



HAL
open science

Les figures du féminin et la question de la sensibilité dans l'oeuvre de Levinas

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. Les figures du féminin et la question de la sensibilité dans l'oeuvre de Levinas. Etudes phénoménologiques - Phenomenological Studies, 2023, 7, pp.145-172. hal-04538652

HAL Id: hal-04538652

<https://hal.science/hal-04538652>

Submitted on 9 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les figures du féminin et la question de la sensibilité dans l'œuvre de Levinas

Chiara Pavan

Mots clés : Levinas ; Feminine ; Sensibility ; Eros ; Maternity

Résumé (150-200 words) :

The theme of the feminine is a very controversial aspect of the work of Levinas. Not only because of the difficulty of understanding Levinas' descriptions of the feminine, but also because of his somewhat awkward association of the feminine to a lack of meaning, to an erotic being or to a diminished form of otherness. The purpose of this paper is to analyze the three ways in which Levinas describes the feminine, from the eros of *Time and the Other* to the maternity of *Otherwise than Being*, in order to understand their mutual relations and the reasons that justify Levinas' terminological choices. This analysis reveals that the feminine is the name Levinas uses to describe the relation to otherness accomplished through sensibility. Accordingly, the variations in the theme of the feminine must be understood as the consequence of the transformations of Levinas' analysis of sensibility. The final considerations of this article stress that, even if the term « feminine » is related to biology, the description exceeds biological restrictions.

INTRODUCTION

L'approche de la féminité dans l'œuvre de Levinas met souvent le lecteur dans l'embarras¹. D'une part, elle pose des difficultés de compréhension, car le terme « féminin » recouvre en réalité plusieurs figures qui trouvent leur place dans différents textes, et qui sont parfois décrites par des termes énigmatiques. D'autre part, les descriptions du féminin ont fait l'objet de critiques sévères. Derrida disait non seulement que *Totalité et Infini* n'aurait pas pu avoir été écrit par une femme (Derrida 1967, 228), mais il allait jusqu'à affirmer que, selon Levinas, « c'est la relation avec la femme en tant que femme, qui n'appartient pas au plan primordial de l'humain » (Derrida 1987, 194). Et d'autres auteurs, tels Simone de Beauvoir, Luce Irigaray et Catherine Chalier, se sont joints à cette critique, ayant le sentiment que la femme se trouvait reléguée par Levinas à une condition d'infériorité (de Beauvoir 1976, 14 ; Irigaray 1984 ; Chalier 2007, 80)². Or, ces critiques ont ceci d'insatisfaisant qu'elles n'interrogent pas la diversité des figures de la féminité dans l'économie d'ensemble de l'œuvre de Levinas. En s'attachant à faire apparaître la logique qui commande l'articulation de ces figures, cette étude se propose de fournir des éléments d'interprétation permettant la réévaluation de ce verdict.

L'examen des textes de Levinas permet de distinguer trois grandes figures du féminin : 1) le féminin accueillant le moi dans la demeure ; 2) le féminin érotique ; 3) la maternité. Ces trois figures, se déployant tout au long de l'œuvre de Levinas, ne cessent de subir des déplacements et des remaniements. La première occurrence du féminin est en effet celle du féminin érotique qui apparaît dans *Le temps et l'autre* de 1948 (Levinas 1983, 77-84), où Levinas reprend des analyses sur l'éros qui se trouvaient déjà dans *De l'existence à l'existant* (Levinas 1990a, 162-165). Ici, le féminin est un autre que moi, un autre connoté érotiquement, et il constitue le modèle pour penser l'altérité d'autrui. Plus tard, dans *Totalité et Infini* de 1961,

¹ Je remercie Pierre-Jean Renaudie pour les longues conversations sans lesquelles ce travail n'aurait pas pu aboutir.

² Pour approfondir ces critiques, on peut se référer à l'article de Lucie Doublet, « Levinas et le féminin » (Doublet 2016).

tout en continuant à être présenté comme une forme d'altérité, le féminin est distingué de l'altérité du visage, à laquelle Levinas semble attribuer une altérité plus radicale. Dans cette œuvre, le féminin revient à deux moments bien distincts. Il apparaît d'abord dans l'aventure de constitution du moi dans la solitude : le féminin est cette forme d'altérité qui apparaît, avant la manifestation du visage d'autrui, en accueillant le moi dans la maison et en permettant ainsi le passage de la figure de la jouissance à celle du travail (Levinas 1990b, 164-169). Il intervient ensuite dans la quatrième section, après la manifestation du visage d'autrui, en tant qu'altérité érotique (Levinas 1990b, 284-306), et c'est ici que les analyses des années 1940 sont reprises, mais avec des changements significatifs. Enfin, dans *Autrement qu'être* de 1974, le terme « féminin » disparaît ; mais un autre terme lié à la féminité s'y trouve, celui de « maternité ». La maternité, cependant, n'est plus un nom de l'altérité d'autrui, mais devient une façon de décrire la subjectivité (Levinas 2000, 120-129).

Ces figures du féminin, ont-elles quelque chose en commun ? Pourquoi Levinas choisit-il le terme « féminin » ? Pourquoi ces descriptions de la féminité subissent-elles autant de variations dans l'œuvre de Levinas ? Pourquoi le féminin indique-t-il, dans *Totalité et Infini*, une altérité qui n'est pas celle du visage d'Autrui ? Est-ce à dire qu'Autrui serait masculin ? Ou que la relation au féminin serait une relation moindre ? Pourquoi Levinas, dans *Autrement qu'être*, ne fait plus de distinction entre le féminin et autrui ? Et pourquoi c'est la figure de la maternité qui ressort de cette œuvre ? Afin d'éclairer ces questions difficiles, nous analyserons les trois grandes figures du féminin en commençant par le féminin accueillant le moi dans la demeure qui apparaît dans *Totalité et Infini*. Nous examinerons ensuite le féminin comme altérité érotique, ce qui nous permettra de compléter l'analyse de l'œuvre de 1961, mais aussi de revenir à l'éros dont il était question dans les premiers textes de Levinas. Enfin, nous conclurons par le déplacement que cette figure subit dans *Autrement qu'être*, où la maternité en vient à indiquer une figure de la subjectivité.

Le but de ces analyses est de faire émerger, par-delà l'apparente dispersion de ces figures, la fonction précise que Levinas assigne au féminin dans la description de la relation à autrui. Le féminin, en effet, n'est pas une figure de l'altérité parmi d'autres, mais il désigne en toute rigueur la façon dont l'altérité d'autrui se manifeste au niveau de la sensibilité. Cette idée constitue l'hypothèse directrice qui guidera l'ensemble de nos analyses. Si Levinas essaie de rendre compte de l'altérité d'autrui à partir de la sensibilité, c'est parce que la sensibilité, se distinguant d'une relation de sens théorique ou pratique, offre la possibilité d'une relation à l'altérité qui ne revient pas à une forme de compréhension ou de possession. Mais le statut de la sensibilité, dans l'œuvre de Levinas, est en continuelle évolution, car Levinas met aussi en question cette possibilité, pour la sensibilité, de se rapporter à une altérité radicale. Et c'est ainsi que le changement de statut de la sensibilité s'accompagne d'un changement de statut du féminin. Le féminin coïncide avec la figure majeure de l'altérité lorsque Levinas croit devoir situer la relation avec autrui dans la sensibilité (c'est-à-dire, même si très différemment, dans *Le temps et l'autre* et dans *Autrement qu'être*) ; il se distingue, au contraire, de la figure dominante de l'altérité, lorsque Levinas situe la relation avec autrui dans le langage qui vient interrompre la sensibilité (c'est le cas dans *Totalité et Infini*). Ce n'est donc pas seulement à partir de l'être biologique « femme » que doivent être comprises les figures du féminin dans l'œuvre de Levinas, mais aussi à partir de la façon dont le moi peut se rapporter à autrui par la sensibilité.

LE « FÉMININ » COMME ALTÉRITÉ ACCUEILLANTE

En 1961, le « féminin » apparaît d'abord dans l'aventure de constitution du moi, que *Totalité et Infini* décrit en suivant un ordre chronologique. Cette aventure commence avec la description de la jouissance : le moi jouit de ce dont il se nourrit, de ce dont il vit, et par cette sensation – qui est le « frisson même du moi » (Levinas 1990b, 116) – il réalise son indépendance à l'égard de l'exister anonyme. Autrement dit, le moi renverse l'exposition à l'*il y a* et se constitue comme moi, à un niveau de la sensibilité qui n'est pas encore un niveau de sens, ou de signification, et qui demeure bien distinct d'une relation pratique ou théorique au monde (Levinas 1990b, 143-148). Le premier moment impliquant de la signification est celui que Levinas nomme le « travail », et qui correspond à une situation dans laquelle le moi, depuis son intériorité, se rapporte de façon pratique au monde en essayant de répondre à ses besoins. Or, Levinas précise très tôt que, pour passer de la jouissance au travail, dans la mesure où ce passage implique le surgissement d'une conscience et l'instauration d'un rapport pratique aux choses, Autrui est nécessaire : « Et c'est la relation avec l'Autre – qui s'inscrit dans le corps comme son élévation – qui rend possible la transformation de la jouissance en conscience et travail » (Levinas 1990b, 121). C'est donc ici qu'Autrui semble devoir apparaître pour la première fois, alors qu'il n'était nullement impliqué par la jouissance.

