Document generated on 10/12/2024 12:29 a.m.

Études françaises

Deux lectures d'Emmanuel Levinas

Claude Lévesque

Volume 38, Number 1-2, 2002

Derrida lecteur

URI: https://id.erudit.org/iderudit/008395ar
DOI: https://doi.org/10.7202/008395ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)
1492-1405 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lévesque, C. (2002). Deux lectures d'Emmanuel Levinas. *Études françaises*, *38*(1-2), 123–133. https://doi.org/10.7202/008395ar

Article abstract

Levinas has set for himself the task of making possible a reading and a different reception of the otherwise in the otherwise said, in order to seclude the Saying before the origin from the necessary thematisation of the Said, where the other than Being submits itself to the ontological code and begins to signify only a being differently. Derrida has searched to give a fair treatment of this writing of effraction, by obeying to the order to read in the texture of the book the non-texture, the hors-sens, the hors-livre which necessarily eludes him. This performative reading tries, by way of a "mise en abîme" of levinassian themes, such as ethics, responsibility, hospitality, or the feminine to show the implicit text and to deconstruct what remains of its oppositional structure.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2002

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Deux lectures d'Emmanuel Levinas

CLAUDE LÉVESQUE

Le sujet éthique, dans l'œuvre de Levinas, partage bon nombre de traits que la tradition attribue depuis toujours à la femme ou au féminin : sensibilité, fragilité, réceptivité, passivité, accueil, hospitalité. La passivité qui caractérise le sujet responsable ne se présente pas toutefois comme l'exact opposé de l'activité, rappelle l'auteur de *Autrement qu'être*[1] : ma responsabilité à l'égard d'autrui, responsabilité que je reçois de lui et qui précède en quelque sorte la liberté, l'identité, la conscience de soi, est une passivité plus passive que toute passivité, elle est exposition sans limite à l'appel insistant, incontournable, de l'autre. Contrairement à ce qu'a toujours pensé la philosophie, le « sujet » trouve sa mesure — sa liberté aussi bien et son identité, si limitées soient-elles — en se soumettant de manière inconditionnelle à la demande de l'autre, demande de reconnaissance et de prise en charge. Être moi, ce n'est pas dire Je, ce n'est pas tenir un discours au nominatif, mais répondre d'abord et avant tout à l'autre, répondre de son irréductible singularité, de sa différence : c'est dire « Me voici », à l'accusatif, avant de répondre de moi, d'être responsable de moi et devant moi. Quand il en va de l'autre, un rapport d'infinité de l'un à l'autre, une absence de commune mesure, de repères préétablis, sont toujours en jeu. La venue de l'autre, une venue qui fait événement, implique une imprévisibilité radicale faisant échec à toute volonté de savoir et de maîtrise, à toute mesure de légitimation et de discrimination. Avant tout commandement et toute injonction qui m'obligeraient, je suis déjà obligé

1. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.

par rapport à l'autre. L'infinie séparation qui m'ordonne à autrui me rapproche de lui dans son éloignement même et son secret : la vulnérabilité de l'autre, l'infini qui l'habite provoquent en moi, à mon insu et contre mon gré, une responsabilité illimitée à son égard, contractant ainsi d'ores et déjà envers lui une dette incommensurable.

