

Re-lecture talmudique

À propos de la *lecture talmudique* d'Emmanuel Lévinas :

« Et Dieu créa la femme »

Jérôme Benarroch

Résumé : Emmanuel Lévinas a joué un rôle très important pour faire découvrir au monde intellectuel et philosophique qu'existe une véritable pensée théorique dans les textes talmudiques. Mais comme il l'avoue lui-même, c'est en amateur qu'il aborde ces textes¹. Par là même, sans le vouloir, il y retrouve étonnamment des éléments fondamentaux de sa propre philosophie. Mais de ce fait, aux yeux d'un public non averti, la pensée talmudique et la pensée lévinassienne apparaissent presque comme une seule et même entité, au point que l'on cherche parfois la pensée de Lévinas dans le Talmud ou dans la Bible ! À travers cette « re-lecture talmudique », nous voudrions montrer qu'il faut savoir distinguer la pensée propre de ce grand philosophe de l'enseignement des Sages du Talmud et ne pas les confondre. S'il y a chez ces derniers une pensée théorique, la compréhension et la réélaboration conceptuelle de leur pensée sont complexes et exigent un investissement entier et quasi exclusif – « jour et nuit », dit le verset de *Josué* 1, 8, pour « ne pas t'en écarter, ni à droite ni à gauche ».

Abstract: Emmanuel Levinas played a pivotal role in his effort to make the intellectual and philosophical world see that true theoretical thought can be found in Talmudic texts. But as he himself admits, it is as an amateur that he approaches these texts². Thus, without seeking it, he surprisingly finds in these texts fundamental elements of his own philosophy. Hence, in the eyes of an uninformed public, Talmudic thought and Levinasian thought appear practically as one and the same entity, so much so that we sometimes try to find Levinas's thought in the Talmud or in the Bible! Through its "Talmudic re-reading," this paper aims to show that it is necessary to know how to distinguish the actual thought of this great philosopher from the teachings of the Sages of the Talmud and not confuse them. If, indeed, theoretical thought exists in the teachings of the Sages, the comprehension and the conceptual re-elaboration of their thought are complex and require total and almost exclusive attention – "day and night" says the verse from *Joshua* 1, 8, in order "not to turn from it to the right or to the left."

1 Lévinas procède presque systématiquement, en préambule à ses *lectures talmudiques*, à des « aveux habituels de faiblesse » (Lévinas (Emmanuel), *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p. 126). Cf. notamment Lévinas (E.), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 31-32, où il parle du commentaire talmudique comme d' « une tâche où je ne m'évertue qu'en amateur » et où il précise : « [...] en me présentant ainsi je ne me livre pas à une manifestation de fausse modestie. »

2 In his foreword to the Talmudic Lectures, Lévinas almost systematically refers to his "aveux habituels de faiblesse" (Lévinas (Emmanuel), *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p.126). Cf. specifically Lévinas (E.), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p.31-32, where he refers to Talmudic commentary as "une tâche où je ne m'évertue qu'en amateur" and adds: "[...] en me présentant ainsi je ne me livre pas à une manifestation de fausse modestie."

Dans un article publié en 1977 dans *Du sacré au saint* et intitulé « Et Dieu créa la femme »³, Emmanuel Lévinas propose une interprétation d'un passage talmudique tiré du Traité *Berakhot* 61a, traitant de la création de la femme. Nous nous proposons d'analyser cette lecture qui, à la fois, montre l'originalité et l'importance de ce grand philosophe qui a su, sur un plan théorique, prendre au sérieux les enseignements de nos Sages et dégager de leurs propos souvent obscurs ou métaphoriques une authentique profondeur conceptuelle, mais qui révèle aussi une certaine extériorité, source de malentendus. À cet effet, nous tâcherons, dans un premier temps, de rendre compte des thèses majeures de son analyse. Dans un deuxième temps, nous formulerons certaines objections à celles-ci ; enfin, nous envisagerons une autre voie d'étude, plus fidèle, à notre sens, à la pensée talmudique. Pour ne pas alourdir notre propos, nous ne citons pas dans son entier le passage commenté ; il figure en tête de l'article d'Emmanuel Lévinas.

I. Présentation du sujet

L'enjeu premier de ce passage talmudique est d'exposer un « débat » entre deux *Amoraïm* de la première génération, Rav et Shmouel, ayant trait au récit biblique de la création de la femme. L'un des deux – sans que l'on sache lequel – énonce que ce que le texte biblique appelle « côté de l'homme »⁴, d'où a été bâtie la femme, était un « visage », tandis que l'autre dit que c'était « une queue ». Une fois les termes de la controverse posés, la *Guemara*⁵ s'attache à éprouver chacune des deux versions, pour en établir la légitimité. Pour ce faire, elle procède en opposant à chacune des deux thèses différents versets bibliques qui semblent à chaque fois contredire les thèses en question. Ainsi plusieurs objections sont-elles tout d'abord formulées à l'encontre de celui qui pense qu'il s'agissait d'une « queue » ; et la *Guemara* apporte une réponse à chacune de ces objections, ce qui permet de confirmer que le texte biblique supporte, dans son détail, une telle interprétation. La *Guemara* inverse alors le questionnement et, à l'aide d'un autre verset, avance une objection à l'encontre de la lecture qui, dans le « côté », voit « un visage », objection à laquelle il est également répondu. En fin de discussion, il n'est pas explicitement dit quelle est la version la plus vraisemblable, la plus justifiée en termes de preuves textuelles, car il s'agit là d'un véritable « débat », au sens où chaque option est soutenable. On comprend donc que les deux contradicteurs progressent chacun selon sa voie dans les différents versets, et ce, non seulement pour permettre une indispensable « compossibilité des versets » mais, comme le suggère E. Lévinas, pour élaborer un « enchaînement d'idées dans ses multiples possibilités ».

Néanmoins, il faut noter qu'à la lecture d'un autre passage talmudique, dans le Traité *Ketouvoth* 8a, on peut établir que l'option du « visage », qui signifie que l'homme et la femme ont été créés en un temps unique, dos à dos, c'est-à-dire sous la forme d'un être androgyne à deux visages, est l'option retenue par la *Guemara*⁶. Ceci ne sous-entend toutefois pas que ce

³ Lévinas (E.), « Et Dieu créa la femme », *Du sacré au saint*, *op. cit.*, p. 125-148.

⁴ *Genèse* 2, 22.

