

**Proportionnalité et disproportionnalité dans la
relation d'amour et dans l'érotisme**

Marie-Line Bretin
Conférence du 4 avril 2014
Université de Besançon

Résumé

Il ne nous semblait pas possible de penser philosophiquement le fait de l'amour sans revenir au tout début de la philosophie, quand elle se construisait en tant que philosophies plurielles sur ce concept, car le terme unique d'amour n'existait pas dans la langue grecque ancienne. Aimer ne pouvait, alors, se penser qu'en tant qu'*eran* ou *philein* et la philosophie s'est d'emblée située comme érotique avec Platon ou philique avec Aristote.

On traduit souvent éros et philia par les termes de « passion » et d'« amitié ». Mais cette traduction naît de notre propre catégorisation du fait d'aimer, qui est fondée sur la présence ou l'absence de sexualité, renvoyant dans l'amitié le lien d'amour non sexuel et réservant le terme d'« amour » à l'amour sexualisé, ce qui, au demeurant, laisse dans un trou noir des formes aussi essentielles de l'amour que le lien parent-enfant, le lien fraternel, etc. Pour les Grecs, la sexualité ne fondait ni l'amour, ni non plus sa diversité, qu'un rapport différent à l'aimé organisait au contraire : on aimait dans la *disproportionnalité* avec éros, par la *proportionnalité* avec philia.

À la bipolarité du lien à l'aimé que la philosophie grecque antique révéla, il faut encore adjoindre une phénoménologie temporelle. Éros, pour le dire vite, c'est l'amour naissant, c'est l'élan irrésistible vers un autre qui, par un processus de cristallisation, est élevé jusqu'à l'absolu. Philia, c'est l'amour dans la durée, l'amour d'un autre qui est aimé parmi d'autres, dans une diversité d'intensité très hiérarchisée des choses, activités et êtres qui sont aimés. Bien qu'éros et philia puissent être autonomes l'un par rapport à l'autre, il y a, dans certaines formes importantes d'amour, en particulier dans la réalité amoureuse et conjugale, une continuité entre éros et philia : on aime d'abord de manière érotique, puis l'amour se transforme et devient une expression de philia, perdant alors de son intensité, entraînant derrière cette perte, toutes les expressions de l'amour, y compris sexuelles.

Aristote, le premier, a su cerner l'importance de la proportionnalité dans la construction de l'amour. On aime, selon Aristote, quand on reconnaît en l'autre son pair, son égal, son semblable. Et l'amour est, en outre, facteur d'égalisation. La proportionnalité idéale c'est l'égalité qui règne entre amis ; l'amitié sincère étant pour Aristote, la perfection de philia. La ressemblance et l'équivalence sont dès lors des données de base dans ce type d'amour qu'il étudia au sein du petit cercle des amis, mais aussi dans la famille, au cœur du couple conjugal, et de manière bien plus large, bien que dans une intensité diminuée, au sein de la société et de la cité. Bien évidemment Aristote ne niait pas que l'on puisse s'aimer, malgré une certaine inégalité. Mais alors, l'amour se devait de refonder la proportionnalité. Ainsi, pour Aristote, l'inférieur pour être ami du supérieur, avait à l'aimer davantage, et en ce qui concerne notre étude plus particulière de l'état amoureux et de l'amour conjugal, la femme, nécessairement perçue comme inférieure au sein de cette société phallogratique des Grecs de l'Antiquité, ne pouvait devenir et rester l'aimée de son époux, que pourvu qu'elle se donnât à l'amour avec plus de force. Cette distinction dans la force ou l'intensité de l'amour permettait de vivre une égalité ou une équité, mutuellement reconnue et accordée, par laquelle l'altérité se révélait aimable.

Si la proportionnalité est au cœur de philia, la disproportionnalité est au contraire un facteur essentiel du déclenchement érotique. Dans la majeure partie des érotiques humaines qui sont bien plus nombreuses que ce que les Grecs y voyaient – érotique amoureuse et mystique essentiellement – joue, avec évidence, cette disproportionnalité. *L'érotique primordiale* qui lie le nouveau-né à la Mère des premiers soins (la personne maternante), *l'érotique maternelle* qui lui répond, *l'érotique mystique*, *l'éthique* telle que la voit Levinas et qui n'est à nos yeux qu'une érotique sur le modèle de l'érotique maternelle, *l'érotique du*

féminin archaïque face au Père tribal, *l'érotique mystique* face au divin, ainsi que *l'érotique* qui lie un *fil* au *père spirituel*, naissent dans une verticalité radicale où s'attirent un tout Petit et un être immense, un très faible et un tout Puissant, un absolument Dépendant et un radicalement Protecteur – les deux partenaires étant aux antipodes sur cette verticalité.

Nous avons là deux saisies opposées de l'altérité : l'altérité visible et aimable dans *philia* est tissée de mêmeté et d'égalité, qui laissent place à la différence et aussi à une certaine disproportion, mais toujours sur l'horizon d'une équivalence, tandis que celle que saisit l'émotion érotique naît essentiellement d'une disproportion, bien que souvent pour dialectiquement s'inverser par la force de l'amour, mais pas toujours.

De là notre questionnement aujourd'hui, et qui n'a de sens qu'après exposition de tous ces préalables : l'attrait amoureux naît-il d'une altérité horizontale où la différence, et la différence sexuelle en particulier, se vit sur un fond essentiel d'égalité, ou bien ne peut-il exister, en tant qu'érotique, que par la disproportion ? Nous voyons que ce qui est sous-entendu là, c'est la valeur érotique de la soumission face à la dominance, et statistiquement de la soumission des femmes, bien que la femme dominatrice soit aussi un personnage érotique.

Ce questionnement, nous l'avons voulu libre de toutes contraintes, y compris de la contrainte morale et politique, celle qu'imposaient par exemple les sociétés patriarcales qui fondaient toute relation des genres sur la disproportion, comme celle des sociétés modernes qui affirment à bon droit leur éminente et inaliénable égalité. Et cela, afin de trouver une réponse qui ne doive sa valeur qu'à la phénoménologie de cette émotion qui fait naître l'attrait et supporte le sentiment d'amour. Pour la trouver, il nous a fallu, aussi, dissocier l'érotique de l'érotisme, voyant dans l'érotisme une technique artificielle pour créer ou recréer, et à des fins de plaisir sexuel, une émotion érotique, qui, néanmoins, est, en elle-même, bien autre chose.

Introduction

Ces termes de « proportionnalité » et de « disproportionnalité » peuvent surprendre dans le lien que cette conférence vous propose avec l'amour et l'érotisme, du fait du contexte habituel de leur usage, les mathématiques. Pourtant, il est légitimé, d'abord par le fait que l'une des deux philosophies les plus anciennes de l'amour, celle d'Aristote, affirme explicitement que l'amour n'est possible que par la proportionnalité. Il est légitimé ensuite par le fait que presque toutes les érotiques naissent d'un attrait qui est fondé sur la très grande disproportionnalité de ceux qui s'aiment. Il est surtout légitimé, comme nous allons le voir, parce que dans les relations entre l'altérité et la même, essentielles à la philosophie de l'amour, impose une réflexion sur les rôles que jouent la proportionnalité et de la disproportionnalité dans l'attrait. Ainsi, l'altérité qui est en jeu dans la plupart des érotiques et qui s'est imposée au sein même de la philosophie qui a fait de l'altérité son objet de pensée, la philosophie de Levinas, prend la forme de la disproportionnalité. Or, l'altérité véritable, selon nous, n'est pas la disproportionnalité qui est une altérité relative dans sa verticalité, en tant qu'elle s'installe sur une échelle unique et qui porte donc une certaine même : celle du plus ou moins de puissance par exemple. Bien plus enrichissante et intéressante est la différence incommensurable ou, celle qui, en se fondant sur une opposition et une complémentarité, admet une égalité de valeurs ce qui conduit la disproportionnalité directement à s'inverser en une proportionnalité parfaite, celle de l'égalité. Paradoxalement car on pourrait être tenté de réduire la philosophie d'Aristote à une conjugaison de l'amour sur le mode de la seule même, c'est pourtant là que nous trouvons les bases d'une philosophie de la différence qui n'exclue pas l'égalité de valeur. Cette analyse, encore en germe, non déployée, et absolument pas dégagée de l'influence d'une société phallogratique, nous est précieuse, car l'attrait dans l'érotique amoureuse nous semble impossible à comprendre par la seule disproportionnalité, ce qui fait de l'érotique amoureuse une exception au sein de toutes les érotiques.

L'amour est donc en train de redevenir un sujet pour la philosophie qui s'en est, dernièrement, emparée pour en faire l'étude, et cela après l'avoir longtemps méprisé dans la plus grande partie de ses expressions.

Seul l'*agapè*, concept inventé par les pères de l'Église chrétienne, a suscité l'intérêt et le respect de la philosophie, en changeant certes de nom, partant de la

charité, cet amour du divin pour la créature et secondairement amour du prochain, à l'*amour pratique* chez Kant par exemple, ou à l'*épiphany* levinassienne *du visage*, mais il s'agit toujours de ce noyau de l'amour qui serait préservé de tout égoïsme, de toute affirmation propre. Ce faisant, la philosophie opéra une singulière amputation, dans son intérêt pour l'amour qui est bien autre chose que la charité ou l'éthique.

L'agapè n'est donc pas un concept philosophiquement premier dans la recherche historique du sens de l'amour. Il s'est rajouté à deux formes d'amour que l'antiquité grecque avait su distinguer : éros et philia, sur lesquels s'est construite une grande partie de la philosophie antique, en tant que philosophie de l'amour érotique avec Platon et philosophie de l'amour sous la forme de philia avec Aristote.

L'amour comme relevant à la fois de l'intime et de l'affect, n'intéressa plus philosophie, après avoir pourtant si bien commencé, ou alors pour le rejeter entièrement du côté infamant du passionnel. En tant qu'affect et relevant de l'intime, l'amour fut en effet triplement dévalorisé. En tant qu'affection, il fut considéré comme l'expression de la passivité, quand toute la philosophie s'efforçait de trouver les moyens d'une autonomie. Comme n'étant pas de l'agapè, il signait des attachements qui précisément détournaient l'homme de cet amour du prochain qui était pensé comme seul amour véritable, bien que ce prochain soit, en réalité, toujours éloigné, sous la forme de l'inconnu, de l'ennemi, du tout autre et en tout cas jamais du tout proche. Enfin, comme expression de l'intime, l'amour était considéré comme échappant à la responsabilité intellectuelle de la philosophie qui, si l'on en croit Hannah Arendt, une de nos rares philosophes femmes, ne pouvait avoir pour fin la saisie de la vie privée, toujours pensée au sens privatif du terme, et en tant donc que privée « des facultés les plus hautes et les plus humaines », celles précisément qui ne se manifestent que sur l'espace public, par la parole et l'action¹.

Qu'il ait fallu tant de temps, pour que la philosophie accepte de revenir sur ce qu'il faut bien appeler un préjugé, et s'approprie l'*intime* comme un objet de réflexion digne de ce nom est étonnant, quand on songe que Socrate disait de lui-même qu'il n'était un savant en rien, un spécialiste d'aucune question, hormis une seule : l'amour. Et Jésus n'étant pas encore passé par là, l'amour, dont Socrate se disait le spécialiste, n'était certainement pas l'amour du prochain, ni l'éthique, bien que l'on puisse considérer que la question éthique est née avec le questionnement

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chap. II, 1958, Calmann-Lévy, 1983.

socratique. Si l'on en croit les dialogues de Platon, l'amour qui intéressait passionnément Socrate, c'était aussi bien éros, l'amour de l'état amoureux, objet de réflexion du *Banquet* que philia, l'amour en jeu dans le *Lysis*.

On ne sait pas ce que Socrate a vraiment pensé et dit de l'amour.

On sait cependant avec certitude qu'il s'y connaissait, car sa vie affective fut assez largement déployée ce qui n'est pas toujours le cas des philosophes si on en croit Pierre Riffard qui a restitué la vie intime des philosophes². Ce fut un fils d'abord, et l'on sait la déférence qu'il eut pour sa mère, du métier de laquelle il se dit héritier. Dans un monde où la filiation au père est toujours mise en avant, Socrate se présente d'abord comme le fils de sa mère, ayant appris d'elle ce que c'est qu'un accouchement, même si lui-même accouchait des âmes et non des corps. Ce fut un époux ensuite, celui de Xanthippe une femme réputée pour son caractère acariâtre, mais qu'il traite selon Diogène Laërce avec bonté, refusant de la frapper ce qui étonne ses amis à une époque où l'on trouvait normal de remettre aux pas les femmes par quelques coups³. Si l'on en croit Platon et le *Phédon*, Xanthippe fut très affectée par la mort de Socrate, ce qui pourrait bien signifier qu'elle l'aimait. Il a eu trois enfants, deux manifestement encore à charge quand il mourut à 71 ans⁴. A-t-il été un bon père ? Si l'on considère que Socrate a donné son nom à un type de relation paternelle à l'autre puisque l'on parle de « père socratique », il est difficile de croire que Socrate n'a pas été un bon père. Il fut en tout cas, non seulement le père spirituel de bien des jeunes Athéniens, et bien après sa mort de tous ceux qui appartiennent à la communauté des philosophes, mais à nos yeux encore, le père d'une civilisation toujours à naître, et qui n'ont commencé à émerger vraiment qu'avec les Lumières. Le *Criton* le présente encore comme le meilleur des amis. Donc, on peut faire crédit à Socrate quand il disait s'y connaître en amour, et sans doute même fut-il un grand amoureux. À ne pas douter, l'intime, Socrate savait ce que c'était. Il le savait tellement qu'il aurait eu pour don particulier de toujours deviner qui est amoureux de qui⁵. La philosophie serait donc née en tant que spécialisation intellectuelle qui a eu et aurait dû continuer à avoir pour objet premier, l'amour. Et les deux plus grandes philosophies de l'amour, celles de Platon et d'Aristote, furent

² Pierre Riffard, *Les philosophes : vie intime*, Puf, 2004.

³ Diogène Laërce, *Vie et Doctrines des philosophes illustres*, II, 36-37, LGF, 1999, p. 241-242.

⁴ Platon attribue trois enfants à Socrate, Apologie de Socrate 34d et Phédon, 115b, et selon Diogène Laërce, il aurait eu avec Xanthippe, sa première épouse, Lamproclès, et avec Mirtô Sophronisque et Ménexène, in *Vie et Doctrines des philosophes illustres*, II, 23, p. 234.

⁵ Platon, *Lysis*, 204 b-c.

aussi les plus importantes philosophies de l'Antiquité, même si l'amour y avait déjà perdu de son importance, puisque dans la philosophie de Platon ainsi que dans celle d'Aristote, il n'est plus qu'un objet d'étude parmi d'autres.