Accueil, hospitalité, passivité, ces traits féminins par excellence selon la tradition sont aussi, paradoxalement, ceux qui caractérisent l'hôte, l'accueillant absolu, celui-là même qui, selon Levinas, est délié de toute appartenance à un sexe, à une profession, à une ethnie ou à une culture. Tout comme l'arrivant absolu, l'accueillant est sans identité, sans appartenance aucune, remarque Derrida : « Comme l'arrivant n'a pas encore d'identité, son lieu d'arrivée s'en trouve désidentifié : on ne sait pas encore ou on ne sait pas *comment nommer*, quel est le pays, le lieu, la nation, la famille, la langue, le chez-soi en général qui accueille l'arrivant absolu[2]. » L'arrivant absolu, celui qui vient sans prévenir et sans être attendu, demande d'être accueilli purement et simplement comme autre, comme être singulier, sans commune mesure avec quoi que ce soit d'autre. Il n'est pas un invité, un hôte (*guest*), puisqu'il arrive alors qu'on ne l'attend pas ou qu'on l'attend sans rien attendre, sans s'inquiéter de savoir qui ou quoi l'on attend — ce qu'il faut bien appeler l'hospitalité même. L'hôte, celui-là qui accueille l'arrivant, n'est pas le maître des lieux, le propriétaire de la demeure, il est en quelque sorte reçu dans sa « propre » maison : il accueille l'hospitalité qu'il offre à l'autre, à l'étranger, au démuni. Ainsi, l'hôte est lui-même un étranger qui accueille un étranger, un sans-patrie qui ouvre « sa » demeure aux sans-patrie. La frontière ne sépare pas deux espaces anonymes et souverains dans leurs territoires respectifs, mais deux espaces anonymes, deux terres d'exil, le chez-soi n'étant jamais qu'un lieu de passage pour l'arrivant, aussi bien que pour le propriétaire, lequel croit posséder ce qui, en vérité, ne lui appartient pas, ce dont il n'est pas l'hôte (*host* ou *guest*). Il n'y a, en somme, que des passants, des nomades, des singularités innombrables en transit perpétuel.

Levinas nous invite à penser, à l'encontre de la tradition, que la responsabilité (éthique) est première, avant toute identité et toute liberté, en tant qu'elle est d'emblée orientée impérativement vers l'autre, la singularité de l'autre, et imputable à l'autre en quelque sorte. L'accueil et la fidélité à la venue de l'autre singulier, avant toute appartenance, quelle qu'elle soit, excèdent les limites de l'éthique, s'il est vrai qu'il n'y

2. Jacques Derrida, *Adieu — à Emmanuel Levinas,* Paris, Galilée, coll. « Incises », 1997, p. 53-54.

a pas d'éthique sans loi, sans l'universalité de la loi. Le « sujet » éthique, sujet divisé et assujetti à une responsabilité pour l'autre, est au-delà de l'éthique de la loi, de la mesure et du possible, étant soumis à l'impossible et requis absolument par une tâche infinie, illimitée. La responsabilité excessive, au-delà de l'éthique, se définit justement comme expérience (impossible) de l'impossible, rapport sans rapport à la singularité innommable, sous peine de n'être qu'une technique de calcul, un programme préconçu, et donc nécessairement limité. La responsabilité hyperéthique se constitue comme prise en charge de ce qui échappe à toute commune mesure, à toute règle préétablie, à tout droit constitué, à toute identité décidable : elle est réponse absolue, sans alibi, avant toute initiative, à l'inquiétante étrangeté de l'autre, fût-ce de l'autre en moi qui revient d'abord à l'autre, au tout autre.

Dans un essai intitulé « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Derrida se demande comment Levinas peut s'y prendre pour inscrire le tout autre dans la langue du même :

> Comment donc écrit-il ? Comment ce qu'il écrit fait-il ouvrage et Œuvre dans l'ouvrage ? Que fait-il, par exemple et par excellence, quand il écrit au présent, dans la forme grammaticale du présent, pour dire ce qui ne se présente pas et n'aura jamais été présent, le *dit présent* ne se présentant qu'au nom d'un Dire qui le déborde, au-dehors et au-dedans, infiniment, comme une sorte d'anachronie absolue, celle d'un tout autre qui, pour être incommensurablement hétérogène à la langue du présent et au discours du même, y laisse pourtant une trace : toujours improbable mais chaque fois déterminée, celle-ci et non une autre[3] ?

Il ne cache pas sa fascination pour l'écriture, le style — véritable paradoxe logique, dit-il — de Levinas. En tentant d'établir avec le non-négociable un compromis qui le laisse intact, de dire dans la langue du présent l'anachronie d'un passé qui n'aura jamais été présent, Levinas ne s'est-il pas engagé dans une logique de la contamination, qui représente toujours un très grand risque ? La langue de l'ontologie avec laquelle il est contraint de négocier l'inscription du tout autre ne tend-elle pas à effacer, à voiler la trace hétérogène, à réduire le non-formel à une formalisation qui se croit toute-puissante ?