⁵ *Guemara* : commentaire de la *Michna* par les Amoraïtes, qui succédèrent aux Tanaïtes, maîtres de la *Michna* (III^e-VII^e siècle). L'ensemble *Michna* et *Guemara* forme le Talmud

⁶ Il existe en effet un autre débat, concernant le nombre de bénédictions à prononcer lors d'un mariage : certains disent cinq, d'autres six. La *Guemara* suppose au départ que ce débat correspond à notre débat, celui qui pense « cinq » étant en fait celui qui dit que l'homme et la femme ont été créés en une fois sous forme de « deux visages », et celui qui pense « six » rajoutant une bénédiction car il penserait qu'il y a eu deux temps dans la création humaine, un premier sous la forme d'un homme avec une « queue » et un second temps correspondant à la création de la femme en tant que telle, justement à partir de la « queue ». Mais la *Guemara* revient de cette première hypothèse et déclare que « tous pensent qu'il n'y eut qu'une seule création », ce qui

soit là la « vraie » version, ni la plus aboutie – car dans un « débat » talmudique, chacune des différentes options a et conserve toujours sa part de nécessité – mais simplement que, au moins en ce qui concerne ici les bénédictions du mariage – thème de la *guemara Ketouvo* 8a – les Sages ont estimé que l’option du « visage » était la plus adéquate. Cela pour indiquer à quel point on doit prendre garde de ne pas privilégier sans justification une option plutôt qu’une autre dans un « débat » talmudique ; il s’agit plutôt de retrouver la mesure de la divergence et saisir la logique propre de chacune des voies en jeu. Ainsi, dans ce passage de *Berakhot* 61a, les deux options apparaissent en fin de compte aussi praticables l’une que l’autre. Par conséquent, au niveau des principes et de leur légitimité au regard du texte biblique, elles devront être envisagées comme deux explications suffisantes et peut-être complémentaires du sujet de la création de la femme.

Or, quel est le problème que soulève ce « sujet » ?

Répondre à cette question oblige à répondre d’emblée à la question de la pertinence du texte biblique qui, dans son étrange densité signifiante, élabore des solutions à des problèmes théoriques et pratiques. Car ce que le texte biblique « pense » n’est pas explicite. Il contraint plutôt à penser, mais sans « livrer » les idées sur un mode philosophique. S’il est donc évident pour nous que le texte de la Tora n’est pas un texte historico-anthropologique mais vient à la fois formuler des problématiques théoriques et enseigner les conséquences pratiques de ces élaborations, il nous faut comprendre pourquoi la relation entre l’homme et la femme y est présentée sous la forme de cette « création » et pourquoi cette création revêt une allure mythologique.

Notre hypothèse est que la Tora conjoint, unifie dans sa formulation singulière ce qui est par ailleurs séparable : l’approche théorique, l’approche de l’exigence pratique et l’approche sensible. Notre but n’est pas ici de développer cet enjeu mais de rappeler que le texte biblique a toujours un aspect normatif, pratique, qui doit être pris en considération dans toute réflexion sur son sens⁷. Nous verrons qu’E. Lévinas, dans sa lecture du Talmud, néglige cet aspect.

Remarquons en outre que le Talmud tend à se superposer au texte biblique, en cela qu’il réutilise son style singulier, « imagé ». En effet, lui non plus n’élabore pas le sens « philosophique » de ses choix d’exposition mais, là encore, oblige celui qui étudie à formuler des justifications pour rendre sensées et déterminées les idées et exigences pourtant sous-jacentes. Les deux propositions élaborées par les Sages – la femme créée à partir d’un deuxième « visage » ou bien de « la queue » de l’homme – ne sont pas immédiatement formulées dans un langage théorique parce que le propos est tout à la fois et indissociablement théorique, pratique et sensible.

E. Lévinas s’efforce pour sa part, et à raison, de dégager dans son article une possible signification théorique de ces « motifs ». Il envisage donc le problème en termes de « pensée », de conception des choses – ici, la conception du rapport entre l’homme et la femme. Mais l’enjeu ne semble être pour lui ni pratique⁸, ni esthétique, ni sensible. Il va donc

signifie, d’après le commentaire de Rachi, que tous les Sages participant à ce débat admettent que l’homme et la femme furent créés en une seule fois, donc sous forme androgyne, les « deux visages » dos à dos. La *Guemara* n’objectant rien à cette explication, on est amené à penser que l’option « visage » est celle que les Sages retiennent. Mais ce point demande à être approfondi. En tout cas, nous voulons ici montrer que la confrontation de différents passages talmudiques traitant d’un même sujet est essentielle pour comprendre le sens d’une controverse – c’est là une des règles de base de l’étude talmudique.

⁷ On doit sur ce point se reporter au premier commentaire biblique de Rachi sur « Au commencement ». Il affirme : « La Tora aurait dû commencer par le premier *commandement* donné à Israël. » Le sens « premier » du texte biblique est donc immédiatement mis en relation avec le « commandement », c’est-à-dire l’impératif pratique.

⁸ Ainsi, dans son avant-propos à *Du sacré au saint*, Lévinas déclare avoir été « moins appelé que l’étude traditionnelle vers les ‘décisions pratiques’ découlant de la Loi » (*op. cit.*, p.9). Pourtant, les « décisions pratiques » ne sont pas une simple mesure de piété sans importance, que l’on pourrait disjoindre du spéculatif. Leur visée permet de lire les textes en tant qu’énoncés ou parole et non en tant que discours

opposer deux « conceptions » de ce qu'il est convenu d'appeler, dans l'univers intellectuel contemporain, la différence sexuelle.

II. La lecture d'Emmanuel Lévinas

Comment Lévinas comprend-il le « débat » ? Nous exposerons ici ce qui nous apparaît comme l'essentiel de son développement, sans entrer dans tous les détails de son analyse, qui appelleraient cependant de nombreuses remarques.

Sa première thèse est que Rav et Shmouel conçoivent l'un et l'autre la femme comme faisant « partie de l'humain » tout autant que l'homme. C'est-à-dire qu'elle n'est pas simplement selon eux la « femelle de l'homme », un être vivant, certes, mais d'une vie dont la fonction se limiterait [j'enlève « valeur » ici car vous en parlez un peu plus loin dans la même phrase] à la capacité reproductrice animale ou à la satisfaction des désirs, et dont la valeur humaine serait donc moindre. C'est la thèse égalitariste fondamentale. Là résiderait même, selon Lévinas, l'enjeu central du récit de cette étrange création de la femme en tant que « prise et construite *de* l'homme », ce qu'il faudrait entendre au sens de « prise *de* l'humanité même ». Cette thèse est en partie paradoxale car a priori on aurait au contraire pu comprendre que la femme, du fait de sa création seconde, soit précisément considérée comme un être inférieur, de second ordre. D'où l'insistance d'E. Lévinas sur ce point : les deux options en débat – « visage » ou « queue » – affirment une égalité de valeur de l'homme et de la femme. Le fait que la création de la femme apparaisse comme seconde ne peut signifier qu'elle soit ontologiquement secondaire ou inférieure. Le Talmud et la Tora ne sont pas misogynes...

La controverse entre les deux Sages se situe donc sur un autre plan. Lequel ? Nécessairement, au niveau de la valeur de la distinction entre masculin et féminin.