La philosophie se devait donc de se ressaisir de l'intime, et cela d'autant plus que ce sujet préoccupe grandement au moins la moitié de l'humanité si l'on admet une différence des genres. Ce que la sociologie ne peut faire que confirmer par des études statistiques, par exemple, du type de magazine, revues ou littératures achetées prioritairement par les femmes, et la place qu'y tient l'amour ou les moyens de l'amour⁶. L'amour n'est pas que la grande affaire longtemps oubliée de la philosophie, c'est aussi la grande affaire de l'humanité tout entière, y compris même si l'on tient compte d'un différentiel statistique entre hommes et femmes, dans la mesure où l'on admet désormais assez aisément que le féminin est une expression de l'humain qui n'appartient pas qu'aux femmes.

En tant que philosophe, il m'était impossible d'aborder la question de l'amour sans revenir au traitement que les philosophes grecs en ont fait, et donc à cette distinction que la langue grecque imposait entre éros et philia. Cette distinction m'est très vite apparue comme bien plus porteuse que ce que j'en savais initialement en tant que membre de la communauté philosophique, et me semble encore bien encore insuffisamment exploitée, tant elle permet de lier de manière harmonieuse la logique des émotions et sentiments ainsi que leur évolution, et cela au-delà même de ce que les philosophes grecs en disaient.

Très rapidement, car ce n'est pas sur ce sujet que je vais m'attarder aujourd'hui, il me faut rappeler ce qui était en question dans cette distinction grecque antique. Éros c'est l'amour soudain, explosif, extatique, celui qui, précisément, est l'objet de ce séminaire. C'est l'amour de l'état amoureux, du coup de foudre, de la fusion, de la cristallisation stendhalienne, des transformations de caractères et des métamorphoses de vie. C'est ce qu'on appelle « passion » bien que ce terme soit propice à confusion, et doit être utilisé avec précaution, tant une véritable et grande passion amoureuse a le mérite de l'*action* véritable et relève même de la *création*, quand émerge ce qui vient de nous au plus près de notre être.

⁶ Bruno Péquignot, par exemple, affirme que le roman sentimental, tout comme la presse féminine, est lu à 80% par les femmes et cite Tatiana Tolstoï quand elle parle des romans sentimentaux : ils « s'adressent à un public féminin et racontent une histoire d'amour vue par l'héroïne ». et son article du Monde, « J'écris des romans roses. Et alors ? », Dimanche, 11/04/192. In Bruno Péquignot, *La relation amoureuse, analyse sociologique du roman sentimental moderne*, L'Harmattan, 1991.

Philia, c'est au contraire l'amour qui se construit par la durée, par le partage d'une expérience de vie. C'est souvent sous le terme d'« amitié » que ce mot grec de « Philia » est traduit, et ce n'est pas une si mauvaise traduction, bien qu'il y ait des coups de foudre amicaux, et donc des amitiés qui relèvent plus d'éros en tant que dynamique particulière de l'amour que de philia. Dans ce type d'érotique amicale, nous plaçons bien sûr le vécu de Montaigne et La Boétie ou celui de Simone de Beauvoir et Zaza, mais il y en a bien d'autres. À l'inverse aussi il y a des amours très sexualisés, fondateurs par exemple d'une descendance, et qui relèvent incontestablement de philia, en l'occurrence la conjugalité ancienne.

Ce qui complique terriblement la compréhension actuelle de l'amour, c'est que notre saisie dominante est construite sur la présence ou l'absence de sexualité. Or ce fondement n'était pas celui des Grecs et des philosophes de l'Antiquité, pour qui l'érotique pouvait être platonique sans être un refoulement ou une sublimation et ce terme de « platonique » dit assez l'importance de ce type d'érotique pour Platon, tandis que philia avait souvent sa place dans une relation passant par une sexualité active, Aristote nommant ainsi la conjugalité.

Parmi les amours qui obéissent le plus puissamment à la dynamique de l'éros et qui se vivent hors de toute question sexuelle, il y a un amour très important pour l'être humain, même si les Grecs n'en ont pas parlé, car sa saisie est une expression de la modernité : l'amour que le nouveau-né éprouve pour la personne maternante, la Mère des premiers soins. Cet amour n'est pas du tout un amour sexuel et quoi qu'en a pensé et dit Freud. C'est sans doute une des aberrations du monde moderne que d'avoir pu imaginer une sexualisation de cette relation, et cette aberration est fondée selon nous sur l'assimilation entre éros et sexualité. Mais pour en discuter il faudrait une autre rencontre, car ce n'est pas mon sujet aujourd'hui.

La sexualité joue un rôle bien évidemment dans l'amour entre êtres humains, car c'est le propre de l'humain en l'homme que d'avoir investi l'acte sexuel de la reproduction par l'émotion et le sentiment d'amour. Et quand elle joue un rôle au sein de l'amour, c'est à travers les deux formes d'amour que sont éros et philia. Il y a une sexualité très érotique et donc très intense. Et il y a une sexualité qui l'est beaucoup moins, et cela sans être tristement éteinte ou sans que l'amour auquel elle se lie soit d'une qualité inférieure. La sexualité ne peut pas être la même au début d'une relation qui est toujours sous le signe d'éros, que dans un couple anciennement constitué. La différence d'intensité que la sexualité présente alors vient du fait qu'elle

s'entrelace au type d'amour auquel elle s'associe : érotique au début, philique ensuite.

Ce qui complique encore plus les choses, c'est la part que prend aussi *l'érotisme* au sein de la relation d'amour sexualisée, érotisme que nous distinguons de *l'érotique*. Tandis que cette dernière est un élan spontané d'amour, le terme d'érotisme devrait être réservé à cet artifice proprement humain et qui consiste à érotiser la relation, c'est-à-dire à relancer artificiellement le désir sexuel par un leurre érotique, précisément là où l'érotique n'aurait pas ou plus sa place ou moins sa place, ainsi que là où la sexualité serait vécue de manière bien moins intense parce que relevant de *philia*.

Ce qui fonde donc la distinction grecque est bien plus finement opératoire que cette notion de sexualité, pour comprendre l'amour :

- L'amour est érotique quand il est naissant, violent, prenant souvent la forme du coup de foudre, quand il est impulsif et venant donc de la partie la plus ultimement sienne que certains psychanalystes comme Jung et Winnicott ont eu raison d'appeler le « Soi », quand il conduit, par cristallisation, à une idéalisation de l'aimé et une élévation de son statut en Objet total, et dès lors à une fusion psychique et à une identification à l'aimé, et pour finir, à la construction d'une couche moïque et à une transformation de vie. Il conduit à une révolution du moi et de la vie de celui qui aime, et que nous appellerons « amant », sans distinguer celui qui aime dans l'échange sexuel, de celui qui aime hors de toute sexualité. L'amant est, pour nous, le premier terme du couple d'amour qu'il forme avec l'aimé.

- L'amour est philique, quand il est un feu doux dirait Montaigne, quand il vient du Moi (et non du Soi), et qu'il considère l'aimé comme un parmi d'autres dans une hiérarchie où il a une place précise, en tant que représentant du Moi ou d'une partie du Moi dans le monde des hommes.

Souvent l'érotique, pour peu qu'elle dure, se transforme en *philia*. Et les aimés absolutisés de l'érotique deviennent alors des aimés relativisés, s'insérant dans un tissu affectif complexe. Mais ce n'est pas toujours le cas, il y a d'intenses émotions érotiques qui n'évoluent pas et se contentent de se dissoudre, et aussi des relations d'amour philique qui se construisent dans le temps sans jamais avoir connu la flamboyance érotique.

L'objet précis de mon étude aujourd'hui, c'est comment éros et *philia* se structurent autour des notions de *proportionnalité* et de *disproportionnalité*. La

proportionnalité est centrale pour comprendre philia, alors que la disproportionnalité est au fondement même d'une grande partie des érotiques.

Je me propose d'aborder donc ces questions aujourd'hui autour de trois axes :

- 1 - la disproportion comme moteur érotique,
- 2 - l'importance de la proportionnalité dans la relation d'amour philique,
- 3 - et en dernier point, comment ces notions entrent en jeu, ou pas, dans l'attraction amoureuse, quand la relation lie deux adultes, dans une relation où la sexualité participe à l'amour. Il s'agit pour nous de savoir pourquoi l'attrait amoureux se distingue de l'attrait de quasiment toutes les autres érotiques pour naître d'une altérité horizontale où la différence, et la différence sexuelle en particulier, se vit sur un fond essentiel d'incommensurabilité ou d'égalité.

Nous voyons que ce qui est sous-entendu là, c'est la valeur érotique de la soumission face à la dominance, et vice-versa, car si la soumission des femmes semble une donnée importante de l'érotisme, on ne peut pas oblitérer le fait que la femme dominatrice est aussi un personnage érotique. Ce questionnement, nous l'avons voulu libre de toutes contraintes, y compris de la contrainte morale et politique, celle qu'imposaient par exemple les sociétés patriarcales qui fondaient toute relation des genres sur la disproportion, comme celle des sociétés modernes qui affirment à bon droit leur éminente et inaliénable égalité. Et cela, afin de trouver une réponse qui ne doive sa valeur qu'à la phénoménologie de cette émotion qui fait naître l'attrait et supporte le sentiment d'amour.

I la disproportion comme moteur érotique

Qu'est-ce que la disproportionnalité et pourquoi faire appel à ce concept pour saisir la réalité de l'amour entre êtres humains ? La disproportionnalité est une des formes que prend l'altérité, quand elle est vécue sur une échelle hiérarchique et verticale qui situe les deux membres du couple amoureux, aux antipodes.

Si j'oppose le blond et le brun pour dire que les personnes brunes sont attirées par les blondes et vice-versa, je suis sur une altérité horizontale foncièrement égalitaire, ou du moins dans une différence où l'évaluation de l'une par rapport à l'autre ne fait pas sens.

La disproportionnalité c'est quand, au contraire, l'opposition crée aussi d'emblée un différentiel très important des valeurs.

Nous voyons tout de suite que l'altérité est souvent contaminée par la disproportionnalité, et il n'est pas sûr que dans l'imaginaire le blond et le brun soient à égalité du point de vue de l'attractivité érotique et sexuelle, et il fut une époque et une culture, nazie, où la disproportionnalité était incrustée dans cette expression de l'altérité qui n'avait alors rien d'anodin. Le racisme n'est ainsi pas autre chose que cette saisie d'une altérité horizontale et neutre en matière de hiérarchie, pour en faire l'expression d'une violente disproportionnalité.

Cependant, cette disproportionnalité peut être vécue de manière très positive, comme l'occasion d'une puissante émotion érotique. En ce qui concerne l'analyse de l'amour, nous allons commencer par le premier amour que l'homme éprouve, l'amour qu'on peut appeler « primordial », car premier et fondateur de toute émotion érotique future : l'amour du nouveau-né pour sa mère. Dans ce cadre, la disproportion est évidente et émerveillante l'émotion qui en découle.

1) L'amour primordial

Si l'amour primordial est puissamment érotique, c'est qu'il met en relation le sujet de l'amour, en l'occurrence le nouveau-né, avec un être infiniment plus grand : celui qui peut tout pour lui. L'amour primordial lie le tout Petit à l'Immense, l'extrêmement Faible au tout Puissant, le radicalement Dépendant à l'absolument Protecteur.

Pour comprendre ce qui est en jeu dans l'érotique primordiale et évidemment dans son corollaire l'érotique maternelle, nous devons partir d'une phénoménologie de l'état de nouveau-né, en admettant son existence comme possible. Il faut dès lors

postuler l'existence d'une conscience suffisamment élaborée, dans le fœtus donc, comme le préalable de la naissance. C'est dans cette direction que vont les recherches actuelles portant sur la possibilité de cette conscience. Ces recherches sont nées du questionnement sur la souffrance potentielle des prématurés et la nécessité de les soulager. Bien qu'il y ait encore débat sur la question, l'orientation dominante consiste désormais en l'affirmation d'un éveil de la conscience à l'état fœtal, durant les trois derniers mois⁷. De ce fait, réfléchir la phénoménologie de ce vécu s'impose aux philosophes qui, cependant, sont, puisque personne ne se souvient de ce vécu, dans la nécessité d'une démarche projective.

Quel type de conscience peut donc avoir un être qui baigne dans ce qu'il faut bien considérer, sauf accident, comme une forme de vie extrêmement protégée. Le vécu aqueux qui est celui du fœtus est sans pesanteur, sans dureté, sans délimitation claire, mais sans non plus d'absence de limites puisque l'enveloppe reste proche. Ce milieu ignore tout excès : les bruits et la lumière, la température, tout y est doux, tamisé, d'une confortable tiédeur. L'enfant ne connaît pas non plus les souffrances internes qui vont l'assaillir ensuite, la faim, la soif en particulier. Il est impossible, dans ces conditions, diraient Spinoza ou Hegel, d'advenir à la conscience de soi, car celle-ci implique une délimitation de l'interne et de l'externe, du soi-même et du non-soi, ce qui est un renoncement et une souffrance souvent. En même temps, Hegel lui-même reconnaît par exemple à l'animal une forme non élaborée de conscience, une conscience qui n'est pas une vraie conscience de soi, mais plutôt un sentiment de soi. Admettons que l'enfant soit né à lui-même sous la forme du sentiment de soi. Ce sentiment ne peut être que celui de la totalité et de la plénitude, nous dit Jean-Marie Delassus, obstétricien, psychanalyste, philosophe, et créateur du concept de maternologie, et qui s'est essayé cette phénoménologie projective du nouveau-né⁸.

La naissance serait alors vécue que comme une expulsion hors de la totalité, et comme une perte d'une partie essentielle de soi-même, ce que le mythe bien connu des hommes doubles du *Banquet* rend compte. Le sentiment d'être coupé d'une partie de soi serait donc le véritable point de départ de l'érotique humaine. Ce

⁷ Ces débats ont démarré autour du cas des enfants prématurés qui manifestaient des signes de douleur et de souffrance face aux interventions médicales invasives. Si le prématuré manifestement souffre, on peut induire l'existence d'une même sensibilité à la douleur chez le fœtus. Voir l'article mis en ligne sur le site des JTA (Journée de Techniques Avancées en gynécologie et obstétrique PMA périnatalogie et pédiatrie) : http://www.lesjta.com/article.php?ar_id=1137.

