



**Alter**

Revue de phénoménologie

**20 | 2012**

**Eros**

---

## Ambiguïté d'Eros

À la lumière des Carnets de captivité et d'autres inédits

François-D. Sebbah

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1078>

DOI : 10.4000/alter.1078

ISSN : 2558-7927

### Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 143-154

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

### Référence électronique

François-D. Sebbah, « Ambiguïté d'Eros », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1078> ; DOI : 10.4000/alter.1078

---

**AMBIGUÏTÉ D'EROS<sup>1</sup>**  
**À LA LUMIÈRE DES CARNETS DE CAPTIVITÉ**  
**ET D'AUTRES INÉDITS**

*François-D. Sebbah*

La notion d'« amour » apparaît sous la plume de Levinas dans divers contextes et à des moments différents de l'œuvre : de « l'amour sexuel » désigné comme origine du social à l'« amour » qui nommerait mieux encore la responsabilité infinie pour autrui que le vocable « éthique »<sup>2</sup>, en passant par l'Eros décrit en particulier dans *Le temps et l'autre (TA)* puis dans *Totalité et Infini (TI)*, c'est peu dire que la notion renvoie à des significations sensiblement différentes, au point que le lecteur peut être pris de vertige, et chercher à s'orienter en clarifiant et distinguant : faut-il en définitive dissiper de pures homologies nominales (les mêmes noms pour des expériences ou des phénomènes sans rapport les uns avec les autres ?), séparer et ordonner des notions qui pour être parentes sont distinctes et liées par des liens univoques identifiables, chercher à reconstruire un concept unifié d'amour dans « Levinas », s'en tenir à repérer une « évolution » de Levinas sur le statut et le sens de la notion d'amour et des notions connexes ?

---

<sup>1</sup> Ce texte a connu diverses phases d'élaboration. Il a été, dans des variantes différentes, le support de deux conférences : l'une à l'invitation de Natalie Depraz dans le cadre du colloque « Variations sur l'erôs » organisé à l'Université de Rouen en 2011 ; et l'autre donnée lors du colloque international « *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas » organisé par Danièle Cohen-Levinas et Alexander Schnell aux Archives Husserl de Paris en 2012. Je remercie les organisateurs pour les stimulantes discussions qu'ils ont rendu possible.

<sup>2</sup> Ce que Levinas accorde sans réticence aucune à J.-L. Marion dans le « débat général » du colloque qui lui fut consacré au centre Sèvres en 1986. Cf. *Autrement que savoir, Emmanuel Levinas*, Paris, Editions Osiris, 1988. pp. 74 et suiv.

Telles sont les questions que je me suis posées en engageant cette enquête. Et, au bout du compte, il m'est apparu qu'aucune de ces voies (de bon sens pourtant) ne convenait. Mon hypothèse est la suivante : si la pensée de Levinas revendique *l'ambiguïté*, et si l'Eros est exemplairement ambigu selon Levinas lui-même, alors il ne faut rien lâcher de cette ambiguïté qui implique inlassablement le dédit de ce qui a pourtant légitimement été dit, et ce en toute consistance d'un propos qui pour être vertigineux n'en est pas moins rigoureux – plus, il m'est apparu qu'il fallait compromettre l'éthique même avec l'ambiguïté de l'érotique, et non pas l'en sauvegarder, l'en préserver (comme le saint, l'intact) – même si cette seconde inflexion n'est certes pas absente du propos levinassien<sup>3</sup>.

Sans originalité eu égard à ce projet de lecture, je prends mon point de départ dans la quatrième section de *Totalité et Infini* intitulée « au-delà du visage ». Voici quelques extraits<sup>4</sup> :

« La façon dont la nudité érotique se produit – se présente et est – dessine les phénomènes originels de l'impudeur et de la profanation », p. 287.

« La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité* », p. 287.

« Le féminin offre un visage qui va au-delà du visage [...]. Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux. L'expression s'invertit en indécence », p. 291.

« Il faut que le visage ait été aperçu pour que la nudité puisse acquérir la non-signifiante du lascif. Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. [...] 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'obsène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur – est l'événement original de la beauté féminine », p. 294.

---

<sup>3</sup> On peut même dire que le « dernier » Levinas pratique de manière explicite et décidée un tel geste : « Je pense en tous cas que l'Eros n'est pas du tout l'Agapé, que l'Agapé n'est pas un dérivé ni l'extinction de l'amour-Eros. [...] Dans *Totalité et Infini* il y a un chapitre sur l'Eros, qui le décrit comme l'amour qui devient jouissance, alors que de l'Agapé j'ai une vision grave à partir de la responsabilité pour autrui », in *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 133 (il s'agit d'un extrait de « Philosophie, Justice et Amour » propos recueilli par R. Fornet et A. Gómez en 1982).

