

LE FÉMININ E(S)T L'AUTRE

Éléments de réflexion sur le féminin de *De l'existence à l'existant et du Temps et l'autre* d'Emmanuel Lévinas

SYLVIE DUVERGER

PHILOSOPHIE

« Le sujet doit donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite » ¹.

Dénouement de l'allergie philosophique à l'autre

Lévinas dénonce « l'allergie à l'autre » qui est à l'œuvre dans la métaphysique, dans l'ontologie. Il cherche à préserver l'altérité du procès d'appropriation développé par un logos philosophique qui ne vise jamais qu'à étendre l'empire du même. Jusqu'à la phénoménologie husserlienne, estime-t-il, « la philosophie, surgie dans une opposition à l'opinion, tendait à la sagesse comme à l'instant de pleine possession de soi où rien d'étranger, rien d'autre ne vient plus limiter l'identification glorieuse du Même dans la pensée. Aller à la vérité consistait à découvrir une totalité où le divers se retrouvait identique, c'est-à-dire déductible, sur le même plan ou sur le plan du Même » ². A quelques exceptions près ³, les philosophes ne ménagent pas la possibilité d'un au-delà de l'être, postulant de surcroît que l'être est adéquat à la pensée. Dès lors « pour avoir étonné le Moi ⁴, l'être dans la vérité n'altère pas l'identité du Moi », « il n'a pas la barbarie sauvage de l'altérité » ⁵. Puisque « l'abscondité dont il vient se promet à la pensée » ⁶, l'être ne confronte pas la conscience de soi à l'au-delà de toute visée, il ne conteste pas l'égoïsme du Moi, son immédiate propension à s'éprouver comme le fondement de tout ce à quoi il se rapporte ⁷. Bref, « la philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre, où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie » ⁸. « Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme, observe Lévinas : c'est la structure même de la raison. [...] La raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. [...]

¹ Adorno, T. W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 250.

² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La ruine de la représentation », Paris, Vrin, (1959) 1967, troisième éd. corrigée, 2001, p. 187.

³ Lévinas mentionne notamment Platon (le Bien, l'Un de la première hypothèse du *Parménide*) et Plotin (l'Un), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La trace de l'autre » (1963), *op. cit.*, pp. 264-265.

⁴ Puisque l'étonnement met la pensée en branle, selon, en particulier, Platon (*Théétète*), Aristote (*Métaphysique*) et Heidegger (*Qu'est-ce que la philosophie ?*).

⁵ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La trace de l'autre », *op. cit.*, pp. 261-262.

⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁷ Même l'altérité de l'Être de l'étant, les poètes et les philosophes ne renoncent pas à la « forcer » « car c'est encore en termes de lumière et d'obscurité, de dévoilement et de voilement, de vérité et de non-vérité » qu'ils l'approchent, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 262.

⁸ *Ibid.*, p. 263.

La raison est seule »⁹. Et le philosophe ne vise pas à la rencontre de l'Autre, mais à se et s'y retrouver, ainsi que Sartre, par exemple, l'a souligné¹⁰.

Or, sur la scène philosophique, l'allergie à l'autre a notamment pris la forme de la dépréciation du féminin : le sujet masculin ne s'est pas seulement considéré comme le fondement de toute chose, il s'est aussi posé comme le paradigme de l'humain. La « domination du logos philosophique, estime notamment Luce Irigaray, vient pour une bonne part de son pouvoir de réduire tout autre dans l'économie du Même. Le projet téléologiquement constructeur qu'il se donne est toujours aussi un projet de détournement, de dévoiement, de réduction de l'autre dans le même. Et, dans sa plus grande généralité peut-être, d'effacement de la différence des sexes dans les systèmes 'auto-représentatifs' d'un 'sujet masculin' »¹¹. « L'histoire de la philosophie, ajoute Paulette Kayser, est une histoire d'homme, réduisant 'femme', 'enfant', 'animal' à 'son' autre pour atteindre cette souveraineté qui pourrait lui faire oublier qu'il est vulnérable, sensible, exposé, sans certitude et variable »¹².

Nous n'en voudrions qu'un seul exemple, celui d'Aristote, parce qu'il est des plus révélateurs et qu'il a fait florès « jusqu'à Kant et Hegel, et même Freud et Lacan », ainsi que le rappelle Claude Lévesque¹³. Les femmes sont, aux dires d'Aristote, des êtres inférieurs¹⁴, et les « femelles », des « mâles » dégénérés¹⁵ : « le tout premier écart [du type générique] est la naissance d'une femelle au lieu d'un mâle », puisque la femelle naît d'un sperme mâle défailant de telle sorte que la matière, transmise par le sperme-sang femelle, altère la forme, qui vient toute, et seulement, du sperme mâle¹⁶. Faire de la femme une forme abâtardie de l'homme atténue l'inquiétude dont s'accompagne la reconnaissance de ce que nul(le) d'entre nous ne pourra jamais expérimenter le tout de l'humain. En revanche, « la logique du mixte, que développe notamment Sylviane Agacinski, pose que l'humain est nécessairement masculin ou féminin, qu'il y a une double version de 'l'homme', sans qu'une version soit inférieure à l'autre »¹⁷ et rappelle que « ni l'homme ni la femme ne sont 'tout l'humain' »¹⁸. « Cette dualité, prend-elle soin de préciser, ne présuppose rien d'une essence de l'homme, au sens générique, ni d'une essence de l'homme ou de la femme : elle confronte simplement chacun à l'hétérogénéité du genre humain et laisse dans nos corps et nos esprits la trace de l'autre »¹⁹. Dans son souci de délivrer l'altérité des rets que jette « l'anxiété du moi pour soi »²⁰,

⁹ *Le Temps et l'autre* (1947), rééd. de 1979, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983, p. 48 et p. 53.

¹⁰ « C'est précisément ce que je désire profondément lorsque je me mets en quête : saisir ma pensée comme chose et la chose comme ma pensée » in *L'Être et le néant*, Quatrième partie, chap. II, Paris, Gallimard, 1943, coll. « Tel », p. 640.

