

Cristina Morar
Université d'Ottawa
mmora077@uottawa.ca

Entre la beauté et la honte: la nudité féminine dans la pensée d'Emmanuel Levinas

Comme plusieurs interprètes l'ont remarqué, en bien ou en mal, Emmanuel Levinas « pense en homme »¹, qui tend de réduire la femme à ses rôles traditionnels d'amante, de hôte ou de mère. Le thème du féminin plonge néanmoins le lecteur au cœur d'une pensée du corps et de la sensibilité riche en subtilités et ambivalences, qui fait selon nous l'originalité de la pensée de Levinas. Plus particulièrement, il s'agira d'explorer ici le lien nodal qui rattache l'exister féminin à la corporéité, à travers la « solidarité conceptuelle »² que le féminin entretient avec le trait de la nudité et la disposition affective de la honte.

Si nous insistons ici sur la proximité conceptuelle du féminin et de la nudité, c'est que les deux notions se nourrissent d'une même ambivalence qui pourrait jeter de l'ombre sur le « visage » levinassien. Concept levinassien phare, le « visage » est au centre de sa réflexion éthique et évoque la mise en question de l'existence intéressée ainsi que l'ouverture à la transcendance. Avec le féminin, la pureté, la droiture, la vulnérabilité, traits qui décrivent la signifiante éthique qu'est le visage, se changent aussitôt en obscurité matérielle, existence nombriliste et exposition éhontée, caractérisant l'être « sans limites » qui est le mal même aux yeux de Levinas. Avant d'aborder de front les concepts à l'étude, i.e. le féminin, la nudité et la honte, ainsi que la complicité problématique qu'ils entretiennent, entreprise qui constitue le véritable objet de la présente communication, il convient préalablement d'introduire à la pensée éthique de Levinas, plus particulièrement à la place centrale qu'y occupent le corps et la sensibilité. Notre première partie traite de la pensée levinassienne du corps pour étudier ensuite la cas particulier de la corporéité féminine, qui trouvera son aboutissement dans l'épreuve de la maternité. Une dernière partie s'interrogera à savoir quelles sont les conséquences pour l'exister féminin de cette description de la sensibilité en termes de vulnérabilité corporelle.

Éthique et affectivité

À la suite de Husserl et de Heidegger, la sensibilité est jugée déterminante par Emmanuel Levinas dans la manière dont l'être humain investit l'existence. La phénoménologie aborde le sujet comme conscience qui vise et habite le monde par son corps. Le sensible se rapporte dans ce contexte à la sensation corporelle plutôt qu'à la pensée, les organes des sens étant le siège de ce que Husserl appelle l'« impression originaire » qui constitue le mouvement premier de la conscience. L'« être-au-monde » est tissé selon Heidegger par certains affects fondamentaux ou sentiments d'existence, telle l'angoisse, qui décrivent le rapport que l'étant humain entretient avec sa propre existence ainsi qu'avec le monde environnant. Le philosophe allemand critique les tentatives antérieures d'aborder la question du sens de l'être en termes de représentation et entend ancrer la question de la compréhension du sens de l'être

¹ C'est notamment ce qui soutient Stella Sandford dans « Écrire en tant qu'homme », *Sens public*, 2009, no. 11, 24 pages, journal en ligne, www.sens-public.org.

² Cette formule est de Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, collection Épiméthée, 2008, note 2, p. 39.

dans l'existence, l'affectivité étant dans ce contexte ce qui permet à l'étant humain d'avoir une intelligibilité de son rapport privilégié à l'être. Or, ce qui interpelle Levinas n'est pas tant la réhabilitation de l'ontologie fondamentale ou la manière dont l'étant humain appréhende son existence et s'acharne à être, entreprise qu'il jugera hautement problématique, mais plutôt ce qui permet d'interrompre ce « nombrilisme existentiel » : son affection par la situation de son prochain, la relation interhumaine étant la véritable source du sens. La sensibilité intéresse Levinas en ce qu'elle témoigne de la détermination originairement éthique de l'humain. C'est d'ailleurs cette primauté accordée à la relation éthique qui fait l'originalité de la réflexion philosophique de Levinas.