<sup>4</sup> Section « Au-delà du visage », chapitre « Phénoménologie de l'Eros », Paris, éd. Le Livre de Poche, 2003 (Ed. originale, La Haye, Nijhoff, 1971).

Lorsque l'expérience érotique est décrite par Levinas, c'est d'un point de vue androcentré, et l'un de ses enjeux principaux est la mise en péril – mise en péril qui maintient et met en exergue par son œuvre même cela même qu'elle met en péril – de l'épreuve éthique du visage. Mise en péril de la « signifiante » éthique par la « non-signifiante » de la chair, du sensuel, excitant le désir sexuel ; mise en péril qui se joue donc, selon la description lévinassienne, dans la dualité masculin/féminin et à partir du point de vue masculin engagé dans une relation hétéro-sexuelle. Je suspends ici toute analyse des implications de la restitution lévinassienne de l'intrigue érotique quant aux rapports entre hommes et femmes<sup>5</sup>, pour me concentrer sur l'ambiguïté d'Eros en elle-même, pour tenter de justifier qu'on fasse de cette ambiguïté une clef de lecture et pour en cerner le statut tant dans un projet de lecture de Levinas que, bien sûr, pour tenter de participer, par cette lecture de Levinas, à l'élucidation de « la chose même ».

Il faut pour cela commencer par porter une attention particulière à la manière dont les pages sur Eros s'inscrivent dans l'économie générale de *TI*. Levinas décrit la manière dont le moi égoïste enroulé dans sa jouissance – séparé – voit le cercle par où son travail dans le Monde trouvait à se reposer et à jouir de ses fruits à l'intérieur de l'immanence de son chez soi, interrompu par l'extériorité authentique, l'extériorité autre que l'ex-tase (la sortie) *dans* le monde. Cette interruption radicale qui rompt tant l'immanence de la jouissance que le Monde dont cette dernière se sépare mais à l'économie duquel elle participe pourtant en quelque manière, c'est l'épreuve du visage d'autrui – l'éthique même. Mais alors, le livre ne pourrait-il, ne devrait-il pas, se clore en se point ? S'il s'agissait d'attester par une pratique limite de la phénoménologie que la signifiante vient par l'épreuve du visage et la rupture de l'horizon du Monde, pourquoi pour ainsi dire « rouvrir » le livre en une dernière section qui évoque l'au-delà du Visage ? Certes le Moi qui n'esquive pas l'interpellation par le visage d'autrui se produit ainsi « en vérité », il n'en reste pas moins, en sa « vérité même », mortel. La mort – « ne pas être » simple envers de l'être – pourrait-elle triompher de l'épreuve éthique ? N'est-ce pas ce qui risque de se produire si le sujet n'est pas d'un certain point de vue au moins soustrait à sa mortalité ? L'hypothèque

---

<sup>5</sup> Elles ont déjà fait l'objet de nombreux commentaires. Pour ma part, j'en discute explicitement dans « Levinas : father/son/mother/daughter », pp. 261-273, in *Studia Phaenomenologica*, 2006, et dans « Visage érotique et visage éthique. A partir de Levinas. », in *MonoKL*, VIII- IX « Reflections on Levinas », éd. V. Celebi, 2010, pp. 64-74.

est grave tant que la subjectivation du sujet est conçue comme se « jouant » au moins à un certain niveau – irréductible même s’il est insuffisant – dans l’être ; ce qui est toujours le cas dans *TI*. Si être soi c’est être un être, alors la mort peut annuler un tel Soi et donc triompher de l’épreuve éthique elle-même puisque seul un tel Soi peut l’éprouver et en témoigner. Si l’au-delà de l’être est aussi au-delà du « ne pas être » comme veut l’enseigner Levinas, alors cela est impossible. Il faut donc décrire un futur comme au-delà de la mort elle-même, un futur qui échappe à la catégorie du « possible » (elle-même encore tributaire de celle d’« être ») ; un futur qui n’est pas le futur du projet du sujet guerrier et conquérant (qui, lui, n’esquive certes pas la mort mais ne peut qu’être vaincu par elle) : amour (Eros) et fécondité.