Pourtant, ce passage de la jouissance au travail n'est pas rendu possible, au sens chronologique, par la manifestation du visage d'autrui, mais plutôt par cette autre forme d'altérité que Levinas appelle le « féminin » : « L'accueil du visage [...] se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle *il habite*, et dans sa demeure accomplit la séparation » (Levinas 1990b, 161). Dans *Totalité et Infini*, l'altérité de l'autre semble ainsi se dédoubler. Le féminin n'est pas l'altérité absolue – celle qui se manifesterait plus tard dans le visage, une fois seulement que le moi pourra se rapporter à un monde pratique et phénoménal. C'est au contraire une altérité dont la présence est « discrète » (Levinas 1990b, 185), une altérité qui accueille le moi dans la maison, ou dans l'habitation, qui offre au moi un lieu lui permettant de se retirer, de demeurer, et qui lui fournit ainsi la condition de constitution d'une intériorité séparée et consciente. La question qu'il faut se poser est alors la suivante : pourquoi Levinas dédouble-t-il la figure de l'altérité ? Et pourquoi appelle-t-il « féminin » cette figure de l'altérité qui ne correspond pas à l'altérité se manifestant dans le visage ?

Afin de répondre à ces questions, il nous semble important de revenir à la dernière citation donnée, pour remarquer la façon dont Levinas introduit la première mention du féminin. Levinas interrompt en effet la description de la constitution du moi, pour revenir au sens général de l'œuvre :

L'ensemble de ce travail tend à montrer une relation avec l'Autre tranchant non seulement sur la logique de la contradiction où l'autre de A est le non-A, négation de A, mais aussi sur la logique dialectique où le Même participe dialectiquement de l'Autre et se concilie avec lui dans l'Unité du système. L'accueil du visage [...] se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle *il habite*, et dans sa demeure accomplit la séparation. L'habitation et l'intimité de la demeure qui rend possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation d'Autrui. Ainsi l'idée de l'infini – se révélant dans le visage – est nécessaire à la séparation. Mais en fondant l'intimité de la maison, l'idée de l'infini ne provoque pas la séparation par une force quelconque d'opposition et d'appel dialectique, mais par la grâce féminine de son rayonnement. La force d'opposition et d'appel dialectique détruirait la transcendance en l'intégrant dans une synthèse (Levinas 1990b, 161).

Cette présentation du féminin semble suggérer que cette figure, loin d'être un élément gênant dont tout commentaire de cette œuvre devrait se passer, revêt un rôle fondamental pour l'accomplissement du projet que Levinas déploie dans *Totalité et Infini*. En effet, Levinas vise la description d'une relation à autrui qui réponde à deux exigences au moins en apparence contrastantes. D'une part, il est nécessaire que le moi soit constitué positivement comme un être séparé, car s'il n'y avait pas de moi il n'y aurait pas non plus d'altérité ; en d'autres termes, il faut que les deux êtres soient séparés, et qu'ils ne soient pas l'un la négation de l'autre (raison pour laquelle Levinas refuse explicitement, dans ce passage, la logique de la contradiction). D'autre part, il faut qu'autrui participe à la constitution de la subjectivité (sinon il serait impossible, pour un moi entièrement séparé, de s'ouvrir ensuite, véritablement, à l'altérité d'autrui) ; mais sans que cela se traduise dans la négation de la séparation du moi (Levinas refuse ainsi, également, la logique dialectique, qui partirait de la différence entre moi et autrui, mais finirait par recomprendre cette différence dans l'unité du système).

La solution à ce problème que Levinas trouve dans *Totalité et Infini*, et qui marque d'ailleurs la distance par rapport aux textes précédents est alors la suivante : Autrui est la condition, l'origine, le commencement de toute forme de sens et de signification, soit-elle pratique, théorique, ou éthique (Levinas 1990b, 215-217 et 229-231) ; et ce qui assure véritablement la séparation, ce qui dans la constitution du moi n'implique pas la présence d'Autrui, c'est la jouissance, dans la mesure où la jouissance est pure sensibilité, pure affectivité, et non pas une situation déjà signifiante (Levinas 1990b, 122-124)³. Cependant, cette solution ne suffit pas pour répondre à cette double exigence : s'il n'y avait pas de distinction entre l'ordre chronologique et l'ordre logique, c'est-à-dire si Autrui se manifestait directement au moi dans la situation de la jouissance, on se retrouverait dans une situation éminemment problématique. Le moi dans la jouissance, ne se tenant pas dans une dimension de sens et n'étant pas doué de conscience, ne pourrait pas se rapporter à une altérité qui se manifeste dans la parole qu'un visage lui adresse. Nous pouvons imaginer soit que le moi serait totalement indifférent et insensible à une parole qu'il n'est pas en mesure de comprendre ; soit qu'Autrui suspendrait la jouissance (car c'est ce qu'il fait par la suite, il interrompt la jouissance en appelant le moi à la responsabilité), mais cela signifierait, pour un moi qui est encore dans la dépendance de l'élément, le renversement de l'intériorité, l'exposition à l'*il y a* ou, pour le dire autrement, l'effacement du moi.

C'est pourquoi, Levinas dédouble l'altérité. Le féminin de la deuxième section de *Totalité et Infini* n'est pas un autre que l'autre qui se manifestera dans le visage. Levinas semble le dire explicitement :

Il faut pour que l'intimité du recueillement puisse se produire dans l'œcuménie de l'être – 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 dans son absence. Cette simultanéité n'est pas une construction abstraite de la dialectique, mais l'essence même de la discrétion. 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 (Levinas 1990b, 165-166).

³ Il pourrait sembler étonnant, pour un philosophe qui s'inscrit dans le sillage phénoménologique, de distinguer la sensibilité et la signification, et notamment de rechercher un domaine de la sensibilité qui se soustrait à toute forme de sens. Mais cette distinction est un geste de rupture par lequel Levinas prend ses distances par rapport à Husserl et Heidegger. Pour approfondir ce point, je me permets de renvoyer à deux autres travaux, portant sur le rapport entre sensibilité et sens (Pavan 2021a) et sur la façon dont ce rapport structure la constitution du monde dans *Totalité et Infini* (Pavan 2021b).

Le féminin est donc une façon de se produire, de se révéler, de l'altérité, et non pas un autre que l'autre qui se manifeste dans le visage. Pour le dire autrement, le féminin est l'autre qui se manifeste de la seule façon dont il peut se manifester à un moi qui n'est pas encore doué de conscience. C'est l'autre qui se manifeste au niveau de l'affectivité et de la sensibilité, pour offrir au moi une situation dans laquelle il pourra devenir conscient, entendre un langage et voir un visage. Dès lors, pourquoi la manifestation d'Autrui comme féminin permet-elle de répondre à la double exigence qui structure *Totalité et Infini* ? Parce qu'elle permet de penser une situation où Autrui, tout en se situant au fondement de toute dimension de sens, ne finit pas par renverser l'intériorité du moi. Autrui, en effet, est présent dès qu'il y a un passage de la jouissance à la signification, mais il ne se manifeste pas directement, en mettant en question la jouissance égoïste du moi. Il se manifeste d'abord comme féminin, en offrant au moi la condition d'une stabilisation de son intériorité, et ainsi de l'émergence de sa conscience, sans lesquelles il ne pourrait pas accéder à une relation avec l'autre en tant qu'autre et à la signification éthique.

Le féminin, nous venons de l'explicitier, n'est pas un autre par rapport à Autrui, il n'indique qu'un mode de manifestation de l'altérité. La raison pour laquelle cette description du féminin est tant déroutante, tant difficile à comprendre, consiste peut-être en ce qu'il s'agit d'un procédé inédit de description. Dans la phénoménologie de Husserl, ainsi que chez Heidegger, la description s'effectue toujours depuis le point de vue de la conscience, ou de l'existence ; et même lorsque la phénoménologie devient génétique, il s'agit de retrouver le point d'origine de la conscience à partir de la conscience elle-même. Levinas, au contraire, semble décrire ici un phénomène (qui, à proprement parler, ne rentre pas encore dans l'ordre de la phénoménalité, car il la rend possible) se donnant à un moi (qui n'est pas encore conscient, mais qui pourra désormais l'être). Cette description a donc ceci d'étrange, du moins pour un lecteur de la phénoménologie, qu'elle se situe du point de vue d'un moi dont la conscience n'est pas encore formée. Nous devons alors, pour mettre à l'épreuve cette idée selon laquelle la description du féminin entend restituer le point de vue du moi se trouvant dans la jouissance, nous attarder de façon plus détaillée sur cette description du féminin, dont nous pouvons distinguer deux traits.