Levinas assume, en toute connaissance de cause, le risque de voir le *Dire* (« antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue ») réduit au *Dit* (système linguistique et langage de l'être). Le Dire pré-originel ne peut pas ne pas s'inscrire dans le Dit, ne pas se subordonner à la thématisation

3. Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » [1980], dans *Psyché. Inventions de l'autre,* Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987, p. 165-166.

du Dit : c'est à ce prix que le Dire peut se manifester et se dire. Les deux sont donc corrélatifs. Dès l'« Argument » de *Autrement qu'être,* Levinas pose le problème fondamental des rapports entre ces deux dimensions du langage : « Le destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'*autre* de l'être ne tient-il pas à l'emprise que le *dit* exerce sur le *dire*, à l'*oracle* où le dit s'immobilise[4] ? » Cette « trahison » est nécessaire : l'exception par rapport à l'être ne peut manquer de se manifester dans le langage de l'être. Il faudrait pourtant faire en sorte que le Dire de l'autrement qu'être se transforme en essence, « comme si l'autre de l'être était événement de l'être ». Il convient donc de se demander si la trahison du Dire dans le Dit peut se réduire, ou du moins se faire remarquer comme telle, et si le dire pré-originel peut s'affranchir des marques que la thématisation lui imprime et qui le subordonnent à l'ontologie :

> Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible, et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie.
>
> Énoncé dans des propositions, l'indicible (ou l'an-archique) épouse les formes de la logique formelle, l'au-delà de l'être se pose en thèses doxiques, scintille dans l'amphibologie de l'*être* et de l'*étant* — amphibologie où l'étant dissimulerait l'être. L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*[5].

Levinas n'aura rien négligé pour que l'on puisse lire et recevoir différemment l'*autrement* (ni nom ni adverbe) de l'autrement dit — encore que rien, par ailleurs, ne puisse contraindre à l'autre lecture, à la lecture de l'autre —, appel silencieux à la responsabilité de la lecture, à répondre oui, oui à cette œuvre, et à en répondre. Il aura pris le risque, incontournable, d'être mal reçu, mal lu, de voir l'interprétation affairée négliger sans égards le style, les répétitions, les ruptures à l'œuvre dans ses textes, et tout ramener au même. C'est justement à cette écriture d'effraction, obéissant sans contrainte à l'ordre donné de lire dans le livre le hors-sens, le hors-livre, nécessairement indéchiffrable, que Derrida a voulu rendre justice. Il a tenu à remarquer, à redoubler la dislocation qui déchire la trame homogène du texte lévinassien, pour que l'événement se produise, que le Dire s'inscrive dans le Dit, que le tout autre s'annonce, se manifeste comme tel, sans être réduit à une essence. Performative (au-delà de l'opposition du constatif et du performatif),

4. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 6.
5. *Ibid.*, p. 8.

la lecture derridienne veut donner ou redonner à l'œuvre de Levinas le Dire du Dit, donation même de la parole, « lui donner le donner même du donner, un donner qui ne soit même plus un objet ou un dit présent [...]. Ce "donner", ajoute-t-il, ne doit être ni une chose ni un acte : ce doit être d'une certaine façon quelqu'un(e) qui ne soit pas *moi* : ni lui ("il")[6] ». Nous reviendrons sur la restriction que traduit ce « d'une certaine façon », qui a toute son importance, car s'il ne s'agit ni de Je ni de Il (il ne peut s'agir d'une personne déterminée, d'un être empirique). Il reste que le premier mot qu'utilise Derrida dès l'amorce de « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » est « Il » : « Il aura obligé[7] », dit-il, ce qui laisse croire, en l'absence d'un contexte de référence particulier, que le sujet de l'énoncé est Levinas, d'autant que, quelques paragraphes plus loin, Derrida substitue au « Il » les initiales « E. L. ». Emmanuel Levinas semble bien être celui qui l'oblige et nous oblige. Mais en est-il vraiment ainsi ?