¹¹ Irigaray L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 72.

¹² Kayser P., « Dire du corps - Corporité et affectivité dans les écrits d'Emmanuel Levinas », disponible sur le site philagora.net/philo-fac/ Voir aussi, Schneider M., *Généalogie du masculin*, Paris, Aubier, 2000.

¹³ Lévesque C., *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002, p. 10.

¹⁴ *La Poétique*, 1454 a 20 : « Une femme peut être de qualité, un esclave aussi, même si l'on peut dire que l'une est un être inférieur, l'autre un être tout à fait bas » in édition de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980, p. 85 (c'est nous qui soulignons). Une femme de qualité est donc une femme dénaturée... « Le mâle est par nature plus apte à être un guide que la femelle » (*Politique* 1259 b 2, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 1962, p. 72). L'âme de la femelle, en effet, dispose bien d'une partie délibérative – on ne peut tout de même pas la dire non humaine puisqu'elle parle –, mais cette partie délibérative est « démunie d'autorité » (*ibid.*, 1260 a 12, p. 77).

¹⁵ Cf. Agacinski S., *Politique des sexes*, op. cit., p. 61 et suivantes.

¹⁶ *De la génération des animaux*, Paris, Belles Lettres, IV, 1-3, p. 136-149 cité par Collin F., Pisier É., Varikas E., *Les Femmes de Platon à Derrida*, anthologie critique, Paris, Plon, 2000, pp. 46-68. Voir sur cette question, Agacinski S., « Le tout premier écart », in *Les Fins de l'homme*, colloque de Cerisy, Paris, Galilée, 1981 et *Critique de l'égocentrisme*, Paris, Galilée, 1996, p. 140 et suivantes.

¹⁷ Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*, op. cit., p. 71.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sylviane Agacinski, « Contre l'effacement des sexes », *Le Monde*, « Point de vue », 6 février 1999.

²⁰ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La trace de l'autre », op. cit., p. 269 : « l'anxiété du moi pour soi, forme originelle de l'identification que nous avons appelée égoïsme », conscience de soi comme fragile qui se rassure en définissant et en jugeant ce qui lui fait face.

dans la conscience qui la sous-tend de ce que seule la relation à l'autre fait sens²¹, il semble bien que la pensée de Lévinas ne puisse guère que s'accorder avec le féminisme, qui dénonce d'autant plus l'androcentrisme qu'il est différentialiste ou néodifférentialiste²². N'est-ce pas d'ailleurs à Lévinas que songe Sylviane Agacinski lorsqu'elle évoque « la trace de l'autre » ?

Et en effet, quand indubitablement, dans son entreprise de circonscription dévalorisante du féminin et des femmes, le sujet masculin vise tout autant à légitimer sa domination qu'à dénier sa finitude, Lévinas en revanche récuse tout ravalement, même par voie de simple définition, de l'Autre au même²³, et refuse d'accorder au Moi le moindre privilège²⁴. L'Autre ne peut jamais être (dis)cerné, s'évadant jusques et y compris de ses manifestations – Visage qui ne se réduit pas aux traits et aux expressions de tel visage, Dire qui excède tout dit. L'Autre, transcendance et infini, n'est pas connu, « il n'est donné qu'au regard moral »²⁵. La « signification mondaine » des faits et dits de l'autre en tant qu'ils émergent à partir d'une culture et d'une époque qu'ils manifestent « se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou plus exactement absolue), non intégrée au monde. [...] Le phénomène qu'est l'apparition d'autrui est aussi visage. L'épiphanie du visage est visitation. Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme où tout étant quand il entre dans l'immanence – c'est-à-dire quand il s'expose comme thème – se dissimule déjà »²⁶. Intentionnalité « désarçonnée »²⁷, toujours déjà convertie à la responsabilité pour l'Autre, « le regard moral mesure, dans le visage, l'infini infranchissable où s'aventure et sombre l'intention meurtrière »²⁸, il fait allégeance à la hauteur d'où l'Autre, qui « est à l'image de Dieu », s'expose à l'âpreté de l'être²⁹.

²¹ « Le sens, en tant qu'orientation n'indique-t-il pas un élan, un hors de soi vers l'autre que soi ? » *Humanisme de l'autre homme*, « La signification et le sens », IV, *Le Sens et l'œuvre*, Fata Morgana, Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1972, p. 42.

²² Les pensées de la mixité telles celles de Sylviane Agacinski nous semblent à tout prendre plus proches du courant féministe différentialiste de Luce Irigaray et Antoinette Fouque (qui affirment nettement qu'il y a deux sexes et tentent d'exhumer une féminité authentique) que du courant universaliste qui, de Simone de Beauvoir à Élisabeth Badinter, soutient que la femme est – ou doit devenir – un homme comme les autres.

²³ « La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit. La parole se dit, ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'autrui » (*Totalité et Infini*, section III, quatrième éd., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1988, p. 169 ; Livre de Poche, p. 212). Voir aussi « énigme et phénomène » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 282-302. *Humanisme de l'autre homme*, VII et suivants, Fata Morgana, 1972, Livre de Poche, p. 48 et suivantes.

²⁴ Se référant à plus d'une reprise à Pascal : « [...] c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » (notamment en exergue à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1978, Livre de Poche, p. 7 ou encore, cité en 1986, lors de son entretien avec François Poirié in Poirié F., *Emmanuel Lévinas*, Besançon, La manufacture, 1992, p. 88). Que ce soit là également l'occasion de citer un passage, particulièrement éclairant, d'un entretien donné par Lévinas en 1985 : « Pour moi, le grand événement de l'histoire – mais c'est déjà ou encore un événement de l'Histoire Sainte – serait l'apparition de l'Humain qui signifierait l'interruption de la pure persévérance de l'être dans son être [...]. Interruption du conatus essendi et de la lutte pour l'existence qui entraînent l'homme lui-même dans le Mal et dans la guerre, mais que l'humain de l'homme a mis aussi en question en entendant la vocation d'être-pour-autrui qui doit être pensée dans toute son acuité. Dans cette possibilité du dés-inter-essement – dans cette bonté – se produit l'éveil à l'humanité biblique : répondre d'autrui, priorité d'autrui, dissymétrie entre moi et l'autre, lui toujours avant moi, humanité comme animalité déraisonnable, ou rationalité selon une nouvelle raison » in *Répondre d'autrui*, autour d'un entretien avec Emmanuel Lévinas, textes réunis par Aeschlimann J.-C., Neuchâtel (Suisse), Les Éditions de la Baconnière, 1989, p. 15.