Celui qui pense que la femme a été « bâtie »⁹ à partir d'un « visage » pense non seulement l'égalité de dignité entre l'homme et la femme, comme nous venons de le voir, mais aussi que la distinction en masculin et féminin appartient « au contenu essentiel de l'Humain »¹⁰, au sens où « tous les rapports qui les rattach[èr]ent l'un à l'autre sont d'égale dignité »¹¹. Mais, d'emblée, une difficulté surgit dans cette explication. En effet, et sans aller trop loin dans l'analyse, il apparaît que Lévinas assimile ici la différence de l'homme et de la femme à celle du masculin et du féminin, pour déclarer que cette première lecture – « un visage » – établit en tant que telle l'idée de l'égalité entre l'homme et la femme, sous tous leurs rapports. Que vient nous apprendre l'idée que la femme aurait été construite à partir d'un « visage », en plus du fait qu'elle a été prise de l'homme, c'est-à-dire ici de l'humain ? Seulement ceci : que l'égalité de dignité est parfaite, ce qui n'était pas évident dans le texte biblique qui énonçait simplement qu'elle fut « prise du côté de l'homme », ce qui aurait pu laisser entendre qu'elle était ontologiquement secondaire. La leçon du « visage » serait donc choisie pour parer à une mauvaise lecture, une lecture immédiate dégradante pour la femme ; mais elle n'apporterait aucun nouvel élément de compréhension, en particulier au niveau du rapport entre masculin et féminin, comme cela aurait **pourtant** dû être le cas pour rendre compte des deux enseignements : la femme tirée de l'homme, et tirée en tant que deuxième visage. Ainsi, l'idée pourtant évoquée par Lévinas du masculin et du féminin comme « distinction essentielle de l'Humain » n'est pas élaborée plus avant. Plus loin dans son article, reprenant le motif du « visage », il n'insiste pas sur cette possibilité qui, d'après sa logique même, aurait été l'idée essentielle de celui qui dit « visage ».

Or, comme on va le voir à propos de la deuxième option, ceci aurait justement pu constituer un véritable enjeu de débat entre les deux parties.

mythique sur des essences.

9 En hébreu : « *boné* » – construite, bâtie : c'est le terme employé dans le verset de *Genèse* 2, 22.

10 Lévinas (E.), *Du sacré au saint*, *op. cit.*, p. 134.

11 *Ibid.*, p. 134.

Mais lorsque celui qui pense « visage » doit répondre à l'objection du verset qui indique la « construction » de la femme (précision inutile de son point de vue puisque la femme était déjà là, sous la forme d'un autre visage, dans le dos de l'homme), la *Guemara*, aidée par Rav 'Hisda, répond que le Créateur l'a construite comme « un édifice » capable de recevoir adéquatement les enfants, car en effet la femme n'apparaît pas seulement comme visage féminin mais comme un corps spécifique que le Créateur a dû façonner comme un « silo à grains, étroit en haut en large vers le bas »¹², pour ne pas que la charge à porter – la récolte ou l'enfant – soit trop pesante sur les parois. E. Lévinas commente cette réponse en disant : « *Au-delà de la sexualité*, gestation d'un être nouveau ! le rapport avec autrui par le fils... »¹³ Son présumé apparaît alors clairement : le masculin et le féminin recouvriraient la notion triviale de sexualité, c'est-à-dire l'érotique, ou l'aspect infra humain de la relation homme-femme, qui serait dépassé par la noblesse de la gestation. Pour le dire de façon abrupte, Lévinas adopte ici la vision chrétienne de la sexualité, selon laquelle le rapport masculin-féminin est constitutivement entaché d'une forme de bassesse. Par conséquent, celui qui pense « visage » n'envisagerait en fait pas la distinction masculin-féminin comme une distinction essentielle, car celle-ci, se réduisant à la sexualité, serait à dépasser dans une humanité authentique, c'est-à-dire dans le rapport à autrui.

La suite de l'interprétation d'E. Lévinas vient confirmer cette constatation. La majeure partie de son article est centrée sur la deuxième option, qui conçoit la femme comme créée à partir de « la queue ». Ceci est dû en partie à une raison contingente, le passage talmudique choisi étant centré principalement autour des objections à l'encontre de cette version et des réponses visant à la justifier. Mais plus essentiellement, cette version offre l'occasion d'élaborer plus en profondeur l'interprétation selon laquelle la différence sexuelle, entendue comme érotique, est secondaire dans l'ordre de l'humain – ceci constitue la deuxième thèse fondamentale d'Emmanuel Lévinas.

Le ressort de cette deuxième thèse est le suivant : la « queue », propose-t-il d'entendre, n'est qu'« un appendice corporel, c'est-à-dire « une articulation mineure de l'homme »¹⁴. Par conséquent, le fait que la femme, en tant que sexuellement distincte de l'homme, ait été créée justement à partir de cet appendice secondaire et particulièrement bas, signifie que la distinction sexuelle comme telle est secondaire, car elle ne vient que de cet aspect à la fois secondaire et dégradé de l'humain.

« Ce n'est pas la femme qui est secondaire ; c'est la relation avec la femme qui est secondaire ; c'est la relation avec la femme en tant que femme, qui n'appartient pas au plan primordial de l'humain. Au premier plan sont des tâches qu'accomplissent l'homme comme être humain et la femme comme être humain. Ils ont autre chose à faire qu'à roucouler et, à plus forte raison, autre chose et plus à faire qu'à se limiter aux relations qui s'établissent à cause de la différence entre sexes. [...] Je pense au dernier chapitre des *Proverbes*, à la femme qui y est glorifiée ; elle rend possible la vie des hommes, elle est la maison des hommes ; mais l'époux a une vie en dehors de la maison, il siège dans le Conseil de la cité, il a une vie publique, il est au service de l'universel, il ne se limite pas à l'intériorité, à l'intimité, à la demeure, sans laquelle cependant il ne pourrait rien. »¹⁵

Quelle est cette vie de l'universel ? Lévinas le dit plus loin, et c'est une idée centrale de son œuvre philosophique, censée se raccrocher ici à la thèse de celui qui pense « la queue » : « la responsabilité de l'homme 'pour tous les autres' »¹⁶. Et E. Lévinas de souligner le lien :

« Elle [L'interprétation de Rav Ami] s'accorde parfaitement avec la thèse qui affirme la naissance de la femme, dans sa particularité sexuelle, à partir d'une articulation mineure de l'homme ou de l'humain. Dans la

12 C'est l'explication retenue par Rachi sur le verset de *Genèse* 2, 22.

13 Lévinas (E.), *Du sacré au saint*, op. cit., p. 144 (nous soulignons).

14 *Ibid.*, p. 136-137.

15 *Ibid.*, p. 135.