On sait que, malgré tout, malgré ce que je viens de rappeler ici, les commentateurs ont souvent été plongés dans la perplexité par cette ultime section « Au-delà du visage » : pourquoi le penseur du visage se fait-il penseur de l’au-delà du visage ? Le penseur de l’éthique comme mise en question par le visage d’autrui aurait-il laissé sa pensée de l’éthique être encore parasitée par une voie de sortie de l’être pratiquée en *TA* mais dont *TI* aurait dû savoir s’émanciper – la sortie par l’éros et la fécondité ? À la limite, ne s’agit-il pas d’une « pensée d’après-coup »... dont *TI* aurait pu se passer<sup>6</sup> ? Quoi qu’il en soit, quelle exigence est-elle dite par cette section de *TI* dès lors que l’on accorde tout son poids à son intitulé : « Au-delà du visage » ? On peut me semble-t-il l’entendre selon deux accentuations :

a. Le sujet qui doit faire l’épreuve éthique ne le pourra que s’il s’évade « d’abord » dans l’Eros et la fécondité. Il faut donc qu’il parvienne à se subjectiver radicalement pour faire comme « ensuite » l’épreuve éthique : seul le sujet plus fort que la mort, le sujet de l’Eros et de la fécondité (pour ainsi dire passé par eux) pourra être à la hauteur de l’épreuve éthique du visage (qui resterait le dernier mot, ou le mot d’ouverture – du sens ; bref, ce qui compte vraiment).

b. Mais on peut faire de cette section une lecture plus inquiétante pour l’éthique – s’il faut l’au-delà du visage, c’est que l’épreuve du visage ne suffit pas à subjectiver le sujet ! Il faut l’Eros, lui-même insuffisant et devant être relayé par la fécondité. D’un certain point de vue, il peut sembler que l’épreuve éthique, dans *TI*, si l’on prend au sérieux cette section, ne produit qu’une subjectivation insuffisante,

---

<sup>6</sup> Ces questions ont été posées et explorées de manières différentes et alternatives par Bettina Bergo in *Levinas between Ethics and Politics*, Dordrecht, Kluwer, 1999, et par Robert Bernasconi par exemple dans « Levinas and the Transcendence of fecundity », in *MonoKL*, VIII-IX, « Reflections on Levinas », 2010, pp. 52-63.

ou même défaillante. R. Bernasconi par exemple insiste beaucoup sur cette idée : si les thèmes de l'Eros et de la fécondité sont bien moins présents dans *AE*, et si la paternité tend à s'y effacer au profit de la maternité<sup>7</sup>, ce serait parce que dans l'exaspération hyperbolique de l'éthique qui a lieu dans *AE*, dans l'exaspération de la persécution en substitution, dans le schème de la substitution donc, l'épreuve éthique s'imposerait pour ainsi dire enfin comme l'instance de subjectivation authentique et exclusive, la subjectivation ultime (même si elle suppose toujours le sujet ontologique, le sujet de la jouissance).

À partir de cette considération qui commence comme une analyse sur l'organisation des œuvres et du parcours, l'intelligibilité de son devenir, nous voilà plongés au cœur de l'ambiguïté d'Eros. Il faut, comme avec les tissus moirés, en faire bouger l'étoffe, la laisser attraper la lumière de diverses manières pour en voir saillir les significations clignotantes (il ne faut donc pas s'offusquer des contradictions apparentes : ce qui est dit en un sens peut être non pas contredit au sens logique, mais dédit en un autre ; dans « Levinas » la notion se concrétise, se déformalise, et ne doit pas être arrêtée dans une forme définitive). *D'un certain point de vue, on peut dire* : L'éthique rompt radicalement – comme par avance – avec l'érotique, en ce qu'elle est tout entière mise en question du sujet qui jouit des éléments sur horizon de monde. Or, j'y reviendrais, l'érotique suppose la chair comme élément à consommer (et le besoin qui se porte vers elle) ; la chair dont je peux jouir, forme dans le monde déjà compromise du côté de la nuit de l'« il y a », de l'indétermination. L'éthique en ce sens rompt avec l'érotique et s'oppose à lui. Le « visage éthique » est *abstrait* dit Levinas, précisément au sens où il rompt tous les contextes : il faut comprendre qu'il s'abstrait du Monde – *et* de la nuit de l'« élémental » derrière ce dernier.

*Pourtant, d'un autre côté*, cette rupture n'a rien de nette : éthique et érotique semblent situés dans une proximité (inquiétante peut-être) irréductible et indéchirable pour deux raisons au moins, ou plutôt selon deux points de vue.