⁸ Jean-Marie Delassus, *Psychanalyse de la naissance*, Dunod, 2007.

sentiment de perte s'associe à la dérélition qui advient avec la naissance. En quittant le monde aqueux clos, très doux, très enveloppant, très protecteur qui était le sien, le bébé atterrit nous dit Delassus sur « une planète inhabitable » : un monde sec, dur, aux contours blessants, un monde de la pesanteur et de l'excès sensoriel, avec trop de lumière, trop de bruit, trop de faim, de soif, d'inconfort. Ce qui fonde aussi cette dérélition, c'est l'incapacité de l'être humain à satisfaire ses besoins. De tous les êtres vivants, y compris les autres mammifères, il est, mécaniquement, le moins autonome. Incapable de tenir sa tête, il ne peut ni se retourner pour soulager une posture, ni se redresser, encore moins se diriger vers le sein maternel. Il est dans une dépendance radicale. La conscience du nouveau-né ne peut être que colère, souffrance, désarroi et appel à l'aide. D'où ses cris, spécifiques aussi à l'être humain nouveau-né, et leur intensité⁹. Kant fut l'un des seuls philosophes à observer l'entrée du nouveau-né humain dans le monde des hommes et ne s'y est pas trompé quand il note qu'il est le seul être vivant à crier de cette manière, exprimant une très grande colère, une indignation face à cette absence d'autonomie qui est la sienne :

« L'enfant lui-même, à peine arraché du sein maternel, semble, à la différence de tous les autres animaux, ne faire son entrée dans le monde en poussant des cris, que parce qu'il croit sentir une contrainte dans son impuissance à se servir de ses membres, et témoigne aussitôt par là de son aspiration à la liberté (dont aucun autre animal n'a l'idée).»¹⁰

Et voici que la Mère paraît. Et avec elle, dans ses bras, c'est l'apesanteur qui est retrouvée, et l'enveloppement de douceur et une délimitation d'un soi par cette douceur. Winnicott a mis l'accent sur l'importance du *holding*, et de sa qualité. Certaines mères biologiques ne parviennent pas à tenir correctement leur nouveau-né qui ne se sent pas, de ce fait, dans cette apesanteur de sécurité dont il a besoin. Sur ce point précis du *holding*, elles ne parviennent pas à incarner la Mère, cette Déesse de Vie qu'est la personne maternante quand elle advient pour le nouveau-né. Car avec l'apparition de la Mère suit aussi la fin des souffrances, des inconforts, de la faim ou de la soif, ce que Winnicott désigne sous le terme de « *handling* » et qui renvoie à la qualité des soins maternels.

Enfin et de manière plus visiblement érotique, la Mère est le médium d'une sensorialité presque exorbitante de jouissance. On sait que l'odeur personnelle de la mère a des effets très précis sur la diffusion de l'ocytocine, qui augmente la capacité de l'enfant à se détendre et à faire confiance à sa mère, favorisant donc un *holding*

⁹ Jean-Marie Delassus, *Psychanalyse de la naissance*, Dunod, 2007, p. 67.

¹⁰ Kant, *Anthropologie considérée au point de vue pragmatique ou de l'utilité*, 1798, § LXXXI.

et un *handling* de bonne qualité. L'enfant qui vient de naître, et qui s'est découvert comme chair de souffrance, et se découvre encore comme tel quand la mère s'éloigne ou tarde à venir, se vit, en sa présence, comme chair de jouissance. Le couple Mère-Enfant est dans une relation érotique très sensorielle : les échanges de regards, essentiels à bien des érotiques, les soins et les caresses, sont les modes naturels de communication entre la Mère et l'Enfant nouveau-né.

L'érotique, à partir de là, et pour bien des formes qu'elle peut prendre ensuite, semble une histoire similaire, avec le vécu d'une dérégulation, un désir extrême de la Présence qui rassemble, rassure, accorde tout bonheur et conduit à une fusion psychique. On peut dès lors se demander, au sujet de notre question et le rôle de la disproportionnalité dans les érotiques humaines, si se sentir ainsi tout Petit en face d'un autre tout Puissant dans sa capacité à donner vie, bonheur et contentement, à se révéler comme Présence, n'est pas le fonctionnement de base de toute érotique. Et c'est à travers quelques érotiques essentielles que nous verrons qu'effectivement la relation érotique implique souvent une disproportion analogue à celle qui est en jeu dans l'érotique primordiale.

2) La mystique de Thérèse de Lisieux

L'émotion mystique relève, pour nous incontestablement, de la reviviscence de l'érotique primordiale au sein d'un système religieux. Nous l'avons dit, la première figure du divin, la plus évidente, celle qui certainement imprègne le psychisme de l'humanité, c'est la Déesse. Il faut dès lors faire un effort pour comprendre que la figure du Père divin est nécessairement une élaboration secondaire, profondément politique et qui relève au moins autant de l'érotique particulière qu'on peut vivre dans la relation au Père tribal. La mysticité par rapport à la Déesse est moins connue que celle qui se tourne vers le Dieu pensé comme principe mâle au sein des trois grands monothéismes. Pourtant, c'est elle qui est première.

Au sein de la mystique chrétienne, la conscience d'être tout Petit devant le divin pour s'en remettre absolument à Lui est une donnée essentielle qu'on retrouve dans tous les écrits mystiques, notamment autour de cette folie en Dieu qui naît avec

les Épîtres de Paul¹¹, autour de cette obéissance radicale aussi de celui qui, comme saint Jean de La Croix fait d'elle un chemin spirituel¹².

Aucune théorisation de l'émotion mystique et du chemin vers Dieu à partir de la disproportion entre le tout Petit et le tout Puissant ne nous semble cependant aussi explicite que celle de Thérèse de Lisieux, notamment dans cette expression très féminine du Tout Puissant. Thérèse de Lisieux a fait de l'identification au tout Petit sa voie spirituelle, qu'elle a appelée « la petite voie ». Dans le *Manuscrit C* de ses mémoires, Thérèse dévoile ainsi l'origine de sa théologie :

« Vous le savez, ma Mère, j'ai toujours désiré d'être une sainte, mais hélas ! j'ai toujours constaté, lorsque je me suis comparée aux saints qu'il y a entre eux et moi la même différence qui existe entre une montagne dont le sommet se perd dans les cieux et le grain de sable obscur, foulé sous les pieds des passants ; au lieu de me décourager, je me suis dit : le Bon Dieu ne saurait inspirer des désirs irréalisables, je puis donc malgré ma petitesse aspirer à la sainteté ; me grandir, c'est impossible, je dois me supporter telle que je suis avec toutes mes imperfections, mais je veux chercher le moyen d'aller au Ciel par une petite voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle. Nous sommes dans un siècle d'inventions, maintenant ce n'est plus la peine de gravir les marches d'un escalier, chez les riches un ascenseur le remplace avantageusement. Moi je voudrais trouver un ascenseur pour m'élever jusqu'à Jésus, car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection. Alors j'ai recherché dans les livres saints l'indication de l'ascenseur objet de mon désir et j'ai lu ces mots sortis de la bouche de La Sagesse Éternelle : Si quelqu'un est *tout petit*, qu'il vienne à moi. Alors je suis venue devinant que j'avais trouvé ce que je cherchais, et voulant savoir, ô mon Dieu ! Ce que vous feriez au tout petit qui répondrait à votre appel, j'ai continué mes recherches et voici ce que j'ai trouvé : - Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerais, je vous porterais sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux ! Ah ! Jamais paroles plus tendres, plus mélodieuses, ne sont venues réjouir mon âme, l'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel ce sont vos bras, ô Jésus ! Pour cela je n'ai pas besoin de grandir, au contraire il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus. »¹³

Thérèse, qui avait perdu sa mère très jeune, à quatre ans et demi, s'adresse non pas à un Dieu masculin dans ses expressions, mais une Mère divinisée. L'assimilation du divin à une mère de tendresse et de protection est le corollaire de cette mystique de

¹¹ 1 Corinthiens, 4, 10.

¹² Dans ses explications du Cantique de l'âme qu'il nomme *La nuit obscure*, Jean de la Croix procède au détail de ces vices, tous en lien aux péchés capitaux, tous foncièrement issus de l'emprise des sens : l'orgueil, l'avarice, la luxure, la colère, la gourmandise, l'envie et la paresse qui sont spécifiquement les obstacles « spirituels » à l'union mystique avec Dieu et que Jean de la Croix ramène à une seule cause : « car ils ne suivent pas la voie de l'obéissance » [Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, Seuil, 1984].

¹³ *Manuscrit C*, ibidem, p. 237-238.

la « petite voie » dont Thérèse est l'inventrice et qui fonde son élévation par l'Église au rang de docteur de la foi. La mysticité, nous le voyons là très clairement, est directement en relation avec l'érotique primordiale, quand le tout Petit humain s'en remet complètement à la Personne maternante qu'il adule, avec cette différence que le mystique se place volontairement dans une posture que le nouveau-né subit.

Bien évidemment, le mystique postule un amour divin réciproque à son amour. Et sa foi dans le fait que cet amour préexiste le sien, et l'appelle et l'attend, est fondée sur la révélation de Jésus qui transforme le Dieu politique juif, hypostase du Père tribal, en Dieu d'amour, mais elle est aussi fondée sur la confiance, qu'enfant, chacun a acquis dans la relation à la Mère des premiers soins, quand il était dans une absolue dépendance, et quand il a pu expérimenter à quel point sa demande fut fidèlement entendue. Et s'il a pu faire une telle expérience originelle, c'est parce qu'il y a une émotion maternelle complémentaire à l'émotion du nouveau-né et où s'exprime aussi une érotique très puissante, déclenchée en réponse à la grande faiblesse, la totale dépendance, l'immense besoin de soutien, de soin et d'amour du tout Petit.

3) L'érotique maternelle

L'émotion maternelle implique, pour être ressentie, qu'on se trouve tout en haut d'une échelle de la disproportion, quand on est amené à être Tout pour l'autre, ou tout Puissant face à l'autre.

Winnicott a parfaitement cerné en quoi consiste cette érotique maternelle, bien qu'il ne l'ait bien évidemment désignée comme « érotique ». La mère des dernières semaines de la grossesse et des premières après la naissance se trouve dans ce qu'il appelle une « préoccupation maternelle primaire » : elle subit un important abaissement des barrières psychiques du Moi qui la rend capable de prendre correctement soin de son enfant, et comme personne d'autre, et singulièrement par le personnel médical que Winnicott, dans ses conférences, mettait constamment en garde contre les investigations médicales intrusives au sein du couple mère-enfant¹⁴. La Mère, du fait de cette fusion psychique avec l'enfant, et d'inconscient à inconscient, lui semblait, seule capable, de vivre la connexion quasi télépathique qui permet de satisfaire de manière correcte les besoins non verbalisés de l'enfant.

¹⁴ Donald W. Winnicott, *La préoccupation maternelle primaire*, 1956, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, 1958, éd. Payot, 1960,

Winnicott cependant ne se demande pas ce qui transforme la femme, auparavant active dans le monde, et investie socialement, en ce membre, très attentif à l'Autre du couple Mère-enfant. Peut-être y a-t-il des explications médicales précises, mais il est évident pour nous, que la période qui précède l'accouchement est un état d'attente et d'accueil grandement propice à la réalisation d'un coup de foudre puissant, celui que beaucoup de mères éprouvent quand elles voient, pour la première fois, leur nouveau-né.

Jean-Marie Delassus, par un visionnage image par image de la relation mère-enfant lors de l'accouchement, a capté un événement récurrent et qu'il a jugé essentiel pour la qualité de la prise en charge de l'enfant, et qui est aussi une récurrence dans des érotiques plus tardives : le croisement de regards. C'est est le détonateur qui engage le déclenchement de la majeure partie des érotiques. En ce qui concerne les érotiques primordiale et maternelle Jean-Marie Delassus le désigne sous le terme de « proto-regard ». Cet événement suit l'accouchement dans un délai qui ne dépasse jamais 20 heures, qui dure à peine quelques secondes, mais qui transforme l'aventure de la naissance tout comme l'aventure parentale, pour en faire des aventures érotiques majeures dans leur réciprocité.

Pour Jean-Marie Delassus, si le proto-regard n'a pas lieu, le risque de la maltraitance infantile est bien plus grand. Pour comprendre pourquoi il faut là aussi, faire l'effort phénoménologique de saisir le fait de conscience que représente l'entrée du nouveau-né dans la vie d'un adulte. Un adulte a une vie avant que le bébé arrive. Winnicott avec humour fait la description de ce qu'il alors est amené à vivre :

« Un beau jour, elles [les mères] découvrent qu'elles reçoivent chez elles un nouvel être humain qui décide de s'installer et qui, comme le personnage interprété par Robert Morley dans l'homme qui est venu dîner, a des exigences de plus en plus pressantes. (...) Le Bébé débarque un beau jour et sa mère dispose alors que quelques mois pour se réorienter et découvrir que, pour elle, l'orient n'est pas à l'Est mais au centre. »¹⁵

Sans le coup de foudre que vit la mère pour son bébé, ce dernier ne peut lui apparaître que comme ce tyranique étranger qui réclame violemment attentions et de soin qu'il est aussi. Le nouveau-né est en effet un être incroyablement exigeant, sale, hurlant à toute heure ses besoins au lieu de les exprimer de manière courtoise, réveillant les autres la nuit, distant de ses parents de tout son devenir culturel. Si ces derniers ne tombent pas amoureux de lui, il ne leur reste comme seule régulation

¹⁵ Donald W. Winnicott, *Le nouveau-né et sa mère*, 1964, in *le bébé et sa mère*, Payot, 1987, p. 20-21.

possible de la réaction maltraitante à l'exigence infantile, c'est le devoir. Celui-ci risque d'être impuissant. Il fallait donc que soit en jeu un processus qui ait la force du pulsionnel et qui conduisent les parents à vivre la prise en charge de l'enfant comme quelque chose de naturel, de nécessaire même. C'est le coup de foudre maternel qui les conduit à vivre alors une relation d'amour érotique, c'est-à-dire à la fois très puissante, irrésistible, et fusionnelle, quand être tout Puissant face au tout Petit, et donc dans une invraisemblable disproportion, conduit à être, littéralement, sous son charme.

Notons alors que ce tout Petit qu'est le Nouveau-né, qui n'est rien sans l'autre, devient par la force de l'érotique, et la dialectique qui en découle, un extrêmement Puissant, puisque le tout Puissant qu'est la Mère se réalise elle-même, au sein de cette relation qui lui est nécessaire, par le Service le plus extrême. Nous sommes là dans une dialectique que Hegel n'aurait pas reniée, s'il s'était intéressé à cette relation du nouveau-né à la personne maternante, et que nous allons retrouver très explicitée dans la philosophie de Levinas. La relation d'amour érotique qui naît de la disproportion la plus extrême entre les deux membres du couple d'amour, conduit à une inversion en termes de puissance qui réalise alors une proportionnalité ultime : l'égalité.