Qu'en est-il du style lévinassien, qui multiplie les discontinuités, les interruptions, qui répète les mêmes expressions à intervalles différents ? Il met en place, dit Derrida, la « série » ou la « sériature » qui entrelace le Dire et le Dit, le passé immémorial et le présent du discours, le nommable et l'innommable, le même et l'autre. Ainsi, en répétant, à deux pages d'intervalle, les mots « en ce moment même », Levinas introduit dans la texture continue du texte philosophique une a-texture, une percée interruptrice, *au moment même* « où la relation discursive, le récit philosophique, prétend se réapproprier la déchirure dans le continuum de sa texture[8] ». L'étalement sériel, la répétition du « même » met en évidence — en re-marquant, il fait remarquer — l'altération et la dis-location du « même », donne prise, dans la langue même, ou donne une chance d'apparaître, à la relation au tout autre.

L'écriture d'interruption doit plus d'une fois se manifester, insister, au risque de se laisser contaminer par le récit ontologique, pour permettre la non-contamination de l'autre. Le « même moment », dont le redoublement introduit un espacement entre la première et la seconde occurrence, se donne ainsi à lire dans sa double différence, l'une se maintenant dialectiquement dans les limites décidables de la langue, l'autre excédant infiniment les limites du sens et du nom, en direction du silence, de l'innommable. La seconde occurrence renvoie à ce qui

6. Jacques Derrida, « En ce moment même... », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, *op. cit.*, p. 164.

7. *Ibid.*, p. 159.

8. *Ibid.*, p. 172.

précède la logique dialectique du récit philosophique : elle possède une avance infinie, incalculable, sur la première. Celle-ci reste anachronique par rapport au futur antérieur de l'interruption et au passé absolument antérieur de ce qui n'a jamais été présent. En vertu de cette logique paradoxale, l'ab-solu comme interruption est premier : ça commence par s'interrompre, la parole ne se fait entendre d'abord que par un « moment » d'absolu silence. La série hors série ne cherche pas à donner consistance au discours, mais veut articuler les interruptions entre elles sans les résorber ni les unifier. À propos du style de Levinas, Derrida souligne : « Là, proche, mais infiniment éloignée, se trouve la dis-location, à l'intérieur sans dedans de la langue mais ouverte au dehors du tout autre[9]. »

Dans cette singulière série où les interruptions, les traces d'intervalles s'enchaînent, les noms renvoient finalement à une dis-location sans nom, le Dit se noue au Dire, l'Écrit à l'Écrire, le Présent au Passé immémorial. Ce qui oblige à passer d'un plan à un autre, du limité à l'illimité, du phénoménal au non-phénoménal, du décidable à l'indécidable, c'est le sans-nom de la dis-location, la non-phénoménalité, l'intervalle ou la différance : « Ici, la non-phénoménalité doit obliger, sans contraindre, à lire la trace comme trace, l'interruption comme interruption, précise Derrida, selon un *comme tel* qui ne soit plus réappropriable comme phénomène de l'essence. Il aura obligé à lire ce qu'on n'est pas obligé de lire[10]. »

Le « Il » de l'énoncé inaugural (« Il aura obligé ») perd, dans le cours du commentaire de Derrida, son sens déterminé, notamment sa signification masculine : il semble au départ pointer vers un nom propre, celui d'Emmanuel Levinas (« E. L. »), jusqu'à ce qu'on s'aperçoive que ses initiales ne sont là en fait que pour donner le change, pour permettre le passage du masculin « Il » au féminin « Elle » par le jeu anagrammatique. Ainsi, « Il aura obligé » devient à la fin « Elle aura obligé », non sans que l'espacement entre les deux occurrences du verbe ne fasse virer le masculin au féminin et n'entraîne, de manière plus radicale encore, un changement de niveau. Mimant le style fragmenté de Levinas, l'écriture derridienne semble aménager une voie de passage d'un sexe à l'autre, quand elle effectue en vérité une véritable mise en abyme : le sujet féminin de l'énoncé « Elle aura obligé » et le sujet masculin de l'énoncé « Il aura obligé » ne sont plus alors (et n'auront jamais été)

9. *Ibid.*, p. 187.
10. *Ibid.*, p. 179-180.

de genre masculin ou féminin, ils ne renvoient ni à un homme ni à une femme, à rien qui soit déterminé en somme, mais ils sont la trace de ce qui « précède » les oppositions, de ce qui constitue le milieu d'où elles émergent et diffèrent sans s'opposer.

