

Levinas et le féminin

Lucie Doublet

DANS **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE** 2016/3 (66^E ANNÉE), PAGES 5 À 26

ÉDITIONS **ASSOCIATION DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC**

ISSN 0986-1653

DOI 10.3917/eph.663.0005

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2016-3-page-5.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Questions de philosophie

Lucie DOUBLET

Levinas et le féminin.....7

À travers l'étude de la notion de « féminité » chez Emmanuel Levinas, cet article interroge plus largement l'usage et la pertinence des concepts de genre dans la philosophie éthique. La pensée levinassienne est particulièrement intéressante à ce propos : pourquoi, alors même que l'être humain a été défini comme visage, c'est-à-dire comme « absolument autre », irréductible à toute catégorisation, Levinas distingue-t-il le « féminin » ? La femme n'est-elle pas elle aussi visage, au-delà de toute détermination ? Comment comprendre alors l'emploi de cette catégorie de genre ?

Charles BOYER

Foucault : « L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu ».....27

Après l'histoire de la folie et celle de la prison, Foucault a abordé l'histoire de la sexualité. Nous retracerons d'abord les trois moments de cette histoire : l'antiquité gréco-romaine, le christianisme et la société bourgeoise. Nous insisterons ensuite sur ce qui caractérise, en Occident, notre époque, à savoir l'extension de « l'aveu » dans tous les domaines investis par les sciences humaines. Ce qui nous amènera à mettre l'accent sur l'enjeu philosophique d'une telle histoire, à savoir la question de la vérité.

LEVINAS ET LE FÉMININ

Lucie DOUBLET

Lycée expérimental du Temps choisi, Paris

Dans le visage Autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend.¹ La faiblesse de la féminité invite à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore.²

La place tenue par la « femme » dans les propos de Levinas, ou plutôt devrait-on dire la place du concept de « féminin », puisqu'il n'emploie quasiment jamais le substantif, nous paraît particulièrement intéressante à étudier. En effet, au sein du débat entre les diverses voix du féminisme³, le discours levinassien tient une position ambiguë, aussi périlleuse que controversée.

L'emploi même d'une distinction de genre est d'emblée problématique dans la perspective universaliste qui est celle de Levinas. En effet, ses écrits sont traversés par un même projet : celui de mettre à jour une responsabilité originelle du sujet à l'égard de l'Autre. L'Autre, avec sa majuscule, désigne l'altérité spécifique d'autrui. L'altérité de l'autre-homme s'oppose à celle de l'autre-objet. Cette dernière n'est toujours qu'une altérité relative, prise dans les schèmes et les catégories propres à l'intentionnalité connaissante. Or, toute connaissance est re-connaissance, absorption de son objet par du déjà-connu (loi, concept, genre). Elle ne peut procéder qu'en ramenant sans cesse l'Autre au Même. Au contraire, l'altérité d'autrui se manifeste comme mise en échec de la visée cognitive. Dans le visage de l'Autre s'exprime l'absolue transcendance, celle qui résiste à mon pouvoir de saisie :

Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé.⁴

L'altérité du visage rompt avec celle des choses en ce qu'elle ne saurait être subsumée sous aucune catégorie. Elle est l'« absolument autre » : altérité portée par un être à titre positif, comme essence irréductible.

La rencontre de l'autre homme peut alors nous ouvrir à l'éthique :

1. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, le Livre de poche, 1990, p. 294.

2. *Ibid.*

3. Nous pensons en particulier à l'opposition entre le féminisme dit « universaliste » et le féminisme « différentialiste »

4. *Ibid.*, p. 211.

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible encore saisissable se mue en résistance totale à la prise.⁵

La résistance propre au visage remet en question la « prise » ou l'égoïsme du Même. Cet égoïsme s'entend pour Levinas en un sens pratique (le sujet considère le monde comme offert à son pouvoir de jouissance), mais aussi théorique (le sujet considère le monde comme offert à son pouvoir de connaissance). L'altérité de l'autre homme est donc d'emblée déterminée comme transcendant toutes les catégorisations, y compris celles du genre. Le visage n'est ni « masculin » ni « féminin » : c'est en tant qu'il est irréductible à toute qualification, dans sa nudité et sa vulnérabilité, qu'il en appelle à ma responsabilité.

En ce sens, l'emploi du concept de « féminin » par Levinas est paradoxal. Pourquoi introduire une distinction entre l'autre homme et l'autre femme ? La femme n'est-elle pas simplement, à l'instar de l'homme, un Autre ? N'est-elle pas, elle aussi, transcendance irréductible, « au-delà de l'essence » ? L'usage d'une catégorie à son endroit semble n'en faire au contraire qu'une altérité relative. Saisissable par un concept, on pourrait lui attribuer un certain nombre de caractères englobants. Levinas, par ailleurs, ne s'en prive pas : « Le Féminin, essentiellement violable et inviolable, l'Éternel Féminin est le vierge, ou le recommencement incessant de la virginité »⁶ ; ou encore : « La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité* »⁷. Que penser de cette détermination de la femme par la féminité, là où l'humain est défini par sa résistance à toute catégorisation ? Détermination d'autant plus étonnante que Levinas ne fait jamais mention du « masculin » ni de la « masculinité ».

Doit-on la comprendre comme l'indice d'une persistance, chez Levinas, d'un préjugé machiste ? Seul le mâle serait alors susceptible de représenter l'autre homme, au sens d'être humain, et de nous élever à la dimension de l'éthique. La femme, quant à elle, enfermée dans sa particularité et sa matérialité serait vouée au rapport érotique, tout entier ancré dans l'être. On retrouverait ainsi dans cette conception du féminin le vieux schéma aristotélien : l'activité la plus haute, autrement dit celle qui possède une fin en elle-même, est l'activité politique. Elle a lieu entre hommes. La femme est confinée au domaine du privé et à l'accomplissement de tâches qui sont de simples moyens pour la survie : domesticité et reproduction. Elle se trouve réduite à participer du cycle naturel de la vie alors que l'homme s'octroie l'apanage du *bien* vivre et de l'existence éthique. De nombreuses critiques féministes de Levinas vont d'ailleurs en ce sens, notamment celles de Simone de Beauvoir et de Luce Irigaray.

Cependant, ne faudrait-il pas y voir, au contraire, l'indice d'un autre usage possible du terme, compatible avec une perspective universaliste ? Nous nous interrogerons donc plus largement, à partir de la pensée de Levinas, sur la portée épistémique d'un concept tel que celui de féminin ou de féminité.

Pour répondre à cette question, nous expliciterons dans un premier temps le rôle que joue le concept de féminin au sein de la philosophie levinassienne. Ensuite, nous nous pencherons sur l'équivocité de sa réception par les pensées féministes. Ceci nous amènera, dans un dernier temps, à proposer une nouvelle interprétation du féminin comme fonction non générée au sein de la relation amoureuse.

5. *Ibid.*, p. 215.

6. *Totalité et infini*, p. 289.

7. *Ibid.*, p. 287.

HISTORIQUE DU « FÉMININ »

Dans un premier temps, nous retracerons l'usage fait du concept de « féminin » dans les écrits de Levinas. La place qui lui est accordée évolue au cours de sa pensée. En distinguant schématiquement deux grandes étapes (correspondant, pour la première, à la rédaction de *Le temps et l'autre* et, pour la seconde, à celle de *Totalité et infini*), nous assistons à une dévaluation progressive du concept : le « féminin » passe du rôle d'altérité par excellence, première ouverture vers la transcendance, à celui plus ambigu d'« au-delà du visage ».

A. Le moment de *Le temps et l'autre*

Le « féminin » joue un rôle métaphysique fondamental dans les premiers écrits de Levinas : il désigne le lieu d'accès privilégié à la transcendance. Ainsi dans *Le temps et l'autre* (1979), l'érotisme (ou relation avec l'altérité propre au féminin) est conçu comme la relation originaire. Elle permet au sujet de s'ouvrir à un au-delà de lui-même et ainsi de dépasser la souffrance inhérente au fait d'être rivé à soi. Cette conception de l'érotisme ne peut être comprise que dans la perspective plus large d'une solitude essentielle à la subjectivité établie comme « hypostase ».