Dans l'œuvre levinassienne, la sensibilité se meut de ce fait dans un entre-deux. Comprise d'abord comme sensation, elle est ce qui enracine l'humain dans l'existence, décrivant la position du sujet sur le plan originaire qu'est l'être impersonnel. D'autre part, l'expérience sensible décrit l'élévation éthique du sujet : elle est ce qui le porte au-delà de l'existence dite « égoïste » et le rend sensible à la transcendance de l'autre. Cette duplication de la sensibilité (ontologique et éthique) dans la pensée de Levinas n'est pas sans soulever des difficultés, cependant, que nous allons aborder à l'aide de la catégorie ontologique du féminin, qui prend place dans cet entre-deux, à la limite des sphères de l'ontologie et de l'éthique. Le féminin évoque en effet à la fois la pesanteur matérielle associée à l'existence égoïste avec laquelle il s'agit d'en finir et son contraire, dans la figure de la mère qui incarne le paroxysme de l'existence désintéressée, prêtant son corps à l'autre.

La honte en tant que sentiment d'être rivé à l'existence

Les premiers textes de Levinas nous placent devant une compréhension négative du sujet et de l'ontologie. L'identité à soi renvoie d'abord à l'existence impersonnelle, avant que quelque chose ne se soit posé dans l'être. Dans l'essai de jeunesse *De l'évasion* (1935), Levinas traite de cette existence impersonnelle à l'aide des affects de honte et de nausée, qui décrivent la structure de l'identité en tant qu'« être rivé » à l'existence ou encore être enfermé « en soi ». Cette manière de comprendre l'existence comme enfermement, en se prévalant de la structure de l'ipséité, se veut une critique de la manière totalisante dont la tradition philosophique a abordé depuis l'Antiquité la question de l'être et conjointement celle de l'identité du sujet, ne s'avérant capable de penser l'altérité de l'autre que sous le prisme du même.³ Ceci étant dit, c'est la pensée heideggérienne de l'être qui constitue la véritable cible de ses propos, étant donnée la violence qui caractérise sa compréhension de l'être comme souci de l'être, obnubilé par son acharnement à être, ainsi que les conséquences politiques néfastes dérivant d'un tel mode d'exister en vue de soi-même. Dans l'essai *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934) Levinas associe explicitement cette manière d'être où il n'en va que de soi à la façon dont la société allemande de l'époque nazie concevait son identité, en tant qu'« enchaînement » au corps.⁴ D'où l'impératif d'évasion qu'éprouve le philosophe, son besoin de quitter le climat d'une telle pensée de l'être.

³ Levinas vise ici tant l'ontologie parménidienne qui envisage l'exister en tant qu'unité que la structure de la conscience transcendantale ainsi que la logique d'objectivation et de maîtrise du monde et d'autrui qui lui est corrélative.

⁴ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997.

Le premier sens accordé par Levinas au sensible est cette expérience de l'« être rivé », un mode d'exister « égoïste » où prend forme le sentiment de honte. C'est l'expérience malaisée de l'intimité à soi qui constitue le véritable fond de la honte. Pour rendre compte de cette présence révoltante à soi, le philosophe a recours au thème de la nudité, qui sera approfondi plus loin : « La honte apparaît à chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir. »⁵ Bien que la nudité semble concerner l'ensemble de l'existence, la nudité du corps reste cependant l'épreuve essentielle que Levinas met de l'avant pour expliciter le caractère irrévocable de la présence à soi : « La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité... »⁶ Il est important de comprendre déjà que la nudité du corps et la honte qui y est associée ne concernent pas le corps en tant qu'il est déshabillé, c'est de son existence intéressée ou son acharnement à être que le soi, qui n'est pas encore le sujet mais l'être dans son anonymat, est honteux.

L'affect de la honte est l'arrière plan sur lequel Levinas va élaborer sa critique de l'ontologie qu'il comprend comme mouvement d'enroulement en soi. Dans ses écrits ultérieurs d'après-guerre il s'emploie à penser autrement la manière dont le sujet s'individualise, à la fois sur le plan ontologique comme arrachement à soi-même et sur le plan éthique, dans la relation à autrui. C'est ici que la catégorie équivoque du féminin entre en jeu, nous permettant d'aborder de front certaines difficultés attachées à la situation limite de la corporéité dans l'oeuvre levinassienne.