1) Que nous a enseigné notre remarque sur la structure et l'organisation de l'œuvre ? Précisément, que sous un certain angle l'érotique et l'éthique sont *comparables*, si d'un certain point de vue au moins on peut leur découvrir la même *fonction* (une fonction de subjectivation) et si, d'un certain point de vue au moins (supposant une

---

<sup>7</sup> La maternité pour dire l'autre au plus intime, le porter l'autre au plus intime – par où la vulnérabilité et le contact, le plus immédiat de la sensibilité est *déjà* responsabilité hyperbolique.

certaine radicalisation sans doute) tout se passe comme si le couple « érotique/fécondité » d'un côté et l'éthique (comme épreuve du visage puis épreuve du visage excédée en persécution et substitution) de l'autre, étaient implicitement en rivalité pour l'accomplissement de cette fonction (Levinas cheminant du premier vers la seconde de *TI* à *AE*). Il n'est dès lors pas étonnant que l'érotique et l'éthique puissent être lus selon une structure d'homologie, ou encore selon une *isologie* (pour reprendre le terme de chimistes que propose G. Bensussan<sup>8</sup>). Le schème structurel commun serait celui de la dualité dissymétrique en tant qu'elle subjective. Mais l'intrigue éthique « subjective » en un sens au-delà de l'être (*AE*), alors que l'intrigue de l'érotique continuée en fécondité dit certes la radicalité de la rupture, mais dans le renouage même du fil de l'être interrompu : le fils, comme créature, est tout à la fois tout autre et posé *dans* l'être. Dans *TI*, le procès et l'épreuve de la subjectivation sont d'une certaine sorte qui implique encore l'être de manière décisive au sein même de l'exigence de sa rupture. Selon ce procès et cette épreuve, il y a nécessité mais aussi insuffisance de l'intrigue érotique *stricto sensu* – raison pour laquelle elle ne peut que se continuer en fécondité : elle ne peut à elle seule subjectiver, « ipséiser », vraiment le Soi. Pour le dire autrement : dans *TI*, Levinas comprend la subjectivation du sujet comme s'inscrivant encore dans l'être ; une telle subjectivation implique l'Autre et le Même comme radicalité de l'interruption *et* naissance d'un Soi qui, sans s'y réduire, s'inscrit dans l'Être en tant que créature. Aussi seule l'intrigue qui se joue du père au fils rend compte d'une telle subjectivation. La dualité érotique ne s'accomplit que dans la fécondité, que comme passage du père au fils ; la dualité érotique n'est même rien d'autre que préparation et condition de possibilité de la fécondité (c'est-à-dire du temps lui-même en tant qu'il rompt radicalement la substantialité, lui ouvre l'avenir, tout en posant déjà un autre soi dans l'être, le fils)<sup>9</sup>.

On peut dès lors faire l'hypothèse que cette description de la subjectivation ou de « l'ipséisation » aurait été abandonnée dès lors

---

<sup>8</sup> Cf. « L'évasion, l'amour », dans *MonoKL*, « Reflections on Levinas », *op. cit.*, pp. 159-170.

<sup>9</sup> On trouve dans quelques notes de Levinas dont la rédaction est chronologiquement proche de celle de *TI*, de nombreux éléments confirmant cette analyse. Ainsi : « Eros-dualité. Sensation bicéphale – dans ce sens déjà le fils – mais en réalité, conception du fils seulement. Le fils comme moi libéré de soi ». Dans la même page : « Eros condition de cette dualité et du temps », *Ceuvres*, Tome 1, Paris, Grasset, 2009, p. 391. Ou encore : « Donner comme condition de l'avenir. Sexualité. Fécondité », *Ibid.*, p. 413. On voit que l'Eros, en tant que dualité (du masculin et du féminin) est non pas l'avenir lui-même ou le temps lui-même mais sa condition ; ou encore : la sexualité se continue en fécondité ; la dualité dissymétrique érotique s'accomplit dans la dualité dissymétrique du père au fils (le fils tout Autre du père qui est un Même puisqu'il est un Soi).

que se serait imposée l'idée que la subjectivité n'est authentiquement donnée à elle-même que depuis l'au-delà de l'être et *en rien* à l'intérieur du règne de ce dernier et selon ses lois. Cette subjectivation radicale parce que n'esquivant rien de l'autrement qu'être manquerait à se faire dans l'érotique continuée en fécondité parce que ces dernières relèveraient « malgré tout » encore trop « de » l'être (où elles ouvrent pourtant l'avenir). La subjectivation ne relevant plus en rien « de » l'être<sup>10</sup>, échappant à ses lois et à sa mesure, ne serait enfin formulée par Levinas que dans *AE*, comme persécution et l'élection – dans la « substitution » (reléguant au second plan la séquence éros-sexualité-fécondité).