L'interprétation que Derrida donne de la double occurrence d'un verbe où le féminin met en abyme l'opposition du masculin et du féminin ne signifie pas toutefois que Levinas ait voulu lui-même mettre en question une tradition indiscutablement masculine et phallocentrique :

> [...] l'œuvre d'E. L. me paraît avoir toujours secondarisé, dérivé, l'altérité comme différence sexuelle, subordonné le trait de différence sexuelle à l'altérité d'un tout autre sexuellement non marqué. Non pas secondarisé, dérivé, subordonné la femme ou le féminin, mais la différence sexuelle. Or la différence sexuelle une fois subordonnée, il se trouve toujours que le tout autre qui n'est *pas encore marqué* se trouve être *déjà* marqué de masculinité (il-avant il/elle, fils-avant enfant fils/fille, père-avant père/mère, etc.)[11].

« Ce n'est pas la femme qui est secondaire, affirme Levinas ; c'est la relation avec la femme en tant que femme, qui n'appartient pas au plan primordial de l'humain[12]. » Il reste que la secondarité de la différence sexuelle, qu'il affirme explicitement, entraîne, comme l'explique Derrida, la secondarité du féminin : *Ish* (l'homme) vient avant *Isha* (la femme) qui, selon la Bible, a été prélevée sur lui. « *La féminité même de la femme,* dit encore Levinas*, est dans cet initial après-coup*[13] », après-coup où il se situe lui-même et qu'il semble admettre sans plus. Du seul fait qu'il signe son œuvre par un « Il », l'auteur revendique une position masculine, comme le remarque Derrida :

> Dès lors qu'elle est sous-signée du Pro-nom Il (avant il/elle, certes, mais Il n'est pas Elle), est-ce que la secondarisation de l'altérité sexuelle, loin de se laisser approcher à partir de l'Œuvre, la sienne ou celle qui s'y dit, ne devient pas la maîtrise, maîtrise de la différence sexuelle, posée comme origine de la féminité ? Maîtrise donc *de* la féminité[14] ?

Levinas semble admettre, en particulier dans son commentaire de la Genèse, une certaine antériorité et même une préséance de l'homme sur la femme ; si l'on considère, par ailleurs, qu'il attribue à la femme

11. Emmanuel Levinas, cité dans Jacques Derrida, « En ce moment même... », dans *Psyché. Inventions de l'autre, op. cit.*, p. 194.

12. *Ibid.,* p. 195.

13. Emmanuel Levinas, « Et Dieu créa la femme », dans *Du sacré au saint,* Paris, Minuit, 1977, p. 142. C'est Levinas qui souligne.

14. Emmanuel Levinas, cité dans Jacques Derrida, « En ce moment même... », dans *Psyché. Inventions de l'autre, op. cit.*, p. 197.

des traits (mode d'être pré-éthique, intériorité, domesticité apolitique, socialité « sans langage ») jugés traditionnels en philosophie, il est permis de penser, effectivement, qu'il adopte un point de vue androcentrique.

Une autre interprétation est toutefois possible, qui n'abolit pas la première. Cette autre interprétation derridienne est mise en œuvre dans le livre *Adieu — à Emmanuel Levinas*, paru en 1997. On peut être étonné que Derrida revienne, par-delà l'autre lecture présentée dans *Adieu*, à la conception androcentrique du féminin chez Levinas dans un livre plus récent, paru en 2000, intitulé *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. En vérité, ce livre sur le toucher a connu plusieurs versions : la première remonte à 1992-1993 et correspond à la première partie du livre, publiée d'abord en anglais, alors que la seconde a été rédigée, vraisemblablement, en 1998-1999, ce qui explique qu'*Adieu* soit cité en note. Le développement sur la caresse et la phénoménologie de l'Éros chez Levinas relève de la première rédaction (en 1992-1993) : il précède *Adieu* et se trouve en parfaite continuité avec « En ce moment même… ». Derrida montre que l'analyse de la différence sexuelle dans *Totalité et Infini* est résolument virile et est signée « d'un seing masculin ». Pour éviter de neutraliser la différence sexuelle, Levinas croit nécessaire de privilégier un rapport dissymétrique dans l'expérience de la caresse : à l'homme, l'initiative et l'activité, à la femme, qui en est l'objet, la passivité et l'accueil.