Le corps comme lieu de l'ontologie

La constitution du sujet passe par un mouvement d'arrachement à l'être anonyme, que Levinas nomme dans *De l'existence à l'existant* (1947) l'« il y a », existence sans sujet et sans objet qui est synonyme pour lui de l'horreur.⁷ On conçoit traditionnellement le sujet comme une conscience mais ici il se produit d'abord comme sensibilité corporelle. La conscience ne précède pas le corps mais se constitue à même le mouvement des sens. Levinas décrit ce processus en termes de « venue en soi » ou encore de constitution d'un « chez soi » dans l'extériorité du monde dont il se détache progressivement, mouvement par lequel le sujet s'éprouve lui-même. Faisant de l'épreuve de la corporéité le mouvement premier du sujet dans l'être, Levinas insiste sur l'aspect pré-théorique du processus de la connaissance qui entend rompre avec le modèle objectivant de la conscience constituante. Ce serait cependant se méprendre que d'y voir un matérialisme ou encore un éloge de la corporéité. Cette auto-affectation qu'est l'épreuve de la corporéité est une démarche transitive, le moi corporel étant à la fois un constituant et un constitué, immergé dans un monde matériel qui le précède et qu'il s'approprie en le rendant sien. D'où l'aporie du corps : il est la condition de l'arrachement à l'être anonyme et notamment le support de l'événement de la conscience, mais également son poids irrémédiable. Étant ce qui pose le sujet dans l'être, le corps est pouvoir de commencement, volonté ou encore maîtrise de l'exister. Pourtant, le corps est aussi ce qui œuvre à la dépossession du sujet, ce qui l'expose à l'altérité qui est d'abord celle du monde.

⁵ Emmanuel Levinas, *De l'Évasion* (1935), Paris, Fata Morgana, 1982, p. 112.

⁶ Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, op. cit., p. 112-113.

⁷ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

Le rapport du sujet à l'être reste dans cette phase précoce de la constitution du sujet une relation de possession que le philosophe met sur le compte de la matérialité du corps qui se meut à la limite de l'en soi et de l'anonymat du monde. Pour Levinas être soi-même implique non seulement une présence oppressante à soi mais aussi et surtout un effort constant d'échapper à soi. C'est de cette tension permanente au cœur du processus de la subjectivation, associée au corps, aux prises avec un double mouvement d'affection et de désaffection, dont rend compte le thème du féminin.

La sensibilité comme désir : entre la faim et l'éros

Pour rendre compte de cette aporie caractérisant l'épreuve de la corporéité Levinas recourt au thème du désir qui correspond au fait d'appréhender la vie ou le rapport à l'existence comme jouissance ou encore comme faim, qui forme la base de la relation de possession que le sujet entretient avec l'exister. L'appartenance au monde semble se déployer foncièrement comme mouvement d'alimentation, le monde étant dans un premier temps appréhendé comme nourriture. Levinas entend ici mettre de l'avant l'ambiguïté caractéristique de la sensibilité comprise comme jouissance, qu'il rend tant en termes de bonheur que de vulnérabilité, la décrivant comme une « dépendance heureuse ». La jouissance évoque la joie de vivre. Le philosophe insiste sur l'insouciance du sujet à l'égard de l'existence matérielle, bien qu'il s'y trouve dans une structure de dépendance envers le monde où il fait en même temps l'expérience de la précarité, qu'il tente de contrer par le travail ou l'accumulation des possessions. Or, si le « sujet substance » ou le sujet corporel dont il est question n'échappe pas à la structure du Même et se caractérise essentiellement par son égoïsme, c'est ici, en même temps, que se loge la possibilité de l'existence éthique.