2) Mais la proximité entre érotique et éthique, est d'une autre nature, plus profonde et indéchirable que l'isologie. Si on la tient en vue, « l'évolution » (si je me permets cette catégorie peu adéquate) de *TI* à *AE* n'est plus à lire dans les termes d'un abandon du couple « érotique/fécondité » auquel serait substitué la « substitution » elle-même – mais dans des renversements d'accentuation. Prenons un exemple. Bien sûr il est significatif que le « Désir métaphysique » par la considération duquel s'inaugure *TI* soit clairement distingué de l'Eros (charnel) étudié dans la dernière section de l'œuvre – il n'en reste pas moins qu'il est tout aussi significatif que ce soit bien comme Désir que se dise d'abord le rapport à l'Infini... Ou encore : bien sûr le registre du désir érotique est minoré dans *AE*, bien sûr comme pur arrachement à soi, comme « dés-interessement » sans arché, l'amour ou le désir alors promu contrarie absolument et inverse l'amour sexuel qui hante l'érotique comme tel ; et pourtant *AE* continue bien malgré tout de parler dans les termes de la « sagesse de l'amour » ou du « Désir »<sup>11</sup>...

Un tableau rassurant de l'œuvre est possible ou les distinctions seraient claires et stables : *TI* saurait déjà établir (à partir de ce qu'ils partagent cependant) la ferme distinction entre le Désir Métaphysique et l'Eros. *AE* délivrerait enfin complètement la substitution éthique de toute compromission avec l'érotique. Mais on peut dire aussi : il en va toujours au cœur de l'intrigue éthique du désir dans *AE* (même si ce dernier est comme éloigné le plus possible de l'érotique), et si *TI* sépare déjà le Désir Métaphysique de l'Eros il n'en identifie pas moins d'intimes caractères communs...

---

<sup>10</sup> Même si elle ne cesse de le concerner bien sûr – le Soi élu et persécuté n'est pas rien – *étant* sensible et même souffrant.

<sup>11</sup> Cf. l'intitulé du troisième moment du chapitre V : « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir ».



Ces quelques indications juste pour dire qu'au fond les notions passent les unes dans les autres, s'exaspèrent les unes dans les autres et retiennent quelque chose de ce dont elles proviennent – dans la radicalité même de leur arrachement, et sans « dépassement » hégélien. Au fond n'est-il pas un peu vain – ou encore n'est-ce pas passer à côté du plus intéressant de ce qui se joue alors « dans » « Levinas » – que d'être en recherche de la frontière claire et distincte entre l'érotique *et* l'éthique, ou encore (ce n'est pas exactement la même chose) entre l'amour-sexualité *et* l'amour-charité ou miséricorde, désintéressé ? Il est vain de chercher une frontière claire et distincte et pourtant il n'y a nulle confusion – mais évasion qui garde pied dans ce dont elle s'évade en sa radicalité même (ce dont elle s'évade où l'on peut toujours, inversement, lire son annonce).

Comment étayer le choix d'une telle option de lecture ? Une des caractéristiques des *Carnets de captivités* et des notes non destinées à la publication recueillies dans le premier tome des œuvres complètes que nous avons déjà cité est la suivante : Levinas y fait preuve d'une certaine réflexivité explicitante. Il y trahit certaines hésitations dont il a effacé les traces dans l'œuvre d'auteur publiée de son vivant ; il laisse apercevoir certains implicites, certains enchaînements de pensée, certaines transitions, certaines formulations de problèmes ou de questions, que l'œuvre publiée passe sous silence pour livrer la condensation, la cristallisation qui en résulte. Or dans ces textes Levinas exprime plusieurs fois l'idée que « dans [sa] théorie de l'Eros, c'est le sexe qui devient la notion centrale »<sup>12</sup> et il accorde même à la sexualité un statut au sens strict « fondationnel » : « la sexualité comme origine du social »<sup>13</sup>. Il précise que lorsqu'il « pose le sexuel à la base du social », ce n'est alors pas la libido ou la recherche du plaisir qui compte (en quoi il tient à se distinguer de Freud ou du freudisme<sup>14</sup>), mais « un ordre de relation que l'on peut découvrir dans cette relation spécifique entre personnes qu'est l'amour sexuel »<sup>15</sup>. L'Eros levinassien est bien tel qu'il compte en tant que sensuel et sexuel et *c'est en tant que tel* qu'il est l'épreuve de la dualité radicale et

---

<sup>12</sup> Cf. *CŒuvres*, Tome 1, *op. cit.*, p. 117.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>14</sup> Il faudrait étudier plus avant cette manière qu'a eu Levinas de mettre le « sexe à l'origine » au moins à un moment de son itinéraire tout en multipliant les déclarations de mise à distance de Freud et du freudisme (tout au long de sa vie). Un certain nombre de raisons sont explicites, d'autres sont peut-être à creuser tant il serait trop facile de s'amuser seulement du caractère dénégateur de certaines déclarations, mais trop facile aussi de ne pas l'interroger...