> Une dissymétrie évidente organise cette « phénoménologie de l'éros ». Elle est phénoménologie de l'Éros, génitif subjectif, c'est-à-dire produite et conduite du point de vue de Éros, le caressant, et non de l'aimée, la féminité, le tendre. Il est caressant, elle est caressée. Il est touchant, caressant, mais il ne touche pas. Quant à elle, même caressée, elle reste intouchable. On a le sentiment qu'elle ne caresse jamais[15].

Dans le rapport du touchant et du touché, Levinas n'hésite pas à féminiser la contradiction (*la* touchable intouchable, *la* violable inviolable) et, de ce fait, à donner une figure déterminée au féminin. La féminité, dans la civilisation masculine où la femme est entrée, se laisse identifier à « l'animalité irresponsable », à « l'enfantin », au « jeune animal », à « la non-signifiance du lascif », et cette équivoque qui la caractérise invite à l'irrespect, à la profanation. Il y a là, conclut Derrida, une implacable configuration, qui n'a rien de passager dans cette œuvre.

15. Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy,* Paris Galilée, coll. « Incises », 2000, p. 99.

Dans son livre *Adieu*, toutefois, Derrida présente une tout autre interprétation, qui sollicite ce qui reste implicite dans le texte de Levinas. En cherchant à situer l'altérité féminine dans l'« après-coup » et la secondarisation, remarque Derrida, le Dire du tout autre se serait enfermé dans l'économie du même, de sorte que l'autre comme féminin, loin d'être dérivé ou secondaire, se serait constitué plutôt comme l'autre du Dire de l'autrement qu'être, comme l'altérité absolue de cette altérité relative. Poussée par le désir de maîtriser la féminité de la femme, la pensée lévinassienne serait « dictée, inspirée, aspirée par le désir de secondariser Elle, donc par Elle ». Depuis son lieu de dépendance, c'est Elle qui « sous-signerait » le soussigné de l'œuvre, ce qui permet à Derrida d'écrire « Elle aura obligé », en précisant que le « Elle » ne renvoie pas ici à *la* femme ou *une* femme, mais au *tout autre* du tout autre que visait ou croyait viser le Dit. L'altérité sexuelle de la femme, que l'on croyait subordonnée, vient hanter l'altérité du tout autre depuis son retranchement, inscrivant en lui une altérité supplémentaire à la fois excessive et absolue.

Les deux approches de la question de la différence sexuelle chez Levinas ne s'opposent pas et ne s'excluent pas : la seconde toutefois, se rapportant à l'innommable singularité du tout autre, inscrit en elle la première, et l'énoncé « Elle aura obligé » devance et déborde infiniment, comme on le voit, l'énoncé « Il aura obligé » et le met en abyme.

Dans *Le Temps et l'Autre*, Levinas s'interdit, au moment de parler de l'*Éros*, de penser la différence entre le masculin et le féminin comme une opposition entre deux espèces du même genre : « Le sexe n'est pas une différence spécifique quelconque. Il se situe à côté de la division logique en genres et en espèces[16]. » La différence des sexes ne se laisse pas davantage ramener à « la dualité de deux termes complémentaires, [lesquels] supposent un tout préexistant », dit-il, car ce serait supposer que la relation amoureuse tend, par une loi essentielle, vers la fusion, alors que « le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais » (*TA*, 78). La relation à l'autre en tant qu'autre n'est possible qu'en vertu d'une séparation et d'un éloignement absolus, c'est cette altérité absolue de l'autre que Levinas assimile au féminin. Le féminin étant antérieur, dit-il, à l'opposition du masculin et du féminin, il échappe à la logique oppositionnelle : « Je pense que le contraire absolument contraire, dont

16. Emmanuel Levinas, « L'Éros », dans *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998 [1946-1947], p. 77. Désormais désigné du sigle *TA*, suivi du numéro de la page.

la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le *féminin*. » (*TA*, 77) Le féminin, chaque fois tout autre, « conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide » (*TA*, 78). Le mystère du féminin ne renvoie donc pas, chez Levinas, « à quelque romantique notion de la femme mystérieuse inconnue ou méconnue », ni à un trait psychologique ou anthropologique se rapportant à l'ensemble des femmes.