Le féminin comme hôte

C'est ici également que le féminin prend une place de premier ordre dans l'œuvre levinassienne, en étant l'exemple par excellence de ce qui dispose le sujet installé dans son « chez soi », ou sa demeure, à l'accueil de l'autre. La demeure correspond tant à la fonction de localisation qu'est le corps qu'au monde humanisé, apprivoisé, rendu sien par le travail et la possession. L'accueil de l'autre suppose la séparation avec l'immédiateté de l'être. En tant qu'hôte, le féminin, dont la caractéristique principale est la douceur, est ce qui rend possible cette séparation. Rendant le « chez soi » hospitalier et accueillant, le féminin-hôte permet le recueillement intérieur et conditionne la saisie et l'appropriation du monde. Aussi, il permet surtout à la subjectivité corporelle de se libérer de son poids d'être, de l'égoïsme associé à l'existence matérielle, et le prédispose à l'ouverture à la transcendance.⁸ Remarquons ici l'ambiguïté caractéristique de cette occurrence du féminin en tant qu'hôte, étant à la fois l'accueillant et l'accueilli, car le féminin est aussi la première figure de l'altérité, altérité qui se donne d'abord dans la relation amoureuse. Ce n'est qu'en étant en rapport avec une extériorité dont elle ne dépend pas pour vivre (contrairement à l'altérité du monde que le moi transforme ou incorpore en le faisant sien) que mon existence se trouve injustifiée, qu'elle « a honte de sa naïveté »⁹ dira Levinas. Il se produit dans la rencontre avec le féminin un

⁸ « 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. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation ». Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (1961), Paris, Biblio Essais/Livre de poche, 2008, p. 166.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 186.

dessaisissement de soi. Sous l'effet de la douceur féminine, le sujet se découvre injuste dans son agrément intéressé de l'existence matérielle et gagne une réflexivité à l'égard de soi.

L'éros comme ouverture à l'autre : l'aimée comme première incarnation de l'altérité

Ce n'est pas en tant qu'hôte, mais en tant qu'amante que le féminin désarçonne le moi dans sa maîtrise du monde. La relation amoureuse est décrite par Levinas comme le prototype de la relation intersubjective, en tant que rapport de face à face qui permet de préserver les deux protagonistes. Ce face à face est l'amorce de la relation éthique. À la différence de la structure de connaissance propre à la vie économique ou à la jouissance, où l'altérité du monde est aussitôt assimilée, la situation érotique met en présence deux êtres qui restent irréductibles. « 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. »¹⁰ Levinas insiste ici pour distinguer l'amour comme désir érotique, qui arrive à un être à qui rien ne manque et qui le fait sortir de soi, de la structure de la faim (qu'est la sensibilité comme jouissance) où il s'agit de combler un besoin qui ramène à soi. La relation érotique est ouverture à l'autre. Elle n'est pas simple relation au monde immanent des objets mais ouverture sur une transcendance irréductible. C'est du moins le propos des textes d'après-guerre où c'est la figure du féminin qui permet d'ouvrir la perspective du temps et du sens, car le temps est avant tout relation à l'avenir. Alors que le présent qui est le mode de la présence à soi renferme dans l'économie du Même, la dimension du futur ne peut que venir de l'autre, insiste Levinas.¹¹

Le féminin : corps ou visage?

Avant d'évoquer l'accueil dans la demeure, la figure du féminin intervient déjà dans la relation érotique comme celle qui permet de pluraliser l'exister. C'est remarquable que Levinas fasse de la différence sexuelle le lieu de la différenciation ontologique. Contre l'être-*un* parméniéen, Levinas pose l'être comme multiple, et c'est le féminin, qui est « *de soi autre*, (...) l'origine du concept même de l'altérité. »¹², qui incarne d'abord cette différence ontologique. Il est un peu trop tôt pour dire s'il faut se réjouir de cette association de l'altérité au féminin. Or il faut y insister, le féminin n'est pas ce qui définit la femme dans son existence empirique, mais une modalité de l'être qui exprime l'altérité, bien qu'une certaine confusion soit maintenue à ce sujet.

C'est sa fragilité, sa manière de se donner en s'abstenant qui fait l'attrait du féminin : « La façon d'exister du féminin est de se cacher, ou la pudeur. »¹³ Sa façon d'apparaître tranche sur la lumière du monde. Il s'agit d'une forme de manifestation qui échappe à la connaissance. « La pudeur c'est bien ici un mode d'apparaître comme une présentation de l'absence. »¹⁴ À ce titre, la figure du féminin incarne la première figuration du « visage », concept central dans l'œuvre levinassienne où il a une profonde signification éthique. Le visage se mesure au dérangement qu'il provoque dans l'ordre du monde. Il tient sa signification de soi, sans avoir besoin d'être référé à un monde signifiant qui le re-présente. Le visage échappe ainsi à la

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (1946-1947), Paris, Édition Quadrige/PUF, 2007, p. 82.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*.