Selon Levinas, un sujet advient lorsqu'un existant se détache de l'exister (l'être comme totalité indifférenciée). L'hypostase décrit ce mouvement par lequel l'exister se replie sur lui-même, donnant naissance au sujet conscient. Ce geste, qui conditionne la naissance puis la vie de l'existant, possède nécessairement une structure égoïste. C'est un geste de retour à soi :

Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'identité.⁸

Ainsi le sujet existe dans et par un mouvement constant de repli de l'exister sur lui-même. Il s'exprime, entre autres, dans les deux principales modalités d'existence de l'hypostase que sont la jouissance et la connaissance. Dans la jouissance, le sujet sort de lui-même pour se pencher vers le monde, mais ce n'est que pour utiliser ensuite ce monde à ses propres fins. Il ramène l'autre à lui dans un mouvement d'assimilation ; mouvement que l'on retrouve de manière paradigmatique dans l'acte de se nourrir. La connaissance est elle aussi un moyen pour l'existant de s'appropriier l'autre :

L'objet éclairé est à la fois quelque chose que l'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous. Il n'a pas d'étrangeté foncière. Sa transcendance est enrobée dans l'immanence. C'est avec moi-même que je me retrouve dans la connaissance et dans la jouissance.⁹

Le sujet pensé comme hypostase s'applique ainsi à réduire la transcendance de toute extériorité et n'a jamais de rapport avec aucune altérité radicale. Rien ne résiste à son pouvoir d'assimilation : l'existant est Maître et possesseur de son exister.

Ce mouvement de repli définit l'identité et la liberté du sujet, mais également sa solitude originelle :

Il porte l'exister comme attribut, il est maître de cet exister comme le sujet est Maître de l'attribut. Et c'est précisément par cette maîtrise sur l'exister [...] que l'existant est seul.¹⁰

La liberté de l'hypostase comme domination implique en retour l'absence de rencontre avec une véritable altérité, une altérité qui s'imposerait comme résistance. L'autre n'est jamais pour lui qu'une parcelle du monde, offerte à son pouvoir. Cette solitude est

8. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 2004, p. 31.

9. *Ibid.*, p. 47.

10. *Ibid.*, p. 31.

vécue par le sujet comme une souffrance, il souffre de n'avoir toujours rapport qu'à lui-même et de ne pouvoir s'extraire de soi :

La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut se détacher de soi. [...] L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi.¹¹

La solitude accompagne ainsi nécessairement le surgissement du sujet conçu comme geste de repli sur soi. L'existant étouffe sous le poids de son propre être, il souffre de ne pouvoir échapper à ce mouvement qui le ramène sans cesse à lui-même :

L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-elle pas, au contraire, – si par mort on entend néant – le fait qu'il est impossible de mourir ?¹²

Lenvers de cette souffrance apparaît comme désir. L'existant désire un objet particulier, qui viendrait rompre le cercle de son repli et constituerait une échappatoire à sa solitude. Il aspire à l'altérité radicale, autrement dit à un objet capable d'opposer une résistance à son pouvoir et dont la rencontre ne se solderait pas par une assimilation. Ce désir fondamental sera appelé plus tard « désir métaphysique » :

Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers *l'absolument autre*.¹³

Quel être pourrait alors faire l'objet d'un tel désir ? La première possibilité envisagée dans *Le temps et l'autre* est celle de la mort. En effet, l'existant trouve dans sa mort une altérité qu'il ne peut s'approprier ni par sa jouissance ni par sa connaissance. La mort est l'expérience d'une pure passivité qui remet en question le pouvoir et la maîtrise du sujet :

[...] l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère.¹⁴

Le rapport de l'existant à sa propre mort constitue donc bien une rencontre avec l'absolument autre. Cependant, cette situation le place face à une aporie. La mort, en effet, n'est jamais au présent. Il est impossible pour le sujet d'endurer avec elle la moindre relation. Sur ce point Levinas reprend la pensée d'Épicure selon laquelle le sujet ne rencontre jamais sa propre mort :

Mais la mort ainsi annoncée comme autre, comme aliénation de l'existence, est-elle encore *ma* mort ? Si elle ouvre une issue à ma solitude, ne va-t-elle pas simplement écraser cette solitude, écraser cette subjectivité même ?¹⁵

L'existant se trouve donc devant cette double impossibilité : vivre dans l'étouffement de la solitude, ou bien tendre vers l'absolument autre mais au risque de sa propre destruction. C'est de cette aporie qu'émerge le problème fondamental du sujet levinassien : comment penser une conservation de soi dans la transcendance ?

L'éros et le féminin sont d'abord introduits comme dépassement possible de cette aporie :

Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui. L'autre « assumé » – c'est autrui.¹⁶

Il ne s'agit pas ici de n'importe quel « autrui » mais de l'Aimée : l'autre de la relation amoureuse. En effet, dans l'amour, l'existant vit une relation où le désir ne débouche pas sur l'assimilation de son objet. Le rapport du sujet à l'Aimée ne parvient pas à réduire l'altérité de l'Aimée :

11. *Ibid.*, p. 36.

12. *Le temps et l'autre*, p. 29.

13. *Totalité et Infini*, p. 21.

14. *Le temps et l'autre*, p. 56.

15. *Ibid.*, p. 65.

16. *Ibid.*, p. 67.

Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas *ipso facto* l'altérité, mais la conserve.¹⁷

Ainsi, ce qui est souvent décrit comme l'« échec » de la fusion amoureuse en constitue au contraire pour Levinas toute la positivité et l'exceptionnalité. Elle tient entièrement au statut exceptionnel de l'Aimée elle-même. La « féminité » ou le « féminin » sont les termes par lesquels se caractérise l'Aimée. Comment Levinas détermine-t-il alors ce concept ? Le propre, ou encore l'« essence » de la féminité réside dans une forme d'altérité particulière. Est « féminin » ce qui possède une altérité irréductible, ce qui ne se définit que par cette altérité :

N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence ? [...] Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le féminin¹⁸.

Le féminin est ce qui ne peut être saisi, ce qui ne cesse de s'échapper. C'est cette essence fuyante du féminin qui fait l'originalité de la relation amoureuse :

Ce qui m'importe dans cette notion de féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière.¹⁹

Le féminin constitue ainsi un mystère à la hauteur de celui de la mort, mais avec lequel la relation peut être « assumée » ou vécue en propre par le sujet. À travers le féminin, le sujet peut endurer en personne une relation avec l'absolument autre. Ainsi, l'éros se présente comme solution possible au problème de la conservation du sujet dans la transcendance : il est une forme de « conciliation entre moi et la mort »²⁰.

Dans *Le temps et l'autre*, Levinas accorde donc à l'éros un statut métaphysique non moins fondamental que celui que lui octroyait Platon. Cette prééminence d'éros repose sur la nature particulière de son objet, le féminin. Dans un premier temps, le féminin joue donc un rôle central dans la pensée de Levinas : objet possible du désir métaphysique, c'est à travers lui que le sujet parvient à vaincre sa propre mort²¹.

b. Le moment de Totalité et infini

Dans *Totalité et infini*, la « phénoménologie de l'Éros »²² prend une tout autre tournure. Le problème de la subjectivité se pose en des termes similaires, mais c'est par la relation éthique que l'existant assume cette fois la révélation de la transcendance. C'est le visage d'autrui qui nous ouvre à l'absolument Autre, dans le face-à-face langagier du discours. L'éros n'apparaît que dans la dernière partie de l'ouvrage, comme un autre type de relation « à côté » de l'éthique. Elle donnerait accès à un « au-delà du visage », dont le statut est plus qu'ambigu dans la pensée de Levinas. *Totalité et infini* nous livre ainsi une description plus complète mais aussi plus ambivalente de l'amour :

L'événement métaphysique de la transcendance ne s'accomplit pas comme amour. Nous allons montrer comment, par l'amour, la transcendance va, à la fois, plus loin et moins loin que le langage.²³

17. *Ibid.*, p. 78.

18. *Le temps et l'autre*, p. 77.

19. *Ibid.*, p. 79.

20. *Ibid.*, p. 66.

21. *Ibid.*, p. 3 : « Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle ».