16 *Ibid.*, p. 136.

relation avec autrui, la proposition 'avec' vire en proposition 'pour'. Je suis 'avec les autres' signifie je suis 'pour les autres' : responsable d'autrui. Ici, le féminin comme tel n'est que secondaire. La femme et l'homme, en humanité authentique, collaborent comme des responsables. Le sexuel n'est que l'accessoire de l'humain. »¹⁷

Ainsi l'humanité authentique se situe-t-elle par delà la relation masculin-féminin, d'emblée envisagée comme relation sexuelle, érotico-pulsionnelle, narcissico-libidinale ou, au mieux, sentimentale, telle qu'elle peut être sublimée par la poésie ou la littérature. L'«esprit» en tant que tel, dit Lévinas, est ailleurs : dans la moralité ou, plus radicalement, dans la responsabilité pour autrui, l'autre homme, l'humain – asexué, donc.

Deux éléments sont à retenir. Premièrement, Lévinas réinvestit sa propre philosophie dans cette proposition de compréhension de la relation homme-femme à partir de l'idée d'une différence sexuelle en soi secondaire. Deuxièmement, la vie publique ou le rapport à autrui au sens large est dès lors survalorisé au sein des relations humaines, comme étant seul porteur d'universalité.

Cette compréhension s'accorderait de plus avec la manière dont Rav Ami lit le verset 5 du psaume 139, invoqué en tant qu'objection contre celui qui dit « queue » : « *De l'arrière* et du *devant* Tu m'as façonné, et Tu poses sur moi Ta main. »¹⁸ Celui-ci l'entend de manière totalement différente de celui qui dit « visage » car par « à l'arrière », il comprend « le dernier créé », et par « devant », « le premier à être puni ». Pour E. Lévinas, ceci indique bien que l'on veut présenter l'humain comme celui dont la responsabilité envers l'autre est totale, illimitée, c'est-à-dire même « au-delà de ses actes libres »¹⁹.

Or, que signifie cette responsabilité « au-delà de ses actes libres » dans ce contexte ?

L'idée est censée provenir du passage de la *Guemara* qui cherche à déterminer d'où Rav Ami apprend que l'homme est châtié avant le reste du monde. (c'est le sens de l'expression : « premier à être puni »). La *Guemara* comprend qu'il s'agit de l'épisode biblique du « Déluge » car il y est écrit en *Genèse* 7, 23 : « Dieu effaça toutes les créatures qui étaient sur la face de la terre *depuis l'homme jusqu'à l'animal* [...] ». Il semble donc que l'homme reçoive le châtiment du Créateur avant les animaux, ce qui serait le sens du « avant » (ou « devant », ou « en premier » – c'est le même mot en hébreu) dans le verset du psaume 139. Lévinas commente :

« De cet univers perverti, l'homme répond en premier. Cette humanité est définie, non par la liberté – sait-on si le Mal commença par l'homme ? – mais par la responsabilité antérieure à toute initiative. L'homme répond au-delà de ses actes libres. Il est otage de l'univers. Dignité extraordinaire. Responsabilité illimitée... »²⁰

Plusieurs remarques seraient ici nécessaires. Lévinas semble vouloir déduire de cet épisode du « Déluge » que l'homme, bien qu'il ne soit pas en acte le premier responsable de la dégradation morale et des mœurs de l'univers, en assumerait néanmoins toute la charge. Cela signifierait une responsabilité au-delà de la stricte justice, preuve de sa « dignité extraordinaire ». Cette déduction, dans ce contexte, paraît néanmoins hâtive. Ne sait-on pas en effet que précisément, c'est bien l'homme qui fauta et fit fauter toute la terre avant le « Déluge » ?²¹ Aussi, même si l'homme était sûr de pouvoir supporter une responsabilité dite illimitée, ou même de *devoir* la supporter, cette notion paraît difficilement lisible dans l'épisode du Déluge. En effet, si les justes, au niveau individuel, sont capables d'assumer une

¹⁷ *Ibid.*, p. 136-137.

¹⁸ Pour celui qui dit « visage », ce verset est très clair et va dans son sens. Il indique qu'il y a eu une création primordiale sous une forme double : un « avant » et un « arrière », ce qui serait une allusion directe aux deux « visages » de l'homme et de la femme.

¹⁹ Lévinas (E.), *Du sacré au saint*, op. cit., p. 139.

²⁰ *Ibid.*, p. 139.

²¹ Cf. à ce propos l'enseignement de Rabbi Yo'hanan dans le Traité *Sanhédrin* 108a : « Toute chair corrompait sa voie » – c'est-à-dire qu'ils accouplaient les animaux domestiques aux animaux sauvages, et l'homme avec les animaux.

responsabilité au-delà de leur liberté propre, en tant qu'ils peuvent porter la faute de leur prochain²², l'idée vaut difficilement pour l'humanité dans son ensemble, dans son rapport avec les animaux ou les éléments physiques, car au niveau de l'Histoire, le seul véritable protagoniste est l'homme. Et celui-ci n'a donc pas à porter une quelconque faute des animaux ou de la terre en plus de la sienne, car tout dépend effectivement de lui. Qu'il ait été « créé en dernier » indique qu'il est le but de la Création. Qu'il soit « châtié en premier » indique qu'il est le seul véritable acteur et responsable de l'état moral du monde, au sens où le reste n'est que le miroir de son comportement et le corollaire de sa dégradation.

Une objection décisive est alors adressée à l'encontre de celui qui pense que la femme fut tirée de la « queue » de l'homme. Voici le passage de la *Guemara* :

« Cela va bien pour celui qui dit visage car il est dit : 'mâle et femelle Il les créa' (*Genèse* 5, 2). Comment celui qui dit queue lit-il ce verset ?

Il le lit comme Rabbi Abahou car Rabbi Abahou a exposé une contradiction. Il est écrit d'un côté : 'mâle et femelle Il les créa' (*Genèse* 5, 2) et il est aussi écrit : 'car à l'image du Souverain Il a fait l'homme' (*Genèse* 9, 6). Comment est-ce possible ? Au début Il eut l'idée de les créer deux, mais à la fin Il le créa unique. »²³

E. Lévinas propose une interprétation de cette réponse qui constitue sa troisième grande thèse. La difficulté conceptuelle est de concilier trois aspects : premièrement, la distinction sexuelle pensée comme secondaire par rapport à l'humanité des êtres ; deuxièmement, une certaine prééminence de l'homme, ou du masculin, constatée par le fait de la création originelle de l'homme seul ; enfin, l'idée d'une pensée première du Créateur de créer l'homme et la femme ensemble.