L'analyse philosophique qui, selon nous, est en effet la plus intéressante sur la question du pouvoir profondément érotique que, dans la disproportion et dans l'ordre de la puissance, le tout Petit possède sur le tout Puissant, se trouve dans la philosophie éthique de Levinas. Levinas, bien évidemment, n'avait pas conscience d'avoir saisi là une expression érotique, tout simplement parce que l'érotique relevait pour lui, comme pour à peu près tout le monde à son époque et c'est encore vrai de la nôtre encore, du sexuel. Il ne pouvait donc lier éros qu'à l'état amoureux. En revanche, Levinas fut peu à peu amené à comprendre à quel point l'éthique relève d'une expérience maternelle. Pour nous, néanmoins, il ne fait pas de doute que l'épiphanie du visage qu'il a su décrire comme un moment essentiel à l'éthique, naît de la disproportion et conduit à une émotion de nature érotique.

4) La relation éthique selon Levinas

Levinas a pour objet premier de recherche, la notion d'altérité. Qu'est-ce qu'un autre, comment ai-je accès à l'altérité ? Et sa première réponse, qu'il ne fit ensuite qu'approfondir, lui vient de cette émotion très particulière, qu'on éprouve devant le

tout Petit : celui pour qui, je peux tout, et à qui je dois tout me révèle à la fois à ma propre Puissance et à mon Service. La disproportion est donc un élément-clé du type d'émotion qui saisit puissamment quand l'altérité est révélée, et Levinas l'exprime très clairement :

« Le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'*inégalité* de termes, transcendant l'un par rapport à l'autre, où l'altérité ne détermine pas l'autre résultant simplement de l'identité de B, distincte de l'identité de A. L'altérité de l'autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui. Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement – glorieux abaissement ; il a la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et, à la fois, du maître appelé à investir et à justifier ma liberté »¹⁶

Sans la disproportionnalité du rapport premier à autrui, autrui reste ce que Levinas appelle un « alter ego », un autre moi, un autre sur lequel je me projette, dans lequel je me retrouve, et en lequel j'ai gommé l'altérité. Il faut, pour que l'altérité m'explose en quelque sorte au visage, que l'autre soit vraiment autre. Son altérité n'existe comme telle, selon Levinas, qu'à travers la distance d'une verticalité où, je me trouve tout en haut, tandis qu'il se trouve tout en bas. Il est ce pauvre qui me lance un regard de détresse en tendant la main à mon aumône de riche, il est l'orphelin ou la veuve qui n'ont pas de soutien et qui m'appellent à la protection, quand moi je regorge de richesses et de puissance. Et cet appel a quelque chose d'irrésistible.

Il y a, dans cet événement sacré et dont Levinas parle avec révérence en le nommant « Épiphanie du visage », quelque chose de traumatique dont Michel Haar nous a appris à prendre la mesure et qui place l'éthique levinassienne assez loin du devoir kantien¹⁷.

Mais il faut faire encore un pas de plus. Pour nous qui avons travaillé sur les caractéristiques communes de tout érotique, ce trauma n'est autre qu'une érotique, et une érotique sur le modèle de l'érotique maternelle. La détresse du tout Petit est une révélation de soi et une réalisation : je me découvre dans ma propre puissance de vie pour l'autre, je me découvre dans mon humanité maternelle qui consiste à servir, à prendre soin, à redonner vie au faible, à la veuve, à l'orphelin. Levinas avait lui-même compris l'importance de la référence maternelle dont, sous la référence d'une hospitalité infinie, il parle explicitement à partir d'*Autrement qu'être*, sans y voir cependant, le type d'amour qui y est en jeu, érotique nécessairement :

¹⁶ Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, Paris, LGF, 10^{ème} édition, 2006, section IV, p. 281.

¹⁷ Voir Michel Haar, *L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme*, Cahier de l'Herne 1991n, p. 444-453.

« Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger que « je n'ai ni conçu ni enfanté » je l'ai sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson ». Il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe. »¹⁸

Cette érotique maternelle qui nous révèle comme tout-puissant dans l'aptitude à donner la vie, à soigner, à protéger, à soutenir, consoler, etc. n'est autre qu'une hospitalité sans limites : prendre en soi l'autre et ses besoins pour les faire absolument et prioritairement siens. Nous avons là quelque chose dont les sciences sociales ont commencé à saisir dans la théorie du Care dont les femmes se sont emparées dans leurs recherches en philosophie ou en sciences humaines. Il s'agit là de cet aspect particulier du « care », sous sa forme dyadique (le face-à-face amoureux ou maternel) mis en lumière par la philosophe et psychologue américaine, Carole Gilligan, ce qui lui est reproché¹⁹. Pourtant, nous voyons comment déjà pour Levinas, le « maternel » représentait une donnée universelle essentielle et qui supportait l'éthique dans la relation au tout autre. Le fait que ce soit un philosophe et un homme qui ait, le premier, senti le maternage comme au cœur de l'éthique permet sans doute de dépasser l'opposition entre éthique féminine et éthique masculine, qui née autour de ce concept du Care, même s'il faut reconnaître l'importance de l'expérience féminine comme au cœur de cette donnée : le tout Petit, ce vulnérable dans sa « pauvreté essentielle » a préséance sur soi, absolument, et non pas qu'il commande de l'extérieur, mais parce que de l'intérieur, il se révèle comme le dit Levinas dans *Totalité et infini*, mon « Seigneur » et mon « maître », « celui que l'on aborde comme « vous » dans une dimension de hauteur »²⁰. Cette émotion maternelle naît comme émotion de la disproportion, mais conduit dialectiquement à son annulation pour nous emmener au concept platonicien d'âme-sœur et qui est aussi une dimension essentielle de bien des érotiques, et en particulier de l'érotique amoureuse.

D'autres érotiques seraient à étudier chacune, en elle-même, dans cette gestion particulière de la disproportion qu'elles investissent. Je me propose d'en étudier une encore, d'abord parce qu'elle est la seule qui résiste à cette dialectique qui renverse, par la force de l'amour, les polarités de la disproportion, conservant

¹⁸ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1978, chap. III, § 6.

¹⁹ Voir par exemple, Sandra Laugier, *Le care : enjeux politiques d'une éthique féministe*, vendredi 5 février 2010 [<http://www.raison-publique.fr/article203.html>].

²⁰ Levinas, *Éthique et infini*, ibidem, p. 80, et *Totalité et infini*, ibidem, p. 73.

celle-ci, au contraire, comme une donnée indépassable. Elle nous permet en outre, d'avoir une base de travail sur ce qui se passe dans l'érotisme qui peut consister dans sa réactivation. Il s'agit d'une érotique politique cette fois, et non individuelle, et qui lie un Féminin primitif principalement collectif au Père tribal.

5) Le Féminin archaïque face au Père tribal

Il y a une Mère des premiers soins, qui se sublime dans la Mère divine des anciennes religions, Babyloniennes, Assyriennes, Sumérienne, et Égyptiennes en particulier, et sous les noms d'Ishtar, Inanna, Hathor et Isis puis, de manière particulière, dans Vierge Marie. De manière particulière, car la Vierge Marie est une figure exclusivement tendre de la Mère divine. Elle n'assume plus l'aspect sombre et guerrier de la Déesse archaïque. S'il y a principalement une et une seule mère, même quand elle a, comme dans les mythes anciens, un double visage, à la fois maternel et fécond, protecteur, aimant, mais terrible, destructeur et violent, à la fois pacifiste et guerrier, il y a au contraire deux types très différents d'imagos paternels qui s'excluent mutuellement et qui engagent des érotiques très différentes : le Père tribal, et le Père spirituel.

Pour faire vite dans la mise en lumière de leurs spécificités, notons qu'avec le Père spirituel si la disproportion est à l'origine d'un mouvement érotique, celle-ci n'empêche pas la reconnaissance immédiate d'une égalité potentielle radicale. Le père spirituel est celui qui tient en bride sa propre puissance, pour faire place à celle du fils qu'il promet par sa confiance. C'est toujours un ami et le meilleur des amis comme en témoignent ceux qui avaient approché Socrate, qui en est la figure tutélaire. De ce point de vue-là, le père spirituel tient une place aussi bien dans les érotiques que dans les amours de la philia. Le Père tribal est bien différent, dans l'érotique très sexuée qu'il institue avec l'autre-collectif, l'emmenant sur une disproportionnalité radicale et sans renversement.

Cette figure archaïque du Père est assez bien connue du public cultivé, même s'il ne l'est pas sous ce nom, parce que Freud en a fait le tableau dans *Totem et Tabou*, ainsi que dans son analyse de la foule : c'est le chef de la horde primitive, celui qui est doté d'une forme dangereuse de surpuissance, et en face duquel il n'est pas facile de se trouver sans terreur. C'est le mâle de la communauté archaïque. C'est lui qui prend les décisions, c'est lui qui domine, commande, édicte les règles et fait régner l'ordre. C'est aussi lui qui possède les femelles, et les féconde : « c'est le

mâle de la tribu ancestrale qui s'impose par sa force virile » et qui est, dit encore Freud, « violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles, et chassant ses fils à mesure qu'ils grandissent »²¹.

La séduction du Père tribal, hypnotique, est fondée sur sa capacité à éveiller dans la communauté qui est en face de lui, et dès lors dans les membres de cette communauté, l'érotique du Féminin primitif. Tout le monde connaît le mot de Napoléon Bonaparte dont on ne peut douter de la capacité qui fut la sienne de réactiver la figure primitive du Père tribal en lui, et qui manifesta clairement la polarité sexuée où il se situait face à la communauté française qu'il dirigeait : « Je n'ai qu'une passion, qu'une maîtresse, disait-il, c'est la France. Je couche avec elle ». Il ne s'agit pas là que d'un bon mot. Gustave le Bon a théorisé cette séduction charismatique du Père tribal, même s'il n'est pas allé jusqu'à une formulation claire de celle-ci en matière de sexualisation féminine de l'autre collectif, une Féminin archaïque, ce que Freud au contraire a su voir, bien qu'il s'agisse pour lui de la féminité dans son essence et non, comme nous le pensons, d'une féminité archaïque qui peut surgir en chacun, selon les circonstances, mais qui n'est pas bien évidemment la féminité sous toutes ses formes²².

Il n'y a pas moyen d'expliquer autrement l'attrait qu'exercent les hommes de pouvoir, et qui, en eux-mêmes, auraient peu de séduction. Le sociologue italien Francesco Alberoni est, à notre connaissance, celui qui a le plus clairement analysé ce type très particulier de séduction qu'exerce l'homme de pouvoir sur les femmes. Il évoque, dans *l'Érotisme*, comment la même femme qui s'indignerait de l'infidélité de son compagnon, peut accepter une sexualité en harem dans la situation particulière qui la met en présence d'un Père tribal, et qui est une situation systématique dans les sectes :

« Il existe deux types d'érotisme féminin, l'un individuel, l'autre collectif. Le premier fait que la femme recherche l'amour d'un seul homme ; il rend la femme monogame et, en général, possessive et jalouse. L'autre la fait s'abandonner au groupe qui l'attire en son centre et donc vers une union mystique et physique avec son chef : elle est prête à faire partie du harem, à partager l'amour du chef avec d'autres femmes si elle peut se rapprocher de lui jusqu'à le toucher(...). Même si elle accepte les autres femmes du chef, elle aura tendance à s'en rapprocher le plus possible, jusqu'à exclure toutes ses rivales pour demeurer la seule. Une compétition

²¹ Freud, *Totem et tabou*, Payot, 1965, p. 212.

²² Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, Felix Alcan, 1895. Freud, *Psychologie des foules et analyses du Moi*, 1921.

féroce règne entre les femmes du harem qui se disputent les faveurs de l'époux. Il en allait de même à la cour du roi. »²³

Notons d'abord que F. Alberoni n'oppose pas deux types de femmes, chacune étant plutôt tournée vers un type d'érotique. Ces deux types différents d'érotiques semblent en effet dépendre des circonstances au moins autant que des caractères, et l'on peut imaginer que dans certains cas précis, dont en l'occurrence celui du cadre de la secte. Mais c'est aussi celui, bien plus courant, des relations que les femmes entretiennent avec les chefs politiques et tous les hommes ayant un certain pouvoir, beaucoup de femmes, par ailleurs monogames, peuvent adopter la posture du Féminin primitif. C'est ce qui conduit de très belles femmes à se retrouver en rivalité intense pour séduire un homme et accepter d'en n'être que la maîtresse, parfois simplement de passage, au milieu de beaucoup d'autres. Mais contrairement à ce qu'affirme Alberoni, il s'agit là non pas d'une relation *mystique*, mais d'une relation *primitive* qui, certes, peut se retrouver dans certaines religions et l'on sait le lien que les sectes ont avec l'institution religieuse qu'elles veulent réinventer, mais parce que le religieux lui-même s'appuie sur ce qu'il y a de plus archaïque en l'être humain.

Ce type de fonctionnement très archaïque de la réalité politique est loin d'être dépassé et on ne le trouve pas qu'entre un guru et la communauté qu'il dirige. On le retrouve partiellement et de manière bien moins marginale, dans les partis politiques où le chef charismatique possède une parole absolutisée, où toutes les intrigues tournent autour de lui, où souvent tout le monde accepte, comme normale, sa sexualité débridée. Combien de fois avons-nous vu en œuvre, dans l'actualité ou au fil de nos lectures, cette figure du Père tribal, et la puissance de fascination qu'il possède. Voici par exemple ce qu'en dit Monique Schneider :

« La célébration phallique fait souvent l'objet d'une adhésion inconditionnelle ; le culte du père - et d'un père statufié, plus ou moins atteint de priapisme - est encore très prégnante, même chez certains psychanalystes favorables au féminisme ; cette logique innerve l'héritage patriarcal incrusté dans les instruments intellectuels eux-mêmes »²⁴.

S'agit-il cependant là de l'héritage patriarcal, ou bien d'un fonctionnement du psychisme humain, et dans son aptitude à revivre, selon les circonstances, une expression très primitive de l'érotique humaine ?

²³ Francesco Alberoni, *L'érotisme*, III, 14.

²⁴ Sylvie Duverger, *Entretien avec Monique Schneider*, *Féministes en tout genre*, Blog repris par le Nouvel Obs, 7 décembre 2011.