La première caractéristique du féminin consiste dans le mode de présence qui lui est associé. Il s'agit d'une présence discrète, gracieuse et douce, que Levinas décrit dans le passage précédemment cité comme une simultanéité de présence et d'absence. Quelle est la raison de cette manifestation discrète ? Pour l'expliquer, il semble indispensable de se référer à la situation dans laquelle se trouve le moi. Le moi, dans la jouissance, ne se rapporte pas à des objets ou à des phénomènes, car ce rapport impliquerait déjà une forme de signification. Le moi ne se rapporte que de façon sensible aux éléments, aux contenus dont il jouit. La manifestation d'autrui est alors discrète parce qu'un visage ne pourrait pas être vu, et qu'une parole ne pourrait pas être entendue. Certes, lorsque Levinas décrira plus tard la manifestation du visage, il précisera aussi que ce n'est pas une manifestation pouvant être accueillie : en ce sens, le visage n'est pas vu et la parole n'est pas entendue ; et pourtant, il faut que le moi soit en mesure de voir un phénomène et d'entendre des mots, pour que la manifestation du visage se manifeste comme ce que le moi n'est pas en mesure d'accueillir (Levinas 1990b, 212-213). La manifestation d'autrui s'adressant au moi qui se tient dans la jouissance, au contraire, ne peut avoir lieu que sur un plan sensible, et non pas sur un plan qui présuppose la possession et la représentation. Or, que faut-il entendre par une manifestation se produisant sur un plan purement sensible ? Il ne peut pas s'agir, à proprement parler, d'une manifestation, qui

relèverait de l'ordre phénoménal. Il ne peut pas s'agir d'une manifestation directe de quelqu'un qui se présenterait en face de moi. Il est vrai que Levinas parle du féminin comme du « *tu* de la familiarité », par opposition au « *vous* du visage » (Levinas 1990b, 166), en évoquant ainsi une relation je-tu qui semble une relation directe avec l'autre. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre ce « *tu* », car le « *tu* » est ici précisément celui qui ne se manifeste pas comme autre. La manifestation du féminin coïncide au contraire avec l'accueil du moi dans un monde humain. C'est ce qui rend possible le retrait du moi par rapport à la vie dans l'élément, la suspension et l'ajournement de la dépendance. Autrement dit, la manifestation du féminin n'est pas une manifestation directe, mais une façon d'apparaître qui consiste à s'absenter en tant qu'altérité (parce que le moi ne saurait se rapporter à un autre) et qui ne se présente que par l'effet qu'elle fait, à savoir la transformation d'une portion de l'élément en lieu familier, en monde humain⁴. Ainsi s'explique le vocabulaire de la discrétion, de la douceur et de l'intimité. Celui du féminin est un mode de manifestation qui consiste à revêtir un lieu de familiarité et d'humanité, c'est-à-dire à rendre un lieu apte à la constitution de l'intériorité du moi. Le moi peut dès lors se soustraire à la présence inquiétante de l'*il y a* qui prolonge l'élément dans la situation de la jouissance.

La deuxième caractéristique du féminin de cette section de *Totalité et Infini* concerne son langage. Certes, « l'habitation n'est pas encore la transcendance du langage » (Levinas 1990b, 166), au sens où le féminin ne parle pas comme le fera le visage, en livrant un sens irréductible aux mots proférés. Et pourtant le langage n'est pas complètement absent de cette description. Levinas le décrit ainsi : « langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret » (Levinas 1990b, 166). Ces expressions énigmatiques présentent l'idée d'un langage, et donc d'une certaine dimension de signification, mais qui ne passe pas à travers les mots proférés, le dialogue ouvert, ou l'enseignement par lequel le visage s'érigera en maître pour ouvrir le moi à l'objectivité et à l'éthique. Or, pourquoi Levinas a besoin d'attribuer au féminin un tel langage ? D'une part, parce que le féminin n'est pas un autre que l'autre : le féminin est l'autre, qui se manifestera plus tard à travers la parole, et qui rend possible maintenant le retrait du moi, c'est-à-dire le commencement de la signification⁵ ; dès lors, si la signification selon Levinas n'est pas indépendante du langage et si le langage est apporté par autrui, il devient compréhensible que le féminin, qui élève le moi de la jouissance à la signification, se manifeste aussi par le langage. Son silence, en ce sens, se réfère déjà au langage, il le présuppose d'un point de vue logique. Simplement, comme nous le disions pour rendre compte du mode de présence du féminin, il ne peut pas s'agir d'un langage que le moi n'est pas en mesure d'entendre. C'est pourquoi, il ne faut pas entendre ici le langage comme un ensemble de mots et de propositions, de significations idéales, ou comme l'expression de l'universalité. Il s'agit plutôt, encore une fois, d'une façon de rendre humaine et accueillante la maison, et de faire signifier ce lieu en l'investissant de familiarité. C'est pour cette raison que Levinas affirme que « cette altérité se situe sur un autre plan que le langage et ne représente nullement un langage tronqué, balbutiant, encore élémentaire » (Levinas 1990b, 166). Cet autre plan est le plan de la sensibilité, investie par ce langage silencieux qui renverse la dépendance en familiarité, et qui est ainsi déjà une ouverture à la signification, car la familiarité indique la présence de l'humanité. Tout comme la discrétion n'est pas une relation directe, mais une

⁴ « Elle [la discrétion de cette présence] 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 » (Levinas 1990b, 166).

⁵ Levinas le répète encore ainsi : « la discrétion de cette présence, inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui » (Levinas 1990b, 166).

présence qui se manifeste dans la familiarité de la maison, de même un langage silencieux est un langage qui ne consiste pas à parler directement à quelqu'un, mais à donner à l'habitation la rassurante signification d'être un lieu où l'on parle, un lieu humain et hospitalier.

Il reste à se demander pour quelle raison Levinas choisit d'appeler « féminin » l'autre qui accueille le moi dans la maison. S'il ne s'agit pas d'une femme concrète, car c'est un mode de production de l'altérité (Levinas 1990b, 165), d'autre part il ne semble pas possible de délier le choix du terme « féminin » de toute référence à la femme et au sexe féminin, comme si ces descriptions ne dépendaient pas d'une certaine idée de ce qu'est la féminité. Mais ce choix, du moins, n'est plus aussi étrange qu'il pouvait le sembler d'emblée. La féminité, en effet, est ordinairement associée à la sensibilité, à une certaine forme de douceur et de capacité d'accueil, non seulement en vertu d'une construction culturelle qui l'établirait ainsi, mais aussi en raison de la relation spécifique que la femme entretient avec l'enfant qu'elle porte en elle, et qui est précisément une relation s'instituant sur le plan de la sensibilité, et non pas sur celui de la signification. On comprend ainsi pourquoi Levinas souligne explicitement que ce féminin n'est pas le féminin érotique (Levinas 1990b, 167). Plus que le rapport amoureux pour autrui, ce féminin semble évoquer une figure maternelle. Ou, plus généralement, une forme d'amitié – « douceur provenant d'une amitié à l'égard de ce moi » (Levinas 1990b, 165).

LE « FÉMININ » COMME ALTÉRITÉ ÉROTIQUE

Le « féminin » apparaît une deuxième fois dans l'œuvre de 1961 : on le rencontre dans la quatrième section de *Totalité et Infini*, après la manifestation du visage d'autrui. Il s'agit ici du féminin se manifestant dans la relation érotique, comme l'autre que le moi aime et désire. Cette figure du féminin est bien distincte du féminin qui accueille le moi dans la maison : alors que ce dernier apparaît à un moi qui se tient dans la jouissance, le féminin érotique ne peut se manifester qu'à un moi ayant déjà assisté à la manifestation du visage, et étant déjà en relation avec autrui en tant que radicalement autre. Néanmoins, si Levinas emploie le même terme pour indiquer ces deux figures du féminin, ne faut-il pas qu'il y ait un lien fort entre elles ? Nous poursuivons notre hypothèse : dans les deux cas, la relation avec autrui se joue dans la sensibilité, à un niveau distinct du visage, de la parole et du sens ; et plus précisément elle se joue dans une dimension sensible depuis laquelle elle renvoie, d'une certaine façon, à la présence d'autrui dans le visage.