22. Titre du chapitre de *Totalité et infini* dont nous tirons toutes les analyses suivantes.

23. *Totalité et infini*, p. 284.

La relation érotique, entre transcendance et immanence, est essentiellement équivoque :

[...] cette simultanéité du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance, tangence et de l'avouable et de l'inavouable, constitue l'originalité de l'érotique qui, dans ce sens, est l'équivoque par excellence.²⁴

En effet, dans l'amour coexistent deux mouvements contraires : à la fois ouverture à l'autre et don de soi, mais aussi retour à soi, jouissance et domination. D'un côté, l'érotisme est un mouvement vers la transcendance car l'Autre de la relation érotique ne peut jamais être assimilé par le sujet. Ainsi la caresse, geste par excellence du désir érotique, ne peut arriver à satiété et ouvre le sujet à un au-delà de lui-même :

La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*.²⁵

Mais d'un autre côté, l'érotisme est aussi mouvement de retour à l'immanence. En effet, la relation érotique se caractérise par la « volupté ». Or la volupté possède une structure circulaire : en s'y perdant, c'est à elle-même que la subjectivité revient finalement :

[...] la volupté ne vise [...] pas autrui, mais sa volupté, elle est volupté de la volupté, amour de l'amour de l'autre. [...] Si aimer, c'est aimer l'amour que l'Aimée me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi.²⁶

Par son ambiguïté essentielle, l'éros semble donc dévalué dans *Totalité et infini*. Là où l'éthique devient le paradigme de la relation par excellence (celle qui prend toute la mesure, ou plutôt la démesure, de l'altérité d'autrui), l'amour renvoie à un type de relation secondaire, moins pur et plus trouble : à la limite de l'« avouable » et de l'« inavouable »²⁷. Une telle description de l'éros a des retombées sur le rôle métaphysique dévolu au féminin : la différence sexuelle s'en trouve, elle aussi, dévaluée par rapport à l'universel humain.

L'Aimée est elle aussi caractérisée, dans *Totalité et infini*, par une ambiguïté essentielle : « La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signification, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons féminité »²⁸. L'altérité du féminin est à la fois plus délicate et plus grossière que celle de la matérialité du monde. D'un côté, l'Aimée se manifeste comme faiblesse, fragilité extrême :

Aimer c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse.²⁹

D'une présence toujours évanescence, à la limite de l'être et du non-être, elle n'appartient pas pleinement à ce monde. Cette manière d'être-au-monde tout en étant toujours sur le point de s'en retirer est ce qui caractérise le « régime de tendre » propre au féminin :

L'épiphanie de l'Aimée ne fait qu'un avec son régime de tendre. La manière du tendre consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être [...] et dans cette fuite l'Autre est Autre, étranger au monde, trop grossier et trop blessant pour lui.³⁰

Ainsi le féminin est doué d'une altérité plus éminente que celle de tout autre objet. Trop délicat pour le monde, il apparaît comme faiblesse, toujours à la limite de l'éva-

24. *Ibid.*, p. 285-286.

25. *Totalité et infini*, p. 288.

26. *Ibid.*, p. 298.

27. *Ibid.*, p. 285.

28. *Ibid.*, p. 287.

29. *Ibid.*, p. 286.

30. *Ibid.*, p. 286.

nouissement. Mais d'un autre côté, l'Aimée se révèle en même temps partie du monde, « paroxysme de matérialité »³¹. Là où un visage s'exprime, le corps de l'Aimée s'impose comme nudité crue et insignifiante. Le féminin est immodestie et indécence, impudeur qui rompt avec le secret du visage :

L'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification.³²

La présence de l'Aimée a donc également la lourdeur, quasi agressive, du corps nu qui s'impose au regard. L'ambiguïté de l'éros est ainsi reportée sur le statut même du féminin. Il n'est plus seulement altérité radicale et mystère comme dans *Le temps et l'autre*, mais également matérialité crue et profanation du mystère³³.

Dans *Totalité et infini*, le « féminin » acquiert ainsi le statut beaucoup plus problématique d'« au-delà du visage ». Il est difficile de situer cet « au-delà » par rapport à l'éthique. Doit-on comprendre qu'il en intègre les exigences tout en poussant plus loin le respect de l'altérité, ou au contraire qu'éros a lieu en dehors des cadres éthiques ? Le terme même d'« au-delà » laisse entendre que Levinas pense à la première interprétation. Cependant, certains passages de *Totalité et infini* penchent vers la seconde : dans l'éros se produit une « inversion du visage par la féminité », une « défiguration »³⁴ du féminin. L'Aimée serait l'être qu'on dé-visage au sens propre : à qui l'on ôte le visage, chez qui l'on « passe par-dessus ». D'où l'usage de termes agressifs tels que « profanation » ou « viol »³⁵. En effet, si l'on restitue à la métaphore du « visage » tout son contenu de signification, comment comprendre ces passages autrement que comme la description d'un irrespect foncier de l'Aimée ? Sans visage, l'Aimée n'a pas le statut moral de « personne » et ne relève pas du respect induit par ce statut :

L'aimée, revenue au rang de l'enfance sans responsabilité – cette tête coquette, cette jeunesse, cette pure vie « un peu bête » – a quitté le statut de personne. Le visage s'émousse, et dans sa neutralité impersonnelle et inexpressive, se prolonge, avec ambiguïté, en animalité. Les relations avec autrui se jouent – on joue avec autrui comme avec un jeune animal.³⁶

On constate donc, au cours de l'évolution de la pensée de Levinas, une dévaluation de l'éros et, parallèlement, du féminin. Il passe du statut d'altérité par excellence à celui beaucoup plus ambigu, à la fois d'au-delà et d'en deçà du visage. Se faisant, il semble réintroduire les grands thèmes d'une conception de la femme explicitement machiste et réactionnaire : la femme à la fois faible et animale, pudique et nue, vierge et prostituée, etc. Si bien que l'on pourrait aller jusqu'à se demander si son concept de « féminin » ne se réduit pas à une simple projection de cet imaginaire masculin. Il va de soi en tout cas que l'évocation de la féminité en de tels termes appelle la controverse, notamment au sein des pensées féministes. C'est sur le contenu et la pertinence des débats qu'elles ont soulevés que nous souhaitons nous pencher dans un second temps.

LE « FÉMININ » EN DÉBAT

Après avoir précisé les fonctions et déterminations du concept de féminin dans la pensée de Levinas, il s'agit maintenant d'évaluer cette pensée dans une perspective féministe

31. *Ibid.*, p. 286.

32. *Ibid.*, p. 287.

33. *Ibid.*, p. 287 : « La simultanéité du clandestin et du découvert définit précisément la profanation. ».

34. *Totalité et infini*, p. 294.

35. *Ibid.*, p. 291 : « La découverte-profanation se tient dans la pudeur [...]. Découvrir signifie ici violer, plutôt que dévoiler un secret ».

36. *Ibid.*, p. 295.

(au sens large d'une revendication d'égalité et d'émancipation de la femme au sein du couple comme de la société). La définition et la place que Levinas octroie à la féminité sont-elles compatibles avec ces revendications, ou au contraire vont-elles à rebours des avancées féministes ? Dans cette perspective, nous envisagerons la réception de sa pensée par les féminismes³⁷.

a. La critique du Deuxième sexe

De nombreuses critiques ont été formulées qui pointent l'aspect « machiste » de la pensée levinassienne, dont la première en date est celle de Simone de Beauvoir. Dans l'introduction au *Deuxième Sexe*, elle fait de Levinas le représentant de l'assimilation classique du masculin à l'universel et du féminin au particulier, à l'« autre ». La femme ne serait jamais considérée en elle-même, mais seulement comme « ce qui s'oppose à », « ce qui diffère de » l'homme érigé comme norme :

L'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi mais relativement à lui.³⁸

Cette conception de la féminité serait le résultat d'une application aux genres d'un schème de pensée beaucoup plus global, dans lequel continuerait à s'inscrire Levinas :

La catégorie de l'Autre est aussi originelle que la conscience elle-même. Dans les sociétés les plus primitives, dans les mythologies les plus antiques on trouve toujours une dualité qui est celle du Même et de l'Autre [...] Dans les couples Varuna-Mitra, Ouranos-Zeus, Soleil-Lune, Jour-Nuit, aucun élément féminin n'est d'abord impliqué ; non plus que dans l'opposition du Bien et du Mal, des principes fastes et néfastes, de la droite et de la gauche, de Dieu et de Lucifer ; l'altérité est une catégorie fondamentale de la pensée humaine.³⁹

Elle cite à ce propos un passage de *Le temps et l'autre* :

N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence ? Quelle est l'altérité qui n'entre pas purement et simplement dans l'opposition de deux espèces du même genre ? Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le féminin.⁴⁰

La femme est en effet ici qualifiée d'altérité par excellence, d'altérité essentielle. Levinas serait donc, selon Beauvoir, aveuglé par le préjugé sexiste assimilant « humanité » et « masculinité », « féminité » et « déviance » (préjugé analogue à celui que véhicule la grammaire, faisant du masculin l'universel).