Il ne faudrait pas croire que cette enfoncée dans le Féminin archaïque soit le propre des femmes. C'est en réalité le propre de tous ceux qui sont en contact avec le Père tribal, car il incarne le mâle unique face à un collectif femelle. Tous les membres de la communauté, hormis celui qui incarne le Père tribal ou encore ceux qui l'affrontent et durant le temps de l'affrontement, sont donc des expressions de ce Féminin pluriel dans sa primitivité. Les autres hommes donc, tous des fils ou leurs assimilés, rivalisent pour attirer l'attention d'un Père admiré, surestimé, adoré autant qu'haï, et dans un fonctionnement sexualisé de concubines, ce que la sublimation des relations leur rend seul supportable. Si la relation du Père tribal aux Fils va en effet rarement jusqu'à l'homosexualité effective, c'est que ces derniers sont aussi dans un processus d'identification au Père, qui incarne pour citer Freud, l'Idéal de chacun des membres de la communauté. Mais, parfois, cela va jusque-là, comme en témoigne Emmanuel Diet, *dans La groupalité sectaire*, qui pose la question de la gravité du caractère pervers de ce type de relation, quand elle est institutionnalisée par la secte²⁵.

Et, de même que les hommes peuvent se retrouver féminisés dans un fonctionnement archaïque quand émerge un chef charismatique, des femmes peuvent aussi assumer la figure et la fonction du Père tribal, se retrouvant dans la posture du pouvoir quand il devient presque incontestable. Nous soyons cependant là dans une position plus difficile, du fait précisément de l'inversion des postures archaïques des genres. Des personnalités aussi « viriles » que celles de Margaret Thatcher, ou plus anciennement Golda Meir et Indira Gandhi en attestent. Et pour prendre un exemple d'actualité, les caractéristiques du Père tribal sont assumées par une très jeune femme, Inna Shevchenko, dans la communauté des Femen, soudées autour de sa figure charismatique, et dont on dit que l'organisation serait celle d'une secte. En réalité il n'y a là rien de surprenant, car ce type d'organisation fondée sur l'existence d'un chef charismatique, ne peut qu'avoir un fonctionnement sectaire c'est-à-dire à la fois primitif et érotique, où les deux pôles, le Père tribal et la communauté, sont très sexués.

Nous voyons qu'avec cette érotique très particulière, de nature politique et non individuelle, la disproportion entre les membres ne peut connaître l'inversion dialectique où le service du tout Puissant annule en quelque sorte la disproportion

²⁵ Emmanuel Diet, *La groupalité sectaire : emprise et manipulation*, Erès, 2012.

pour créer une égalité d'amour, parce que comme l'avait remarqué Freud, l'amour n'y circule que dans un sens :

« Les individus de la foule étaient réunis par les mêmes liens que ceux que nous trouvons aujourd'hui, mais le père de la horde originaire était libre. Ses actes intellectuels étaient, même dans leur isolement, forts et indépendants, sa volonté n'avait pas besoin d'être renforcée par celle des autres. En conséquence de quoi nous supposons que son moi avait peu de liens libidinaux, il n'aimait personne en dehors de lui et n'aimait les autres que dans la mesure où ils servaient ses besoins.»²⁶

L'absence d'amour du meneur, fait de lui, selon Freud, un être, profondément narcissique, sûr de lui et ne dépendant que de lui, ce qui fascine précisément les autres, heureux de suivre, sans discuter, celui qui sait.

Nous le voyons, les érotiques sont fondées sur la disproportion entre les deux membres du lien. Dans la plupart des érotiques, cette disproportion est en quelque sorte annulée, ou fortement amoindrie par la réciprocité des sentiments. Or cette réciprocité est considérée par Aristote, comme le fondement même de cet autre type d'amour qu'est *philia*. On peut donc dire que la disproportionnalité érotique qui, dans son évolution, est conduite à se transformer en lien d'amour de nature philique, contient déjà en elle, sous la forme de la réciprocité, quelque chose qui appartient déjà à *philia* vers quoi elle se dirige, et pour peu donc que l'amour soit réciproque, ce qui exclue donc d'emblée l'érotique archaïque dans son unilatéralité quand le chef charismatique ne trouve pas, en lui, la source d'un véritable amour pour la communauté. Cet amour reste cependant possible au sein de la relation politique. Aristote le voit comme une duplication de l'amour du père pour ses enfants. Un roi peut aimer ses sujets comme un père aime ses enfants, et puissamment. Nous voilà donc conduits à l'amour en jeu dans *Philia* où la proportionnalité est un déclencheur et un fondement.

²⁶ Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, (1921), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981 p. 191.

II La proportionnalité dans la philia

1) Les caractéristiques de l'amour sous l'égide de philia

Dans la philosophie d'Aristote, philia traverse la totalité des relations humaines de part en part, et structure le monde des hommes en cercles concentriques autour de chacun d'eux. Il y a trois types de relation relevant de philia. Deux formes sont inférieures et contingentes, dépendant de circonstances qui peuvent changer et entraîner la fin de l'amitié : ce sont les relations fondées sur l'intérêt ou sur le partage de tel ou tel agrément ou plaisir. La forme supérieure correspond à ce qu'on appelle l'amitié véritable, fondée sur l'amour de la personne et non de ce qu'elle peut apporter en termes de plaisirs ou d'avantages.

Alors que les amours érotiques subissent un déclenchement soudain et bouleversant, dans un « feu de fièvre » pour citer Montaigne, menant à un amour absolutisé, philia qui est « chaleur constante et rassise », construite dans la durée, et n'impliquant aucune exclusivité. L'amitié, rappelle Aristote, ne s'impose que lorsque les futurs amis ont passé beaucoup de temps ensemble et il évoque plusieurs fois un proverbe grec portant sur la quantité de sel qui doit être consommé entre amis, cette quantité de sel symbolisant ainsi à la fois du temps passé ensemble, et de la durée nécessaire de ce temps passé ensemble : « on ne peut arriver à se connaître mutuellement avant d'avoir consommé ensemble les quantités de sel requises »²⁷. Si la durée est nécessaire, c'est selon Aristote qu'elle permet la construction de la confiance. À quoi il faudrait ajouter que le temps passé ensemble sous forme d'expériences partagées se cristallise en soi sous la forme d'une manière, commune, d'être au monde, et donc d'une ressemblance acquise.

On peut bien sûr comparer les deux processus de construction de soi que sont éros et philia : éros imposant une révolution moïque, tandis que philia moins visible dans ce qu'elle transforme, creuse néanmoins son lit en soi, par absorption de l'autre en manières d'être qui font que tout temps longuement passé avec quelqu'un, même dans une relation simplement cordiale, comme celles de collègues par exemple, finit par créer une communauté des caractères et une amitié.

Par ailleurs, Philia n'impose aucune exclusivité. C'est cette absence d'exclusivité qui permet une distribution de philia très étendue puisqu'elle concerne au premier chef les proches au plus proche, et pour Aristote l'ami intime, mais aussi

²⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1156b 27.

bien sûr tous les membres de la famille et donc les parents, frères et sœurs, conjoints, enfants, puis famille plus éloignée, oncle et tante qu'Aristote n'évoque pas, et les cousins qui, eux ne sont pas oubliés dans *l'Éthique à Nicomaque*. Elle concerne ensuite dans un cercle élargi, tous ceux avec lesquels on est associé pour le plaisir ou par intérêt. Aristote évoque ainsi de manière précise ce que nous appellerions la communauté des copains, c'est-à-dire souvent cet ensemble de jeunes personnes rapprochées par l'âge, le partage des expériences générationnelles et la étant plutôt propre à la jeunesse. Il y a ensuite ce que nous appellerions « les relations d'affaires », et qu'il appelle « association d'intérêts ». Nous trouvons là toutes les relations commerciales, de travail, les relations de services, etc. J'ai ainsi une forme d'amitié avec la boulangère du coin, pour peu que je sois fidèle en tant que client, car satisfait. Et j'aime mes collègues bien plus que je ne l'imagine, comme le montre par exemple, la peine et le désarroi que je peux connaître quand l'un décède.

Aristote est conscient qu'il y a comme un débordement de l'intérêt et du plaisir sur le caractère, et que, de ce fait, la frontière entre *philia* authentique et *philia* superficielle et contingente n'est pas toujours nette. Il évoque ainsi le cas d'amis d'enfance qui n'ont pas évolué de la même façon et se sont éloignés l'un de l'autre du point de vue du caractère, et qui pourtant restent amis, en souvenir de l'amitié passée²⁸. Seule la compréhension que nous donne la seconde topique freudienne du Moi comme une instance en construction, nous permet cependant de comprendre pourquoi partager une expérience avec quelqu'un finit par créer une amitié véritable : il y a un dépôt moïque qui se fait dans le cadre de *philia*, de manière insensible mais certaine, qui fait que, c'est à bon droit et pas seulement comme une métaphore, qu'Aristote définit l'ami comme un autre qui est en même temps un semblable à soi.

Philia est, enfin, tellement large qu'elle inclut la Cité : « toutes les associations se présentent comme des parcelles de l'association entre concitoyens »²⁹. Et par-delà la cité, il y a encore, le cercle très large de l'humanité entière sous la forme d'une philanthropie générale, bien que d'intensité faible. C'est cette appartenance commune à l'humain qui conduit ainsi Aristote à comprendre qu'une amitié est possible entre un maître et un esclave³⁰, alors que nous avons là la plus grande

²⁸ Ibidem, IX, 1165 b 33-35.

²⁹ Ibidem, VIII, 1160 a 9.

³⁰ Ibidem, VIII, 1161 b 5-9.

disproportion : en tant qu'êtres humains, le maître et l'esclave que tout sépare, peuvent être égaux et donc amis.

2) Philia et proportionnalité

Aristote rappelle le débat qui, dans la Grèce antique, portait sur l'amour : « est-ce qu'il unit des personnes opposées ou des personnes qui se ressemblent ? » Clairement et à plusieurs reprises Aristote affirme, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que c'est la ressemblance qui est le socle de l'amour. Étonnamment cependant, au moment où il rapporte ce débat qui opposait entre autres Héraclite à Empédocle, Aristote se défait, considérant qu'il s'agit là d'un faux débat. La ressemblance qui fonde l'amitié n'est pas en effet l'identité des manières d'être, mais l'identité en matière de valeur et donc pour lui en matière de vertu³¹. Il existe une certaine homophilie (au sens étymologique) que les sociologues ont beaucoup étudiée au sein des appariements maritaux, et qui joue aussi sur le plan amical. C'est ce que les sociologues appellent « l'homogamie » : on recherche, statistiquement, un conjoint dans une forte ressemblance en termes de groupe social (génération, niveau d'éducation, statut social, religion identique...). Si l'amitié et l'amour se ramenaient à cette homophilie, à cette recherche de l'identique à soi dans tous les domaines de la vie, nous aurions là un véritable frein aux expériences de la vie. Aussi pour Aristote, la ressemblance qu'il voit en jeu dans la philia n'est pas l'identité, mais l'égalité. Et quand, aux Livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote aborde l'égalité qui admet la différence (ce que précisément n'est pas l'identité) et qui supporte philia, il sait de quoi il parle, car il a déjà étudié cette juste proportionnalité, quand elle doit s'appliquer à des êtres différents, car elle est essentielle aux échanges commerciaux.

Au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, il y a en effet une investigation poussée de la notion d'égalité qui est en jeu sur le marché, où il s'agit d'être équitable. Or, le problème que posent les échanges, c'est qu'ils portent sur des biens ou des services totalement différents. L'identité ne peut donc pas fonder l'équité de l'échange, mais une différence, et une différence qui peut supporter une égalité de valeurs. Ainsi, nous dit Aristote, le médecin n'a aucun intérêt à échanger avec un autre médecin, mais l'agriculteur et le médecin peuvent trouver leur compte dans l'échange de

³¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1155 a 33- b 8.

services et de biens³². La difficulté réside alors dans cette juste proportionnalité de ce qui est échangé, car elle seule permet que chacun y trouve son compte et ait le sentiment que l'échange s'est fait dans la justice et l'équité. Et Aristote note là le rôle de la monnaie et de l'expérience dans cette juste évaluation des échanges. Adam Smith beaucoup plus tard dira que c'est le temps de travail qui fonde cette équité que la monnaie simplement rend concrète. Sur la justice qui règne dans le marché, sont fondées néanmoins ni plus ni moins que la confiance, la cordialité commerciale, et donc la qualité du lien entre ceux qui échangent, qui n'est autre que cette *philia* d'intérêt. Par delà elles, c'est même la société tout entière qui repose sur cette équité, la société n'étant que le résultat du tissage de l'interdépendance économique des hommes³³.

Cette juste proportionnalité n'est pas qu'une affaire commerciale pour Aristote, elle est au fondement de toute amitié authentique. Ainsi, les meilleurs amis, nous dit-il, sont liés par le fait d'être d'honnêtes personnes, des personnes vertueuses donc, qui ont le sens du partage et de l'amitié, et qui sont donc dignes de confiance. On ne peut avoir d'amis véritables que si on est, dans son caractère, apte à l'amitié, que si on est soi-même un véritable ami potentiel. Cette aptitude ne correspond pas à un caractère particulier, mais à la pratique de la vertu, et donc l'acquisition de bonnes habitudes relationnelles. Une telle vision du type de ressemblance permet d'assembler des amis avec une très grande diversité des manières d'être. Pourvu qu'elles soient, en valeur, équivalentes.

Ainsi, pour suivre l'analyse d'Aristote un peu au-delà de ce qu'il dit, mais en conformité avec ce qui en découle, une personne avec un tempérament flegmatique pourra être amie d'une personne à tempérament colérique, pourvu qu'elle en reconnaisse la valeur. Soit que les manières d'être soient en dehors de toute évaluation possible (comme le fait d'être blond ou brun), soit qu'elles aient une valeur identique par leur différence, même, et pour continuer sur les tempéraments, mais en référence à Jung cette fois, il est possible qu'un esprit analytique apprécie un esprit synthétique et vice-versa, parce que chacun compense le manque ou l'excès de l'autre, mais, et c'est important, pourvu que chacun soit loyal, honnête, sincère dans l'expression de son amitié. La différence même participe dès lors pleinement à cette égalité qu'Aristote voyait comme au fondement de la *philia*. De même que ce qui est

³² Ibidem V, 1133 a 15-20.

³³ Ibidem, V, 1133 a 27.

intéressant sur le marché, ce n'est pas la mise en relation de deux médecins, mais d'un médecin et d'un agriculteur, de même, la diversité des caractères, unis par une proportionnalité égalitaire d'honnêteté et de sincérité, conduit à la meilleure des sociétés.

Il faudra nous en souvenir, car nous avons là, l'apparition d'une altérité qui échappe à la disproportionnalité, et que nous appelons « horizontale », et qui soit n'implique aucune question d'égalité ou de hiérarchie, soit se construit en imposant une proportionnalité intéressante, riche, celle qui nourrit l'être humain et l'équilibre, et qui pourrait être le fondement d'un attrait hétérosexuel par exemple. L'altérité que représente l'autre sexe n'aurait ici pas besoin d'être hiérarchisée pour être attractive.

