

Faire l'amour

Christophe Perrin

Abstract: What does it mean to 'make love?' Or, rather, what are we doing when we 'make love?' This expression makes of love a praxis on which the history of philosophy, rather modest, has said little. Philosophy has certainly evoked love, but always as a passion, an emotion, a feeling, and rarely as an action, exercise or even as a test. It is this aspect of the issue that it is important to study in order to determine it. At bottom, only a definition will be in question.

Keywords: love, to love, lover, in love.

Il suffit d'aimer pour être *amoureux*; il faut témoigner qu'on aime pour être *amant*. On est *amoureux* de celle dont la beauté touche le cœur; on est *amant* de celle dont on attend du retour. On est souvent *amoureux* sans oser paroître *amant*; & quelquefois on se déclare *amant* sans être *amoureux*. *Amoureux* désigne encore une qualité relative au tempérament, un penchant dont le terme *amant* ne réveille point l'idée. On ne peut empêcher un homme d'être *amoureux*; il ne prend guère le titre d'*amant* qu'on ne le lui permette (Diderot et D'Alembert 1751, 315-316).

Voici ce qu'écrivait l'amoureux et l'amant de Sophie Volland à l'entrée 'AMANT, AMOUREUX, adj.' de l'*Encyclopédie*¹. Ces lignes sur l'amour n'ayant d'autre but que d'offrir quelques précisions à son sujet – encore qu'en la matière, professeur ou étudiant,² chacun soit expert et que, ici comme ailleurs, les cordonniers sont toujours les plus mal chaussés –, comment être plus judicieux qu'en commençant par opérer la distinction entre *aimer* et *être amoureux*? C'est que, si l'amant est par définition l'*aimant*, celui qui aime, et si être amoureux n'est donc pas encore

¹ Notons que c'est à l'abbé Girard que l'on doit d'avoir initié la différence: "Il suffit d'aimer, pour être Amoureux: il faut témoigner qu'on aime, pour être Amant. On devient amoureux d'une femme, dont la beauté touche le cœur: On se fait amant d'une femme, dont on veut se faire aimer. Les sentiments de l'Amour logent dans le cœur d'un Amoureux: les airs de l'Amour paroissent dans les manieres d'un Amant. On est souvent très amoureux sans ofer paroître amant: Quelquefois on se déclare amant sans être amoureux. C'est toujours la passion qui rend les hommes Amoureux; alors, la possession de l'objet est l'unique fin qu'ils se proposent. La raison ou l'intérêt les fait souvent Amants; alors, un établissement honnête ou quelque avantage particulier est le but où ils tendent." (1718, 6-7) Mais le distinguo bientôt s'approfondit et il faudra attendre les compilations des travaux des synonymistes du XVIII^e siècle par leurs successeurs au XIX^e pour que la question cesse. En témoigne par exemple l'article "Amant, Amoureux" de Jean-Étienne-Judith Forestier Boinvilliers dans le *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française* (Boinvilliers 1826, 37).

² Ce texte s'origine dans une communication donnée à l'Université catholique de Louvain le 14 avril 2016 à l'occasion du colloque du *Cercle des Étudiants en philosophie* intitulé "L'amour en philosophie." Que ledit Cercle soit ici remercié de son invitation.

être amant ainsi que ces mots de Diderot nous le soufflent, *aimer est-ce seulement être amoureux?* Et notre adverbe de pouvoir s'entendre doublement, au sens restrictif : aimer, est-ce *n'être qu'amoureux?*, comme au sens interrogatif : aimer, est-ce *même* être amoureux? Drôle de question d'emblée. Aimer manifestement, c'est être amoureux, car être amoureux c'est aimer, du moins s'énamourer, s'éprendre, se prendre d'amour comme on se prend les pieds dans le tapis puisque l'on 'tombe amoureux,' 'ravi,' 'conquis,' 'transi' que l'on est alors ou encore, selon d'autres métaphores, 'pincé,' 'mordu,' 'féru' – c'est-à-dire frappé. Reste que si l'amour fait mouche, si l'amour nous touche quand il décoche ses flèches, à le ressentir, nous n'en sommes pas encore à en porter, ce qu'est aussi, sinon surtout, aimer. Réflexion faite, et on ne le dira jamais assez, *l'amour est le fait* d'aimer, verbe d'action et verbe transitif de surcroît, tandis qu'*être amoureux* désigne un *état* qui renvoie à une passion subie et se rapporte à soi. On en déduira qu'aimer ne consiste peut-être pas tant à *éprouver* subjectivement des émotions et des sentiments qu'à les *prouver* effectivement, à en 'témoigner' comme le suggère Diderot, autrement dit à les traduire en acte, à en attester par des actes. Cocteau y insistait: "il n'y a pas d'amour, il n'y a que des preuves d'amour" – mais il s'agit plutôt de Pierre Reverdy, à moins que ce ne soit Roger Vailland³... En ce sens, aimer serait d'abord *faire*, faire preuve d'amour et, par là même, faire l'amour. Osons dès lors le demander: qu'est-ce donc que *faire l'amour*?