Cependant, on peut aisément remettre en question le bien-fondé de cette critique. Beauvoir semble ici méconnaître la place spécifique octroyée à l'Autre dans la philosophie de Levinas, et interpréter hâtivement cette citation dans un contexte qui n'est pas le sien. En effet, le *Deuxième sexe* s'attache à détruire l'idée d'une prétendue essence de la femme. À ce titre, il s'agit de remettre en question toute différence essentielle ou naturelle entre homme et femme. Ces genres ne seraient que les produits d'une différenciation sociale et culturelle, en droit interchangeables. Beauvoir insiste donc sur l'égalité fondamentale des deux sexes. De ce point de vue, il est illégitime de qualifier la femme « d'autre », puisqu'elle ne l'est pas davantage vis-à-vis d'un homme qu'un homme vis-à-

37. L'étude n'est évidemment pas exhaustive. Nous avons choisi de nous en tenir aux pensées féministes qui nous semblaient paradigmatiques (universalisme de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray et féminisme différencialiste du care).

38. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976, p. 14.

39. *Ibid.*, p. 16.

40. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 77.

vis d'une femme. Mais Levinas opère cette distinction dans un cadre très différent. Tout au long de sa pensée, il s'attache à remettre en question ce qu'il appelle la « philosophie du Même », qui implique l'interchangeabilité du Même et de l'Autre :

Pour que le monde soit humain, pour que l'éthique soit fondée, il ne faut pas que les êtres soient indépendants et parfaitement égaux.⁴¹

Il cherche alors à fonder une « Philosophie de l'Autre », établie sur l'asymétrie fondamentale du Même et de l'Autre. Cette asymétrie n'est pas, dans ce contexte, l'occasion d'une quelconque dévaluation de l'Autre. Au contraire elle invite à la révérence envers une altérité salutaire. Dans ce contexte, faire de la femme l'« autre » par excellence n'est aucunement chez Levinas le fondement, même caché, d'un primat de la masculinité. Si on tient compte du renversement qu'il opère dans la hiérarchie du Même et de l'Autre, être « autre » est au contraire un titre de noblesse, gage de primauté.

L'usage levinassien du concept d'« autre » n'est donc aucunement assimilable à cette « catégorie fondamentale de pensée » dans laquelle Simone de Beauvoir l'inscrit. Inclure Levinas dans cette lignée relève même du contresens. Lorsque celui-ci parle de l'Autre, il s'efforce justement de rompre avec un schème de pensée qui, selon lui, n'offre qu'une conception pauvre et inauthentique de l'altérité :

Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par leur définition, mais s'appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre.⁴²

L'autre véritable, l'absolument autre, n'est pas celui qui, sous une catégorie commune, s'opposerait au Même comme le jour à la nuit ou le Bien au Mal. Levinas réserve au contraire le titre d'Autre à ce qui transcende toute catégorie. Il cherche ainsi à penser une altérité inédite et absolue qui se signale par sa capacité à mettre en échec nos concepts et nos schèmes cognitifs (y compris celui de l'Autre au sens où l'emploie Beauvoir). La démarche levinassienne doit donc être comprise comme un effort pour rompre avec cette tradition de pensée qui comprend l'Autre en opposition symétrique au Même :

Il faut, sur ce dernier point, soutenir la thèse inverse : le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'inégalité des termes, transcendants l'un par rapport à l'autre⁴³.

Pour faire justice à Levinas, il nous semble donc nécessaire de replacer la citation qu'utilise Beauvoir dans le cadre conceptuel qui lui est propre. Il devient alors impossible d'y voir l'affirmation de la masculinité comme norme universelle et de la féminité comme altération de cette norme.

b. La caresse selon Irigaray

Une autre grande figure de la pensée féministe s'est attaquée à la conception levinassienne du féminin. Dans *Éthique de la différence sexuelle*, Luce Irigaray consacre tout un chapitre (« Fécondité de la caresse ») à redéfinir le geste caractéristique d'éros dans un cadre qui permettrait une lecture éthique de la différence sexuelle (c'est-à-dire une affirmation et une revendication des différences entre l'homme et la femme, mais vectrices de réciprocité et d'égalité des amants). En effet, selon Irigaray, une dévalorisation de la femme et sa déchéance au rang d'être « infra-moral » est déjà impliquée en creux dans la manière dont Levinas comprend la caresse. Le fond de la critique est le suivant :

41. *Totalité et infini*, p. 81.

42. *Ibid.*, p. 211.

43. *Ibid.*, p. 281.

éros, et son geste de caresse, ne seraient pas considérés pour eux-mêmes par Levinas. Déjà dans *Le temps et l'autre*, ils ne possèdent une positivité qu'en tant qu'ils débouchent sur la « fécondité » et la « paternité ». Corollairement, l'existence de l'aimée ne constitue pas pour l'amant une fin en soi, elle est un moyen vers la paternité. Si la féminité n'est « pas encore », dans notre citation d'exergue, c'est qu'elle est vouée à se réaliser et à prendre sens dans la naissance d'un fils. Cette situation implique une inégalité foncière entre les amants, et le non-respect de la personne de l'aimée :

[...] l'acte amoureux signifie profaner mais aussi : faire tomber. Entraîner la chute. L'aimée serait ramenée à l'abîme pour que l'amant soit renvoyé au plus haut.⁴⁴

Une redéfinition de la caresse serait donc, pour Irigaray, la condition première d'une conception égalitaire de la relation amoureuse. C'est à cette redéfinition qu'elle consacre son article. La fécondité de la caresse ne se réalise pas dans la naissance du fils, mais dans la régénérescence, par son geste même, du corps des deux amants :

Les amants se conféreraient – avant toute procréation – la vie. L'amour les féconderait l'un l'autre dans la genèse de leur immortalité.⁴⁵

Ainsi éros n'a pas lieu « au-delà » du visage comme l'affirme Levinas, il ne nécessite aucune « profanation » de la personne de l'aimée. Au contraire, les deux amants entretiennent l'un l'autre, par un respect réciproque, l'intégrité de leurs individualités :

Le visage des amants ne résiderait pas seulement dans leur visage mais dans tout le corps. [...] Les mouvements remodelant, sans cesse, cette incarnation. Les amants s'abordent l'un l'autre à un moment de celle-ci. Tels des sculpteurs qui vont se présenter, se confier l'un à l'autre pour une nouvelle remise au monde.⁴⁶

Le mystère qui se joue dans la caresse n'est pas celui de la paternité mais d'une reconstruction mutuelle du corps propre des deux amants. C'est à cette condition que nous pourrions seulement penser une égalité dans la relation amoureuse. Qu'en est-il, tout d'abord, de la fécondité chez Levinas ? La caresse ne possède une valeur qu'en tant qu'elle débouche sur autre chose qu'elle-même :

[...] la caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet, dans le contact d'un autre, va au-delà de ce contact.⁴⁷

Cet au-delà advient bien dans la naissance du fils et la fécondité est bien une composante essentielle de l'éros levinassien. En effet, si l'éros permet de penser une persistance du sujet dans l'ouverture à la transcendance, c'est en tant qu'il débouche sur la paternité :

Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Cela ne peut se faire que d'une seule manière : la paternité. La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi.⁴⁸

Le fils n'est pas seulement l'œuvre du père, ni sa propriété, il est le père lui-même. La paternité est donc un mode d'être pour l'existant tout en étant en dehors de soi, autre que soi-même. C'est le fils qui permet de penser une dialectique partant de l'identité de l'hypostase, de l'enchaînement du moi au soi, allant vers le maintien de cette identité, mais dans une libération du moi à l'égard de soi. Tout en confirmant la lecture qu'en fait Irigaray, on comprend ici également la nécessité de ce lien entre éros et fécondité dans

44. Luce Irigaray, « La fécondité de la caresse », in *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984, p. 183.

45. *Ibid.*, p. 177.