¹² Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 58.

¹³ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 78.

¹⁴ Mathieu Dubost, « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas », *Études phénoménologiques*, 2006, vol. 3, no. 78, p.322.

dissimulation caractérisant l'apparaître ou l'existence phénoménale dans le monde, d'où sa nudité qui évoque ici sa manière de se donner en s'abstenant. C'est la caresse, en tant que modalité particulière d'approcher autrui qui n'est ni saisie, ni possession, ni savoir, mais proximité distante, qui permet de protéger la « fragilité extrême » qui s'exprime dans le visage féminin. C'est pour cela que la situation érotique est un mélange de plaisir et de déception. La chair de l'aimée n'est que désirée, jamais proprement touchée, possédée. La caresse tâtonne sans véritablement savoir ce qu'elle cherche. Il s'agit d'un « au-delà du contact » qui instaure une distance entre l'approche et ce qui est approché.

La figure du féminin demeure néanmoins ambivalente pour Levinas. Si dans les textes d'après guerre Levinas s'intéresse à la dimension métaphysique qu'il perçoit dans le désir érotique en tant qu'ouverture à la transcendance, le féminin et la volupté sexuelle perdront de leur lustre dans les écrits ultérieurs du philosophe. Dans le maître œuvre *Totalité et infini* (1961) qui procède à une solidification des acquis philosophiques et des principaux concepts à l'œuvre dans les textes antérieurs, le philosophe systématise sa critique du discours philosophique en tant que pensée du Même. La transcendance éthique n'est plus l'œuvre de l'éros mais relève désormais du langage. Le féminin y intervient à la fois comme hôte qui prépare à la transcendance et amante qui, en se complaisant dans le jeu érotique, renferme le sujet dans la structure du Même. À la différence du langage sensé qui seul permet désormais de remettre en question l'existence égoïste, de préserver l'extériorité de l'autre et de dire l'infini de l'éthique, la parole que profère le féminin est d'un genre particulier, muette : L'habitation n'est pas encore la transcendance du langage. Autrui, qui accueille dans l'intimité, n'est pas le *vous* du visage qui se révèle dans une dimension de hauteur – mais précisément le *tu* de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret. »¹⁵

Son visage cessant de signifier, son altérité qui se référait initialement à sa retenue pudique devient toute entière charnelle, existence indécente.¹⁶ Dans certains passages, la volupté érotique est comparée à l'existence animale, ce qui est une autre manière de condamner la complaisance à soi ou la persistance dans l'être, qui est le mal même aux yeux de Levinas.¹⁷ Alors qu'il figurait initialement la première rencontre avec le visage, étant présenté comme ce qui permettait de briser le cercle du Même ou l'auto-affection narcissique délivrant le sujet de sa matérialité compromettante, le féminin évoque désormais la matérialité compromettante. Comment comprendre ce revirement? Alors qu'il semblait figurer le visage en sa nudité, le féminin n'incarne-t-il pas plutôt le corps de la honte? Un détour par les thèmes de la nudité et de la honte nous permettra de tenter une ébauche de réponse.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 166.

¹⁶ « Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux. L'expression s'invertit en indécence, déjà toute proche de l'équivoque qui dit moins que rien, déjà rire et raillerie. » Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Biblio Essais, 2008, p. 291.

¹⁷ « La volonté du tendre se produit à travers son évanescence, comme enracinée dans une animalité ignorant sa mort, plongée dans la fausse sécurité de l'élémental, dans l'enfantin ne sachant pas ce qui lui arrive. » Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 289.

La nudité et la honte au fil des oeuvres levinassiennes

Telle qu'évoquée plus haut, la nudité se réfère essentiellement à l'expression inédite du visage, à sa manière de percer les formes du monde et de se signifier en propre. Au-delà de cette signification phénoménologique, l'épiphanie du visage exprime un mélange de vulnérabilité et de droiture morale qui décrit le véritable sens de la nudité. Mais comme on l'a vu, la nudité demeure aussi associée à la matérialité de l'être anonyme. Dans les premiers écrits, la nudité correspondait à l'intimité honteuse associée à l'« être sans limites », caractérisant selon Levinas l'ontologie heideggérienne.