Premier temps de la réponse :

« Il a voulu deux êtres. Il a voulu en effet qu'il y eût d'emblée égalité dans la créature et qu'il n'y eût pas de femme sortie de l'homme, de femme qui passât après l'homme. »²⁴

L'idée de pensée première du Créateur vient donc affirmer l'idéal d'égalité entre l'homme et la femme. Mais, continue Lévinas, cela n'était pas tenable :

« [...] cette indépendance initiale des êtres égaux aurait été probablement la guerre. Il fallait procéder non pas en stricte justice, qui, elle, exige en effet deux êtres séparés ; il fallait, pour créer un monde, qu'il les eût subordonnés l'un à l'autre. »²⁵

Nous comprenons que la création originelle du Deux n'aurait pas permis une entente satisfaisante entre les hommes et les femmes, car cette égalité de fait les aurait éloignés l'un de l'autre, chacun ayant les ressources suffisantes pour assumer leur séparation. Cette égalité naturelle aurait engendré une confrontation horizontale trop symétrique dont le résultat aurait été en contradiction avec le but de leur création. Car si le but est l'égalité, il faut qu'elle puisse être une égalité unifiante ou, du moins, qui découle d'une relation soutenue et la préserve. D'où l'introduction d'une inégalité originelle, d'une différence spécifique qui engendre une dépendance de l'un envers l'autre, une dépendance qui tend à les rapprocher

²² C'est même peut-être le devoir de chacun. On trouve en effet cette notion dans la formule talmudique qui énonce que « Tout Israël est lié », c'est-à-dire que tous les Juifs sont liés les uns aux autres, responsables les uns des autres – littéralement, la formule hébraïque dit d'ailleurs, pour souligner le rapport d'« unité » entre les uns et les autres : « Tout Israël sont liés l'un à l'autre. »

²³ Traité *Berakhot* 61a.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Lévinas (E.), *Du sacré au saint*, op. cit., p. 142.

l'un de l'autre²⁶. Cependant, comme le précise Lévinas, « il fallait une différence qui ne compromette pas l'équité ». Il fallait donc une dépendance liée à un aspect secondaire de leur humanité. La différence sexuelle joue ce rôle. C'est l'opération d'« [...] une différence de sexe ; et, dès lors, une certaine prééminence de l'homme, une femme venue plus tard et, en tant que femme, appendice de l'humain. »²⁷

Ainsi, le point de dépendance étant sexuel, c'est-à-dire, selon la version qui tient que « côté » signifie « queue », secondaire par rapport à l'humain, il ne remettrait pas en cause l'égalité de participation de l'un et de l'autre à l'humanité. Pour celui qui dit « queue », il existerait bien une dépendance de la femme par rapport à l'homme, mais cette dépendance se situerait à un niveau infrahumain, c'est-à-dire à un niveau simplement physiologique et psychologique, et sa fonction serait la facilitation d'une vie commune. Cependant, quant à leur humanité, en tant qu'esprits ou êtres pensants et donc abstraction faite de leurs caractéristiques sexuelles, ils conserveraient une égale nature. Autrement dit : la hiérarchie qui les reliait étant secondaire, ils pourraient justement vivre, sereinement, un échange humain en réelle égalité.

La lecture de ce passage de la *Guemara* par Emmanuel Lévinas procède donc de trois thèses principales : l'égalité de valeur entre l'homme et la femme, soulignée par la procédure de création de la femme à partir de la personne humaine ainsi que par l'idée d'un des deux contradicteurs de dire qu'ils étaient au départ « deux visages » ; le caractère secondaire et infrahumain de la différence sexuelle ; la nécessité de la hiérarchie sexuelle ou de la dépendance pour asseoir une relation stable entre l'homme et la femme à un niveau proprement humain, celui de la relation entre esprits.²⁸

3. Les objections

Nous formulerons plusieurs objections à la lecture de Lévinas :

1. L'idée que la différence entre l'homme et la femme puisse être une différence secondaire, inessentielle, fait difficulté, non seulement en tant que telle, mais surtout par rapport à l'enseignement du Talmud et du texte biblique. Cette idée établit en effet que le lien homme-femme, au sens de masculin et féminin, est une caractéristique qui met en relation les êtres de sexes opposés par l'intermédiaire d'une attirance triviale, voire vulgaire : le désir, en tant que recherche égoïste du plaisir. E. Lévinas commente ainsi ce type de relation homme-femme :

« Ils ont autre chose à faire qu'à *roucouler* [...] La relation *libidineuse* par elle-même ne contiendrait pas le mystère de la psyché humaine. »²⁹

Le rapport entre masculin et féminin en tant que tel est ici compris comme cette attraction instinctive ou pulsionnelle dite « libidineuse », qui agit sur les êtres mais qui, par elle-même, est triviale et dégradante pour l'humanité de l'homme. Elle s'apparente à l'instinct sexuel animal. Elle procède comme une force naturelle aveugle, purement physique, visant une

²⁶ Notons que cette explication, selon laquelle la femme a été créée « à partir d'une partie de l'homme » plutôt qu'indépendante d'emblée, pour éviter une indépendance radicale génératrice de conflits et pouvant mener à une séparation complète entre les deux êtres sexués, est une explication traditionnelle. L'originalité de Lévinas consiste à dire ici que le critère de la dépendance, la différence sexuelle, est secondaire.

²⁷ Lévinas (E.), *Du sacré au saint*, op. cit., p. 142.

²⁸ D'autres réflexions sont jointes à celles-ci dans l'article de Lévinas, mais elles ne font qu'encadrer de façon périphérique cette lecture du « débat » de la *Guemara*.

²⁹ Lévinas (E.), *Du sacré au saint*, op. cit., p. 135 et p. 137.

satisfaction sensible dénuée de toute construction d'un sens. C'est pourquoi elle est appelée à être surmontée. Et elle ne diffère de l'instinct animal que sur un point négatif : alors que l'instinct animal produit la perpétuation de l'espèce, l'attirance sexuelle humaine est détachée du souci de reproduction. Elle fonctionne comme une recherche exclusive de plaisir et vise l'apaisement de cette énergie libidineuse par les ressources de l'érotisme. Le seul enjeu de sens serait alors dans l'effet de rapprochement des êtres que cet artifice peut induire. Liés les uns aux autres et dépendants sur ce plan naturel, ils pourraient par là même, mais sur un autre plan, nouer d'autres types de relations, plus élaborées, plus « spirituelles », c'est-à-dire fondamentalement asexuées. Il apparaît ainsi que les relations proprement humaines existeraient indifféremment et indistinctement entre hommes et femmes ou entre hommes. Au niveau humain ou ontologique, l'idéal de relation entre l'homme et la femme serait de même nature que l'idéal de relation entre hommes dans la fraternité, par exemple.

Or, peut-on soutenir que la relation qu'un homme entretient avec sa femme soit d'une nature équivalente à celle de la relation idéalement fraternelle que ce même homme entretiendrait avec ses collègues **de l'Université**, hommes ou femmes ? Ce qui se dévoile dans l'intimité sexuée du couple ne serait-il qu'une dimension triviale ? N'est-il pas pensable que dans la sexualité même une dimension plus intérieure et plus fondamentale pour l'humanité soit en jeu ?