Mais avant d'en venir à l'analyse du féminin dans cette quatrième section de *Totalité et Infini*, il convient de revenir en arrière, aux œuvres des années 1940, où il est aussi question de l'éros, mais d'un éros qui n'est pas distinct d'une autre forme de manifestation d'autrui, telle que la manifestation du visage. Il s'agit en d'autres termes d'un éros qui fournit le « prototype » (Levinas 1983, 64) de la relation avec l'autre. Pourquoi est-ce le cas ? Dans les années 1940, le féminin érotique est déjà caractérisé par une certaine ambiguïté – même si ce terme n'apparaît pas explicitement – qui reviendra ensuite dans *Totalité et Infini*. D'une part, le féminin est associé à une forme d'évanescence, raison pour laquelle il assume le nom de « pudeur » ou de « mystère » (Levinas 1983, 79) : l'altérité du féminin se manifeste en ce qu'elle ne se donne pas dans la lumière ; son mode d'exister consiste à se cacher, à se dérober, à fuir devant la lumière. D'autre part, cela ne signifie pas que le féminin soit néant ou simple absence : « dans la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque de l'apparition du féminin, ni son mystère, ni sa pudeur ne sont abolis » (Levinas 1983, 79).

Qu'est-ce que Levinas entend par là ? Levinas vise par ces descriptions à distinguer l'amour, ou la relation érotique, d'une forme de possession qui ne permettrait pas au moi de sortir de lui-même pour être en relation avec l'altérité⁶. Le féminin se présente à moi, sans requérir la disparition du moi – et en cela l'éros diffère de la mort (Levinas 1983, 65) ; mais tout en se donnant à moi dans le présent, le féminin se dérobe à mon pouvoir pour ouvrir une dimension d'avenir et de transcendance. En d'autres termes, la relation érotique, se distinguant d'une forme de compréhension et de possession, offre à Levinas le modèle pour penser une relation qui ne se passe pas dans la lumière, qui ne consiste pas à saisir des possibilités, qui ne revient pas à assimiler l'autre au moi. Et cette relation est donc une relation qui se joue dans la sensibilité, qui a lieu dans la nuit et non pas dans la lumière, dans « l'obscurité des sentiments » qui ne sont pas une simple négation de la clarté mais la positivité d'un événement autre (Levinas 1990a, 173). Et ce plan de la sensibilité devient encore plus explicite dans l'analyse de la caresse, que Levinas distingue de toute saisie, de toute prise, de toute forme de compréhension, et qu'il décrit comme « le mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact » (Levinas 1983, 82). Car la caresse n'est pas un toucher, un geste qui cherche quelque chose et qui se dirige vers un contenu objectif, mais plutôt le contact d'une peau, contact qui n'entrevoit pas sa fin.

Or, ce qui distingue ces analyses de la description de l'éros qu'on trouvera dans *Totalité et Infini*, c'est surtout le fait que dans les années 1940 il n'y a pas de différence entre l'éros et le rapport au visage : « face-à-face avec autrui, rencontre d'un visage » (Levinas 1983, 67), ce sont des expressions qui ne sont pas distinctes de la relation érotique au féminin. Pourquoi est-ce le cas ? Pourquoi cette relation érotique constitue le prototype de l'altérité en 1948, alors qu'elle ne l'est plus en 1961 ?

Pour répondre à cette question, revenons sur les analyses de *Le temps et l'autre*. Comme Levinas l'indique dans la préface de *Le temps et l'autre*, écrite dans les années 1970, le projet de 1948 consistait dans la tentative de décrire l'altérité non pas comme une altérité « purement formelle et logique », mais comme une « altérité-contenu, à partir de la féminité » (Levinas 1983, 14). La première serait en effet une altérité déjà donnée, qui dépendrait de l'existence de plusieurs individus au sein d'une multiplicité. La seconde, décrite grâce à une « phénoménologie de l'altérité et de sa transcendance » (Levinas 1983, 14), correspondrait à une altérité se produisant dans sa révélation au moi, dans son rapport au moi. Mais pourquoi, en choisissant cette altérité-contenu, Levinas choisit le féminin érotique ? Voici comment il justifie ce choix en 1948 : la différence de sexes n'est pas une différence d'espèce qui rentrerait dans le même genre ; ce n'est pas une contradiction, un non-moi qui finirait par rétablir une unité avec le moi ; et ce n'est pas non plus une dualité complémentaire, dérivant de la compréhension de l'amour comme fusion (Levinas 1983, 78). Autrement dit, il ne faut pas entendre le féminin comme une qualité objective et empirique, comme une simple détermination biologique. S'il était simplement l'opposé du masculin, alors l'altérité ne se produirait pas, car la différence de sexes serait annulée par la communauté du genre humain. Le féminin n'indique ici rien de plus que le mode de manifestation consistant à se dérober, à se soustraire au pouvoir du moi : « différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence » (Levinas 1983, 14)⁷. On pourrait certes accuser Levinas de maintenir néanmoins

⁶ C'est le sens de la distinction explicite entre volupté et jouissance : « la volupté n'est pas un plaisir comme un autre, parce qu'elle n'est pas un plaisir solitaire comme le manger et le boire » (Levinas 1983, 82).

⁷ Même si cette formulation date des années 1970.

la référence à une détermination biologique ; et même de rester pris dans une représentation stéréotypée de la féminité, car tout en voulant se détacher de la simple image de la femme romantique⁸, il continue de penser la féminité à travers l'évanescence, jusque dans sa présence matérielle. Mais cette accusation finirait aussi par manquer la raison pour laquelle Levinas décrit l'éros à partir de la figure du féminin, ainsi que la raison pour laquelle, dans la préface écrite trente ans plus tard, Levinas hésite dans la possibilité de remplacer le « féminin » par le « masculin »⁹. Le terme « féminin » est en effet choisi en vertu de l'association entre la féminité et la sensibilité, et il montre par conséquent la recherche d'une relation à l'altérité se situant sur le plan sensible et non pas sur le plan de la signification.

Pourtant, si le féminin désigne effectivement cette altérité qui se donne de façon sensible et qui se soustrait ainsi à toute forme de compréhension et de possession, pourquoi Levinas, dans *Totalité et Infini*, renonce à faire de la relation érotique le prototype de la relation à autrui ? Il semble inévitable de répondre qu'en 1961 la figure du féminin est jugée insuffisante pour signifier l'altérité radicale d'autrui. Et en effet, ce qui change dans *Totalité et Infini* n'est pas tellement la description de la relation érotique comme telle, mais plutôt son statut dans le projet général de l'ouvrage. Une première raison de ce changement est assez explicite dans *Totalité et Infini* : la relation érotique est insuffisante pour fournir le modèle de la relation à l'altérité, car il s'agit d'une relation à deux qui renvoie encore trop au moi, ou qui du moins présente une certaine ambiguïté due à la réciprocité que l'amour demande. On ne peut aimer que si l'autre nous aime, et cette exigence, si elle ne révèle pas une forme de complémentarité, ni de pur et simple retour à soi, ruine néanmoins l'altérité radicale d'autrui. « Je n'aime pleinement que si autrui m'aime, non pas parce qu'il me faut la reconnaissance d'Autrui, mais parce que ma volupté se réjouit de sa volupté » ; « 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 » (Levinas 1990b, 298). Cela ne signifie pas que l'éros ne soit pas une relation avec l'altérité d'autrui, mais que l'éros ne peut pas fournir le prototype de la relation à l'altérité et qu'il dépend lui-même d'une autre relation à l'autre, celle qui se produit grâce à la manifestation du visage.

Il semble ainsi que la mise en lumière de cet aspect de la relation érotique motive la modification du statut de l'éros entre *Le temps et l'autre* et *Totalité et Infini*. Mais nous pouvons comprendre plus en profondeur ce changement en décelant dans une modification plus générale de l'analyse de la sensibilité la raison du nouveau statut de la relation érotique dans l'œuvre de 1961. En effet, ce qui apparaît à Levinas dans *Totalité et Infini*, c'est l'impossibilité pour la sensibilité de se rapporter à une altérité radicale. Au niveau de la sensibilité, il n'y a pas la distance pouvant permettre de penser la relation à autrui. Levinas repense en effet la sensibilité, en la distinguant plus radicalement d'une forme de signification : alors que la jouissance, dans *Le temps et l'autre*, est déjà un moment de savoir et luminosité (Levinas 1983, 46), ces deux niveaux sont totalement distincts en 1961 (Levinas 1990b, 145-148). La sensibilité, considérée en elle-même, ne peut pas être décrite comme un rapport d'une intériorité à une extériorité. Dans le sentir, détaché de toute animation effectuée par la conscience, un des deux pôles est

⁸ « Si, bien entendu, pour soutenir la thèse de la position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être, je me réfère volontiers aux grands thèmes de Goethe ou de Dante, à Béatrice et à l'Ewig Weibliches, au culte de la Femme dans la chevalerie et dans la société moderne (qui ne s'explique certainement pas uniquement par la nécessité de prêter main-forte au sexe faible), si, d'une manière plus précise, je pense aux pages admirablement hardies de Léon Bloy, dans ses *Lettres à sa Fiancée*, je ne veux pas ignorer les prétentions légitimes du féminisme qui supposent tout l'acquis de la civilisation » (Levinas 1990a, 78-79).