46. *Ibid.*, p. 180.

47. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 82.

48. *Ibid.*, p. 85.

la perspective de Levinas. Nous avons déjà montré comment l'amour était introduit chez lui en tant que solution possible à un problème métaphysique bien précis : celui de la conservation de soi dans la transcendance. Il s'agit de penser une relation de l'hypostase avec l'absolument autre, au sein de laquelle l'hypostase ne serait pas purement et simplement détruite. C'est pourquoi l'amour doit nécessairement être compris dans son lien essentiel à la fécondité. En effet, la paternité est la manière dont le sujet peut, littéralement, être tout en étant autre que lui-même :

Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Cela ne peut se faire que d'une seule manière : par la paternité.⁴⁹

Le fils est un prolongement de l'existence du père au-delà des limites de sa propre subjectivité : « je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant »⁵⁰. Au contraire, si la caresse n'a d'autre vocation que la régénérescence mutuelle du corps des amants, comme le propose Irigaray, l'éros échoue à accomplir son rôle métaphysique. Il n'a même plus l'ambiguïté que lui conférait encore *Totalité et infini*, mais s'ancre tout entier dans l'immanence. Une telle conception l'inscrit, au même titre que la jouissance et la connaissance, dans le mouvement de repli sur soi du sujet. L'aimée n'est alors plus Autre d'une altérité absolue mais relative et, comme tout objet du monde, réductible à un moyen pour l'hypostase d'entretenir son propre être. La conception de la caresse que nous propose Irigaray est, certes, en elle-même envisageable. Mais au sein du système levinassien, elle fait perdre à l'éros toute sa spécificité et toute sa pertinence métaphysique : il se trouve ramené au rang de jouissance parmi les jouissances.

c. Levinas, philosophe du « care »

À l'opposé de ces deux critiques, Levinas est souvent une référence majeure pour un courant contemporain du féminisme : le *care*. En remettant en question les valeurs « viriles » de maîtrise et d'individuation héroïque du sujet, Levinas ouvrirait la voie à une autre sorte d'éthique, prenant en compte les valeurs « féminines » de vulnérabilité et de sollicitude à l'égard d'autrui.

Le courant féministe du *care*, tel qu'il est présenté dans l'ouvrage de Gilligan *Une voix différente* (que nous prendrons ici pour référence), cherche à relativiser l'hégémonie de certaines valeurs éthiques, comme la justice ou le droit, au profit d'une conception différente de la morale. En effet, l'éthique conçoit comme l'application de lois rationnelles et le respect de droits fondamentaux relèverait d'une conception exclusivement masculine du développement moral. Les expériences et les enquêtes présentées par Gilligan nous montrent ainsi que les femmes posséderaient un mode d'évaluation basé sur des critères différents, moins rationnels et plus affectifs. À l'« éthique de la justice » masculine, elle oppose alors une « éthique de la responsabilité » féminine :

Cette conception de la morale se définit par une préoccupation (*care*) fondamentale de bien-être d'autrui, et centre le développement moral sur la compréhension des responsabilités et des rapports humains ; alors que la morale conçue comme justice rattache le développement moral à la compréhension des droits et des règles.⁵¹

L'éthique de la justice, référée à une tradition grecque, vise à la résolution objective des dilemmes moraux grâce à l'application de règles pouvant être reconnues comme justes et nécessaires par n'importe quel individu rationnel. L'éthique de la responsabilité, plus proche, quant à elle, d'une tradition chrétienne de charité, fonde la morale sur un lien ori-

49. *Le temps et l'autre*, p. 85.

50. *Ibid.*, p. 86.

51. Gilligan, *Une voix différente*, Flammarion, « Champs », 2008, p. 40.

ginaire et infra-rationnel des individus entre eux : le sujet vit une expérience morale lorsqu'il éprouve de la compassion à l'égard d'un autre (considéré dans sa situation singulière et à travers des liens affectifs concrets) et désire atténuer sa souffrance.

Gilligan justifie l'attribution de ces deux conceptions de la morale à chacun des deux genres par une étude des processus d'individuation propre à l'homme et à la femme :

[...] la masculinité est définie par la séparation et la féminité par l'attachement.⁵²

L'individuation masculine se fait à travers l'expérience d'une séparation (d'avec la mère et le monde des femmes). L'homme se construit ainsi autour des valeurs d'indépendance et d'autonomie. Il a tendance à minimiser le rôle d'autrui dans son existence et l'importance des liens affectifs :

[...] le développement masculin entraîne une différenciation beaucoup plus énergique de la personnalité (individuation) et un renforcement des frontières que le jeune garçon identifie au fur et à mesure entre son moi et le monde extérieur.⁵³

C'est pourquoi l'homme ne pense pas les rapports moraux en termes de relation concrète d'individu sensible à individu sensible, mais il en passe par l'universel et la raison impersonnelle. Là où l'accent est mis sur l'individuation autonome et la réussite individuelle, le souci de l'autre et des relations humaines apparaît plutôt comme une faiblesse et ne peut pas constituer une valeur en tant que telle. Au contraire, la personnalité féminine se définit d'emblée dans et par son lien avec autrui :

[...] le mystère insaisissable du développement féminin réside dans sa reconnaissance de l'importance continue de l'attachement au cours du cycle de la vie. Le rôle de la femme dans le cycle de la vie de l'homme est de protéger cette reconnaissance, alors que la litanie du développement glorifie la séparation, l'autonomie, l'individuation et les droits naturels.⁵⁴

La femme s'identifie ainsi d'emblée dans un réseau de relations humaines. Elle se juge également en fonction de sa capacité à entretenir ces relations et à prendre soin (*care*) d'autrui. Eu égard à cette distinction, Gilligan déplore que l'on évalue le développement moral des individus exclusivement en fonction des normes masculines. Elle se réfère en particulier aux six stades définis par Kohlberg qui assimile l'apogée du développement de l'individu à la compréhension de l'exigence de justice et au respect du droit. Ce genre d'étude conclurait nécessairement à l'infériorité morale des femmes, puisqu'elles seraient jugées à partir de normes qui ne sont pas les leurs. Gilligan propose alors de considérer la cohérence et la validité du système d'évaluation moral féminin en tant que tel. Ce système serait d'ailleurs peut-être plus à même, selon elle, d'améliorer les rapports interindividuels dans nos sociétés contemporaines.

En quoi les féministes du *care* peuvent-elles se revendiquer de la philosophie de Levinas ? On trouve bien, dans leur conception de l'éthique, certains échos levinassiens. D'abord en ce qui concerne la distinction des deux modalités de la « justice » et de la « responsabilité ». Levinas établit lui aussi une distinction entre deux manières de comprendre l'éthique : la justice et la responsabilité, qu'il réfère respectivement aux traditions grecques et chrétiennes. Elles s'expriment dans deux manières d'envisager la « bonne volonté » : celle qui obéit à des principes universels et rationnels (comme la volonté kantienne) et celle qui, touchée par la nudité d'autrui, se sent investie d'une responsabilité infinie envers lui. Cette seconde volonté n'est pas orientée par des principes

52. *Ibid.*, p. 23.

53. *Une voix différente*, p. 21.

54. *Ibid.*, p. 46.