Le thème de la nudité accompagne le féminin au fil des œuvres levinassiennes, oscillant entre expression sincère qui ouvre la dimension de l'altérité et matérialité exorbitante, honteuse, à la limite du non-sens. C'est en ce qu'ils expriment tous deux la pesanteur d'être que les thèmes de la honte et de la nudité sont associés dans l'œuvre de jeunesse, où s'exprime un besoin d'en finir avec la complaisance ontologique. Ce « besoin d'évasion » correspond dans les œuvres ultérieures du philosophe au désir du sujet de se poser comme existence singulière. Ce désir prend d'abord la forme de la jouissance possessive du monde et révélera que la réalisation du sujet au sein de l'être n'est que chimérique. La honte refait de nouveau apparition dans le maître oeuvre *Totalité et infini* en tant que « honte pour soi »¹⁸ pour dire la mauvaise conscience d'une existence seulement en vue de soi. Cette prise de conscience morale est l'œuvre de la douceur féminine qui déstabilise le sujet dans son « chez soi » et œuvre en quelque sorte à sa désincorporation en dépossédant le sujet de sa virilité manifestée dans sa jouissance possessive du monde. C'est ce qui se produit notamment dans la relation sexuelle où le sujet fait l'expérience de sa passivité. On assiste pourtant dans la volupté érotique à une inversion des rôles. Le féminin devient ici l'existence honteuse en tant que tentatrice qui éveille et embourbe dans l'appétence, prenant sur soi la pesanteur associée à la matérialité corporelle qui accule à l'existence.¹⁹ Levinas exprime ainsi cette ambivalence : « Seul un être nu absolument par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement. »²⁰ Nous y lisons la condition équivoque du féminin, tantôt visage, tantôt existence indécente, corps éhonté... Cette duplication fait d'ailleurs la « beauté » du visage féminin. « 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 – et où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur – est l'événement originel de la beauté féminine. »²¹

Levinas insiste à cet égard sur l'« originalité de l'érotique », faisant de l'ambiguïté l'essence même de la rencontre érotique qu'il place à la limite du sens et du non-sens. L'« extrême fragilité » qui caractérise l'altérité du féminin, sa façon pudique de se donner en s'abstenant, y est incessamment sur le point de se changer en « ultramatérialité », « poids de non signifiante ». L'équivoque du féminin tient au fait qu'il exprime une temporalité indéterminée. L'intouchable ou ce qui doit demeurer « vierge » dans le contact charnel est

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 186.

¹⁹ « nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante – venant comme de plus loin que la franchise du visage – déjà profanant et toute profanée (...). La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe nous l'appelons *féminité*. » Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 287.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 72.

²¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 294.

l'enfant à venir. Mais ici aussi l'ambivalence persiste, comme si l'espoir s'annonçant avec ce « presque rien » qui germe dans les profondeurs enfouies de la chair féminine courait déjà le risque de se pervertir en complaisance à soi. D'où l'équivocité qui caractérise la volupté érotique, car le moi au lieu de se défaire de soi se complaît dans l'amour de l'amour de l'autre et retombe sur soi. En ce sens, le contact érotique est plutôt retournement à soi et non ouverture au temps de l'autre.

Que lire dans cette ambiguïté du corps féminin dans *Totalité et infini*, en tant qu'ultramatérialité annonciatrice, à travers l'enfant, d'un au-delà de la matérialité, sinon une spiritualisation du corps que le philosophe peaufinera dans ses dernières œuvres à travers la condition de la maternité? Il faut remarquer cependant que le féminin n'apparaît plus dans ses descriptions de la maternité dans l'œuvre maîtresse *Autrement qu'être* (1974), où la sensibilité est présentée comme vulnérabilité et où elle devient le terreau d'une institution éthique de la subjectivité en tant que d'emblée obligée à l'autre. Or il est difficile de savoir quel rapport le féminin entretient avec la subjectivité maternelle, si, dans son double rôle de dépositaire du poids du réel et de figuration originaire de l'altérité, il prépare le terrain et anticipe sur la maternité responsable.