La notion de féminin, telle que la conçoit Levinas, ne se réfère pas seulement à l'inconnaissable, elle renvoie également à « un mode qui consiste à se dérober à la lumière ». « C'est une fuite devant la lumière, ajoute-t-il. La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur. » (*TA*, 79) Il convient de souligner, encore une fois, que la pudeur, l'effacement ou le retrait du féminin n'est pas, ici, le fait d'un être quelconque, homme ou femme : « Tout comme pour la mort, ce n'est pas à un existant que nous avons affaire, souligne Levinas, mais à l'événement de l'altérité, à l'aliénation. » (*TA*, 80) Le retrait, mouvement opposé à celui de la conscience, assume toute l'importance dans la question du féminin : se retirer, ce n'est pas se réfugier dans son quant-à-soi ou dans le passé, mais c'est essentiellement « se retirer ailleurs », se mettre en relation avec l'absence, avec ce qui n'est pas là, pas encore là, « avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir » (*TA*, 81-82). Ce qui est en jeu dans la relation avec autrui, ce n'est donc pas la fusion, mais « l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps » (*TA*, 83-84). Ainsi l'altérité du féminin, son mystère, ne serait rien d'autre que le mystère même du temps, un temps sans présent, sans immédiat. « L'altérité s'accomplit dans le féminin » (*TA*, 81), conclut Levinas, elle fait du féminin un autre nom de la différance et du temps.

Dans *Totalité et Infini,* la figure de la femme est associée à l'accueil hospitalier et à la demeure : « La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité, de la Maison et de l'habitation[17]. » On peut être tenté de réduire ces formulations à ce que la tradition dit de la femme

17. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1961], La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Phaenomenologica », 1980 [1965], p. 128.

— à savoir qu'elle est l'intériorité du chez-soi, la réceptivité et la sensibilité mêmes, tandis que l'homme se définit par le travail, l'économique et la rationalité. Ce serait oublier, malgré toutes les mises en garde de Levinas, que le féminin ou la femme — comme mode d'être discret et secret — n'est pas une figure empirique, un trait propre aux femmes par opposition aux hommes. Si Levinas s'appuie sur des attributs traditionnels tels que la discrétion, la pudeur, la fuite devant la lumière, le retrait et le secret — lesquels appartiennent encore à la pensée dialectique qui secondarise la femme —, c'est pour indiquer, à partir de ce qui est exclu et dévalorisé, un dehors de l'opposition, une altérité absolue, matrice de toutes les différences et altérités. L'altérité féminine est pré-éthique, en ce sens qu'elle est « l'accueil hospitalier par excellence[18] », comme condition de possibilité de toute éthique : elle est « *l'accueillant en soi*[19] », c'est à elle que revient la préséance absolue de l'accueil, de l'accueillir ou de l'accueillance, « l'origine pré-éthique de l'éthique », pour reprendre la formulation de Derrida dans *Adieu* :

> C'est à partir de la féminité qu'il [le texte de Levinas] définit l'accueil par excellence, l'accueillir ou l'accueillance de l'hospitalité absolue, absolument originaire, pré-originaire même, c'est-à-dire l'origine pré-éthique de l'éthique, et rien de moins. Ce geste atteindrait une profondeur de radicalité essentielle et métempirique qui prend en compte la différence sexuelle dans une éthique émancipée de l'ontologie. Il irait jusqu'à confier l'ouverture de l'accueil à « *l'être féminin* » et non au *fait* des femmes empiriques. L'accueil, origine anarchique de l'éthique, appartient à « *la dimension de féminité* » et non à la présence empirique d'un être humain de « sexe féminin[20] ».

L'« être féminin », comme accueil absolu d'autrui, est la vulnérabilité même : il interdit la violence, quelle qu'elle soit, qui pourrait être faite à l'autre et se confond avec ce que Levinas appelle le « visage », mais plus encore avec ce qui va au-delà du visage — l'infini qui fait irruption et excède les possibilités mêmes de la pensée et du désir.

18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 131. C'est Levinas qui souligne.
20. Jacques Derrida, « Le mot d'accueil », dans *Adieu*, *op. cit.*, p. 83-84.