énonçables, mais par un *pathos*, une non-indifférence originaire envers l'autre qui n'est pas le résultat d'une compréhension de la loi ou du respect des droits :

À rien ne sert [...] de distinguer formellement volonté et raison, quand on se décide aussitôt à ne considérer comme bonne volonté que la volonté qui adhère aux idées claires et distinctes ou qui ne se décide que par respect de l'universel. [...] À cette identification de la volonté et de la raison [...] s'oppose toute l'expérience pathétique de l'humanité.⁵⁵

Ensuite, on trouve également chez Levinas une valorisation de l'éthique de la responsabilité, au détriment de la justice. Dans l'expérience de la Seconde Guerre mondiale, il lit l'échec de « la paix d'une humanité qui, européenne en nous, s'est déjà décidée pour la sagesse grecque de manière à attendre la paix humaine à partir du Vrai. Paix à partir de la Vérité [...]. Il faut se demander si la paix [...] ne serait pas au contraire la façon *fraternelle* d'une proximité d'autrui »⁵⁶. En effet, la morale entendue comme respect des lois rationnelles n'implique aucune prise en compte véritable de l'Autre par le Même. Ces lois, comprises et posées par la raison du sujet participent d'une affirmation du Même, elles relèvent encore du mouvement égoïste de repli du sujet sur son propre être : en obéissant à ces lois, c'est à lui-même qu'obéit le sujet dans son autonomie. La morale entendue comme justice confirme ainsi la violence des hypostases ne pouvant vivre que les unes « à côté » des autres, sans exister l'une « pour » l'autre ; le droit n'étant qu'une manière d'arranger la coexistence des sujets monadiques. Or le projet que Levinas souhaite accomplir dans l'éthique est tout autre : il s'agit de rompre avec cette conception du sujet autonome pour établir son fondement dans une relation originaire à l'Autre. L'expérience éthique authentique advient alors dans ce sentiment de responsabilité envers autrui, responsabilité antérieure à tout principe, non maîtrisée et non comprise par le sujet :

[...] je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres. » (*Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310). Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause des fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de toutes les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres.⁵⁷

Enfin, certains passages des écrits de Levinas peuvent laisser penser qu'il rattache lui aussi l'éthique de la justice à un point de vue spécifiquement masculin. En effet, le sujet tel que le pense la tradition grecque, résultat d'un processus d'individuation par séparation, est décrit en termes de « virilité » :

L'existant est maître de l'exister. Il exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet.

Se référant à l'étymologie du mot, Levinas regroupe sous ce terme différents aspects de l'existence hypostatique : à la virilité correspond la maîtrise de l'être, l'affirmation de son pouvoir sur le monde, la possession, la compréhension, la « fierté », la « souveraineté », jusque dans l'affirmation du principe rationnel de justice. Le sujet autonome avec lequel cherche à rompre Levinas porterait donc une détermination de genre. Et l'éthique levinassienne serait bien construite en rupture avec la morale masculine de l'hypostase.

Pendant, si Levinas critique les valeurs de la « virilité », l'autre mode d'être qu'il propose n'est jamais associée au féminin ni à la féminité. La mise en question du pouvoir

55. Levinas, *Totalité et infini*, p. 240.

56. Levinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 142.

57. Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 105.

propre à l'éthique et la responsabilité fondamentale qui en découle n'est pas une découverte de la femme. Celle-ci n'est pensée que dans le cadre de la relation érotique. Elle est l'Autre, l'aimée, jamais susceptible de fournir un modèle pour le sujet. Doit-on voir dans cette asymétrie une nouvelle preuve de son mépris pour la femme ? Ou au contraire peut-elle nous mettre sur la voie d'une autre lecture possible de Levinas ? Si le sujet peut ne pas être « viril », sans pour autant être « féminin », n'est-ce pas que ces deux concepts ne recourent aucunement les catégories de genres du masculin et du féminin ? C'est cette deuxième hypothèse que nous tenterons de suivre à présent.

LE FÉMININ SANS LA FEMME.

Il n'y a ni symétrie ni complémentarité entre les concepts levinassiens de virilité et de féminité. Le premier désigne le Même : il s'agit d'un mode de subjectivation par la maîtrise, en opposition à celle du sujet qui naît de sa « sujétion » à l'Autre. Le second est un qualificatif qui s'applique à l'Autre : la féminité représente l'altérité propre à l'objet du désir amoureux. Virilité et féminité sont donc utilisées dans des cadres différents, toujours dissociés mais jamais mis en opposition. De plus, lorsqu'il établit un lien entre le féminin et la « demeure », Levinas prend la précaution d'ajouter :

[...] en aucune façon il ne s'agit de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre-vérité empirique que toute maison suppose *en fait* une femme [...] et l'absence empirique d'individu de « sexe féminin » dans une demeure ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure.⁵⁸

Il semble donc que le féminin ne doive pas être compris en référence à la femme « empirique », par opposition au mâle. Ce concept ne renverrait à aucune différence d'ordre sexuel, qu'elle soit d'ailleurs naturelle ou construite socialement. Dans un dernier temps, nous tenterons donc d'établir ce qui nous paraît faire l'originalité du traitement levinassien du féminin : il ne s'agit pas d'un concept de genre.

a. Une féminité non genrée

Cette dissociation entre le terme et son référent concret correspond en réalité à la prise en compte de la démarche phénoménologique dont Levinas se réclame. En effet, la construction de son concept de féminité ne peut être justement interprétée que sous la modalité bien spécifique de ce type de discours. Or elle semble avoir été occultée par le débat précédemment évoqué. Il s'agit donc d'abord de restituer aux propos de Levinas leur *attitude* phénoménologique. Pour cela, nous nous appuierons sur la définition qu'en donne Husserl dans les *Ideen I*, autrement dit nous la poserons comme résultante de deux réductions : transcendantale et eidétique. C'est à l'aune de ces deux réductions que nous considérerons donc successivement l'emploi du concept de féminin.

Durant toute sa carrière intellectuelle, Levinas n'a pas cessé de revendiquer son attachement à la phénoménologie et sa filiation avec Husserl, du moins en ce qui concerne sa nouvelle manière de poser les problèmes et de positionner le discours philosophique. Il décrit lui-même cette démarche comme étant « un effort pour ne pas se laisser aveugler par le vu afin de s'interroger sur la vision elle-même »⁵⁹. Il reprend ainsi à son compte ce que les *Ideen I* nomment la « réduction transcendantale » ou « époque ». En effet, l'attitude phénoménologique est atteinte, d'après Husserl, par une modification de notre manière d'interroger le monde, qui passe en premier lieu par la pratique de l'épochè, définie comme opposition à l'« attitude naturelle ». Par « attitude naturelle »,

58. *Totalité et infini*, p. 169.

59. *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, réal. Pierre-André Boutang, Bibliothèque Publique d'Information, 2007

il faut entendre l'adhésion spontanée que nous éprouvons tous à l'égard de la thèse de l'existence du monde. Nous percevons le monde comme existant hors de notre conscience et nous attribuons naturellement les propriétés perçues aux objets de ce monde. À l'inverse, l'épochè est un effort de pensée pour mettre « hors circuit » ou « entre parenthèses »⁶⁰ cette thèse de l'existence du monde. Il s'agira alors d'étudier les phénomènes en tant qu'objets perçus, sans juger de leur existence ou de leur nature propre : la réduction transcendantale « m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle »⁶¹. Les énoncés phénoménologiques se réfèrent donc uniquement à ce « nouveau régime d'êtres »⁶² ouvert par l'épochè, à savoir l'intentionnalité (ou corrélation d'un noème à une noèse). L'attribution de propriétés n'a plus pour substrat l'être en soi, mais la corrélation elle-même.

Que doit-on entendre, dans ce cadre, par les énoncés du type : la féminité est « autre », « faiblesse », « vulnérabilité » ou encore « animalité » ? Il ne s'agit aucunement, – comme ont l'air de le croire à la fois les féministes universalistes dans leurs critiques et les partisans du care à travers leurs éloges –, d'une affirmation selon laquelle les individus du genre féminin posséderaient une plus grande vulnérabilité ou une sensibilité plus accrue. Le « féminin » ne désigne aucune propriété qui appartiendrait à certains êtres plutôt qu'à d'autres. La féminité est le résultat de l'intentionnalité avec laquelle un être est saisi par une autre conscience. Il est la manière dont apparaît un être à celui qui le vise au travers une intentionnalité bien spécifique : l'intentionnalité érotique. Il va sans dire que tout être humain, quel que soit son genre, peut être l'objet d'une intentionnalité érotique. En ce sens, la féminité n'est pas l'apanage de la femme : un homme est lui aussi perçu dans sa « féminité » par celui qui le désire. Les propos de Levinas signifient simplement que nous aimons quelqu'un lorsque nous voyons en lui, non seulement l'éminence d'un visage, mais également « au-delà » de ce visage, ce qu'il y a de faiblesse, de vulnérabilité et d'animalité. Il prend d'ailleurs la précaution de n'employer quasiment jamais le terme de « femme » : le mot n'apparaît le plus souvent que sous sa forme adjectivale, sous sa forme de *manière*. La féminité est donc un concept que Levinas utilise pour désigner la manière dont nous apparaît l'autre dans la relation amoureuse.