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 66.

dissymétrique, le désaisissement de soi dans le « mystère du féminin » (puisqu'il s'agit d'une intrigue androcentrée). Si l'on est cohérent, il faut bien dire qu'un niveau du texte levinassien indique que la sexualité, l'« amour sexuel » – le « faire l'amour » – est l'épreuve de l'altérité comme tel. Or si l'amour sexuel est comme le lieu premier de l'épreuve dissymétrique d'autrui<sup>16</sup>, alors l'épreuve de l'altérité comme telle (s'achevant dans la fécondité) suppose la structure de la sexualité. Ce qui est fascinant dans les analyses de Levinas, c'est que l'amour sexuel est *comme en chemin* entre, d'un côté, le besoin (sexuel ici) et la jouissance qui le comble, et, de l'autre, le mystère de l'altérité comme telle. Il excède le premier dans le second et donc l'emporte en un sens dans le second. Raison pour laquelle on peut tantôt rabattre Eros sur l'un puis sur l'autre – voire s'en profiler des images distinctes ou opposées. Mais il ne s'agira jamais alors que d'« images arrêtées » trahissant le clignotement incessant de l'ambiguïté. Ce mouvement, on pourrait le manifester sous bien des aspects, je vais me contenter d'un seul. L'Eros relève par un certain aspect du besoin (besoin sexuel) : dès lors, animant le sujet de la jouissance il ressort de ce processus par lequel le je s'enroule sur lui, s'intéresse à lui-même, se préoccupe de lui-même et dépend de sa nourriture – la chair de l'autre dont il jouit (dans les *Carnets* toujours on trouve développée l'idée que la sexualité est plus que possession, qu'elle est consommation<sup>17</sup>) : en ce point précis, il caractérise un sujet fragile, dont la subjectivation d'enroulement sur soi par la consommation de l'altérité qui en est à peine une de l'élément, est une subjectivation dans la jouissance qui est dépendance. Eros, chez Levinas, est irréductiblement lié à cette dimension de consommation des éléments par où le corps de l'autre, consommé, n'est pas même un « objet » dans le monde, mais un élément qui compromet le sujet « consommateur » qui se veut pourtant égoïste avec l'indétermination de *l'il y a* ; qui l'incline vers une perte de soi par dissolution (bien loin de l'épreuve de l'autre). Si cette dimension était abstraite de toute autre et comme figée, peut-être pourrait-on la nommer dimension de la « pornogra-

---

<sup>16</sup> Il est vrai, nous l'avons déjà souligné, que Levinas ne cesse pas le temps passant de retirer à la dualité masculin/féminin et à l'« amour sexuel » (le second étant toujours lié à la première chez lui et valant de la mettre en jeu) une telle importance et un tel statut. Mais nous proposons ici de lire Levinas autrement que selon cette linéarité évolutive de l'œuvre.

<sup>17</sup> « Parmi toutes les choses qu'on possède – l'aliment est une possession qu'on peut consommer. On voudrait manger ce qu'on possède. Manger – forme exceptionnelle de l'appropriation. C'est dans ce sens qu'amour sexuel peut être accompli. Là aussi il y a plus qu'une possession », *ibid.*, pp. 177-178.

phie » (et peut-être est-ce ce que l'on « voit » de l'extérieur<sup>18</sup> : « obscène, l'amour tel que le font les autres »<sup>19</sup>). Mais, très précisément, l'amour que l'on fait dans la volupté de la jouissance *est déjà* épreuve de l'altérité comme mystère (« dans l'éros, c'est la dualité qui est la jouissance même »), dualité dissymétrique, épreuve de la distance infinie, de la transcendance, désir que le désiré creuse et ne comble pas – désaisissement du sujet, dés-intéressement déjà du sujet à lui-même (efféminisation dit *TI*). Et cette épreuve de l'altérité dans la jouissance, tout en étant de structure proche et tout en se jouant en son sein, s'oppose pourtant à la compromission avec *l'il y a*, à l'équivoque jouissance. Incognito de l'une dans l'autre, irréductibilité pourtant de l'une à l'autre, indéchirabilité et opposition de l'une à l'autre – ambiguïté où, selon les *Carnets*, l'on « passe » du besoin comme structure de résorption de l'intervalle spatial, à l'Eros comme ouverture de l'intervalle temporel, du temps comme rupture (comme l'altérité même)<sup>20</sup>. Mais ce passage est tel qu'il faut le dire – et le dédire – au sens où, précisément, l'intervalle temporel (l'évasion même hors de *l'il y a* et du monde) suppose l'intervalle spatial du besoin comme sa condition – et le maintient ainsi : Eros est sexuel ; le sexuel est « déjà » Eros. Le besoin et la consommation sexuelle sont emportés par Eros dans leur contraire ; inversement, Eros les suppose et les emporte.