²⁵ « Éthique et esprit » in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, (1963) 1976, p. 23.

²⁶ *Humanisme de l'autre homme*, VII, op. cit., p. 51.

²⁷ « La visitation consiste à bouleverser l'égoïsme même du Moi, le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise », « La Trace de l'autre » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 273 et *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

²⁹ Hauteur, trace de l'Autre, de l'illéité, de Dieu, des Autres. « Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne [...] ne se montre que par sa trace [...]. Aller vers Lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe, c'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la

Puisque l'Autre est au-delà de toute détermination, de toute « différence ontologique »³⁰ possible, il n'est par conséquent ni féminin ni masculin – le Visage n'est en rien sexué : « dans le concret du monde, le visage est abstrait [...] il est dénudé de sa propre image »³¹. Comment, dès lors, Lévinas pourrait-il tomber dans le piège de l'androcentrisme philosophique ordinaire qui fait du sujet masculin le paradigme de l'humain et de la femme sa seconde secondaire ? Si le sujet philosophique, dans son autonomie affichée, peut être soupçonné de n'être guère que l'idéalisation d'un sujet masculin s'exemptant de toute filiation et de toute dette³², le Visage dans sa vulnérabilité exposée, dans son immédiate adresse au moi, tel l'enfant, semble d'emblée la démentir. Enfin, comment Lévinas pourrait-il admettre qu'un homme et une femme aient chacun(e) une essence distincte, des rapports spécifiques au monde et aux autres alors qu'il pose que le Visage est évasion hors de toute identité définie ? Comment celui qui affirme que « l'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en un exemplaire unique, mais à exister sans avoir de genre, sans être individuation d'un concept »³³, qu'elle ne constitue pas une identité mais le secret de l'élection à la responsabilité pour l'autre³⁴, pourrait-il attribuer à titre d'essence un masculin aux hommes et un féminin aux femmes, féminin qui d'ailleurs n'a guère consisté dans un système androcentrique qu'en un masculin mutilé ?

Comment soutenir que les femmes et les hommes seraient, en tant qu'étant sexués, rivés au « déterminisme de l'être »³⁵ et par conséquent dotés respectivement d'un propre distinct lorsque l'on pose qu'ils sont chacun dans la trace de l'Autre en tant que Visage et responsabilité ? Donc, « si la femme, remarque Catherine Chalier, a été exclue de la philosophie [...] par la constante pensée de la différence sur le mode de l'opposition et de la symétrie qui la voue à l'effacement, par la production de définitions à recevoir, il faut lire qui ne se réclame pas de cela »³⁶, ce qui est exemplairement le cas de Lévinas. Il y aurait donc, par delà la philosophie allergique à l'autre, une « philosophie [qui] comme amour de la vérité aspire à l'Autre comme tel, à l'être distinct de son reflet en Moi »³⁷, et ce serait par excellence celle de Lévinas qui considère l'époché sceptique non pas du tout comme une défaite mais comme un détachement participant de l'autrement qu'être³⁸.

Le fait est que Lévinas s'est notoirement intéressé au féminin, de surcroît selon une double perspective, l'évoquant dans la première partie de son œuvre philosophique – celle qui va de *De l'existence à l'existant* à *Totalité et Infini* en passant par *Le Temps et l'autre* – et lui consacrant deux, notamment, de ceux de ses écrits qu'il qualifie lui-même de « confessionnels »³⁹, « Le Judaïsme et le féminin »⁴⁰ et « Et Dieu créa la femme »⁴¹. En outre, dans l'œuvre philosophique, le féminin se rencontre non pas seulement dans l'Éros, mais également dans la Demeure, sans que ces deux

trace », c'est avoir toujours déjà, dans un passé immémorial, été appelé et élu à l'autrement qu'être, à la responsabilité pour l'autre, « La Trace de l'Autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 282.

³⁰ *Éthique et infini*, Dialogues avec Philippe, op. cit., p. 61.

³¹ « La Trace de l'Autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 271.

³² Voir sur ce point Agacinski S., *Critique de l'égocentrisme*, op. cit., notamment p. 14 et p. 144.

³³ *Totalité et Infini*, quatrième éd., 1988, II, A, 5, p. 90.

³⁴ Dans son entretien avec Philippe Nemo, Lévinas évoque l'unicité du « secret qui ne tient pas à une clôture qui isolerait quelque domaine rigoureusement privé d'une intériorité fermée, mais secret qui tient à la responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique est incessible, à laquelle on ne se dérobe pas et qui, ainsi, est principe d'individuation absolue » in *Éthique et infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, Livre de Poche, coll. « Biblio essais », p. 75.

³⁵ « Philosophie, justice, amour » (entretien avec R. Fornet et A. Gomez, 1982) in *Entre nous*, Paris, Grasset et Fasquelle, coll. « Figures », 1991, p. 133. Le Visage n'est pas la chose en soi d'un phénomène que constituerait le/la présente, cf. « La trace de l'Autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 276.

³⁶ Chalier C., *Figures du féminin, lectures d'Emmanuel Levinas*, Paris, La Nuit surveillée, 1982, p. 10.

³⁷ *Difficile liberté*, « Signature », Paris, Albin Michel, troisième éd., 1976, Livre de Poche, coll. « Biblio essais », p. 438.

³⁸ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, « scepticisme et raison », op. cit., p. 256 et suivantes.