D'abord une expression répondra-t-on avec raison, populaire dans notre langue sans être pour autant vernaculaire⁴ et qui, rebattue, n'en est pas moins ambiguë. Certes, sous la plume des grands auteurs classiques, 'faire l'amour' signifie le plus souvent 'faire la cour,'⁵ ce qui pourrait vouloir dire qu'avant même d'y parvenir, qui fait montre d'un intérêt déférent envers autrui pour le conquérir fait finalement déjà l'amour. Mais à lire les exemples proposés par Furetière à la suite de la définition qu'il donne de l'amour, "cette violente passion que la nature inspire aux jeunes gens de divers sexes pour se joindre, afin de perpétuer l'espece," on comprend que le tour ne s'entend d'ordinaire guère autrement que dans le contexte de la chair. Ainsi, si l'"on dit, qu'un jeune homme fait *l'amour* à une fille, quand il la cherche en mariage," "on le dit aussi odieusement, quand il tafche de la fuborner," et puisqu'"on dit, qu'une femme fait *l'amour*, quand elle se laisse aller à quelque galanterie illicite," "on dit aussi, Faire la bête à deux *dos*, pour dire, Faire

³ Jean Cocteau a bien ce mot mais le prête à Pierre Reverdy (Touzot 1990, 339). Mais Élisabeth Badinter (Badinter 1980, 10) comme Margarita Xanthakou (Xanthakou 2005, 171) disent, elles, l'emprunter à Roger Vailland.

⁴ 'Liebe machen,' 'to make love,' 'hacer el amor,' 'fare l'amore'... existent bien en allemand, anglais, espagnol ou italien.

⁵ Ainsi lorsque Corneille écrit de Jason qu'il "fit l'amour" à la reine Hypsipile "et lui donna parole de l'épouser à son retour" lorsque ses hommes et lui "prirent terre à Lemnos" où ils "tardèrent deux ans" (Corneille 1950, 616) ou lorsque Voltaire évoque ces "jeunes gens connus par leurs débauches" qui, en France, "élevés à la prélature par des intrigues de femmes, font publiquement l'amour, s'égaient à composer des chansons tendres" et "donnent tous les jours des soupers délicats et longs" (Voltaire 1961, 16).

l'amour." (Furetière 1690, 58 et 468) À ce propos, rappelons-nous l'échange entre cousin-cousine dans la satire anonyme des *Caquets de l'accouchée* : "elle [...] me demanda, laquelle des deux conditions ie voudrais choisir, ou d'estre cocu, ou abstrait à ne jamais faire l'amour? Le lui fis [cette] response [...] i'aymerois mieux que tous les laquais de la Cour courussent sur le ventre de ma femme, que d'estre abstrait à ne point faire l'amour." (X 1625, 124-125) Au diable donc le puritanisme qui, au Grand Siècle, fait employer la formule "comme un euphémisme [...] sous l'influence rigoriste des nouveaux calvinistes," (Duneton 1985, 83) ainsi que le soufflent ces vers du *Parnasse des poètes satyriques*: "Voila mon cher amy, ce qu'on fouloit en Cour/De tout temps appeler f..tre ou baifer s'amie,/Mais de nos Huguenots la fimple modestie/Nous apprend que ce n'eft finon faire l'amour." (Viau 1660, 285) 'Faire l'amour,' en somme, ne nomme que le "coit classique" à ceci près que, sur l'acte ainsi désigné, ses acteurs pourraient projeter leur fantasme, celui de l'"amour vrai." (Salanskis 2007, 89) Car l'expression a quelque chose d'une incantation: on dit 'faire l'amour' pour que "faire l'amour coïncide toujours avec ce que son sens paraît exiger (l'accomplissement de l'amour)," et cela quand bien même c'est "le langage commun" lui-même qui "trahit la reconnaissance de la distinction de l'amour et de la sexualité, soit en autorisant un usage faible de *faire l'amour*, ouvrant la possibilité du faire l'amour sans l'amour (par exemple, lorsque la question 'as-tu déjà fait l'amour' est posée [...]), soit en offrant la distinction *faire l'amour/baiser*." (Salanskis 2007, 89) Mais quelque soupçon que nous puissions avoir sur le fait que c'est bien l'amour que nous faisons – et non seulement la chose⁶ – quand nous faisons l'amour – mais encore employons le mot –, impossible de s'en départir sans partir de cette interrogation: faire l'amour, qu'est-ce à dire? Mieux: faire l'amour, qu'est-ce à *faire*?