Il y a au demeurant quelque chose de cet ordre-là dans la conjugalité telle que l'analyse Aristote à travers la répartition sexuelle des tâches au sein de la famille. La famille nous dit, en effet, Aristote, n'a pas seulement pour fonction la reproduction, elle permet d'organiser les responsabilités et activités de chacun, de manière à procurer à tous ce qui est utile à leur existence. Aristote n'en dit pas plus sur cette division sexuelle des tâches, et nous sommes obligés de nous tourner vers d'autres textes et d'autres auteurs pour en savoir davantage. Ainsi dans les définitions de la vertu que donne Menon, le personnage de Platon, et qui se décline en genre et générations, on peut lire cette spécialisation en genres : l'homme participe aux affaires de l'État en se préservant soi et ses amis de tout mal, tandis que la femme supervise la bonne administration de la maison³⁴. Cette distinction des responsabilités est bien connue des sociologues et des historiens parce qu'on le trouve partout dans le monde et de tout temps, entre l'intérieur réservé à la femme, et l'extérieur qui concerne l'homme. L'homme et la femme ont donc des responsabilités différentes et pour Aristote, cette distinction doit être respectée. L'époux, qui se mêlerait de tout, qui ne respecterait pas l'autorité de la femme sur la maison, dégraderait, dit-il, l'organisation politique de la famille, d'aristocratique en oligarchique, et le pouvoir qu'il aurait alors sur son épouse serait injuste et purement accidentel, simplement le résultat d'une habitude sociale³⁵.

Reste que, pour Aristote, la femme est inférieure pour Aristote, comme pour pratiquement tous les hommes de cette époque et de cette culture, et sa

³⁴ Platon, *Menon*, 71^e.

³⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1160b 33-1161 a 3. L'oligarchie se distingue de l'aristocratie par le fait que le petit nombre qui gouverne n'est pas une élite véritable. Son pouvoir est donc tyrannique.

spécialisation sur l'intérieur n'est pas l'expression d'une égalité. La distinction en genres peut cependant ne pas être le moyen de hiérarchisation des genres. Dans les sociétés matrilineaires Moso, par exemple, elle n'implique aucune supériorité de l'un des genres. Aristote appartient à une société phallocratique. Et donc, si la conjugalité hétérosexuelle a une place importante dans la *philia*, l'amour entre époux reste un amour inférieur à l'amitié entre hommes. La femme, qui est inférieure à l'homme, ne peut prétendre être aimée par son époux, au titre d'une réciprocité égalitaire. L'amour de l'époux pour l'épouse n'est possible que par une compensation qui restitue la proportionnalité : elle doit aimer davantage pour que l'amour de l'homme pour la femme soit possible.

3) La disproportion du sentiment compense la disproportion des êtres unis par *philia* afin que l'égalité reste le mode même de la relation

La différence des manières d'être conduit rarement à cette altérité égalitaire que nous venons d'évoquer, elle s'imbrique le plus souvent dans une disproportion qui attaque à la base même *philia*, puisque ce type d'amour repose sur l'égalité reconnue comme telle par chacun des amis ou amants.

L'amitié sera néanmoins rendue possible, nous dit Aristote, parce qu'une inégalité du sentiment d'amour, inversement proportionnel à la différence hiérarchique, vient compenser la disproportion des caractères. Quand un supérieur et un inférieur sont en relation d'amitié, celle-ci n'est possible que si l'inférieur aime plus le supérieur. Ce surcroît d'amour, qui est une forme d'inégalité, restitue l'égalité que la hiérarchie des manières d'être empêchait. Ainsi, pour prendre quelques exemples aristotéliens, un homme savant peut aimer un ignorant, un homme riche, un pauvre, un bel homme un homme laid et un mari son épouse, pourvu que ces derniers et cette dernière soient en quelque sorte plus impliqués dans la relation que leurs partenaires, reconnaissant l'investissement amical de l'autre supérieur, comme les obligeant. Aristote s'étend plus particulièrement sur l'exemple d'un couple d'amants dont l'un est très beau et l'autre laid, affirmant dès lors comme ridicules les revendications du laid à la réciprocité égalitaire du sentiment ³⁶.

Il n'y a pas lieu maintenant de voir comment cette compensation par le sentiment peut être contredite par les faits, comme dans le cas, évoqué par Aristote, de la relation entre un père et son fils, un bienfaiteur et son obligé, et un roi et ses

³⁶ Ibidem, VIII1159 b 15-20.

sujets, où le père, le bienfaiteur et le roi, et contre toute logique, aiment plus que le fils, l'obligé et les sujets, ce qui conduit Aristote à repenser la question de la proportionnalité. Même si c'est une donnée essentielle de la philia aristotélicienne et qui permet de comprendre pourquoi l'homme généreux est un être solaire qui se reconnaît hors de lui dans ceux qu'il aime, nous retiendrons simplement pour l'heure que la proportionnalité est, globalement, le socle fondateur d'un épanouissement de ce type d'amour...

II Proportionnalité et disproportionnalité dans l'érotique amoureuse

Cette partie propose d'ouvrir le débat à partir d'une question qui fait suite aux deux parties précédentes, quand on les ramène à l'espace de l'érotique amoureuse : quel type principal d'altérité est en jeu dans l'attraction amoureuse ? S'agit-il de la disproportion ? Auquel cas la soumission et la dominance seraient des facteurs essentiels de l'érotique amoureuse. Ou bien l'érotique amoureuse relève-t-elle essentiellement de l'altérité horizontale qui n'implique aucune hiérarchie ?

Cette question se heurte à trois difficultés.

- La première me semble-t-il, c'est la pression du politiquement correct qui pourrait nous conduire à inscrire d'emblée l'égalité des deux partenaires amoureux comme un droit inaliénable de l'humain et un devoir pour chacun. Ce droit est une conquête de la modernité qui ne peut être contesté, mais il ne doit pas nous empêcher d'analyser le fait érotique pour lui-même.

- Elle se heurte aussi, inversement, au patriarcat largement dominant dans la diversité culturelle, qui conduit à faire de la soumission de la femme une donnée sociologique générale. Cette donnée pourrait bien masquer la réalité érotique dans des modes de fonctionnement propres, qui peuvent être contraires ou étrangers à la domination masculine.

Au demeurant, réduire notre réflexion autour de cette donnée culturelle ferait de l'« attrait érotique » une donnée de l'hétérosexualité, alors qu'il doit être saisi en lui-même, et quels que soient les sexes en jeu.

- La troisième difficulté vient de la confusion permanente entre érotisme et élan d'amour érotique du fait de cette lecture dominante actuellement de l'éros, comme enraciné dans la sexualité. L'élan érotique est un mouvement irrépressible vers l'autre qui conduit à un amour exclusif, passionnel et fusionnel, où la sexualité n'est pas toujours en jeu, bien qu'elle puisse l'être aussi. L'érotisme, ce sont toutes les techniques, inventées par l'être humain, pour stimuler la sexualité pour un temps court, ce qui fait qu'ils doivent se renouveler à brève échéance si on veut en poursuivre l'effet. C'est l'image du leurre qui nous semble le plus justement correspondre à la notion d'érotisme. L'érotisme est un leurre qui stimule la sexualité humaine en introduisant dans la relation sexuelle des éléments qui appartiennent normalement à l'érotique, et en l'absence même de cette érotique.

Pourquoi la sexualité humaine est-elle stimulée par l'érotique ? La sexualité humaine peut se vivre de manières très différentes. Dans la relation érotique, elle est très intense, alors que dans la relation ancienne, elle n'a pas cette intensité. Et elle peut aussi se vivre sans amour. C'est le très important investissement sensoriel de la relation amoureuse qui démarre dans l'échange de regards et se poursuit dans la caresse, qui rend la sexualité incomparable. L'intensité sensorielle est en effet à son comble, ce qui n'est pas le cas lorsque la sexualité est vécue au sein d'une relation du type philique, dans la conjugalité déjà bien installée en particulier. Or c'est le plus souvent au sein de ce type de relations que la sexualité humaine se vit.

L'être humain a donc une sorte de nostalgie de cette sexualité intense de l'érotique amoureuse. Et c'est cette nostalgie qui, selon nous, a conduit à l'invention de l'érotisme qui, en tant qu'artifice, est destiné à réinjecter, artificiellement donc, de l'érotique dans le sexuel ordinaire. Et c'est là que nous trouvons, sous forme de jeux érotiques, la soumission ou la dominance, mais parmi bien d'autres jeux, où d'autres aspects importants de l'érotique spontanée sont mis en avant. Parmi ces jeux où il s'agit avant tout d'augmenter l'impression d'altérité, les deux types d'altérité sont donc convoqués, l'un horizontal et n'impliquant aucunement la disproportionnalité des amants, l'autre, vertical, jouant de la soumission et la dominance. L'érotisme consiste donc à faire comme s'il y allait d'une érotique amoureuse, bien qu'elle n'y soit pas en question, en utilisant certains éléments propres à l'érotique et en les liant à la sexualité.

1) L'érotique amoureuse et la dialectique d'une disproportionnalité érotique

En tant qu'élan intense d'amour, l'état amoureux semble avoir un fonctionnement proche des autres érotiques. Nous y trouvons en effet une importante disproportionnalité, et à bien des égards, on va pouvoir rapprocher l'érotique amoureuse de l'érotique primordiale et de l'érotique mystique, au sens où l'amant se sent tout Petit face à l'aimé divinisé. En réalité, la disproportionnalité qui est en jeu dans l'érotique amoureuse est très différente. D'abord, elle n'a pas de fondement en dehors du processus érotique lui-même. Au lieu de susciter l'érotique, la disproportionnalité est un résultat de l'état amoureux. C'est la cristallisation et plus particulièrement la seconde cristallisation qui conduit en effet à une divinisation de l'autre et à une diminution du narcissisme.

Ensuite, du fait de la réciprocité qui est une donnée essentielle à l'érotique amoureuse, cette disproportionnalité est immédiatement dialectisée, mais en cela l'érotique amoureuse se rapproche de bien des autres érotiques.

Au sein de l'érotique amoureuse, le véritable lieu de la disproportion amoureuse appartient pleinement à ce que Stendhal appelle « la seconde cristallisation ». Car il n'y a pas une mais deux cristallisations. Et ce détail est important, car en lui réside la valeur d'une analyse stendhalienne qui n'est pas cette version simplifiée qu'on croit savoir souvent. Dans son traité, *de L'Amour*, Stendhal montre comment l'élan vers l'autre n'est pas d'abord autre chose qu'une vanité. Ce qui nous attire chez l'autre, ce sont à la fois de réelles qualités et l'espoir d'une réciprocité. Cet espoir fait qu'on commence à cristalliser, c'est-à-dire à diminuer tout défaut et à maximaliser les qualités de l'objet du désir, dans un ressassement onirique :

« On se plaît à orner de mille perfections une femme de l'amour de laquelle on est sûr ; on se détaille tout son bonheur avec une complaisance infinie. Cela se réduit à s'exagérer une propriété superbe, qui vient de nous tomber du ciel, que l'on ne connaît pas, et de la possession de laquelle on est assuré. »³⁷

Bien que l'on commence à rêver sérieusement à l'autre, l'amour reste encore, à ce stade, une forme de narcissisme. Une déception peut alors mettre rapidement fin au sentiment, que l'on soit détrompé sur l'absence de réciprocité, ou que l'objet de notre désir se ridiculise en public pour donner un autre exemple. Stendhal raconte ainsi comment une jolie femme fut dégoûtée en quelques jours du lieutenant Findorff un amant potentiel :

« Nous avons vu hier la plus jolie femme et la plus facile de Berlin, rougir tout à coup dans sa calèche où nous étions avec elle. Le beau lieutenant Findorff venait de passer. Elle est tombée dans la rêverie la plus profonde, dans l'inquiétude. Le soir, à ce qu'elle m'avoua au spectacle, elle avait des folies, des transports, elle ne pensait qu'à Findorff, auquel elle n'a jamais parlé. Si elle eût osé, me disait-elle, elle l'eût fait chercher ; cette jolie figure présentait tous les signes de la passion la plus violente. Cela durait encore le lendemain ; au bout de trois jours Findorff ayant fait le nigaud, elle n'y pensa plus. Un mois après il lui était odieux »³⁸.

Si l'entichement de cette jolie Berlinoise n'a duré qu'un déjeuner de soleil, c'est qu'il n'était encore qu'un amour de vanité, où le Moi doit être satisfait. Findorff a fait le

³⁷ Stendhal, *de l'Amour*, chap. II, ibidem, p. 34.

³⁸ Stendhal, *de l'Amour*, Chap. XXIII « Des coups de foudre », ibidem, p. 78.

nigaud, il a donc dégoûté la jeune femme et la cristallisation n'a pu passer le premier stade.

Pour que la seconde cristallisation commence, il faut donc que l'objet du désir résiste aux critiques du Moi, toujours très attentif à la valeur de ce qui peut le grandir sur le marché de l'amour. Il faut ensuite que le doute remplace la certitude d'une réciprocité. Il est en effet nécessaire, qu'après avoir espéré, et commencé à rêver de la relation avec l'objet de son désir, le doute et les craintes assaillent le sujet de l'amour, et qu'il se rende compte qu'il ne peut plus, cependant, revenir en arrière pour reprendre la vie qui était la sienne, en se détournant de l'objet de son désir. Le sujet de l'amour plein de désarroi prend alors conscience qu'il n'aime plus rien hormis cet autre dont il n'est plus du tout sûr qu'il en soit aimé.

Une alternance de rapprochements et d'éloignements de l'objet du désir, assez naturelle à un moment où l'amour naissant menace un équilibre anciennement acquis de son Moi, met à genoux l'amant, le conduisant à cette obsession qui caractérise l'état érotique. Parce qu'il a déjà rêvé, lors de la première cristallisation de l'objet de son désir et des plaisirs merveilleux qu'il fut certain d'avoir avec lui, la relative froideur de l'aimé ne détruit pas l'amour, mais le fait basculer d'*amour de vanité* qu'il était encore, à l'*amour passion*. Ce moment de la seconde cristallisation passe donc par de véritables montagnes russes émotionnelles que décrit admirablement Stendhal. L'agitation névrotique, maniaque et souvent insomniaque naît de cette alternance d'espoir et de désespoir, où l'amant se passe en boucle les quelques souvenirs engrangés de l'aimé :

« À chaque quart d'heure de la nuit qui suit la naissance des doutes, après un moment de malheur affreux, l'amant se dit : Oui, elle m'aime ; et la cristallisation se tourne à découvrir de nouveaux charmes ; puis le doute à l'œil hagard s'empare de lui, et l'arrête en sursaut. Sa poitrine oublie de respirer, il se dit : Mais est-ce qu'elle m'aime ? »³⁹.