⁹ « [...] il faudrait voir en quel sens cela peut se dire de la masculinité ou de la virilité, c'est-à-dire de la différence des sexes en général » (Levinas 1983, 14).

effacé au profit de l'autre : l'exposition à l'*il y a* correspond à l'invasion de l'intériorité par l'extériorité, alors que la jouissance est l'affirmation du sentant sans conscience du senti¹⁰. De même, les deux moments où le féminin – c'est-à-dire le rapport à l'autre qui se joue dans la sensibilité – apparaît dans *Totalité et Infini* deviennent deux moments où l'autre ne se manifeste pas comme radicalement autre, tandis que la relation avec l'extériorité, la transcendance, l'altérité se joue à un niveau où le langage vient interrompre la sensibilité. Et si la relation au féminin est une relation où se présente tout de même une forme d'altérité, ce n'est pas en vertu de la sensibilité elle-même, mais du langage et du visage auquel les deux figures du féminin, bien que différemment, renvoient.

C'est cela, en effet, qui caractérise la relation érotique dans *Totalité et Infini* : ce qui permet d'entendre la relation érotique comme simultanété de matière et d'évanescence, c'est le fait d'avoir déjà assisté à la manifestation du visage. C'est seulement grâce au rapport déjà instauré avec le visage d'autrui qu'il est possible de « descendre » vers un rapport sensible à l'autre qui ne nie pas pour autant la distance séparant le moi d'autrui. Pour le dire autrement, c'est parce qu'il y a eu une relation éthique qu'il peut y avoir de l'érotique – raison pour laquelle, d'ailleurs, la section sur l'amour se trouve après la section sur la manifestation du visage. Or, comment Levinas montre-t-il cette dépendance de l'érotique à l'égard de l'éthique ?

Nous avons déjà précisé qu'il y a une continuité entre 1948 et 1961 dans la description du féminin érotique, qui se manifeste d'une manière ambiguë, c'est-à-dire d'une part comme « ultramatérialité exorbitante », comme un poids et une présence, et d'autre part comme évanescence, extrême légèreté et fragilité, vulnérabilité, comme une clandestinité qui ne s'offre pas à la lumière (Levinas 1990b, 286-287). Il ne faudrait pas entendre l'amour comme pouvant être associé à l'un ou à l'autre de ces deux modes de manifestation du féminin, en tant que seulement présence ou simplement évanescence. Ce qui caractérise l'érotique est au contraire l'équivoque, ou la « profanation » (Levinas 1990b, 287)¹¹, c'est-à-dire la simultanété de ces deux modes de la manifestation : « cette simultanété 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 excellence » (Levinas 1990b, 285-286). Ce mode de manifestation de l'érotique nous permet en effet de le distinguer d'autres situations. Ce n'est pas un rapport avec un visage : l'amour va vers Autrui, mais il nous rejette en deçà de l'immanence, parce qu'il fait appel à un besoin en nous, et même au « plus égoïste » et au « plus cruel des besoins » (Levinas 1990b, 285). Il semble ainsi que l'érotique soit apparenté à la situation de la jouissance plus qu'au rapport au visage. Et pourtant, il ne s'agit pas de la simple jouissance¹². Alors que la jouissance est jouissance d'un contenu sans conscience de l'extériorité, ce besoin qui apparaît dans l'amour présuppose la transcendance d'autrui : l'amour ne nous rejette pas simplement dans l'immanence, mais nous amène aussi au-delà du visage et du langage, vers « un futur jamais assez futur, plus lointain que le possible » (Levinas 1990b, 285). Autrement dit, l'érotique ne consiste pas dans la jouissance d'un contenu qu'on pourrait assimiler, mais dans un rapport à autrui qui défie le pouvoir, et qui ne se dit pas en termes de compréhension ou de possession. Or, cette façon pour l'érotique de se soustraire au pouvoir – qui permet de le distinguer de la jouissance – ne doit-il pas venir du visage d'Autrui,

¹⁰ « La sensibilité constitue l'égoïsme même du moi. *Il s'agit du sentant et non pas du senti.* » (Levinas 1990b, 53).

¹¹ Pour être plus précis, c'est la simultanété du clandestin et du découvert, appelée par Levinas « profanation », qui permet de comprendre l'érotique comme « équivoque », c'est-à-dire comme simultanété du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance.

¹² « [...] jouissance du transcendant presque contradictoire dans ses termes » (Levinas 1990b, 285).

qui est celui qui par excellence met en question mon pouvoir ? Afin de mieux comprendre ce rapport entre l'érotique et l'éthique, nous devons analyser la façon dont Levinas attribue au féminin le langage, et par conséquent la signification, empêchant d'apparenter l'érotique à de la simple jouissance.

Le vocabulaire employé par Levinas pour décrire la signification – ou plutôt le manque de signification du féminin – est d'abord déroutant. La matérialité du féminin est décrite en effet comme une « épaisseur “non-signifiante” et crue » (Levinas 1990b, 286). L'érotique est le fait, pour l'essentiellement caché, de se jeter vers la lumière « sans devenir signification » (Levinas 1990b, 287). Ce qui est découvert dans l'érotique, ne s'offre pas comme signification, n'éclaire pas un horizon. Levinas parle certes d'un « visage de l'aimée », mais ce visage n'est pas expression au même titre que le visage éthique : le visage « cesse d'exprimer », ou plutôt « il n'exprime que ce refus d'exprimer » (Levinas 1990b, 291). Ainsi, le féminin ne semble pas parler, ou la parole qu'il profère est une parole qui ne dit pas de sens ou de signification ; c'est une parole qui se transforme en rire. Et, enfin, l'aimée est présentée comme « une animalité irresponsable qui ne dit pas de vraies paroles », et qui a ainsi « quitté son statut de personne » (Levinas 1990b, 295). Dès lors, comment faut-il comprendre cette description du féminin comme non-signifiant et comme n'étant plus une personne ? Comment le féminin peut-il se soustraire au pouvoir, si ce caractère est celui du visage qui, précisément, se présente en personne dans l'expression qui assume une valeur éthique ?

Comme dans le cas du féminin de la deuxième section de *Totalité et Infini*, il faut comprendre la description du féminin comme la description de ce qui apparaît à un moi. Ici, il ne s'agit plus du moi n'ayant pas de conscience et ne pouvant pas se rapporter à une forme d'extériorité, car le moi a déjà assisté à la manifestation du visage. La relation érotique se situe encore au niveau de la sensibilité – et en ce sens le féminin indique encore la relation sensible à l'altérité –, mais il s'agit dans ce cas d'un retour à la sensibilité après la manifestation du visage, c'est-à-dire après que le moi a assisté à la révélation d'autrui et du sens éthique que livre cette manifestation. C'est cela que Levinas entend quand il caractérise le féminin comme absence de signification : la relation érotique avec l'aimée ne se situe pas au plan du langage qui manifeste le monde, ni sur le plan de la signification éthique qui interrompt la sensibilité ; la relation érotique a lieu dans la nuit, en dehors de toute lumière, car c'est une relation sensible et non pas signifiante. En ce sens, la nudité du féminin ne peut pas signifier, car elle ne peut pas signifier comme un objet ou à partir d'un horizon ; et elle ne peut pas non plus signifier comme commandement éthique, car l'universalité de ce commandement interromprait l'équivoque, le rapport sensible à l'aimée. Que le féminin quitte son statut de personne, cela ne signifie pas que le féminin ne soit pas un autre que moi, ou qu'il soit un autre qu'autrui, mais plutôt qu'il ne se donne pas par le sens – dans l'appel à la responsabilité –, mais par l'affectivité – dans la lascivité de la situation érotique.

Il faut d'ailleurs remarquer, pour souligner que cette dimension d'anonymat ne caractérise pas la femme en général, mais seulement le phénomène érotique, que le moi quitte également son statut de personne, pour revenir à une situation affective qui n'est plus celle de la manifestation du visage : « A moins que la subjectivité [...] puisse renoncer d'elle-même à soi, y renoncer sans violence, arrêter de soi l'apologie – ce qui ne serait pas un suicide, ni une résignation, mais l'amour » (Levinas 1990b, 284). Ou encore : « Un non-moi amorphe emporte le moi dans un avenir absolu où il s'évade et perd sa position de sujet. Son “intention” ne va plus vers la *lumière*, vers le sensé » (Levinas 1990b, 290). C'est donc l'érotique lui-même, autant pour le féminin que pour le moi, qui implique la descente du niveau du sens, qui se

produit dans la relation éthique au visage, au niveau de la sensibilité, qui implique de quitter cette dimension de signification. Ainsi, si la nudité ne signifie pas, si le visage du féminin refuse d'exprimer, ce n'est pas au sens où le féminin manquerait de quelque chose. Il s'agit au contraire de la façon de se produire de l'érotique : faire rentrer la nudité dans la lumière impliquerait de la méconnaître comme nudité érotique, soit parce qu'elle deviendrait un étant, c'est-à-dire quelque chose que l'on pourrait comprendre et posséder, soit parce qu'elle se mettrait à signifier éthiquement, et dans ce cas l'érotique disparaîtrait également¹³. Dans l'érotique, qui implique une relation sensible à autrui, il faut que le caché, le mystère, tout en s'offrant à la lumière, demeure caché, mystère, refus d'expression.