2. Nous avons vu que la justification de la création de la femme serait de permettre un lien de dépendance qui fasse que l'attirance persiste entre les êtres, et qu'hommes et femmes ne vivent pas dans une égalité tragique ayant pour effet de les opposer comme deux forces indépendantes l'une de l'autre. L'homme dominerait donc la femme à ce niveau de la relation pour « le bien » du lien, c'est-à-dire pour que la femme ne se rebelle pas, pour qu'elle soit contrainte de lui rester soumise. Et cette soumission engendrerait une possibilité de relation autre, vraiment humaine, plus facilement réalisable qu'entre hommes, car entre hommes la même difficulté ressurgirait du fait de l'égalité première.

Cependant, sur un plan logique, il n'est pas évident que la dépendance rende la relation humaine entre l'homme et la femme plus aisée. La domination pure et simple, si les individus n'accèdent pas à la considération de l'autre en tant qu'« être humain », présente tout autant un risque majeur, comme le montre la réalité. En quoi donc la dépendance favoriserait-elle une relation authentique, continue et stable, puisque celle-ci reposerait, comme toute relation humaine, sur la bonne volonté des acteurs ? Ou encore, en quoi la « perversion » de la relation serait-elle plus à même d'entraîner une relation réelle que la relation intermittente ? Difficile de voir là, dans cette dépendance hiérarchique, une promesse de plénitude.

3. Si la distinction homme-femme est pensée en référence au système pulsionnel, au désir en tant que recherche de satisfaction et, ici³⁰, comme recherche du plaisir, on ne voit malheureusement pas en quoi cela pourrait renforcer le lien d'un homme avec une femme. La psychanalyse, ici entendue comme science qui constate des faits humains, ne procède-t-elle pas, dès son origine, de cet étonnement face au fait difficilement compréhensible que, précisément, l'homme ne trouve pas une satisfaction à sa mesure avec la femme. La célèbre phrase de Lacan, « il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant », qui propose une formulation définitive et logique de ce constat, vise justement cette faille : l'attirance, qui devait réunir, rate son but et le repousse tout autant.

4. Sur un autre plan, la difficulté principale réside dans l'analyse des textes

³⁰ E. Lévinas ne distingue pas, comme la psychanalyse le fait en détail, la recherche du plaisir, la pulsion, la libido et le désir.

talmudiques et bibliques. Car ce passage de *Berakhot* 61a est lui-même une interprétation des versets du début de la *Genèse*, dans deux passages principalement. Or, l'économie interne de ces versets, indépendamment du débat talmudique qui y trouve sa source, est elle-même très complexe. Il est cependant possible de dégager un élément central d'une analyse de leur composition : la distinction homme-femme chez l'homme n'est pas du même ordre que la distinction mâle-femelle chez les animaux, et il ne paraît donc pas envisageable de comprendre cette distinction en termes d'instinct ou de pulsion triviale, au sens d'une attirance sexuelle et érotique, ou d'un simple désir d'accouplement. En effet, un premier verset, à la fin du premier chapitre du texte biblique, énonce : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu Il le créa. *Mâle et femelle Il les créa.* »³¹ Or, dans ce premier chapitre de la *Genèse*, les animaux ont déjà été créés et il n'est pas précisé à leur propos qu'ils furent créés mâles et femelles, car cette distinction n'est pas signifiante chez eux, alors qu'elle est pourtant bien réelle et permet même la perpétuation des espèces. Par conséquent, lorsque le texte biblique précise, à propos de la création de l'homme, que « mâle et femelle Il les créa », ce ne peut être simplement pour signifier qu'il y a des hommes et des femmes et qu'entre eux existe une attirance mais que celle-ci est secondaire. Et même en supposant que « secondaire », chez l'homme, ne soit pas réductible à insignifiant ou sans importance, il reste que la distinction mâle-femelle est mise en exergue de manière telle pour l'homme qu'il ne convient pas de la rabattre sur une attirance purement instinctuelle qui aurait sa fin en dehors d'elle-même. Le sens simple du verset est bien que la distinction du masculin et du féminin est chez l'homme une distinction à la fois radicale et essentielle, qui doit trouver une signification en tant que telle. Ce n'est qu'à partir de ce point que le « débat » entre les deux *Amoraïm* de la *Guemara* pourra prendre forme.

5. Sur un plan strictement talmudique maintenant, il apparaît que l'interprétation qu'E. Lévinas propose du « débat » talmudique manque de consistance. Car un débat doit reposer sur un véritable clivage. Or, pour notre philosophe, la lecture de celui qui dit « visage » consiste à dire que l'homme et la femme sont parfaitement égaux car ils furent d'emblée créés comme tels, l'un derrière l'autre. Mais si l'on s'en tient à cette thèse, on ne peut pas dire qu'il y ait réellement « débat » avec l'autre partie, celle qui dit « queue », car alors les deux Sages ne se situent pas sur le même plan : l'un – celui qui dit « visage » – parlerait de l'égalité de valeur entre l'homme et la femme, tandis que l'autre – celui qui dit « queue » – d'accord sur ce point, parlerait de la distinction du masculin et du féminin comme d'une distinction secondaire dans l'ordre de l'humain. Finalement, on aurait plutôt là l'approfondissement d'une thèse unique, en deux temps, qui établit d'un côté la notion d'égalité fondamentale, de l'autre l'aspect inessentiel de la dépendance. Il n'y a là aucune contradiction entre les deux temps.

Dans la logique même de Lévinas, pour qu'il y ait vraiment « débat », il aurait fallu que celui qui pense « visage » soutienne en outre, à l'inverse de l'autre, que la distinction du masculin et du féminin n'a rien de secondaire ni de trivial, mais fait sens chez l'être humain, c'est-à-dire que la tension de la dualité sexuelle constitue un enjeu central de la condition humaine. Mais, comme on l'a dit, E. Lévinas n'emprunte pas cette voie possible. Pourquoi ? Aurait-ce été trop osé d'accorder une centralité à la dimension sexuelle ? Ou encore, plus subtilement, est-ce la difficulté à considérer une forme de dépendance non substantielle qui fait reculer devant le schéma d'une secondarité de la femme ?

6. Sur un plan esthétique, une objection fondamentale concerne le manque d'attention portée par Emmanuel Lévinas aux termes employés par Rav et Shmouel : le « visage » ou la

³¹ *Genèse* 1, 27.

« queue ». Or ces termes sont précis, signifiants et évocateurs. Lorsque l'on parle de « visage », on se situe à un niveau de signification à mettre directement en rapport, comme le fait la *guemara Ketouvo*, avec le mariage. Du côté de la « queue », la problématique est bien différente : on doit au minimum prendre en compte l'aspect choquant et provocateur de la proposition, sans réduire l'image à une « une articulation mineure de l'humain », ce qui est certes bien-pensant mais apparaît comme le refoulement de ce qui fait pourtant le sujet même du motif.