³⁹ Entretien avec François Poirié, in Poirié F., *Emmanuel Levinas, essai et entretien* (première publication : La Manufacture, 1987), Paris, Actes Sud, 1996, p. 131.

⁴⁰ In *Difficile liberté* (1963), troisième éd., Paris, Albin Michel, 1976, repris par Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais ».

⁴¹ In *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, pp. 123-148.

versions du féminin ne soient d'ailleurs expressément rattachées l'une à l'autre. Enfin, lorsque l'œuvre philosophique délaisse le féminin, elle convoque irrémédiablement la maternité comme métaphore du l'un-pour-l'autre, donc de l'humain dans l'humain ⁴², ce qui n'est pas rien ! Tant et si bien que semble se dessiner la possibilité d'une convergence entre la pensée de Lévinas et le féminisme différentialiste. Antoinette Fouque ne promeut-elle pas en effet « l'expérience de la gestation, comme lieu et temps spécifiques de l'accueil de l'autre, de l'hospitalité et de la responsabilité quant à l'infamier (sic), comme origine commune où, pour l'espèce humaine s'entend la généalogie de la pensée, s'annonce ou se prononce l'avènement de l'éthique : la gestation comme paradigme du penser à l'autre. [...] comme [...] générosité [...], acceptation du corps étranger, hospitalité charnelle [...] ; la gestation, promesse de l'être à venir » ⁴³ ?

Nous ne pourrions cependant rendre compte ici de tous les féminins qui jalonnent l'œuvre de Lévinas, et nous nous bornerons à une approche de ceux qui sont évoqués dans *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'autre*. Mais force est d'emblée de remarquer que toute évocation d'un quelconque féminin suit la pente du logos et pactise avec l'idée qu'il y a un propre des femmes, quelque problématique que puisse être reconnue, par ailleurs, l'idée d'un propre. Dans *Le Temps et l'autre*, il est vrai, Lévinas semble opter pour le paradoxal dans son rapport aux femmes puisque, de son aveu même, il rejoue la partition du culte de « la Femme » en arguant de ce que l'air du mystère n'est dissonant ni avec « les prétentions légitimes du féminisme » ⁴⁴ ni avec « la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque de l'apparition du féminin » ⁴⁵, autrement dit avec la « profanation » ⁴⁶ érotique d'une femme... Mais, à vrai dire, le mystère que Lévinas octroie au féminin le pense-t-il en vérité comme le propre des femmes – dès lors défini, comme le Dieu de la théologie négative, par l'impossibilité de le déterminer ? Le mystère n'est-il pas pour Lévinas lui-même plutôt que l'apanage des femmes, celui de tout existant en tant que visage dans la trace de l'Autre ? En somme, quel rôle joue le mystère du féminin dans une pensée qui pose que chacun est secret ?

Le féminin ou l'Autre ?

Comment se déprendre de soi ? Où est « le chemin de la rédemption » ⁴⁷ ? Où trouver la transcendance qui délivre, qui résiste à l'alchimie par laquelle ma conscience se donne l'illusion que ce à quoi elle se rapporte est comme venant d'elle ? Comment pourrais-je avoir un avenir, briser le cercle de la répétition auquel m'astreint ma propension à l'appropriation ? Telles sont les questions que Lévinas pose dans *Le Temps et l'autre*. Sa réponse accorde, en droit, un rôle insigne à l'autre, puisqu'il diffère de moi d'un passé et d'un avenir qui lui sont propres - diachroniquement. Mais elle souligne que dans les faits c'est avec l'autre au féminin et la relation érotique féconde qui se noue avec lui que le cours du même bifurque enfin. Ce n'est qu'en étant en relation avec un « mystère » ⁴⁸, avec ce qui m'étonne et me requiert, ce dont je ne puis ni faire le tour ni me détourner, donc par une « passivité » ⁴⁹ qui est toute intensité et ferveur que je puis connaître une « nouvelle naissance » ⁵⁰. Et, hors la mort, qui ne me libère de mon enchaînement à moi-même que pour m'ensevelir dans l'anonymat de l'être, il n'est au fond de mystère qu'en autrui.

⁴² Le l'un-pour-l'autre, en cela consiste toute l'éthique, or, « l'éthique, c'est l'humain dans l'humain » in « Philosophie, justice et amour » in *Entre nous*, op. cit., p. 127.

⁴³ Antoinette Fouque, *Il y a 2 sexes*, op. cit., p. 74 et p. 78.

⁴⁴ *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 79.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 72.

Mais si autrui est mystère, dans le cadre des relations sociales, il tient d'ordinaire son mystère en lisière, quant à moi j'y suis de surcroît bien trop préoccupée par la réalisation de mes fins personnelles pour ne pas le poser comme un alter ego avec lequel échanger informations et bons procédés :

« dans la vie courante où sa solitude et son altérité foncière sont déjà voilées par la décence »,
« l'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui [...]. L'autre est connu par la sympathie, comme un autre moi-même, comme l'alter ego »⁵¹.

Il est cependant une relation avec autrui où je ne puis méconnaître son mystère. *De L'existence à l'existant* fait l'hypothèse que le féminin érotique permet d'« entrevoir » « l'altérité d'autrui qui doit briser le définitif du moi »⁵², son enchaînement à lui-même. *Le Temps et l'autre* corrobore cette intuition.

« Existe-t-il une situation, se demande le Lévinas du *Temps et l'autre*, où l'autre n'aurait pas seulement l'altérité comme l'envers de son identité [...] ? 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 s'établit entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le féminin »⁵³.

Son attention à l'altérité comme telle, sa volonté d'échapper aux menées ordinaires du sujet – qui ne pense l'altérité qu'à partir de lui-même, tant et si bien qu'elle lui semble aisément n'exister que pour lui-même –, permet donc à Lévinas d'accorder au féminin une existence autonome, une altérité pour soi et indépendante du point de vue du sujet « viril ». Est-ce à dire que l'altérité du féminin ne diffère pas, en fait, de celle qu'un sujet réveillé de son sommeil narcissique reconnaît comme l'apanage de l'autre sujet en tant qu'il est Visage ?