Pourtant, la même question que nous avons posée plus haut se représente ici. Comment est-il possible que la relation au féminin s'instaure au niveau de la sensibilité, mais sans devenir un contenu s'offrant simplement à la jouissance ? Si le féminin se donne dans l'absence de signification, comme peut-il se soustraire au pouvoir du moi, de telle sorte que l'amour se dirige vers autrui et non pas vers un quelque chose pouvant être assimilé ? La réponse de Levinas est très explicite. Il affirme en effet qu'il ne faut pas entendre ici la non-signifiante du féminin comme l'obscurité de la matière, c'est-à-dire comme l'absence totale de signification que l'on retrouve dans deux situations opposées de la sensibilité, à savoir la jouissance et l'exposition à *l'il y a*, où la sensibilité ne signifie pas dans la mesure où sa non-signifiante précède tout rapport à autrui. Dans le cas de la relation érotique, au contraire, la non-signifiante se réfère à la signifiante du visage, qui ne disparaît pas dans l'érotique. Levinas l'affirme à plusieurs reprises : « la chaste nudité du visage ne s'évanouit pas dans l'exhibitionnisme de l'érotique » ; « seul l'être qui a la franchise du visage peut se "découvrir" dans la non-signifiante du lascif » (Levinas 1990b, 290). Ou encore :

Dans le visage Autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend. Dans sa douceur pointe sa force et son droit. La faiblesse de la féminité 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 profane. Mais l'irrespect suppose le visage. [...] 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 visage 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 du visage, ou cette référence de la non-signifiante à la signifiante [...] est l'événement original de la beauté féminine [...] (Levinas 1990b, 294).

Nous pouvons alors affirmer que c'est parce que le moi a déjà été en relation avec le visage d'Autrui qu'il peut entrer dans une relation érotique avec le féminin, c'est-à-dire dans une relation qui ne réduit pas l'amour à la possession, ou la caresse à la jouissance, mais qui permet cette simultanéité de besoin et de désir, d'immanence et de transcendance. Le plan de la signification éthique est abandonné par la descente dans la sensibilité, mais la sensibilité ne peut entrer dans le régime érotique que par la présence indirecte du visage dans la nudité du féminin. S'éclaire ainsi le nouveau statut de la relation érotique en 1961. L'éros ne fournit plus le prototype de l'altérité, car la sensibilité, considérée en elle-même, ne permet pas de rendre compte de la distance que l'altérité radicale d'autrui requiert ; et l'éros, loin d'être une simple

¹³ Cette possibilité est effectivement évoquée par Levinas, qui ne réserve pas exclusivement au visage la délivrance de la signification éthique. « Dans le visage, se présente l'étant par excellence. Et tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule » (Levinas 1990b, 293).

relation d'une intériorité à une extériorité, se produit comme une communauté du sentir, comme une affirmation du sentant dans le senti¹⁴. Mais d'autre part cela ne signifie pas que le féminin érotique devienne un objet de possession, et que le moi dans l'éros ne se rapporte plus à l'altérité, car l'érotique présuppose la signification éthique même qu'il quitte pour redescendre dans la sensibilité.

LA MATERNITÉ COMME FIGURE DE LA SUBJECTIVITÉ

En 1976, Levinas modifie encore la description de la relation à autrui, et la relation au féminin que *Totalité et Infini* distinguait de la manifestation du visage semble disparaître entièrement. Il n'est plus question du « féminin », ni au sens du féminin accueillant qui permet au moi de se constituer en tant qu'être séparé, ni au sens du féminin érotique qui présuppose l'instauration de la relation éthique à autrui. On trouve cependant, dans *Autrement qu'être*, une autre figure renvoyant à l'idée de la féminité, à ceci près qu'il ne s'agit plus d'une figure de l'autre, mais d'une nouvelle façon de décrire la subjectivité – comme s'il y avait un revirement du point de vue masculin, et que le féminin n'était plus autrui, mais moi-même. Nous devons alors analyser le sens de ce nouveau déplacement, ainsi que la signification de cette figure de la maternité, en interrogeant notamment sa nouveauté par rapport aux analyses sur la fécondité que l'on trouvait déjà avant 1974, aussi bien dans *Totalité et Infini* que dans *Le temps et l'autre*.

La première question qui doit être posée est alors la suivante : quelles sont les raisons de la disparition du féminin dans *Autrement qu'être* ? Regardons d'abord l'ensemble de l'ouvrage. Le déplacement entre *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être* peut être compris comme un approfondissement de trois thèmes – la sensibilité, le langage et la temporalité – permettant à Levinas d'introduire une rupture plus profonde entre la relation éthique, d'une part, et la phénoménologie et l'ontologie, de l'autre. En d'autres termes, afin de rompre plus définitivement avec le langage de la présence, Levinas ne décrit plus la relation avec autrui à travers la manifestation du visage qui correspondrait à l'origine de toute signification, soit-elle éthique ou objective. En 1974, la relation éthique se situe dans la sensibilité qui signifie comme proximité, dans un Dire qui n'est pas corrélatif d'un Dit, et dans un temps diachronique irrécupérable ; et elle se distingue par là de la naissance de l'ontologie, pour laquelle le tiers devient nécessaire. Or, comment ce remaniement influence-t-il la figure du féminin ? Ce n'est pas seulement l'ordre de l'exposition qui change. Certes, dans les années 1970, la description commence par le Dit dans lequel nous nous trouvons déjà, par la phénoménalité et l'ontologie où le Dire se manifeste dans un Dit, et non pas par un moi qui n'est pas encore constitué. Mais le changement est plus radical : alors que le moment de la jouissance est encore évoqué (et c'est, comme en 1961, ce qui assure la séparation du moi) (Levinas 2000, 107), tous les moments intermédiaires qui suivaient la jouissance et précédaient la manifestation du visage, et notamment le féminin accueillant le moi dans la maison, disparaissent. La fonction de ces moments, en 1961, était en effet de différencier l'ordre chronologique de l'ordre logique : ils permettaient d'introduire le moi au règne de la signification, afin de rendre possible par la suite la manifestation du visage se situant à l'origine de toute signification. Or, en 1974, puisque

¹⁴ « 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 [...]. [La communauté] tient à l'identité du sentir. Référence de l'amour "donné" à l'amour "reçu", amour de l'amour [...] » (Levinas 1990b, 297).

c'est par le tiers qu'on accède à l'objectivité, au monde, à la phénoménalité, il n'est plus nécessaire qu'autrui se manifeste de différentes façons. Si autrui n'est plus l'origine de toute signification, il n'est plus nécessaire qu'il permette d'abord au moi d'accéder à un monde signifiant (en se manifestant comme féminin), pour interrompre ensuite l'égoïsme du moi (en apparaissant dans le visage). Pour le dire autrement, dans *Totalité et Infini*, le féminin – et avec lui la démarche d'inversion entre l'ordre chronologique et l'ordre logique – permettait de penser l'éthique et l'ontologie *en même temps*, mais sans que cet *en même temps* revienne à la constitution d'une totalité. Mais puisque ce n'est plus *en même temps* que Levinas veut penser l'éthique et l'ontologie dans *Autrement qu'être*, le féminin et les autres moments intermédiaires peuvent disparaître sans mettre en péril la séparation du moi, ou la possibilité pour le moi de s'ouvrir à autrui.

Tout comme disparaît le féminin accueillant dans la maison, le féminin érotique disparaît également. Mais nous reviendrons sur ce point plus tard. Tout d'abord, analysons la description de cette autre figure du féminin – s'il est légitime de la désigner ainsi –, à savoir la maternité. Que désigne exactement la maternité dans *Autrement qu'être* ? Et comment se rapporte-t-elle aux analyses précédentes de la fécondité, auxquelles Levinas accorde une certaine importance depuis les années 1940 ?

Dans *Autrement qu'être*, la maternité est une figure de la subjectivité. C'est un terme qui sert pour décrire, à la fois, la façon dont autrui habite le sujet, au plus profond de lui-même, et la façon dont le sujet devient responsable pour autrui, car il doit le porter en lui, comme la mère son enfant. Voilà ce qui est étonnant : la fémininité, après avoir désigné dans *Totalité et Infini* la relation sensible à autrui qui demeure dans tous les cas bien distincte d'une relation éthique, regagne toute sa centralité dans *Autrement qu'être* pour redevenir – avec un clin d'œil à *Le temps et l'autre* – la façon de décrire le seul modèle de la relation à autrui. Non pas que la féminité cesse d'être reliée au domaine de la sensibilité. Ce changement se produit au contraire parce que la relation éthique, non plus instaurée par la manifestation du visage dans la parole, redescend au niveau de la sensibilité, pour être pensée comme relation qui signifie dans la proximité du prochain. La féminité est donc toujours une figure indiquant le rapport à l'autre dans la sensibilité. Sauf que cette modalité de signification devient, en 1974, la modalité de la signification éthique. Et sauf que, en 1974, le féminin n'est plus l'autre : c'est désormais le sujet. La maternité devient alors une façon, pour Levinas, de repenser la fécondité en la détachant de la relation érotique.