7. Un passage du *Traité Ketouvo* 8a – nous l'avons déjà mentionné – reprend de manière indirecte ce débat entre Rav et Shmouel. Il paraît indispensable de compléter l'analyse de notre passage par cette autre discussion, qui traite des bénédictions du mariage et se conclut sur l'idée que la version retenue par la *Guemara* est celle du « visage ». Ce choix, dans ce contexte, doit nous fournir une indication sur le sens de cette version.

D'autre part, d'après cet autre passage de la *Guemara*, il faut comprendre que même pour celui qui dit « visage », le verset de *Genèse* 1, 27, « mâle et femelle Il les créa », doit être compris comme faisant référence à une « pensée première du Créateur », qui réalisa par la suite l'homme sous une forme unique, androgyne, où homme et femme étaient collés dos à dos. L'intention de les créer Deux n'a donc pas été immédiatement réalisée³². Il faudrait donc en outre analyser ce que signifie ce déplacement pour celui qui dit « visage ». Nous rappelons que cette idée était intervenue dans la *guemara Berakhot* à propos de l'enseignement de celui qui disait « queue ». Sans doute l'opposition du Un et du Deux ne doit-elle pas être considérée de la même façon pour Rav et pour Shmouel.

Par ailleurs, si l'on suit de près le texte biblique lui-même et son commentaire par Rachi, on constate que l'option du « visage » est beaucoup plus mise en exergue ; même si l'option « queue » est possible, elle apparaît plus éloignée du sens contextuel. Et même lorsque la difficulté du verset exige un sens plus « paradigmatique », dit « midrachique », c'est-à-dire plus éloigné du contexte, Rachi évoque les « deux visages », mais pas « la queue » – en réalité, il laisse ouverte cette seconde possibilité de lecture, mais sans la rendre explicite, car justement aucune allusion n'y est faite dans les termes des versets bibliques.

Nous indiquons ces éléments pour montrer comment, selon les règles de la pensée talmudique, l'étude d'un sujet se construit, par confrontation de passages talmudiques et en contrepoint du texte biblique. Ignorer ce mode d'approche risque de faire perdre de vue la pensée des Sages.

8. Enfin, Emmanuel Lévinas, dans sa *lecture talmudique*, n'insiste que sur les idées « philosophiques » contenues dans les deux options « visage » ou « queue ». La dimension d'injonction pratique est absente de son analyse. D'abord, cela limite la compréhension possible du « débat ». Mais en outre, ne pas appréhender le texte biblique sous sa forme de prescription et d'exigence pratique pose une difficulté majeure. S'il y a une pensée talmudique, celle-ci est tournée vers l'action, la concrétisation. Laisser penser que la controverse n'est que philosophique **serait** trompeur. Par exemple, lorsque E. Lévinas établit que l'idée qu'hommes et femmes sont égaux est l'un des enjeux fondamentaux de ces textes, il ne montre pas en quoi cela est pensé comme un enjeu pratique. Certes, il veut prouver que le texte biblique, et donc le Créateur, puis les rabbins et la tradition juive ne sont pas misogynes – ce qui aurait pu ne pas être évident à la lecture naïve des versets. Mais rectifier une mauvaise lecture possible, ou la prévenir, ne saurait suffire à rendre compte du « débat »

³² C'est la manière dont Rachi lira le passage. Les *Tossefot* (commentateurs médiévaux du Talmud, figurant comme Rachi dans les éditions courantes), au contraire, proposeront une lecture où celui qui dit « visage » n'a pas besoin d'introduire la distinction en question : « pensée première du Créateur » d'un côté, « action concrète » de l'autre.

talmudique.

4. Proposition de re-lecture

Nous proposerons donc une autre lecture de la controverse, qui puisse intégrer ces données.

Commençons par reprendre les termes employés : « deux visages » d'un côté, « la queue », de l'autre.

Dire que la femme a été créée à partir de la « queue » de l'homme, voilà qui est pour le moins osé, choquant même. C'est de là que nous devons partir.

Que peut signifier la « queue » ? Trois choses au moins.

Premièrement, cela indique que la femme est un être dont l'essence dépend entièrement de l'essence de l'homme. Au départ, elle ne semble justement pas avoir de visage indépendant, c'est-à-dire d'identité propre. Tout son être va être tiré de l'homme et « bâti »³³, dit le verset biblique, par rapport à lui. En ce sens déjà, la distinction homme-femme est plus radicale que la distinction secondaire envisagée par E. Lévinas.

Deuxièmement, la « queue » est cette partie du corps animal qui précisément « manque » chez l'homme. Par conséquent, la femme serait ainsi construite à partir de la transformation de la part animale de l'homme. En un sens, c'est donc la femme qui permet à l'homme d'accéder à son humanité véritable, de sortir de l'animalité, et ce, au niveau du corps. Mais en même temps, on peut dire qu'en tant que la femme est comme la trace de la part animale de l'homme, le risque est toujours présent d'une relation encore « animale », justement – en laissant pour le moment cette notion encore indéfinie. Si l'on nomme maintenant « animalité » *l'état de l'être* dans sa complétude inconsciente, ou dans sa pesanteur inconsciente, l'être-là de l'être, nous pourrions dire que le rapport de l'homme à la femme peut être envisagé à la fois comme reste de cette part inconsciente de désir en tant que pulsion narcissique, ou fantasme de l'Un, mais aussi comme dépassement de cette part du désir, en tant que relation duelle, au-delà du moi-Un, car la femme aura été ce qui a justement rendu possible l'accès de l'homme à l'humanité, en lui supprimant la « queue », c'est-à-dire la complétude animale.

Troisièmement, à un niveau plus métaphorique, la « queue » ressemble à l'organe sexuel, mais sous une forme sinueuse. Le serpent en est l'image animée. C'est-à-dire que la *droiture*, qui est comme la trace de l'absolu dans le désir (car elle est la forme minimale du non-naturel – en effet, le trait droit, inexistant dans la nature, peut donc représenter *a minima* ce qui distingue l'humain au sein du monde naturel), en a été affaiblie et qu'elle ressurgit sous la forme de l'identification au mouvant, à l'être et, par suite, à l'image de la toute puissance chaotique, de la transgression et, finalement, de la mort. Dès lors, on comprend que l'enjeu du rapport à la femme est similaire à celui du rapport à la jouissance, ou « connaissance », et à l'expérience de la faute. Ainsi, celui qui dit « queue » considèrera que la relation homme-femme, loin d'être seulement un moyen pour faciliter les relations humaines déssexualisées, constitue un enjeu central de l'humanité de l'homme, en tant qu'elle exige qu'à travers sa femme, l'homme se confronte à sa propre part d' « animalité », c'est-à-dire de narcissisme, ou de désir au sens large, pour la convertir en ce que nous appellerons ici la conjugalité³⁴. C'est cette exigence de conjugalité qui est lisible dans le verset de *Genèse* 1, 27 – « À l'image de Dieu Il le créa. Mâle et femelle Il les créa. » – ainsi que dans la complexité textuelle du

³⁴ Nous reprenons ici le terme proposé par Éric Smilévitch dans un texte non publié, intitulé *Une chair une*.

chapitre 2, qui débute par « Le Dieu Souverain dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul »³⁵ et se termine au verset 24 par : « C'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, ils seront une chair une. » Cette exigence est explicitement définie dans un autre passage du Talmud, Traité *Yevamot* 62b, où l'on apprend qu'un homme « a l'obligation de vivre avec une femme », en dehors de toute autre nécessité, par exemple celle d'avoir des enfants. Cela signifie que la spécificité de la relation homme-femme accomplie, en tant qu'humaine, n'a rien de commun avec les relations humaines entre hommes, ou entre femmes. C'est la confrontation d'un homme avec une femme et, à cette occasion, le travail de mise à l'épreuve de son désir qui doivent lui faire accomplir sa propre humanité. L'enjeu est donc précisément de hisser la relation homme-femme en tant que telle au-delà de la simple relation d'objet ou de satisfaction du « manque à être », dans une confrontation qui s'appellera *Adam*, humanité, à l'image de Dieu.