Dans la mesure où le texte du *Temps et l'autre* va d'autrui au féminin et du féminin à autrui sans marquer aucune différence explicite entre autrui et le féminin, il semble que Lévinas ne conçoive pas l'autre féminin comme étant doté pour un sujet éveillé à l'altérité d'autrui d'une différence de plus que l'autre masculin. Comment, d'ailleurs, le féminin ferait-il une différence de plus dans l'altérité absolue d'autrui ? Entre la différence des sexes et l'altérité d'autrui, n'y a-t-il pas une différence absolue telle que celle qu'il y a entre le déterminisme de l'être et la transcendance indéterminable de l'Autre ? A vrai dire, si l'on compare ce qui est dit ici du féminin avec ce qui est dit dans *Totalité et Infini* de l'Autre et de l'autre sexe, l'on ne peut manquer d'être frappé par la ressemblance :

« L'altérité d'autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se révèle, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède. J'accède à l'altérité d'autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes. La sexualité fournit l'exemple de cette relation, accomplit avant d'être réfléchie : l'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité, mais elle ne saurait frapper un moi insexué »⁵⁴.

Ce ne serait pas tant le féminin en tant que propre des femmes qui ferait obstacle à la pulsion d'emprise de la conscience que le lointain que tout proche s'avère comporter dans la proximité. Le féminin ne serait ici convoqué que parce que l'énonciateur est un sujet masculin hétérosexuel et qu'il n'y a pas de plus étroite proximité que dans l'érotisme amoureux. Contre le fantasme de fusion érotique, Lévinas rappelle en effet que « le pathétique de l'amour consiste dans une dualité

⁵¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁵² *De l'existence à l'existant*, ouvrage rédigé avant et pendant la Seconde guerre mondiale, seconde éd. augmentée, Paris, Vrin, 1986, p. 145.

⁵³ *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 77.

⁵⁴ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 94.

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 [...]. Ce n'est pas la liberté qui caractérise l'autre initialement, dont ensuite se déduira l'altérité ; c'est l'altérité que l'autre porte comme essence. Et c'est pourquoi nous avons cherché cette altérité dans la relation absolument originale de l'éros, relation qu'il est impossible de traduire en pouvoirs et qu'il ne faut pas traduire ainsi »⁵⁵. Même là – surtout là – où les amants se complaisent et s'enchantent à se rêver ne faisant plus qu'un, s'atteste l'étrangère et fragile singularité de chacun : « significatif rayonnement éthique dans l'érotisme et la libido par lesquels l'humanité entre dans la société à deux et qu'elle soutient autorisant, peut-être, à mettre au moins en question le simplisme du pan-érotisme contemporain ? »⁵⁶.

Dans l'amour érotique, le sujet serait d'autant plus contraint de reconnaître l'altérité de l'autre, il pourrait d'autant moins dénier sa finitude qu'il n'a nullement décidé lui-même d'aimer et de désirer cet autre qu'il ne peut ni prendre ni posséder – ne serait-ce que parce que nul ne peut, non plus, jamais se donner tout à fait⁵⁷ : « 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 »⁵⁸. Il ne faudrait pourtant pas conclure de ce qui précède que le rôle attribué à la rencontre amoureuse se substitue, comme cela est fréquent, à une pensée de la différence des sexes. Si l'amour érotique est, dans *Le Temps et l'autre*, la seule scène sur laquelle se rencontre le féminin⁵⁹, reste que le féminin ne semble pas moins y tenir en tant que tel, c'est-à-dire en tant que propre problématique des femmes, une place hors pair.

Différence des sexes ou féminin ?

Loin de s'efforcer de dénier la différence des sexes en affirmant que le féminin n'est qu'une copie dégradée du masculin, Lévinas considère que la différence des sexes sauve du même. Il définit en effet « la différence de sexes » comme « structure formelle [...], qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide »⁶⁰. « La différence de sexes, précise-t-il encore, n'est pas non plus une contradiction [... ni] la dualité de deux termes complémentaires, car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant »⁶¹. La différence des sexes tranche sur les autres différences, elle n'est pas une différence spécifique comme les autres dans la mesure où elle traverse le genre humain dans sa totalité de telle sorte qu'elle lui confère une irrécusable dualité. La différence des sexes diffère des autres différences spécifiques en ce qu'elle se retrouve telle quelle au sein de chacune d'entre elles, par exemple au sein de toutes les races.

Si la pensée parménidienne de l'être régit toute la métaphysique et sous-tend tout androcentrisme, il ne fait pas de doute que Lévinas n'y souscrit nullement. Qui plus est, à lire attentivement *Le Temps et l'autre*, ce n'est pas tant la différence des sexes que le féminin qui éveille à l'altérité transcendante d'autrui. Le féminin revêt donc pour Lévinas un statut particulier, ce que laisse également penser la réserve que comporte la préface à la réédition du *Temps et l'autre*, en 1979 :

« la féminité – et il faudrait voir dans quelle mesure cela peut se dire de la masculinité ou de la virilité, c'est-à-dire de la différence des sexes en général – nous est apparue comme

⁵⁵ *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 78 et p. 80.

⁵⁶ *Le Temps et l'autre*, préf. de 1979, op. cit., p. 14.

⁵⁷ Dans « la phénoménologie de l'éros » développée dans *Totalité et Infini*, la jouissance sera qualifiée de cruelle en ce qu'elle met un terme à la « compassion » et ramène chacun à soi-même.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 82. L'on trouvera dans le premier chapitre de *Critique de l'égocentrisme*, de Sylviane Agacinski, un développement de ces thèmes, qui ne sont guère qu'esquissés par Lévinas.

⁵⁹ La demeure sera dans *Totalité et Infini* le premier lieu de rencontre d'un féminin maternel.

⁶⁰ *Le Temps et l'autre*, op. cit., pp. 77-78.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 77-78.

différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence »⁶².