On peut toutefois déplorer qu'il ait choisi le terme de « féminin », prêtant tant à la controverse, pour qualifier l'objet de l'intentionnalité érotique⁶³. Ce choix ne peut être compris qu'en référence à un autre procédé propre à son écriture : la métaphore. En effet, il désigne souvent une notion abstraite par un terme imagé du langage ordinaire. Ainsi, le « visage » signifie la transcendance de l'autre homme en tant qu'il m'impose, ou m'oppose, une altérité irréductible. Pour se faire entendre, il use de figures qui parlent à l'imagination de chacun, sans pour autant que le sens de son propos y soit réductible. En ce qui concerne le féminin, il se réfère de la même manière à un imaginaire collectif, tout en en subvertissant totalement la base référentielle. Cette pratique de la métaphore l'amène d'ailleurs régulièrement à formuler des propositions qui, dans leur littéralité, apparaissent volontairement provocatrices : de même que le féminin « invite à la pitié »⁶⁴, le sujet est « otage » de l'Autre, la rencontre du visage produit un « traumatisme » du Même⁶⁵, etc. Levinas s'inscrit par là au sein d'une autre tradition de pensée : celle de

60. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, Tel, 1985, p. 99.

61. *Ibid.*, p. 102.

62. *Ibid.*, p. 106.

63. Nous suivons donc sur ce point l'analyse d'Alain Renaud : « On s'étonnera peut-être qu'ainsi décrit, le désir le soit comme désir de la virginité du féminin. On ne s'empressera pas pour autant de voir là une trace de phallogocentrisme ». Alain Renaud, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 241.

64. *Totalité et Infini*, p. 294.

65. Levinas, *Autrement qu'être*, Paris, Poche, 2004, p. 26.

l'exégèse talmudique. En produisant des énoncés trop évidemment réfutables, il nous invite à l'interprétation.

b. Le féminin comme fonction relationnelle dans la relation amoureuse

Que nous permet alors de penser un tel concept de féminité? Le féminin désigne un ensemble de qualités qui nous apparaissent exclusivement chez l'être aimé et qui seules permettent la naissance de l'intimité. Alors que l'éminence du visage invite à maintenir la distance du vouvoiement, la relation amoureuse se définit par une proximité des amants, proximité du tutoiement :

Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le *vous* du visage qui se révèle dans une dimension de hauteur – mais précisément le *tu* de la familiarité.⁶⁶

C'est justement la « manière de tendre » propre au féminin qui rend possible l'ouverture d'un espace intime. La distance entre le Même et l'Autre ne peut se transformer en accueil que lorsque l'Autre nous apparaît dans sa douceur et sa vulnérabilité :

[...] comment l'intimité peut-elle se construire face à autrui? La présence d'autrui n'est-elle pas déjà langage et transcendance? [...] Il faut que la présence d'autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui perce sa propre image plastique, mais qu'elle se révèle, simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son 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 Femme.⁶⁷

Le féminin est donc une manière de se poser comme Autre dans la relation amoureuse, d'une altérité qui convie à l'intimité. Il diffère ainsi de l'altérité éminente du Visage qui nous impose la distance propre à la relation éthique.

Dans cette perspective, s'il n'est pas encore la présence du visage, le féminin n'en constitue cependant pas la négation :

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.⁶⁸

Le *tu* de la familiarité représente une première relation à l'Autre sur le fond de laquelle peut ensuite seulement se développer l'éthique. Le féminin permet le recueillement nécessaire au mouvement de repli de l'hypostase sur elle-même. Le sujet y découvre alors l'Autre au sein de ce qui définit sa propre identité. Le féminin constitue donc la première révélation d'une présence secrète d'Autrui au cœur du moi, première étape vers la reconnaissance d'une responsabilité originaire du Même à l'égard de l'Autre. Il joue ainsi chez Levinas un rôle analogue à celui que Platon octroie aux beaux corps dans la dialectique ascendante. Il n'est pas encore l'altérité absolue de l'éthique et reste caractérisé par son ambiguïté. Mais, comme dans l'éros platonicien, c'est justement ce caractère « amphibie », à la fois altérité transcendante et présence immanente du corps, qui lui permet d'arracher pour la première fois le sujet à l'être et de le conduire vers la voie de l'éthique.

L'originalité de l'approche levinassienne du féminin se trouve donc dans la manière dont il dissocie ce concept de toute référence à un ensemble empirique d'individus. Il en fait la désignation d'une altérité propre à la relation amoureuse, dont la spécificité lui permet de jouer un rôle propédeutique mais non moins fondamental dans l'ouverture du sujet à la transcendance. C'est peut-être justement dans ce changement de base référé-

66. *Ibid.*, p. 166.

67. *Totalité et infini*, p. 165.

68. *Ibid.*, p. 166.

rentielle, permis par la réduction transcendantale, que nous pouvons repérer une contribution de Levinas à la philosophie des genres. En effet, la féminité considérée d'un point de vue phénoménologique n'est plus ni un fait biologique, ni même une construction sociale. C'est un attribut relationnel, indépendant des qualités propres à l'individu qu'il désigne. Autrement dit, il n'y a pas de féminité intrinsèque à un individu, c'est une propriété qu'il acquiert par le regard d'un autre qui l'aime. De plus, la féminité ainsi pensée n'est ni définitive ni exclusive d'autres déterminations. Nous pouvons apparaître à un regard sous le jour de la féminité, tout en nous présentant aux autres comme visage et éminence. De même, nous pouvons cesser de percevoir autrui dans sa féminité : nous cessons alors de l'aimer. On trouve donc chez Levinas une façon dont le concept de féminin peut être opératoire, sans pour autant relever d'une catégorisation prescriptive de manières d'être et d'agir pour une partie de l'humanité qui s'y trouverait confinée.

c. L'essence de la relation amoureuse

Sur quoi statue Levinas lorsqu'il donne des déterminations au concept de féminin ? L'attitude phénoménologique implique également un deuxième type de réduction : la réduction eidétique. Elle signifie que les propos tenus sur les entités phénoménologiques ont une portée non pas uniquement factuelle, mais essentielle :

[...] la phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur faits, mais portant sur des essences [...] La réduction correspondante qui conduit du phénomène psychologique à l'« essence » pure, ou – si l'on se place du point de vue de la pensée qui porte le jugement – de la généralité de fait ou généralité « empirique » à la généralité d'« essence » est la réduction eidétique.⁶⁹

De ce fait, si les affirmations de Levinas quant à la féminité ne concernent pas spécifiquement les femmes, elles n'en impliquent pas moins une certaine conception de l'essence du rapport érotique. Or à ce niveau, sa pensée peut légitimement porter à controverse. Ce n'est donc pas du machisme ou du féminisme que son discours nous invite à discuter, mais bien plutôt de certaines affirmations concernant l'essence du rapport amoureux, dont deux nous semblent problématiques : l'asymétrie entre les amants, ainsi que le lien essentiel entre éros et fécondité. Nous nous attacherons donc, pour finir, à ces deux points.