Pour celui qui pense « queue », le problème de l'intention première du Créateur de les créer immédiatement Deux mais de l'avoir fait d'abord Un peut être compris d'après le principe selon lequel « *sof maassé be ma'hchava tékhila* »³⁶ – « la fin de l'acte est présente dans l'intention ». Ainsi, le projet primordial de les créer Deux est en réalité le but à rechercher. L'homme pourrait avoir tendance à rester figé à l'intérieur de son propre désir, de sa propre satisfaction. C'est aussi cela que l'on appelle « animalité » ou narcissisme. Le but est que l'homme accède, grâce à une femme, au Deux, à une vie qui intègre l'au-delà de son propre désir, mais à partir de la problématique de son désir sexuel, sans qu'il soit confronté à un principe de rivalité. Là est peut-être le point central : le rapport homme-femme serait donc le rapport humain par excellence, nécessairement sexué, dégagé, d'un côté, du narcissisme et du fantasme de l'unité animale de l'être, et de l'autre, de la négation comme de la répétition de soi, à travers un autre homme. Ainsi, la rencontre avec un semblable ne pourrait logiquement intervenir que dans un second temps, une fois élaborée la relation de l'homme à sa propre humanité, sous la forme de l'être sexuellement différent. Car pour reconnaître en son semblable un être qui ne soit pas un rival, il faudrait auparavant pouvoir s'être constitué comme sujet, comme *Adam*, c'est-à-dire assumer le Deux du rapport homme-femme, ou la distinction sexuée comme fond essentiel de l'humain.

Dans ce contexte l'enjeu, on le voit, n'est pas d'établir une égalité entre l'homme et la femme, mais une relation qui soit fondatrice de l'identité humaine en tant que telle.

Quel est donc le débat avec celui qui dit « deux visages » ?

Pour lui, l'enjeu de la création de la femme n'est pas de sortir du fantasme de l'Un. L'humanité, pour lui, est d'emblée pensée comme double et duelle : deux visages, deux modes d'être. L'exigence n'est pas la constitution de soi dans le Deux au-delà du Un, mais la constitution de l'humanité comme telle à travers la conjonction, le face à face et la présentation des deux visages, c'est-à-dire des deux manières d'être humain. L'enjeu, ici, n'est pas le passage de « l'animal » à l'humain mais, au sein de l'humain, le positionnement différentiel des visages l'un face à l'autre, l'heureuse conjonction des deux faces.

La femme incarne ici une dimension singulière qui n'est pas simplement la limite de la fonction narcissique du désir humain, mais un visage en soi. Dès lors, la conjugalité a aussi pour enjeu l'unification des faces, non pas au sens où elles se fondraient en Un être impossible, mais au sens de leur positionnement face à face, c'est-à-dire dans la possibilité de leur regard mutuel assumé. L'unité effective qui résulterait de l'effort de conjonction de l'homme et de la femme serait en un sens accompli de façon extérieure à eux : dans l'enfant,

³⁵ *Genèse* 2, 18.

³⁶ Extrait du poème « *Lekha dodi* » chanté le vendredi soir pour accueillir le Chabbat.

qui réalise l'unité des deux³⁷, unité réelle, au sens où justement elle advient comme un événement qui les dépasse tous deux, qui leur arrive. L'unité du Deux est alors bien le sens véritable de ce Deux, mais accompli comme au-delà, comme réel, c'est-à-dire comme advenant de l'extérieur et échappant au fantasme, comme si la vérité Une du Deux n'était ici vécue que comme événement.

Aussi, pour celui qui dit « deux visages », la « pensée première du Créateur » de faire deux êtres séparés puis la « réalisation effective » de les avoir d'abord faits dans un être à deux visages, androgyne, l'homme et la femme collés dos à dos, signifie donc autre chose que pour celui qui entend « queue ». L'enjeu n'est pas simplement le passage logique du moi au Deux, du désir à la conjugalité, mais, peut-être, de donner à l'exigence de conjugalité une chair, une vie : celle de l'exercice du désir. Au sein de la conjugalité, la problématique sexuelle n'est plus d'ordre narcissique, elle ne constitue plus la dimension fantasmatique de l'être comme pour celui qui dit « queue », mais la dimension d'effectivité et de concrétisation du lien entre les deux êtres.

5. Conclusion

Finalement, la thèse lévinassienne concernant la fonction inessentielle de la différence sexuelle s'est révélée être pour nous un présupposé erroné du philosophe. Car cette vision, quelle que soit la version envisagée par la *Guemara*, « visage » ou « queue », n'est lisible ni dans le texte biblique, ni dans le texte talmudique. Ce présupposé apparaît comme un reste d'idéologie puritaine, qui voit dans la sexualité une figure nécessaire de l'égoïsme trivial et charnel, donc, au fond, de « la faute ». Là réside une part du malentendu relatif aux « lectures talmudiques », à la différence de l'étude talmudique. Certes, ces « lectures » sont soucieuses de dégager la dimension proprement théorique de la tradition juive, avec respect et considération, mais sans adopter les principes de l'étude juive.

Ces principes requièrent un investissement complet de la personne et un abandon des approches partielles et contingentes, par pur goût intellectuel ou par besoin obscur de se ressourcer dans une tradition très « sensée ». Ils exigent que l'on reconnaisse la complexe et profonde radicalité de pensée des Sages et que l'on assume de s'en faire le réceptacle zélé. Ainsi apprend-on, à leur école, à penser soi-même et se libère-t-on des préjugés trompeurs, des discours bien-pensants et du confort vain des positions établies, pour s'attacher à ce que l'on appelle « le joug de l'Étude » et tenter d'apporter sa contribution, sa « part », au monde de la Torah d'Israël.

³⁷ Rappelons que sur le verset de *Genèse* 2, 24, « ils seront une chair une », Rachi commente : « *Chair une* : c'est l'enfant, formé par les deux, et par là ils sont faits une chair une. »