Pourquoi Lévinas conçoit-il la féminité comme « une différence tranchant sur les différences » au-delà de cette autre différence que constitue la masculinité ? Plutôt que considérer que se répète ici l'assignation traditionnelle de la différence des sexes au seul féminin, et de se hâter de voir là quelque retour du refoulé et quelque impénitente récurrence d'une métaphysique androcentrique si bien combattue par ailleurs, sans doute vaut-il mieux se demander comment Lévinas conçoit le féminin et le masculin pour que le féminin lui semble constituer « la qualité même de la différence »⁶³, c'est-à-dire la différence qui rend indéniable la différence.

« Position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être »⁶⁴ : féminin et maternité

Conformément aux assignations traditionnelles, *Le Temps et l'autre* qualifie le sujet de « viril »⁶⁵ et associe à la « virilité », le « pouvoir de pouvoir, de saisir le possible »⁶⁶, la « maîtrise », la « souveraineté »⁶⁷, le sentiment de son indépendance et de son autonomie, voire même, par le détour de la « psychologie byronienne », « la solitude fière, aristocratique, géniale », bref l'« héroïsme du sujet »⁶⁸ et sa « lucidité »⁶⁹. Mais, contrairement au mouvement de dépréciation qui sera esquissé à l'égard du féminin dans la phénoménologie de l'éros de *Totalité et Infini* – j'y reviendrai –, *Le Temps et l'autre* ne rejette pas pour autant la féminité du côté de l'« enfance » et de « l'irresponsabilité »⁷⁰, auxquelles la virilité est opposée, puisqu'il ne cède pas au désir de définir le féminin comme simple envers, opposé, contraire ou complémentaire du masculin.

Si le féminin érotique arrache le sujet viril à l'ensommeillement complaisant en son identité⁷¹, ce n'est pas parce que dans la volupté l'aimée ne serait pas pâmée, c'est que dans son abandon même, elle ne cesse pas d'être elle-même, d'être un secret qu'elle seule sait, et d'éprouver sa féminité d'une façon que ne pourra jamais expérimenter le sujet viril. Le féminin « est un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière »⁷², « une fuite devant la lumière »⁷³. « La façon d'exister du féminin est de se cacher »⁷⁴. Autrement dit, le féminin est « pudeur »⁷⁵ quand le masculin est volonté de voir, d'élucider :

« Alors que l'existant s'accomplit dans le 'subjectif' et dans la 'conscience', l'altérité s'accomplit dans le féminin. Terme du même rang, mais de sens opposé à la conscience [...]. La transcendance du féminin consiste à se retirer ailleurs, mouvement opposé au mouvement

⁶² *Le Temps et l'autre* [1947], *op. cit.*, p. 14.

⁶³ C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ *Le Temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁵ Dans *Le temps et l'autre*, « un sujet est un commencement » (*op. cit.*, p. 28), le *Je* est « évanescence » (p. 32). Le sujet en tant que sujet n'est pas un existant, mais une liberté – pouvoir de pouvoir : « Présent, 'je' – l'hypostase est liberté. L'existant est maître de l'exister. Il exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet. Il a quelque chose en son pouvoir », (p. 34).

⁶⁶ *Le Temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁷¹ Sur la question de l'éveil, voir, par exemple, « La philosophie et l'éveil », in *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset et Fasquelle, (1976) 1991, pp. 93-106.

⁷² *Le Temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 79.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

de la conscience. Mais il n'est pas pour autant inconscient ou subconscient, et je ne vois pas d'autre possibilité que de l'appeler mystère »⁷⁶.

« Je suppose, commente immédiatement Simone de Beauvoir, que M. Levinas n'oublie pas que la femme est aussi pour soi conscience. Mais il est frappant qu'il adopte un point de vue d'homme sans signaler la réciprocité du sujet et de l'objet. Quand il écrit que la femme est mystère, il sous-entend qu'elle est mystère pour l'homme. Si bien que cette description qui se veut objective est en fait une affirmation du privilège masculin »⁷⁷.

Plutôt que de faire l'hypothèse – intenable, ainsi que Simone de Beauvoir le reconnaît elle-même – que Lévinas considère que les femmes ne sont pas aussi des consciences de soi, plutôt que d'estimer qu'il aurait ici emboîté le pas des philosophes qu'épingle Tina Chanter qui, plus subtils que les autres, associent « ces caractéristiques que l'on retient pour nous définir en tant qu'être humain » à la masculinité⁷⁸, nous postulons que le féminin serait un autre nom pour l'au-delà du propre, donc le visage⁷⁹. Partant des assignations traditionnelles, Lévinas n'aurait eu de cesse de les invalider⁸⁰ : s'il y a un propre des femmes, nul doute que ce n'est pas au sujet viril qu'il revient de le définir puisque s'il cesse de se leurrer en répétant qu'il « connaît » ou « possède » « sa » femme, il faudra bien qu'il convienne que le féminin est pour lui « mystère ». Ou encore, s'il y a un propre des femmes, c'est le mystère qui est propre à tout Visage en ce qu'il est... au-delà de tout propre.

Reste que, peut-être, Lévinas suggérerait en outre que le féminin serait plus qualifié – si l'on peut dire – pour nommer l'absence de propre, qui fait l'humain et dont la responsabilité pour autrui requiert le détachement. La non-clôture sur soi, l'ouverture à l'Autre s'attesteraient exemplairement dans la maternité, dont Autrement qu'être ou au-delà de l'essence fera la métaphore privilégiée de la relation éthique à l'autre. Le sujet viril, fier de sa lucidité et de sa maîtrise prétendues, est non seulement aveugle à l'Autre et impuissant à ne pas s'embourber en lui-même, mais il est en outre régi par l'absurde loi de l'être. L'altérité du féminin n'est pas soumise au pouvoir discrétionnaire de la conscience, elle lui fait à jamais obstacle. Le féminin, ce qui se dérobe à la lumière, a quelque accointance avec la transcendance. Et, à vrai dire, tout se passe comme si le féminin de la relation érotique était le prototype de l'Autre et le sujet viril, celui d'une humanité égocentrique qui ne peut être sauvé que par « l'étrange défaillance de la douceur » dont le « Judaïsme et le féminin » dira que le « nom est femme »⁸¹.