Et l'éthique excédée en « amour sans concupiscence » à laquelle tend le dernier Levinas, qu'il tient à séparer de l'Eros (et de la jouissance sexuelle au travers de ce dernier) ?

Bien sûr, nous l'avons souligné, il y a déjà des formulations dans *TI* où Levinas tend à dire qu'il faut purifier le Désir de l'Eros (parce que ce dernier retiendrait déjà du pornographique – pour le dire un peu rapidement en d'autres mots que ceux de *TI*). Mouvement de purification, de séparation) : dans les *Carnets*, Levinas évoque une gradation *Eros*-charité<sup>21</sup>. À ce compte, il faudrait démêler le Désir métaphysique de l'Eros (déjà sexuel). Et au fond, si la purification comme séparation et distinction a lieu<sup>22</sup>, alors le Désir métaphysique

---

<sup>18</sup> Le « voir » comme tel « de l'extérieur » participant de l'abstraction pornographique... (Ce qui n'est pas sans rappeler quelques analyses de Michel Henry sur cette question.)

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>20</sup> « Lien dualité et le drame du temps s'éclaircira à partir de la dualité sociale c'est-à-dire sexuelle », *Œuvres*, Tome 1, *op. cit.*, p. 66. Puis : « Dualité du temps et dualité de l'espace. Celle de l'amour, celle du besoin », dans *Carnets de captivité*, *Œuvres*, Tome 1, *op. cit.*, p. 113. Et encore : « Intervalle de l'espace – besoin – appétition. Intervalle du temps – *eros* », *Ibid.*, p. 129.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>22</sup> Je n'insiste pas ici, mais c'est bien la « sainteté » au sens de Levinas qui est en jeu – et qu'on aurait le brûlant désir de frotter aux déconstructions derridiennes du « sauf » et de « l'intact ».

décrit en *TI*, dès lors que la subjectivation individuante peut être trouvée exclusivement grâce à lui (c'est au fond la reformulation de la problématique choisie par *AE* où la responsabilité inassumable seule subjective), peut se passer d'Eros et du sexuel qui lui est attaché : « ce n'est pas la même chose tout de même »<sup>23</sup>. L'accentuation a changé, et il est vrai que l'épreuve de l'altérité comme « efféminisation », don de soi dans l'épreuve du mystère, gagnée au fil d'Eros, qui convenait à une certaine idée de l'éthique, ne convient plus guère à une éthique de la persécution. La radicalisation de la passivité plus vieille que toute passivité fait pour ainsi dire passer du ravissement amoureux au toujours déjà de la persécution : ces deux épreuves sont de moins en moins « la même chose »... Et pourtant... L'ordre du sensible reste toujours irréductiblement décisif au cœur de l'éthique lorsque cette dernière s'excède en persécution, s'exaspère en substitution : épreuve sensible de la maternité plus que sexualité du père c'est vrai, mais épreuve irréductiblement sensible ; don de soi jusqu'au sacrifice mais toujours on ne donne que son pain, qu'à *manger*. Et si les dernières pages d'*AE* voient paraître la notion de « sagesse du désir », ce désir-là diffère-t-il en sa structure du Désir métaphysique décrit par *TI*, Désir qui « comme la fièvre » se nourrit de sa propre faim, « comme » la fièvre... et « comme » le désir érotique... ? La structure d'analogie préserve-t-elle vraiment le comparé d'une intime communauté de substance avec le comparant, du toujours déjà d'une contamination ?