L'exposition maternelle

Malgré son obscurité, Levinas spécifie à plusieurs reprises que le féminin reste visage, quoiqu'il insistera néanmoins dans ses derniers textes pour distinguer le Désir de l'infini qui s'exprime dans le « visage » du désir érotique qui est le lieu où le féminin intervient le plus souvent, et qui est désormais interprété comme concupiscence. On doit alors se demander quel est le rapport que le visage féminin entretient avec le véritable visage? La signifiante du visage relève du registre du langage, or le visage féminin profère plutôt une « expression sans parole ». Y aurait-il alors dans son corps même quelque chose d'une parole, quelque chose comme un « savoir de la chair », ainsi que le suggère Catherine Chalier²²? À quoi tiendrait sinon son qualificatif de visage ?

Si, pour des raisons que nous soupçonnons essentiellement religieuses, la subjectivité qui assure le mouvement générationnel ou la transcendance associée à la fécondité est représentée dans le propos levinassien par le père²³, c'est au corps féminin que revient le privilège concret de l'enfantement. Comme épreuve de la présence charnelle de l'Autre en moi, la chair de la maternité est tout entière dévouée à autrui, nouée à l'autre avant d'être nouée à son propre corps, « en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal dans sa peau,

²² Cette expression est de Catherine Chalier, *Figures du féminin*, Paris, Édition Des femmes-Antoinette Fouque, 2006, p. 72.

²³ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, 306-313. « Le moi s'affranchit de soi-même dans la paternité sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi *est* son fils », p. 310. « *Etre* son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s'y maintenir identiquement. Toute notre analyse de la fécondité tendait à établir cette conjoncture dialectique qui conserve les deux mouvements contradictoires. (...) L'amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l'unicité même d'un autre et, dans ce sens, tout amour doit s'approcher de l'amour paternel. », p. 311-312.

n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité. »²⁴ La peau serait une autre manière de dire la nudité, en tant qu'elle exprime la vulnérabilité de la chair maternelle, l'exposition de son intimité en tant qu'offrande de soi à l'autre. Si l'exhibition de l'intimité était autrefois condamnée comme manière éhontée d'exposer la nudité, voilà qu'elle est jugée désormais comme la preuve même de l'abnégation. C'est que l'intimité et le contact charnels ont changé de registre et n'évoquent plus le plaisir érotique mais réfèrent plutôt à la vulnérabilité associée à la souffrance du corps maternel.

Ainsi la féminité incarne-t-elle les deux facettes de la sensibilité dans le parcours levinassien : la nudité éhontée de la complaisance érotique, la matérialité corporelle qui correspond à la persévérance dans l'être; la sensibilité également comme responsabilité ou souffrance « pour l'autre » qui est la marque même de l'exister éthique. Après tout le double langage à son sujet, voilà que la femme occupe enfin la scène de l'« être pour l'autre » qui est l'aboutissement de la réflexion éthique de Levinas. La chair maternelle interpelle Levinas en son statut de témoin d'une spiritualisation originaire de la corporéité, d'emblée désintéressée, et correspond à une épreuve inédite de la subjectivité instituant le moi en tant que d'emblée dénoué de soi, destitué de son être propre. L'émergence à soi de la subjectivité ne peut être adéquatement saisie qu'en tant que déphasage, hétéro-affection, défection continue de soi au gré des rencontres interhumaines. La femme-mère y prête son corps pour dire ce sens inédit de la sensibilité en tant que vulnérabilité.

Doit-on dès lors déduire que la femme est tout corps, conforme à l'espace qui lui a été attribué historiquement dans bien des discours qui ont façonné la rationalité occidentale? Non, répond sans hésiter la philosophe Catherine Chalié. Bien que souvent condamnée au silence, la femme abriterait en son corps un « Dire anachronique », une sensibilité spirituelle originaire d'« in-quiétude pour l'Autre », qu'il lui revient en propre de porter aux mots.²⁵ La philosophe entend ainsi donner aux femmes la possibilité de se signifier par elles-mêmes à la manière du « visage » levinassien qui « est sa propre signification », à laquelle aucune langue ne peut faire justice sans la pervertir aussitôt.