Conclusion

S'il espère en une altérité qui libère le même de son enfermement en lui-même et ne semble donc pas du tout désireux de laisser le féminin dans l'ombre séculaire du second secondaire, observons toutefois que l'énonciateur ne ménage pas davantage que ses prédécesseurs la possibilité d'un point de vue féminin, et qu'il ne s'adresse en effet qu'à un destinataire au masculin. Construit comme ce qui n'accapare pas ni ne s'accapare, par et pour un sujet masculin accoutumé à se penser comme conscience, à s'identifier aux capacités d'élucidation et d'appropriation, le féminin du *Temps et l'autre* semble n'être encore que le contraire que désire un sujet las de ses conquêtes illusoires.

⁷⁶ *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 81.

⁷⁷ Beauvoir (de) S., *Le deuxième sexe*, I, Introduction, première éd. 1949, deuxième éd. 1976, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », pp. 15-16.

⁷⁸ *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, ouvrage édité par Tina Chanter, coll. « Re-reading the canon », The Pennsylvania State University Press, 2000, p. XIII. Voir aussi sur ce point, Fraisse G., *La différence des sexes*, Paris, PUF, 1996.

⁷⁹ Voir sur ce point Chalier C., *Figures du féminin*, op. cit. et Pechriggl A., *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres. II. Critique de la métaphysique des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁸⁰ Rappelons que Lévinas souligne lui-même que c'était à de « l' " expérimentation intellectuelle " audacieuse et à des prospections risquées » que se livraient les intervenants au Collège philosophique de Jean Wahl, où les quatre conférences rassemblées dans *Le temps et l'autre* ont été prononcées dans les années 1946-1947, in *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 12.

⁸¹ « Le Judaïsme et le féminin » in *Difficile liberté*, op. cit., p. 61.

Cependant, si Lévinas a opté pour le point de vue du sujet – qualifié, conformément à la vulgate androcentrique, de viril –, s'il a répété le geste traditionnel de l'attribution au féminin d'un statut ancillaire en le posant comme salvateur pour un sujet masculin tout encombré de lui-même, il a en même temps apporté des démentis salutaires à la fiction d'un propre de la femme déterminable et accaparable par le sujet viril. Qui plus est, contre *Le Banquet* de Platon, il a conféré à l'érotisme amoureux le pouvoir d'éveiller le sujet viril à l'altérité de l'autre comme irréductible à toutes les versions qu'il ne pourra jamais en donner. En ce sens, la relation érotiquement amoureuse au féminin constituerait comme un premier pas dans la réminiscence de la voie éthique, celle où le pouvoir du sujet a toujours déjà consenti, dans un passé immémorial, à se vouer à la nudité abstraite et à l'insigne fragilité du Visage, de l'Autre en sa mortalité. En 1982, certes, Lévinas se montrera réservé quant à la direction suivie au cours des années 1946 et 1947 et que consigne *Le Temps et l'autre*. Mais il ne la considérera pas pour autant comme une voie sans issue :

« Autrefois je pensais que l'altérité commence dans le féminin. C'est en effet une altérité très étrange : la femme n'est ni le contradictoire ni le contraire de l'homme, ni comme les autres différences. Ce n'est pas comme l'opposition de la lumière et des ténèbres. Distinction qui n'est pas contingente. Et il faut chercher la place de tout cela par rapport à l'amour. Je ne peux pas vous en dire plus maintenant. Je pense en tout cas que l'Éros n'est pas du tout l'Agapé, que l'Agapé n'est ni un dérivé ni l'extinction de l'Éros. Avant l'Éros il y eut Visage ; l'Éros lui-même n'est possible qu'entre Visages. Le problème de l'Éros est philosophique et concerne l'altérité. [Au moment du *Temps et l'autre*...] je pensais que le féminin était l'altérité. Je ne le renie pas, mais je n'ai jamais été freudien »⁸².

En 1985, il reconnaît que, en vérité, si le féminin du *Temps et l'autre* a éveillé le sujet à l'Autre c'est en tant qu'Autre et non pas en tant que féminin : « A l'époque de mon petit livre intitulé *Le Temps et l'autre*, je pensais que la féminité était cette modalité de l'altérité – cet 'autre genre' – et que la sexualité et l'érotisme étaient cette non-in-différence à l'autre, irréductible à l'altérité formelle des termes dans un ensemble. Je pense aujourd'hui qu'il faut remonter plus loin et que l'exposition et la nudité et la 'demande impérative' du visage d'autrui constituent cette modalité que le féminin suppose déjà : la proximité du prochain est l'altérité non formelle »⁸³, c'est-à-dire l'altérité qui, absolue, existe en elle-même, par delà l'altérité de l'alter ego, posée, quant à elle, par le sujet et demeurant prise dans ses perspectives.

Reste que si Lévinas peut ne pas renier la version du féminin que donne *Le Temps et l'autre* tout en faisant valoir que la relation à l'Autre précède, en fait et en droit, la relation au féminin, c'est parce que, ainsi que nous avons tenté de le montrer, le féminin du *Temps et l'autre* n'est en fait qu'une figure de l'Autre. Dans *Le Temps et l'autre*, ce n'est en somme pas tant le féminin qui soustrait le moi à son égocentrisme, c'est l'intensité du face-à-face amoureux où l'autre témoigne de ce qu'il diffère de tout autre et de moi-même, où l'autre est pour moi irremplaçable. Si l'existence du féminin en tant qu'essence, en tant que différence spécifique et ontologique ne peut être que problématique pour toute philosophie qui désavoue l'essentialisme et le postulat antihumaniste du corps comme faisant destin⁸⁴, c'est l'Autre dans la « socialité à deux, qui est probablement nécessaire à l'exceptionnelle épiphanie du visage – nudité abstraite et chaste – se dégageant des différences sexuelles, mais qui est essentielle à l'érotisme et où l'altérité »⁸⁵ qui sauve le sujet du non-sens.