Pourquoi le sujet passe-t-il ainsi de la rêverie triomphante, où il ressasse les délices d'une rencontre réussie, au désespoir quand le doute le fait sombrer ? C'est que les signes sur lesquels il a construit son espérance, ne sont que des signes furtifs et subtils, suffisamment parlant, et néanmoins aisément révoqués : « On peut tout dire avec un regard » dit Stendhal ; et certes rien n'est plus parlant au tout commencement d'une relation, mais il ajoute aussi « et cependant on peut toujours

³⁹ Ibidem, p. 36 et 37.

nier un regard, car il ne peut pas être répété textuellement »⁴⁰. Celui qui croit à l'amour doit croire aux signes de la réciprocité sans en avoir immédiatement de preuve. En cela, son fonctionnement est celui de la foi : l'amant croit à l'amour, et ne peut faire autrement que d'y croire, mais il doute aussi. Il est désormais suffisamment ferré, pour que les reculades de l'autre ne soient pas l'occasion d'une rupture. L'amour n'est désormais plus une affirmation de soi, mais un véritable élan vers l'autre. Pour parler comme Freud, nous dirions que libido n'est plus une *libido narcissique* transitant par l'autre, elle est devenue une *libido d'objet*, car c'est bien désormais l'objet du désir qui accapare l'essentiel de l'énergie psychique de l'amant.

La seconde cristallisation aboutit à la divinisation de l'objet du désir, c'est-à-dire en termes de psychologie, à son passage d'objet d'intérêt parmi tous ceux qui mobilisent l'affection du sujet, à l'objet affectif total. Non seulement l'aimé devient le centre obsessionnel des pensées et des émotions, mais c'est autour de lui que se structure un univers auparavant structuré autour du Moi. Ce qui compte, ce n'est plus ce que l'amant aime, mais ce que l'aimé aime, ce n'est plus ce qu'il faut à l'amant pour être bien, mais ce qui faut à l'aimé, et ses besoins, ses projets, ses élans, ses rejets deviennent les besoins, projets, élans et rejets de l'amant. Comme le dit Ortega y Gasset, l'amour érotique conduit à une véritable émigration du cœur :

« Dans l'amour, nous abandonnons le repos et l'assise en nous-mêmes, et nous émignons virtuellement vers l'objet. Être en train d'aimer est ce mouvement constant d'émigration. »⁴¹.

Alors que la première cristallisation fait de l'objet le point de focalisation des perfections humaines, la seconde cristallisation en fait le Dieu ou la Déesse de la réalité affective, le Dieu ou la Déesse de la mort, du « malheur affreux » nous dit Stendhal, celui que ressent l'amant, quand l'être aimé semble ne pas vouloir se donner, et Déesse ou Dieu de la vie, car « au milieu de ces alternatives déchirantes et délicieuses, le pauvre amant sent vivement : Elle me donnerait des plaisirs qu'elle seule au monde peut me donner. »⁴² L'aimé a désormais pouvoir de vie et de mort sur le sujet.

Une telle divinisation de l'objet conduit le sujet à une dévalorisation parallèle de sa propre personne dont Stendhal encore et bien avant Freud a rendu compte:

⁴⁰ Ibidem, p. 93.

⁴¹ José Ortega y Gasset, *Etudes sur l'amour, Caractéristiques de l'amour*, éd. Payot et Rivage, 2004, p. 35-36.

⁴² Ibidem, 1965, p. 35.

« du moment qu'il aime, l'homme le plus sage ne voit plus aucun objet tel qu'il est. Il s'exagère en moins ses propres avantages, et en plus les moindres faveurs de l'objet aimé »⁴³. Il faut aller plus loin : lorsque j'aime, l'autre est tout et je ne suis rien. L'autre est un Dieu et je suis un vermisseau : tel est le sentiment d'humilité sans humiliation que connaît le sujet dans son rapport à l'objet du désir amoureux dans sa phase érotique et que Stendhal appelle « amour passion ».

Freud a une explication de cette dévaluation radicale du Moi dans la phase érotique et qui est propre à sa métapsychologie. En 1914, dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud note en effet la constante rivalité qu'il y a entre *libido du moi* et *libido d'objet* : « plus l'une absorbe, plus l'autre s'appauvrit ». Il s'agit donc de la même libido, en tant que quantum d'énergie érotique qui est fixe, et ne peut ni augmenter ni diminuer. La flexibilité de la libido ne porte que sur les objets vers lesquels elle se dirige, car ces derniers sont relativement interchangeables. Ce que Freud appelle donc *libido narcissique* ou *libido du moi* d'une part, et *libido d'objet* d'autre part, c'est la même libido, avec le même coefficient d'affirmation vitale, la même quantité d'énergie érotique et sexuelle, mais qui se dirige d'abord vers le *Moi* propre, et secondairement et toujours momentanément vers une autre personne. Dans l'état amoureux, le quantum de libido offert à l'autre est à son maximum⁴⁴, ce qui, aux yeux de Freud, apparente l'état amoureux à un état pathologique.

Nous voilà donc au cœur d'une érotique par la disproportionnalité. Mais nous sommes loin, selon nous, de l'érotisme qui fait de cette disproportionnalité un moyen de stimuler la sexualité, par intromission artificielle d'une donnée importante de la majeure partie des érotiques. Parce que dans ce cadre précis de l'érotique amoureuse, la disproportion est d'une part transitoire, elle dure le temps de l'état amoureux, et disparaît par la transformation de l'éros en philia, et donc en l'occurrence souvent par une forme de conjugalité qui installe une véritable amitié entre époux, et une égalité de ce fait. Et que, d'autre part, comme dans toute érotique qui met en jeu deux individus, la disproportionnalité est dans un jeu de réciprocité qui conduit à interchanger les rôles et dès lors à l'annulation de ses effets. Chacun des amoureux fait de l'autre son Dieu. Il n'y a donc pas, selon nous, de

⁴³ Stendhal, *De l'Amour*, chap. XII.

⁴⁴ Freud, *Psychologie des foules et analyses du Moi*, chap. VII, « L'identification », 1921, in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 177.

soumission de la femme ou du féminin dans la saisie du Tendre, mais une réciprocité radicale de la divinisation de l'aimé par l'amant (ou amante), peu importe son sexe.

La réciprocité et l'exigence de réciprocité sont des données essentielles de l'amour et qui exigeraient une analyse, tant elles furent mal comprises par la philosophie qui y voit les expressions marchandes de l'échange qui viendraient contaminer le don de l'amour. En réalité, l'exigence de réciprocité porte l'éthique, dans la mesure même où elle porte aussi le désir, quand le non-désir clairement déclaré de l'autre doit mettre fin au désir. Cette aptitude à reconnaître ce non-désir de l'autre et le droit de l'autre à ce non-désir, ce qui implique une aptitude à se délier de l'autre quand il affirme ce non-désir, sont des fondements de la reconnaissance de l'altérité de l'autre de l'amour, dans la mesure même où elle est d'abord la reconnaissance de son statut de désir et de non-désir. L'exigence de réciprocité dans l'amour est une donnée essentielle de l'amour sous toutes ses formes, philique comme l'avait vu Aristote, mais aussi érotique, même s'il est vrai que la possibilité d'une non-réciprocité du sentiment n'a de sens véritablement qu'entre adultes. Chez l'enfant cette exigence existe bien sûr, car rien ne le fait plus souffrir que de ne pas être aimé vraiment par ses parents, mais elle se double d'un *droit à être aimé*, ce qui complique singulièrement les choses. Quand la réciprocité existe dans le sentiment et c'est le cas nécessairement puisque quand elle n'existe pas l'amour disparaît pour peu qu'il ne soit pas pervers, elle institue d'emblée la proportionnalité comme toujours plus essentielle que la disproportionnalité. Ce fait ne joue pas à égalité dans toutes les formes d'amour et particulièrement dans toutes les érotiques puisque, nous l'avons dit, l'érotique au père tribal n'est pas dans ce jeu-là de l'amour, ce qui nous conduit à dire que bien qu'il s'agisse là d'une érotique, nous ne sommes pas dans l'amour.

Dans la relation amoureuse, c'est tout dès le début de l'histoire qui commence, quand les regards se croisent, que nous voyons cette réciprocité, dans la confusion immédiate des rôles entre *celui qui est regardé* et qui accepte de s'enfoncer dans la chair et *celui qui regarde* et appelle par là et par la caresse l'autre dans la chair. Dans le jeu du désir, chacun s'offre sans détour au regard de l'autre, chacun est à la fois sujet et objet du regard, et chacun plonge la flèche de son désir au cœur de l'autre, chacun est pénétré jusqu'au plus profond par ce désir. La réciprocité est si forte dans ces moments d'intimité, qu'on ne peut plus distinguer un

féminin regardé et caressé et donc objet du désir, d'un masculin sujet actif du regard et de la caresse et donc du désir.

Du point de vue donc de l'érotique amoureuse en elle-même, il n'est jamais vraiment et purement question de soumission comme dans les autres érotiques. L'altérité horizontale, la différence donc, dans son incommensurabilité ou dans une proportionnalité égalitaire du fait de la complémentarité, joue un rôle essentiel et selon nous suffit à son déclenchement et à son déploiement. Quand, par la cristallisation, une disproportion s'impose, elle implique une telle réciprocité immédiate que, dialectiquement, elle s'annule. Et elle s'impose quels que soient les sexes en jeu. La disproportionnalité vécue par l'amoureux, n'est nullement fondé sur son sexe, ni même sur une construction du genre.

Nous la trouvons en revanche, comme une donnée de l'érotisme, en tant que technique pour stimuler la libido humaine, où la soumission et son corollaire la dominance deviennent des jeux sexuels. C'est au sein de l'érotisme et non de l'érotique amoureuse, que la disproportionnalité s'impose comme une donnée importante, mais il faut aussi le rappeler, au milieu d'autres jeux, où l'altérité horizontale a encore sa place.

2) L'érotisme et ses jeux

L'être humain ne peut pas rester dans l'état amoureux et au sortir de l'éros, l'aimé n'est plus l'Unique, l'Aimé divinisé et absolutisé, mais un aimé parmi des aimés dans une affectivité de nouveau organisée autour du Moi et pour lui. La sexualité va suivre le mouvement, et accompagner le passage de l'amour intense qu'est l'érotique amoureuse, à un amour plus tempéré. Elle perd elle-même, dès lors, et nécessairement de son intensité et le plaisir sexuel y est nécessairement moindre.

Or ce qui définit l'être humain, c'est son ingéniosité dans l'instrumentalisation du monde. Bergson désigne l'humain en tant qu'« Homo faber ». Du fait de cette ingéniosité, l'être humain a su inventer, au milieu de la multitude des techniques et pratiques diverses qui accompagnent son rapport au monde, une technique précise pour redynamiser sa libido : en insérant artificiellement des éléments propres aux différentes érotiques, sous forme de jeux ou de conventions, au sein d'une sexualité qui n'est pas ou plus sous l'égide d'une érotique spontanée. L'érotisme, de ce fait, joue à l'érotique. Et le Moi en est ravi, car il a les bénéfiques partiels d'une intensité

sensorielle proprement érotique, mais il s'y perd bien moins que dans une érotique véritable où il est amené à subir une métamorphose.

Quelles sont les caractéristiques d'une érotique spontanée et que l'érotisme s'approprie ? Le propre de l'érotique c'est de transformer l'allergie à l'autre en émerveillement et fascination afin de permettre une révolution psychique, familiale, et sociale. C'est toujours un contact déroutant avec au moins une des deux formes d'altérité : l'altérité horizontale ou/et l'altérité verticale. Les jeux érotiques vont donc consister dans le fait de mettre au sein de la sexualité de l'exotisme, de l'inconnu, de l'étrange et bien sûr du déroutant et de l'effrayant, mais encore du tout Petit ou du Surpuissant, et dès lors de la soumission et de la dominance. C'est dans l'érotisme que nous voyons se conjoindre des éléments de l'altérité horizontale de l'érotique amoureuse faite d'étrangeté et d'étrangéité, et de l'altérité verticale de toutes les autres érotiques.

- *Érotisme et altérité horizontale*

Inutile d'évoquer toutes les scénettes que les couples ont, depuis toujours, inventées pour pimenter leur vie sexuelle, mais il est évident qu'elles visent à mettre de l'inconnu, du troublant, de l'exotisme dans le couple. Faire comme si l'aimé était un inconnu par exemple.

On peut citer à ce sujet, le roman qui a exploré ce leurre qu'est l'érotisme pour en montrer le rôle : il s'agit *Le Zèbre* d'Alexandre Jardin, un roman de 1988 qui a donné lieu à une adaptation cinématographique de Jean Poiret avec Thierry Lhermitte et Caroline Cellier dans les rôles principaux et qui date de 1992. Dans ce récit, il s'agit pour le héros, un notaire de province, et qui souffre de la tiédeur qui s'est installée dans son couple, de réinvestir l'érotique. De ce fait, il a écrit, anonymement, des lettres enflammées à sa femme, se faisant passer pour un admirateur secret, dont elle ne pouvait, ensuite, qu'essayer de percer l'identité, soupçonnant d'abord tous les hommes qui l'abordaient, tous ceux qu'elle côtoyait, et cela jusqu'à ce que son mari-amant secret lui donne un rendez-vous où elle se rendit, pour être aimée de lui, les yeux bandés. Le mari devint donc l'amant secret et mystérieux de son épouse, jusqu'à ce que... bien sûr il se dévoile, souffrant dès lors d'avoir été trompé par son épouse avec cet autre lui-même. S'ensuivent alors d'autres tentatives pour recréer l'érotique initiale et l'intensité du désir. Mais rien ne marche. Le temps a passé, et jamais l'amour, que ce couple éprouve, ne pourra

redevenir érotique. Au grand désespoir du héros qui finit par se tuer, pour que son épouse revive une érotique, celle du deuil. Dans le temps du deuil en effet, l'érotique revient en force, mais c'est là un autre sujet. Ce qui nous a intéressés dans ce récit, c'est la façon dont l'amour de l'époux, qui ne supporte pas la transformation de la passion en une conjugalité confiante, a voulu se revivre en amour érotique, à partir de l'érotisme, et le sentiment d'échec que lui donne cette technique qui ne peut pas faire revivre l'intensité érotique de l'état amoureux.