Ce lien entre la fécondité et la relation érotique est ce qui dominait dans *Totalité et Infini* ainsi que dans *Le temps et l'autre*. La fécondité était strictement associée à la relation avec le féminin érotique, et elle était décrite du point de vue masculin, comme « paternité ». Or, pourquoi Levinas s'intéressait-il à la fécondité, à la relation avec le fils ? Parce que la fécondité est une relation à l'altérité, parce que c'est une production de la transcendance. Le fils est en même temps le père et autre que le père. La relation au fils ne peut être entendue ni comme une causalité, une production, comme si le fils était l'œuvre d'un moi qui ne se détacherait pas complètement de ce moi, ni comme une forme de possession, car le fils n'est pas à moi, mais « je suis en quelque manière mon enfant » (Levinas 2000, 86). Cependant, on ne doit pas entendre la fécondité comme une figure qui s'ajouterait simplement à d'autres figures de l'altérité : en 1948, ainsi qu'en 1961, la fécondité s'avère indissociable de la relation érotique, et c'est même ce qui permet d'en définir les contours. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas affirme que si la relation érotique, à la différence de la mort, permet au moi d'être en relation avec autrui tout en restant moi – « là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore sujet par l'éros » ;

« l'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui » (Levinas 1983, 81-82) –, c'est parce que dans l'amour s'engendre le fils, qui est à la fois autrui et moi :

Comment dans l'altérité d'un toi, puis-je, sans m'absorber dans ce toi, et sans m'y perdre, rester moi ? Comment le moi peut-il rester moi dans un toi, sans être cependant le moi que je suis dans mon présent, c'est-à-dire un moi qui revient fatalement à soi ? Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité (Levinas 1983, 85).

La relation érotique et la fécondité ne font qu'un – ou alors, comme semble l'indiquer *Totalité et Infini*, la fécondité est ce qui vient compléter la relation érotique, de sorte à rendre productive l'ambiguïté qui caractérise l'amour : « La relation avec l'enfant – la convoitise de l'enfant – à la fois autre et moi-même – se dessine déjà dans la volupté pour s'accomplir dans l'enfant lui-même, (comme peut s'accomplir un Désir qui ne s'éteint pas dans sa fin, ni ne s'apaise dans sa satisfaction) » (Levinas 1990b, 298-299). Ce lien entre érotique et fécondité est d'ailleurs ce qui permet de comprendre la deuxième raison pour laquelle la section sur l'amour se situe après celle sur la manifestation du visage, comme si cette manifestation n'était pas le moment culminant de *Totalité et Infini*. Ce n'est pas seulement, comme nous l'avons dit plus haut, parce que l'érotique présuppose le visage. Mais aussi parce que la fécondité ajoute quelque chose à la recherche de la transcendance, quelque chose à quoi la manifestation du visage ne pouvait pas parvenir. Elle permet de penser la production de la transcendance non seulement dans le présent du visage¹⁵, mais dans l'infinité du temps à venir, par le fils. La fécondité, affirme Levinas, « indique mon avenir qui n'est pas un avenir du Même » (Levinas 1990b, 300), mais « futur absolu » d'un moi qui « s'élançe sans retour » (Levinas 1990b, 304). Elle permet donc de dégager une dimension de l'infini qui ne va pas seulement au-delà de mon pouvoir dans la manifestation du visage, où la signification est infinie car irréductible à un contenu ; mais elle ouvre l'infinité dans le temps, dans l'avenir sans fin :

C'est en tant que lui-même précisément que le Moi, par la relation avec Autrui dans la féminité, se libère de son identité, peut être autre à partir de soi comme origine. Sous les espèces du Moi, l'être peut se produire comme infiniment recommençant, c'est-à-dire comme, à proprement parler, infini (Levinas 1990b, 305-306).

Autrement qu'être renonce à ce rôle assigné en 1961 à la fécondité et à l'érotique. La maternité devient une figure de la subjectivité éthique, qui indique la seule relation véritable à autrui, et l'érotique ne trouve plus de place dans l'œuvre de 1974. Est-ce à cause de l'approfondissement de la temporalité, qui situe l'éthique non plus dans le présent mais dans un passé diachronique et irrécupérable ? Le passé immémorial où se situe l'éthique est-il déjà une ouverture à l'infinité du temps ? Cette hypothèse est possible, et elle semble confirmée en outre par la double association entre la paternité et le futur, d'une part, et la maternité et le passé, de l'autre. En 1961, ainsi qu'en 1948, l'infinité du temps est envisagée dans le futur, dans l'avenir, à partir de la fécondité comme paternité. La maternité, au contraire, est une figure permettant de comprendre la fécondité à partir du passé, puisque la relation entre la mère et l'enfant, à la différence de celle que l'enfant a avec le père, est une relation ayant déjà été instituée avant la naissance. On trouve déjà dans *Totalité et Infini* la trace de cette idée, car la seule occurrence de la maternité sert à parler du « recours au passé » du fils¹⁶. Mais dans *Autrement qu'être*, où l'éthique signifie depuis un passé immémorial, la maternité finit par être

¹⁵ « L'expression est cette actualisation de l'actuel » (Levinas 1990b, 65).

¹⁶ « La notion de maternité doit être introduite ici pour rendre compte de ce recours » (Levinas 1990b, 311).

privilegiée sur la paternité, puisqu'elle peut signifier à la fois l'éthique et l'infinité du temps. Sauf que, pour signifier les deux, elle doit être séparée de l'éros qui tâcherait l'éthique de son ambiguïté.

Revenons alors à cette figure de la maternité, qui devient en 1974 une figure centrale pour décrire la subjectivité éthique : « l'évocation de la maternité dans cette métaphore nous suggère le sens propre du soi-même » (Levinas 2000, 165). Tout d'abord, la maternité indique que la relation à l'autre se situe dans la sensibilité (Levinas 2000, 123 et 125). Si la maternité indique un rapport sensible à autrui, c'est parce que le rapport à l'autre se produisant entre la mère et l'enfant n'est pas un rapport s'instituant d'abord dans la parole, mais un rapport senti, dans la proximité du corps et de la chair. De même, la relation éthique que Levinas veut penser en 1974 n'est pas une relation qui se situe dans la parole qu'autrui m'adresse de face, en m'appelant et en s'érigeant en maître par rapport à moi ; c'est une relation de proximité, où l'autre ne se tient pas de face mais est mon prochain. Et l'éthique signifie dans l'immédiateté de la sensibilité (Levinas 2000, 120). Or, Levinas n'avait-il pas refusé dans *Totalité et Infini* de penser la sensibilité comme pouvant ouvrir le moi à l'altérité ? Certes, le changement semble radical dans la mesure où *Autrement qu'être* situe la signification éthique au niveau de la sensibilité. Pourtant, l'œuvre de 1974 ne désavoue pas complètement l'analyse précédente de la sensibilité. L'immédiateté de la sensibilité, en effet, se trouve chargée d'une ambiguïté de sens et de non-sens (Levinas 2000, 254) : la sensibilité, considérée en elle-même, demeurerait insignifiante – comme le montrent les deux situations de la jouissance ou de l'exposition à l'*il y a*, et comme déjà *Totalité et Infini* l'avait souligné (Levinas 2000, 255) ; mais la proximité du prochain est ce qui fait signifier éthiquement cette sensibilité immédiate. Comment ? Elle ne la fait pas rentrer dans un thème, par une médiation qui animerait une sensation pour en faire une qualité objective. Mais l'immédiateté de la sensibilité reçoit un cadre, celui de la proximité d'autrui, qui lui permet d'être investie d'une signification éthique : la souffrance et le non-sens ne disparaissent pas, mais sont supportés pour l'autre¹⁷.