⁸² « Philosophie, justice, amour » (1982) in *Entre nous*, op. cit., pp. 130-131.

⁸³ *Répondre d'autrui*, autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas, textes réunis par Aeschlimann J.-C., Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1989, p. 10.

⁸⁴ Voir sur ce point les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*.

⁸⁵ *Le Temps et l'autre*, op. cit., (préface de 1979), p. 14.

Lévinas, sans doute, ne tient pas la différence des sexes pour une différence insignifiante puisque, en 1991, il rappelle à nouveau qu'elle scinde le genre humain et que sa reconnaissance est non seulement conciliable avec l'éveil au Visage mais en outre quelle y mène :

« le sexe lui-même est altérité du genre, mais au sein d'une relation : donc dans une relation avec le féminin, une rupture du genre a déjà eu lieu. C'est un moment très important dans l'accession à l'altérité totale du visage »⁸⁶.

D'une part, le Visage ne relevant pas du genre, mais de l'unique, tout démenti à l'unité du genre serait, en somme, propice à sa considération. D'autre part, le Visage étant abstrait, donc au-delà du féminin comme « altérité-contenu »⁸⁷, comme « arrière-monde qui prolonge le monde »⁸⁸, sa reconnaissance ne saurait être brouillée par des traits relevant d'un féminin immanent. Le féminin, s'il est mystère, ne nomme pas une différence ontologique, mais l'altérité de l'Autre. Mais L'Autre n'est pas féminin puisque, en toute rigueur, ainsi que le souligne Stella Sandford : « According to Levinas' rigorous demands, an Other with qualifications, is no 'Other' at all. The Other does not admit of any relative designation »⁸⁹. Quant à l'interprétation selon laquelle Lévinas aurait pensé les féminin et viril du *Temps et l'autre* comme les essences respectives des femmes et des hommes, s'il ne l'a pas tout à fait invalidée, du moins l'a-t-il, en 1981, jugée archaïque :

« Peut-être [...] toutes ces allusions aux différences ontologiques entre le masculin et le féminin paraîtront-elles moins archaïques, si, au lieu de diviser l'humanité en deux espèces (ou en deux genres), elles voulaient signifier que la participation au masculin et au féminin était le propre de tout être humain. Serait-ce le sens de l'énigmatique verset de la Genèse I, 27 : " homme et femme il les créa " ? »⁹⁰.

Il n'empêche, tout se passe comme si, malgré tout, Lévinas s'était approché de ce qui constitue l'un des épïcètres de la pensée féministe actuelle. Puisqu'en effet, par exemple par Sylviane Agacinski, la différence des sexes est considérée comme cruciale, ne serait-ce qu'en ce qu'elle assure la condition de possibilité de l'unicité de chaque être humain, qui ne peut jamais être la pure et simple répétition d'aucun de ses deux parents dans la mesure où il est né d'eux deux⁹¹. Toutefois, il conviendrait de ne pas oublier que si dans *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'autre*, autrui est bien considéré comme ce mystère qui me dépense de moi-même, et la relation avec l'aimée comme celle dont l'intimité et la proximité rendent impossible la méconnaissance de l'altérité, néanmoins il semble que le sujet ne soit guère éveillé au mystère de l'Autre avant de devenir lui-même fécond grâce à sa relation érotique avec le féminin :

« Dans la réciprocité des rapports, caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie. [...] C'est dans l'éros, affirme nettement *De l'existence à l'existant*, que la transcendance peut être pensée d'une manière radicale, apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour, le débarrasser de son ombre. [...] L'intersubjectivité asymétrique est le lieu d'une transcendance où le sujet, tout

⁸⁶ Entretien en 1991 avec Raoul Mortley, in Mortley R. (Ed), *French philosophers in Conversation*, London, Routledge, 1991, p. 18.

⁸⁷ *Le Temps et l'autre*, op. cit., préface à la réédition de 1979, p. 14.

⁸⁸ « L'autre par excellence, c'est le féminin par lequel un arrière-monde prolonge le monde », in *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 145. Lévinas suggère que la pensée, qui tend à la représentation, peut aisément confondre « l'au-delà dont vient le visage [qui] est la troisième personne » avec un « monde derrière le monde » in « La Trace de l'autre », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 277 et p. 276.

⁸⁹ Stanford S., *The Metaphysics of love, Gender and transcendence in Levinas*, The Atlone Press, London and New Brunswick, NJ, 2000, p. 45

⁹⁰ *Éthique et infini*, Dialogues avec Philippe, op. cit., p. 61.

⁹¹ Cf., notamment, *Critique de l'égocentrisme*, op. cit.

en conservant sa structure de sujet, a la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même, d'être fécond et, disons le mot en anticipant – d'avoir un fils »⁹².

S'il est ici assez évident que Lévinas ne pense ici la relation érotique que du point de vue par excellence patriarcal d'un homme qui désire un fils, l'on doit se demander si le féminin ne se voit pas par là même réduit à n'être qu'un moyen. Si tel n'était pas le cas, pourquoi le féminin disparaîtrait-il dès que paraît le fils, au point d'ailleurs que la possibilité de la fille n'est pas même évoquée ? Car ce n'est que fort tardivement, lors de son entretien avec François Poirié, que Lévinas accordera à la fille droit d'être citée. Pour se dérober à la lumière, le féminin aurait-il été à la fin effacé ? Aurait-il failli à sa mission au point que s'exprime derechef le désir du même ? N'est-ce pas à juste titre que Luce Irigaray considère que « Le fécond qui ne s'atteste que dans le fils oblitère le secret de la différence. Retour de l'amant à lui hors de lui, il boucle son cycle » ?⁹³

⁹² *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, pp. 163-165.

⁹³ Irigaray L., « La Fécondité de la caresse », *op. cit.*, p. 187.