Dans *Autrement qu'être* Emmanuel Levinas distingue deux façons du langage, le *Dire* qui correspond à l'exposition inédite du visage s'inscrivant dans la trace de l'infini, et le *dit* qui renvoie à la définition usuelle du langage comme outil de communication, langage qui correspond à l'économie de l'être qui englobe tant le discours philosophique que la société politique. Le *Dire* évoque le dérangement de l'ordre intéressé du monde, le dessaisissement du chez soi au profit de l'autre, et symbolise la vigilance éthique. En faisant correspondre ce *Dire* à la sensibilité pour autrui qu'est la chair maternelle, Catherine Chalié entend reconnaître à cette chair son statut de « visage ». Il n'empêche, la femme échappe-t-elle jamais pas à son « être corps », à une existence promise à jamais à l'autre et à lui seul? Rien n'est moins sûr. Spiritualiser le corps maternel, même si c'est pour y voir le comble de l'exister éthique, n'est-ce pas une autre façon de condamner la femme véritable au mutisme?

²⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio Essais, 2008, p. 86-87.

²⁵ Catherine Chalié, *Figures du féminin*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006, p. 72.

La femme : « entre le corps et le nom »

Stella Sandford remarque à juste titre, suite à Simone de Beauvoir, que singulariser la femme en lui faisant porter le statut ontologique de l'altérité constitue davantage un poids qu'un privilège, la privant de son droit de subjectivation.²⁶ À cet égard Levinas ne ferait que réitérer la logique « virile » du discours philosophique traditionnel qui est en fait une métaphysique du masculin. Si la femme est l'autre, la catégorie masculine demeure la norme de l'universel, le neutre, et garde le monopole du nom, du « pouvoir dire », laisse aussi entendre Jacques Derrida dans un de ses commentaires de Levinas.

Suite à une lecture patiente des textes talmudiques, Derrida constate que Levinas ne fait que reproduire la conception hébraïque de la femme et subordonne la féminité ainsi que la différence sexuelle à l'altérité du « tout autre », qui bien que sexuellement non marqué serait en quelque sorte masculin, car pour Levinas il s'agit ultimement de Dieu.²⁷ Mais est-ce que Levinas condamne véritablement la femme au mutisme? Le sujet levinassien n'est jamais « en propre ». Il est en perpétuel exil, sans soi, sans terre, sans nom, etc. C'est ce que suggère la figure du féminin en tant qu'hôte dans sa double signification d'accueillante et d'altérité accueillie, laissant entendre que le soi est d'emblée orienté vers l'accueil. Le féminin évoque le don inconditionnel de soi. Mais qu'y a-t-il d'exclusivement féminin dans l'injonction d'hospitalité qui ne puisse concerner l'homme aussi, est-on tout de même en droit de se demander? Pourquoi féminiser cette injonction? Quoi qu'il en soit le féminin, de son lieu second, vient hanter l'éthique levinassienne, en tant que l'autre de tout autre. S'il est vrai que Levinas ne cherche pas à égaliser les catégories de féminin et de masculin, ce qui reconduirait à la logique de l'identique, il s'emploie à insuffler une ouverture dans la métaphysique du neutre, le féminin étant en quelque sorte une des modalités de l'interruption éthique du langage philosophique. C'est ça le Dire. Si Levinas avait été levinassien jusqu'au bout, n'aurait-il pas dû opter pour la voix féminine afin d'exprimer sa pensée? Par la réflexion fondamentale que Levinas aura provoquée sur le lieu qu'occupe la femme dans l'espace de la pensée philosophique, Levinas aura donc tout de même contribué à une redistribution de cet espace, même si c'est d'une manière un peu gauche. « Langue sans demeure »²⁸ ou sensibilité sans parole, l'altérité du féminin se mesure au dérangement qu'elle provoque dans la langue du « propre », paradoxalement, parce qu'elle (la femme) /il (l'homme Levinas)s'est tue.

²⁶ Stella Sandford dans « Écrire en tant qu'homme », *Sens public*, 2009, no. 11, 24 pages, journal en ligne, www.sens-public.org.

²⁷ Jacques Derrida, « En ce moment même me voici », *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998. Derrida révisé cette lecture de Levinas dans *Adieu à Emmanuel Levinas* où il insiste surtout sur le fait que Levinas fait porter au féminin le don de l'hospitalité, ce qui est loin d'être négligeable.

²⁸ Nous empruntons cette expression qui convient très bien pour rendre compte de la façon aporétique de la voix féminine au titre d'un livre de Marc Crépon, *Langue sans demeure*, Paris, Galilée, 2005.