L'éros est conçu par Levinas comme relation entre d'un côté une « hypostase virile », et de l'autre le « féminin », faiblesse et vulnérabilité. Est-ce à dire qu'il n'y aurait pas, et ne pourrait pas y avoir, d'égalité des amants dans l'amour ? L'un, que ce soit l'homme ou la femme, jouant le rôle de sujet autonome et l'autre persistant dans sa « manière de tendre » ? Lorsque nous aimons quelqu'un, voyons-nous nécessairement en lui, au-delà du visage, cette extrême faiblesse teintée d'animalité ? Une telle conception de l'amour ne porte-t-elle pas en germe une violence de l'amant sur l'aimée ? Cette violence n'est-elle pas même explicitement assumée par Levinas lorsqu'il emploie des termes tels que « viol » ou « profanation » ? Tout d'abord il faut préciser que, si violence il y a, elle est réciproque. Chacun joue en effet à la fois le rôle d'amant et d'aimée : ce que l'un est pour l'autre (le féminin), l'autre l'est aussi pour lui. Mais surtout, cette dissymétrie de la relation amoureuse constitue paradoxalement, pour Levinas, ce qui seul est susceptible de la garantir contre toute relation de pouvoir.

En effet, il n'y a pas, selon lui, de relation authentique possible dans l'égalité de ses agents. Une relation d'égal à égal, de liberté à liberté, ne peut se formuler qu'en termes de lutte de pouvoir où l'un domine et l'autre est asservi :

69. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 7.

Remarque fondamentale : je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans les deux cas, l'une des deux libertés est anéantie.⁷⁰

Liberté, justice et égalité sont des valeurs intrinsèquement politiques. Or la politique n'est pas le lieu où s'instaure une communication entre deux êtres. Elle n'est qu'un pis-aller, un moyen d'organiser la coexistence de sujets clos sur eux-mêmes, mais aucunement de faire cesser la violence inhérente au mouvement de repli de l'hypostase. Cette cessation de la violence ne peut advenir que dans la rencontre d'un « absolument autre » qui vienne rompre la solitude de l'hypostase. C'est bien cette rencontre qui a lieu dans l'amour, mais justement parce que l'autre n'y est pas d'abord défini comme un égal dans la liberté :

En posant l'altérité d'autrui comme mystère défini par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l'altérité.⁷¹

Si la relation amoureuse veut s'extraire, et extraire le sujet, du schéma de domination et de soumission, c'est l'altérité elle-même qui doit constituer l'essence de l'aimée, non pas la liberté. Ainsi, il existe une dissymétrie fondamentale entre les amants : l'autre que j'aime n'est pas un autre moi-même, c'est au contraire celui qui diffère de moi d'une différence absolue. La violence qui advient au sein d'une telle relation n'est plus une violence exercée d'un terme sur l'autre, mais du sujet sur lui-même. La rencontre de l'absolument autre met en question la bonne conscience de l'existant qui persiste dans son être et vient rompre le mouvement de retour à soi par lequel se définissait son identité. Ce n'est qu'à la condition de cette violence que l'hypostase peut avoir accès à autre chose qu'à elle-même et s'élever à la dimension de la Paix. Sur ce dernier point la pensée de Levinas soulève donc un problème beaucoup plus large : peut-on réellement renoncer à faire de l'égalité une valeur lorsque l'on cherche à penser la relation amoureuse ou même la relation éthique ? Cette soumission à la transcendance absolue de l'Autre ne s'avère-t-elle pas plus mortifère que féconde pour le sujet ?

Ensuite, Levinas affirme l'existence d'un lien essentiel entre éros et fécondité :

La profanation qui viole un secret ne « découvre » pas, par-delà le visage, un autre moi plus profond et que ce visage exprimerait, elle découvre l'enfant.⁷²

Cette affirmation ne nous reconduit-elle pas nécessairement à une problématique des genres ? Équivaut-elle elle à une condamnation des relations érotiques hors procréation, ainsi que de l'homosexualité ? Là encore, tout dépend de la manière dont on interprète les propos de Levinas. Il est également possible d'envisager un sens métaphorique du « fils » et de la « fécondité ». Le « fils » est le nom que donne Levinas à cet objet que l'on ne possède pas mais que l'on est, permettant au sujet d'exister tout en étant autre que lui-même. Il n'est jamais défini plus précisément que par cette fonction. Il semble donc que le concept de « fils » inclut non seulement l'enfant biologique, mais également tout objet susceptible de remplir cette fonction. Dans *l'Humanisme de l'autre homme*, bien que le terme ne soit pas employé, on trouve d'ailleurs un autre objet susceptible de jouer ce rôle :

70. *Le temps et l'autre*, p. 80.

71. *Ibid.*, p. 80.

72. *Totalité et infini*, p. 299.

[...] l'Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'autre qui ne retourne jamais au Même.⁷³

La pensée radicale de l'Œuvre s'oppose à celle que nous en propose Hegel. En effet, pour lui, l'œuvre est un moment d'aliénation du sujet mais qui n'est pas définitif. Il est voué à être dépassé dans un mouvement dialectique au bout duquel le sujet se retrouve finalement. Au contraire, l'Œuvre est « radicale » lorsque l'aliénation en est le dernier mot. C'est ce qui advient lorsque l'on œuvre tout en « renonçant à être le contemporain du triomphe de son Œuvre »⁷⁴. L'Œuvre est alors réalisée « pour un temps qui serait sans moi, par-delà le fameux « être pour la mort » »⁷⁵. Le sujet se réalise ainsi dans un être différent de lui-même et au sein duquel il ne finit pas par retrouver sa propre subjectivité, puisqu'il ne contemple jamais l'Œuvre terminée. L'Œuvre radicale peut donc remplir la fonction du Fils : elle est une manière d'être tout en étant autre que soi. En tenant compte de cette équivoque possible de la notion de Fils, nous pouvons interpréter différemment l'affirmation d'un lien entre éros et fécondité. Il signifierait simplement que la relation amoureuse, en tant qu'elle permet un dépassement de la solitude du sujet, doit se réaliser dans un tiers transcendant à la fois les deux amants. Ce tiers peut être un fils biologique mais également une œuvre commune, de quelque nature qu'elle soit. Pour Levinas, la relation amoureuse n'est pas à elle-même sa propre fin. Cette fin ne réside pas non plus dans l'être des amants. Elle est féconde au sens où elle pousse les amants au-delà des limites de leurs individualités.

Nous avons voulu, dans cette dernière partie, rendre aux propos de Levinas leur modalité propre. Or il nous semble que cet effort pour expliciter la signification intrinsèquement phénoménologique du concept de « féminin » entraîne un déplacement du débat : celui-ci ne porte plus sur le féminisme ou le machisme de Levinas mais sur sa conception du rapport amoureux et même de la relation en général, en tant qu'elle s'avère problématique aussi bien pour la femme que pour l'homme.

CONCLUSION

À travers cette étude du féminin chez Levinas, nous nous interrogeons plus largement sur la légitimité d'un usage de ce concept : est-il nécessairement la trace d'une pensée réactionnaire, ou bien peut-il être réinvesti au sein d'un cadre qui lui donne une véritable pertinence ? Dans le cadre de notre étude, il s'avère que l'usage du terme de féminin est absolument extrait d'une problématique des genres. Ainsi nous ne pouvons le soupçonner de véhiculer un sexisme, même latent, puisqu'il ne renvoie à aucune détermination qui serait la propriété exclusive des femmes. De plus, ce concept possède une efficience, à la fois à l'intérieur de la pensée de Levinas (il désigne un certain type d'altérité, qui a une fonction métaphysique propre) et pour une réflexion plus générale sur la relation amoureuse. Quoique les affirmations qui s'ensuivent restent problématiques, c'est bien à lui cependant que nous devons l'émergence de ces problèmes dans le champ philosophique. Il semble donc que nous puissions trouver dans la philosophie levinassienne un exemple de remotivation possible du concept de féminin. Dans ce cas, son usage ne s'oppose pas, par ailleurs, à la reconnaissance d'un universel humain (le visage) qui reste bien la référence dans la réflexion éthique et politique. La pensée de la relation amoureuse, quant à elle, gagne peut-être par contre à faire la distinction du féminin.

73. Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 41.

74. *L'humanisme de l'autre homme*, p. 42.

75. *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

- Emmanuel Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.
- , *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982.
- , *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.
- , *Totalité et infini*, Paris, le Livre de poche, 1990.
- , *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 2004.
- , *Autrement qu'être*, Paris, Poche, 2004.
- Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976.
- Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984.
- Gilligan, *Une voix différente*, Flammarion, « Champs », 2008.
- Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, « Tel », 1985.
- Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.