La sexualité n'est pas nécessairement liée à l'amour, ni même, nous l'avons dit, à l'amour le plus intense, le plus érotique. Mais quand elle est là, elle comporte toujours une part d'érotisme par le simple fait déjà qu'elle est tournée vers l'autre. La sexualité quand elle n'est pas onanique, et même alors nous dit Jean-Luc Marion puisque fantasme qui supporte l'onanisme convoque toujours un autre⁴⁵, est toujours en partie nourrie d'érotique. On tombe toujours amoureux d'un autre. Et plus l'altérité de l'autre est grande, plus l'éros est puissant. La réalité de l'altérité est multiple et ne comporte pas qu'une donnée sexuée ce qui laisse entièrement place à l'homosexualité. L'altérité culturelle, l'exotisme, sont ainsi érotiques. L'altérité générationnelle est érotique, aussi, même dans ses extrêmes comme le montrent la très belle pièce de théâtre et le très beau film, Harold et Maude. Mais il est vrai aussi que l'altérité sexuée nourrit l'érotique, et d'autant plus qu'elle est construite en genres opposés.

La construction culturelle du genre participe donc pleinement, selon nous, de cette technique qui vise à augmenter l'attraction sexuelle qu'est l'érotisme par une accentuation de la différence. Cette accentuation passe par la sublimation de la différence sexuelle : par le maquillage par exemple et même, ces dernières années par la chirurgie esthétique. Elle est aussi très culturelle, l'éducation traditionnelle des enfants visant à l'augmentation de la différence naturelle entre les sexes.

La construction des genres a, cependant, et sinon toujours du moins très régulièrement, impliqué une disproportionnalité entre les sexes, ce qui nous conduit, bien évidemment à nous demander si la domination masculine, qui est un scandale éthique et politique, n'a pas aussi en partie pour fin, une érotisation des relations sexuelles, par l'adjonction d'une altérité verticale à l'altérité horizontale.

⁴⁵ Jean Luc Marion, *Le Phénomène érotique*,

- *Érotisme et altérité verticale*

Il n'y a pas de société humaine qui n'ait lu la relation homme-femme à travers une division en polarité masculine et féminine qui excède cette relation tout en l'incluant. Françoise Héritier a noté à quel point, si les termes de la séparation en polarité féminine et polarité masculine ne sont pas toujours les mêmes partout dans le monde, la réalité de la séparation n'en est pas moins une constante universelle qu'elle décline à partir de quelques exemples :

« Sont ainsi connotées alternativement des caractères masculins et féminins, dans notre culture, les oppositions ordinaires suivantes : chaud/froid, sec /humide, actif/passif, rugueux/lisse, dur /mou, sain /malsain, rapide/lent, fort/faible, belliqueux/paisible, compétent/incompétent, clair/obscur, mobile/immobile, extérieur/intérieur, supérieur/inférieur, aventureux/casanier, etc., mais aussi abstrait/concret, théorique/empirique, transcendant/immanent, culture/nature, etc. »⁴⁶

On voit bien, dans cette liste, que certains couples d'opposition relèvent ou devraient relever de l'altérité horizontale (chaud/froid, sec/humide, actif/passif, rugueux/lisse, dur/mou, mobile/immobile, extérieur/intérieur, abstrait/concret, théorique/empirique...). D'autres, en revanche, manifestent clairement une disproportion verticale, inégalitaire et hiérarchique (sain/malsain, compétent/incompétent, supérieur/inférieur, aventureux/casanier). Et il nous semble que certains couples peuvent, selon les contextes, relever de l'un ou de l'autre (rapide/lent, clair/obscur, belliqueux/paisible, transcendant/immanent, culture/nature).

Ce qu'affirme Françoise Héritier cependant, c'est d'une part que partout où il y a hiérarchie, le féminin se situe en bas, et que d'autre part, derrière un couple qui semble non hiérarchique, s'inscrit en réalité une disproportion. C'est ce qu'elle appelle « la valence différentielle des sexes ». Partout dans le monde, nous trouverions cette valence différentielle des sexes qu'elle voit comme au fondement même de la société. Et Françoise Héritier s'étonne, s'indigne même de cet investissement de l'altérité horizontale par la disproportionnalité :

« Pourquoi la hiérarchie, signe de l'inégalité, s'est-elle insinuée au cœur de cette banale balance opposant deux à deux des termes antithétiques qui devraient avoir la même valeur ? Et pourquoi cette hiérarchie s'instaure-t-elle de manière telle que, de façon systématique, les catégories marquées du sceau du masculin sont supérieures aux autres ? L'ordre des catégories peut varier selon les sociétés, c'est le cas par exemple pour actif/passif ou Soleil/Lune, mais la valorisation est toujours

⁴⁶ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, 2002, Odile Jacob poche, 2012 p. 16.

masculine alors qu'elle se déplace objectivement d'un terme à l'autre d'un même doublet. »⁴⁷

On sait le sens que donne F. Héritier à cet investissement de la disproportionnalité dans l'altérité genrée : elle a pour fin de fonder, idéologiquement, la main mise par les hommes de ce pouvoir des femmes à la fécondité qu'elle désigne comme « exorbitant ». Les expressions de la féminité seraient partout le moyen qu'ont trouvé les hommes pour obliger les femmes à enfanter sous leur direction, s'assurant ainsi, le mieux possible, d'une descendance certaine.

L'existence de communautés matrilineaires relativise les analyses de F. HÉRITIER. Les communautés chinoises Moso, par exemple, vivent l'altérité sexuée comme une construction de genre parfaitement horizontale : les femmes, dans leur autorité et leurs activités sont tournées vers l'intérieur de la famille, tandis que les hommes sont les représentants à l'extérieur, au sein d'une société où l'intérieur n'est pas dévalorisé par rapport à l'extérieur⁴⁸. L'attraction sexuée et amoureuse, totalement libre, où le désir de la femme est essentiel, échappe, dans ces communautés, à toute disproportionnalité, ce qui fonde l'amitié et la fraternité comme relation normale entre genres au sein de la famille comme dans la société – l'oncle étant la référence masculine, et le couple sœur-frère représentant l'autorité familiale.

Malheureusement, ces communautés matrilineaires sont peu nombreuses. La domination masculine est bien plus généralisée, et s'il nous paraît incontestable qu'elle soit liée au besoin de contrôler la descendance, il nous semble que le fonctionnement propre aux érotiques dans leur ensemble n'a pas été suffisamment pris en compte pour expliquer à quel point la disproportionnalité s'est imposée dans les relations de genre. Car elle est le mode de fonctionnement de pratiquement toutes les érotiques.

Car à regarder les modes de fonctionnement de l'érotisme, il nous semble évident que l'érotisme va chercher, dans toutes les érotiques, tous les éléments rendant propre à exciter la libido, et de ce fait, l'érotisme excède largement les expressions propres à l'érotique amoureuse. Le succès planétaire de *Cinquante nuances de Grey* (titre original : *Fifty Shades of Grey*) de la britannique Erika Leonard James s'explique selon nous par le fait qu'au sein d'un long roman sentimental, les pratiques sexuelles et amoureuses sado-masochistes des

⁴⁷ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, ibidem, p. 17.

⁴⁸ Voir Cai Hua, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*, PUF, 1997 et 2000.

personnages réactivent deux érotiques archaïques : la relation du féminin primitif au chef tribal incontestablement, mais aussi la posture du tout Petit, impuissant, et dépendant, et à qui un autre Surpuissant accorde tout plaisir ou toute peine, en le nourrissant, l'habillant, le surprotégeant, le consolant... et le fessant. Dans cette contamination de l'érotique amoureuse par ces érotiques archaïques, nous sommes incontestablement dans une technique et un leurre.

Nous a interpellé aussi le fait que le poème amoureux le plus beau qui n'ait jamais été écrit, le poème des Poèmes comme son nom l'indique, le *Cantique des cantiques*, qui est à la fois le plus juste des poèmes d'amour jamais écrits, du fait de cet érotique à deux voix qui alterne l'expression de leur amour intensément sensuel, et aussi le plus féministe, car le désir de la femme s'y exprime clairement, et majoritairement, fait pourtant place à la souffrance de la femme et à la possessivité de l'homme. Seule la Bien-Aimée perd, un moment, son compagnon, et exprime alors sa souffrance. Et que penser du fait qu'elle se fasse battre par les gardes des remparts où se trouve son Aimé ? L'Amant, lui, fait de sa Bien-aimée un jardin bien clos, une source scellée, marquant par là son territoire. Malgré l'incroyable liberté avec laquelle se développe le *Cantique des cantiques* qui fait de ce texte l'expression la plus libre, la plus aboutie qu'on puisse trouver du désir féminin reconnu comme essentiel au désir masculin, et où domine largement la complémentarité des amants, nous y voyons quelques marques de la disproportion, comme si l'érotique amoureuse ne pouvait pas se vivre totalement hors de l'érotisme, et dans une altérité exclusivement horizontale, comme si la disproportionnalité devait, à minima y trouver sa place.

C'est en tout cas ce qu'affirme Jacques André qui, dans *La Sexualité masculine*, dévoile les fantasmes qui animent ses patients : le rabaissement de la femme resterait, même de nos jours, un fantasme : « on peut être un homme fervent défenseur et militant des droits de la femme et ne parvenir à éjaculer que si sa femme est en « levrette ». Et il conclut : « L'inconscient fait de la résistance, il est politiquement incorrect »⁴⁹. En réalité ce n'est pas l'inconscient qui est politiquement incorrect, c'est l'érotisme qui, chez l'être humain, s'est développé pour lui-même, venant se coller à l'érotique amoureuse, à la vie des couples, à l'investissement sexuel de la relation d'amour.

⁴⁹ Jacques André. *La sexualité masculine*, P.U.F., 2013, p. 8-9.

Et si nous doutions encore du rôle que joue l'érotisme dans notre culture du moins, un personnage important de l'art pictural : l'odalisque, nous le montrerait encore clairement, lui qui réunit la double altérité érotique. Pour les peintres mâles et occidentaux, l'odalisque, toujours belle et lascive, participe de l'altérité horizontale en tant que femme et orientale, et de l'altérité verticale en tant qu'esclave au service des femmes du harem, avec de toute évidence une contamination de l'altérité horizontale par l'altérité verticale. L'odalisque est de ce fait, et à nos yeux, la figure même de l'érotisme occidental dans sa volonté d'animer, de revitaliser, à partir d'éléments érotiques, une sexualité qui rêve de se vivre dans une perpétuelle érotique.

Conclusion :

Dans notre travail sur le rôle que peuvent avoir proportionnalité et disproportionnalité au sein de l'amour, nous avons vu que la disproportionnalité participe, en tant que fondement de l'attrait, à l'émergence de certaines des plus importantes érotiques humaines : l'érotique primordiale, l'érotique maternelle, l'érotique mystique et l'érotique du Féminin primitif dans la relation au Père tribal. Elle a une place bien plus problématique dans le cadre de l'érotique amoureuse.

Hormis cependant dans l'érotique du féminin primitif, où l'amour du Père tribal est absent, la disproportionnalité se lie toujours à la proportionnalité qui conduit tout naturellement à la transformation de l'amour d'érotique en *philia*, où la proportionnalité est essentielle. Dans un renversement dialectique que note Levinas à propos de l'éthique, l'érotique maternelle fait en effet du faible, de la veuve et de l'orphelin qui émeuvent, le maître de l'amant. Tout comme le nouveau-né est le cœur du cœur de sa mère qui devient, par amour, le Serviteur du tout Petit. Et probablement est-ce aussi ainsi que les mystiques vivent l'amour de Dieu pour la Créature.

L'érotique amoureuse est la seule érotique qui ne naît pas de la disproportionnalité, même si elle lui accorde une place au moment de la cristallisation. Et cette place n'a alors rien à voir avec le genre. Tout amoureux, quel que soit son sexe, se sent tout Petit face à l'Autre aimé, absolutisé et Surpuissant. Et la réciprocité du désir, qui est une donnée essentielle de l'érotique amoureuse, instaure, en outre, une égalité radicale des amants. L'attrait qui joue un rôle essentiel dans l'érotique amoureuse n'appartient pas à la disproportionnalité, mais naît de la différence qui, au lieu d'effrayer ou de répugner, enchante, et cette différence prend de multiple forme, ce qui fait que les grandes histoires d'amour érotiques ne sont pas nécessairement portées par l'hétérosexualité. Malgré tout, la différence sexuelle est nécessairement érotique quand elle n'est pas trop insupportable à traverser.

Ce qui complique les choses à propos de l'érotique amoureuse, c'est que cette différence sexuelle a été investie par l'érotisme et par là accentuée en construction genrée. Or dans l'érotisme, nous retrouvons la disproportionnalité comme une donnée importante de l'attrait, car l'érotisme est une technique visant la stimulation du désir et du plaisir sexuels et qui se sert de ce qui, dans la diversité des érotiques, provoque un attrait, cet attrait du Dépendant, ou du Dominant. Mais on la retrouve au milieu de toutes les exagérations d'une altérité surjouée à plaisir, où la

disproportionnalité n'est qu'une donnée parmi tant d'autres. Les jeux de dominance et de soumission naissent donc selon nous de l'intromission d'éléments relevant d'autres érotiques que l'érotique amoureuse : celle qui lie le tout Petit à la Mère surpuissante et dans ce cas la tendresse jouera aussi un rôle important, et celles qui associent le Féminin primitif au Père tribal, ou la Créature au Divin, où la disproportionnalité ne connaît pas de compensation.

Dans quelle mesure l'érotisme a joué dans la construction des genres et, à l'intérieur de l'érotisme, la disproportionnalité entre hommes et femmes ? Ce serait sans doute à creuser encore. Mais plus important nous semble le fait de comprendre que l'érotisme n'est pas comparable à l'érotique qui est un élan d'amour essentiel à l'organisation même du psychisme humain. Et si l'érotisme aime la disproportion, comme en témoigne ce personnage essentiel de l'érotique picturale occidentale qu'est l'Odalisque, l'amour, qui naît souvent de la disproportionnalité, crée toujours de la proportionnalité. L'amour véritablement érotique des hommes pour les femmes et des femmes pour les hommes ne peut conduire qu'à une reconnaissance de leur valeur mutuelle.

Le comprendre doit nous permettre de lutter contre le débordement de cette disproportionnalité hors de la chambre et des jeux érotiques, mais aussi contre une austérité parfois excessive qui voudrait, dans la chambre, éliminer toute disproportionnalité, alors qu'elle est, manifestement, un moyen technique important de l'érotisme, et bien qu'elle n'en soit pas, loin de là, le seul, l'érotisme cherchant à augmenter l'altérité sous toutes ses formes.

Il n'y a pas de raison que cette disproportionnalité ne puisse se vivre dans la chambre et le secret de la chambre, si les êtres humains en sont sexuellement émus. Peut-être alors, aura-t-on moins besoin de la faire déborder hors de la chambre, au sein d'une société trop patriarcale encore, et qui a, en outre, d'autres fondements, nécessairement politiques, et qui doivent être combattus en eux-mêmes.