---

<sup>23</sup> Selon la formule – où l'on ne peut guère s'empêcher d'entendre une forme de dénégation – employée par Levinas lors de l'entretien avec Jean-Luc Marion et Alain David déjà évoqué à l'orée de ce texte. Citons la réponse de Levinas à A. David. Après avoir concédé le terme « Amour » à J.-L. Marion, il ne se « dédit » pas mais à tout le moins précise : « L'une des raisons pour lesquelles j'hésite quand même beaucoup à parler de l'amour, c'est l'usage abusif ou séducteur de ce terme. C'est aussi son ambiguïté, et même son caractère d'"équivoque". La référence forcée à l'amour sexuel, avec ses possibles psychanalytique ou simplement eschatologique. Dans un texte admirable de Blanchot, *La communauté inavouable*, il y a une tentative de faire une analyse de l'amour sexuel qui, sur plusieurs points – en grande partie parce que ce n'est pas la même chose tout de même – rejoint ma description initiale de l'amour », *Autrement que savoir*, Emmanuel Levinas, Paris, Editions Osiris, 1988, p. 77. Tous les termes du débat sont là : le terme amour est comme pris entre l'ambiguïté productive qui fait clignoter Dire et Dit, qui dédit le Dit, et l'équivoque qui compromet le Dire, la franchise éthique (comme le regard équivoque – c'est-à-dire concupiscent !); il importe dès lors au plus haut point à Levinas de construire un « sas » de préservation de l'Amour dés-intéressé grâce à la modalisation « ce n'est pas la même chose tout de même »... Mais le signe vers Blanchot, dans le geste même de neutraliser la proximité ou la contamination entre Amour sans concupiscent et amour sexuel, en dit la possibilité ; laisse venir à l'idée cette « contamination ». À bien des égards, j'essaye dans ces pages de « fonder » dans « Levinas » la légitimité du geste que Levinas dans les phrases citées conjure – et salue pourtant en le reconnaissant mis en œuvre à sa manière par l'ami si proche et si autre – Blanchot.

Dans cet embarras ou cette ambiguïté lévinassienne, mon hypothèse est donc que le plus fructueux n'est pas la voie (ô combien classique !) de la purification de l'Eros vers le Désir métaphysique ou, degré supplémentaire sans doute, vers la charité, ni celle, connexe, qui autonomise la voie de la subjectivation par l'éthique (l'élection si l'on veut), la met en rivalité avec la voie de la subjectivation par l'érotique et la fécondité, et finit par lui donner une victoire définitive sur cette dernière.

Eros est l'ambiguïté exemplaire chez Levinas ; ambiguïté qui se fait équivoque lorsqu'elle incline vers la consommation sexuelle de la chair – et il faut l'assumer. Toute rupture garde le contact avec ce qu'elle rompt : la dualité érotique avec la consommation sexuelle dans l'élémental. Un peu contre Levinas (ou « contre » l'explicite du « dernier » Levinas mais avec quelque chose de « Levinas »), on a envie d'ajouter : l'amour gratuit lui-même comme dés-intéressement, et/ou comme l'éthique même (quelle que soit l'accentuation que l'on choisisse), peut-il, doit-il, être séparé, « préservé » et même « sauvé » de cette indéchirable ambiguïté<sup>24</sup> ?

Infidélité aux propos explicites du « dernier » Levinas, fidélité peut-être à quelque chose de « Levinas », à quelque chose qui s'expérimenta surtout dans les premiers moments de l'œuvre : ne faut-il pas aussi « préserver » le clignotement ambigu ; celui qui « compromet » souterrainement l'amour sans concupiscence avec l'amour sexuel en passant par Eros, et qui, dès lors, inversement, fait *déjà* de l'amour sexuel le site de l'épreuve de l'altérité d'autrui – au sein même de sa mise en danger, par cette mise en péril même ?

---

<sup>24</sup> On perçoit d'ailleurs la contrepartie d'une telle séparation. Peut-elle ne pas virer dans le figé d'une abstraction ? Si l'on sépare absolument l'amour dés-intéressé de l'intrigue ambiguë de l'érotique, alors en brisant le clignotement de l'ambiguïté on risque de condamner l'épreuve érotique du mystère de l'Altérité à se figer dans la figure contradictoire de la consommation pornographique. Ambiguïté de l'ambiguïté elle-même : en un sens l'éthique consiste à soustraire absolument l'épreuve du saint (de l'Infini, du Visage) à la consommation dans le Monde, à la dés-inscrire de tout contexte sensible ; en un autre sens, ce geste pourtant enjoint de manière inconditionnelle lui aussi trahit... et doit être « dédit »... Je me permets de signaler qu'à bien des égards, dans une perspective légèrement décalée puisqu'il interroge ce que Levinas dit du « visage féminin », le texte « Visage érotique et visage éthique. À partir de Levinas. », in *MonoKL*, VIII-IX, «Reflections on Levinas», éd.V. Celebi, 2010, pp. 64-74, plonge au cœur de l'ambiguïté d'Eros, en déploie certaines implications.