Voilà alors pourquoi la figure de la maternité continue d'être féconde. D'une part, parce que la maternité montre, dans la sensibilité, une dimension de souffrance et d'absence de sens qui semble intolérable. La mère, en effet, est habitée par l'enfant, et par un enfant qui, non encore né et ne s'offrant pas au regard, est cependant déjà autre. L'enfant ne peut pas être compris comme l'œuvre de la mère, ou comme un être qu'elle posséderait, le gardant à l'intérieur d'elle-même. L'enfant est autre que la mère, et pourtant il l'habite au plus profond d'elle-même, non pas comme quelqu'un qui serait simplement là, mais comme une altérité radicale, exposant la mère à la souffrance, au renversement de son intériorité et à la dépossession de soi. L'altérité prend en otage, persécute, arrache le moi à soi, expose le sujet à une souffrance intolérable :

Dès que, du haut de son aventure gnoséologique où tout en elle signifiait intuition [...], 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'image à la passivité de la proie, de la visée à la blessure, de l'acte intellectuel de l'appréhension à l'appréhension en tant qu'obsession par un autre qui ne se manifeste pas. En deçà du point zéro qui marque l'absence de protection et de couverture, la sensibilité est affection par le non-phénomène, une mise en cause par l'altérité de l'autre [...]; un pré-originel ne-pas-reposer sur soi, l'inquiétude du persécuté – où être ? comment être ? – c'est-à-dire tortillement dans les dimensions angustées de la douleur [...]; arrachement à soi,

¹⁷ « [...] immédiat épanchement pour l'autre de l'immédiateté de la jouissance [...] altérée par l'immédiateté du contact » (Levinas 2000, 120).

moins que rien, rejection dans le négatif – en arrière du néant – maternité, gestation de l'autre dans le même. 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 (Levinas 2000, 120-121) ?

D'autre part, la centralité de cette figure dépend du fait que la mère se découvre responsable pour cet autre qu'elle porte en elle et qui la prend en otage. Cette responsabilité correspond précisément à la signification éthique se produisant dans l'immédiateté de la sensibilité. Cela n'implique nullement que la souffrance, l'exposition, la blessure disparaissent – comme si l'altérité qui m'y expose pouvait elle aussi disparaître pour revenir à la paix d'une relation où l'autre est déjà moi. La responsabilité indique précisément ceci : que la douleur, insignifiante et insupportable, doit être supportée pour l'autre ; et que même la douleur qu'autrui m'inflige est supportée dans la mesure où elle est convertie en responsabilité pour l'autre. Ce « supporter », dans son double sens, est ainsi indiqué par la maternité. La mère supporte la douleur, en la supportant pour l'autre ; et elle supporte ainsi l'autre, non seulement parce qu'elle le tolère, mais aussi parce qu'elle le soutient, en le portant en elle.

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 persécuté. La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuté du persécuté (Levinas 2000, 121).

CONCLUSION

Ces analyses des différentes figures du féminin permettent de conclure que, dans l'œuvre de Levinas, le féminin est le nom de la relation à l'altérité se produisant dans la sensibilité. Le rôle de ces figures varie ainsi en fonction du statut changeant que Levinas confère à la sensibilité tout au long de son œuvre. La sensibilité, d'un côté, est mise en relief en tant que dimension pouvant se différencier d'une relation pratique ou théorique au monde, et pouvant ainsi se soustraire à toute forme de compréhension et de possession. Mais d'un autre côté, il est souligné qu'il est impossible, en s'en tenant à la seule sensibilité, de concevoir une relation avec une altérité radicale, qui demande une distance ne pouvant pas être maintenue en l'absence de signification.

Nous pouvons reconnaître l'affrontement de ces diverses analyses de la sensibilité dans les figures du féminin qui se déploient de *Le temps et l'autre* à *Totalité et Infini*. Lorsque la relation au féminin est le prototype de la relation à autrui, l'analyse de la sensibilité est encore superficielle et non suffisamment distincte d'une relation signifiante. Mais lorsque cet approfondissement se produit, la sensibilité devient insuffisante pour rendre compte de l'extériorité, et la relation au féminin perd ainsi le droit d'être le modèle pour penser l'altérité radicale d'autrui. C'est pourquoi *Autrement qu'être*, avec sa mise en relief de la spécificité de la maternité, redéfinit le rôle de la sensibilité et apporte ainsi une résolution magistrale de cette alternative. La sensibilité n'est pas seulement distincte – à l'instar de *Totalité et Infini* – d'une relation signifiante, ce que l'on voit dans la description de la maternité comme un renversement de la subjectivité, exposée aux limites du tolérable ; mais la sensibilité devient aussi – à la différence de l'œuvre de 1961 – le lieu où peut signifier l'éthique, car la subjectivité hantée par autrui ne disparaît pas, mais supporte, sans cesser de souffrir, cette souffrance pour l'autre.

Toutes ces descriptions du féminin, soit-il amical, érotique ou maternel, ne sont certes pas dépourvues de toute référence à la féminité, au sexe féminin, et même à la femme concrète qu'elles ne désignent pas. Mais, d'une part, elles apparaissent moins choquantes lorsqu'on les comprend à partir d'un point de vue interne à la description, et lorsqu'on fait droit à leur fonction dans l'économie d'ensemble de l'œuvre de Levinas. Et d'autre part, elles ouvrent une réflexion sur le rapport entre la biologie et la phénoménologie, sur laquelle Levinas met l'accent et que nous ne pouvons qu'évoquer en guise de conclusion. On peut en effet voir, dans le déploiement de ces figures, une application de la méthode de « *concrétisation* » (Levinas 1990b, 188) que Levinas utilise pour la description phénoménologique, et qui l'amène à retrouver dans la dimension empirique plus que ce qu'une simple condition de possibilité pourrait indiquer. Mais cela signifie-t-il pour autant que la phénoménologie devient dépendante des structures biologiques dont elle utilise les ressources ? Voici comment Levinas envisage son rapport avec la biologie :

Si la biologie nous fournit les prototypes de toutes ces relations – cela prouve, certes, que la biologie ne représente pas un ordre purement contingent de l'être, sans rapport avec sa production essentielle. Mais ces relations se libèrent de leur limitation biologique (Levinas 1990b, 312).

Ce passage semble montrer qu'il ne s'agit pour Levinas ni de réduire la philosophie à une simple explicitation des relations déjà offertes par la nature, ni inversement de nier que les relations décrites par la philosophie qui emprunte à l'ordre biologique leur dénomination n'ont rien à voir avec la biologie. Levinas souligne plutôt que, si la philosophie peut trouver dans la biologie des modèles descriptifs, c'est parce que les relations biologiques sont déjà investies de signification, mais d'une signification qui ne se réduit pas à ce que la biologie peut nous en dire. La description emprunte ainsi à la biologie des structures qu'elle libère de leur enracinement dans une nature et dont elle montre la fécondité par-delà l'empirisme biologique.

Bibliographie

- Beauvoir, Simone de. 1976. *Le Deuxième sexe*. Paris : Gallimard.
- Bernasconi, Robert. 2010. « Levinas and the Transcendence of fecundity », in *MonoKL VIII-IX Reflections on Levinas*, dir. V. Celebi, pp. 52-63.
- Botbol-Baum, Mylène. 2016. « Levinas, une philosophie du féminin, ou sur la nature du sujet », in *Femme, Erôs et philosophie*, dir. E.D. Diotte Besnou, D. Proulx, J.-M. Counet. Louvain-la-Neuve : EME, pp. 97-124.
- Chalier, Catherine. 2007. *Figures du féminin*. Paris : Édition des Femmes.
- Courtine, Jean-François. 2012. *Levinas, la trame logique de l'être*. Paris : Hermann.
- Derrida, Jacques. 1967. « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, pp. 117-228.
- Derrida, Jacques. 1987. « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, pp. 159-202.
- Doublet, Lucie. 2016. « Levinas et le féminin », *L'enseignement philosophique* 3, pp. 5-26.
- Dubost, Matthieu. 2006. « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas », *Les Études philosophiques* 3, pp. 317-334.
- Irigaray, Luce. 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Kayser, Paulette. 2000. *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*. Paris : Puf.
- Levinas, Emmanuel. 1983. *Le Temps et l'Autre*. Paris : Puf.
- Levinas, Emmanuel. 1990a. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin.

- Levinas, Emmanuel. 1990b. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Le livre de poche, coll. « Biblio essais ».
- Levinas, Emmanuel. 2000. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Le livre de poche, coll. « Biblio essais ».
- Levinas, Emmanuel. 2013. *Eros, littérature et philosophie. Œuvres III*. Paris : Grasset/IMEC.
- Moati, Raoul. 2015. *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*. Paris : Hermann.
- Pavan, Chiara. 2021a. « Sens et non-sens : le statut de la matérialité dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Phénoménologies de la matière*, dir. P.-J. Renaudie et V. Spaak. Paris : CNRS Editions, pp. 269-302.
- Pavan, Chiara. 2021b. « De l'affectivité au langage : les étapes de la constitution du monde selon Levinas », in *Considérations phénoménologiques sur le monde*, dir. B. Leclercq et P. Lorelle. Louvain : Presses universitaires de Louvain, pp. 313-328.
- Schnell, Alexander. 2010. *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris : Vrin.
- Sebbah, François-David. 2006. « Levinas : father/son/mother/daughter », *Studia Phaenomenologica*, pp. 261-273.
- Sebbah, François-David. 2010. « Visage érotique et visage éthique. A partir de Levinas », in *MonoKL VIII-IX Reflections on Levinas*, dir. V. Celebi, pp. 64-74.
- Sebbah, François-David. 2012. « Ambiguïté d'Eros », *Alter* 20, pp. 143-154.