Sans doute nous tous qui l'avons déjà fait n'aurons nul besoin de le refaire – et Sartre, au fond, nous le déconseillerait, tant "avoir fait l'amour, c'est beaucoup mieux que de le faire encore; avec le recul on juge, on compare et réfléchit" (Sartre 1981, 84) – pour nous faire une idée de la réponse à cette question, suggestive s'il en est – et Françoise Sagan, en effet, de l'expliquer par le fait que "les mots 'faire l'amour' ont une séduction à eux, très verbale" en sorte que, "en les séparant de leur sens," lorsque l'on y pense, "ce terme de 'faire,' matériel et positif, uni à cette abstraction poétique du mot 'amour,' [...] enchant[e]." (Sagan 1954, 137) Mais pour les amateurs avertis que nous sommes, soucieux de savoir ce que nous faisons pour le faire au mieux, l'interrogation n'en est pas moins réelle. Car elle vire en réalité au *problème* étant donné, d'un côté, que "l'amour, pour le bien faire, il faut l'avoir beaucoup fait: les novices n'y entendent rien" (France 1924, 137) mais, d'un autre côté, qu'"il n'y a que les imbéciles qui sachent bien faire l'amour." (Brassens 1952, face 2, titre 2) D'où le paradoxe suivant, celui du meilleur amant comme étant le sot le plus sage, l'ignorant le plus expérimenté, celui dont la

⁶ Euphémisme, là encore, que l'expression 'faire la chose.'

pratique est aux antipodes de la théorie parce qu'elle lui est diamétralement opposée. Si tant est qu'il y ait là quelque sens à trouver, on y trouverait peut-être la raison pour laquelle l'histoire de la philosophie, du *Banquet* de Platon au dernier essai de Ruwen Ogien, le pourtant bien nommé *Philosopher ou faire l'amour*⁷ (Ogien 2014), est restée fort discrète sur l'amour – non pas sur l'amour comme passion, émotion ou sentiment, mais sur l'amour comme action, exercice ou épreuve finalement. Après tout, augmenter son savoir pourrait bien ici faire diminuer son savoir-faire – un risque que, même pour parvenir à une sagesse de l'amour, l'amour de la sagesse ne semble pas faire courir. Et pour cause! Mieux vaut tenir – et donc faire l'amour – que courir – et donc savoir faire l'amour, voire savoir ce qu'est faire l'amour. S'ensuit que, pour l'essentiel, les philosophes ne diffèrent pas de Madame Blanche à qui Proust prête la célèbre réplique de la salonnière Laure Baignères: "L'amour? avait-elle répondu une fois à une dame prétentieuse qui lui avait demandé: 'Que pensez-vous de l'amour?' L'amour? Je le fais souvent, mais je n'en parle jamais." (Proust 1969, 195) Et les champions de la raison de traditionnellement préférer faire valoir les droits de celle-ci quitte à forcer le trait du sujet sur lequel ils entendent ne pas les abdiquer tout à fait: l'amour est alors présenté par eux comme ce dont la déraison empêche la rationalité.

I.

Revenons ainsi un moment sur ce que l'on fait généralement de l'amour en philosophie pour masquer le fait que l'on n'y pense pas essentiellement ce que c'est que *faire l'amour* – et cela, encore une fois, parce que l'on ne veut point y penser d'avoir peur, non de mal faire, mais de mal le faire (l'amour) de l'avoir fait (penser l'amour). Or, ce que l'on fait est net: on réduit l'amour à l'*affect* et, ce faisant, on lui interdit le champ du *concept* – ou on l'en disqualifie. Comment? En dissociant d'abord la chose du mot pour les opposer terme à terme, en discutant ensuite non de l'amour lui-même mais du choix qu'il serait, en discréditant enfin non pas le choix de l'amour même mais les choix faits par amour. Détaillons, pour commencer, ces trois points.

En dissociant la chose du mot pour les opposer terme à terme d'abord: la chose est diverse, le mot est un. Ces cinq lettres en français, amour, substantif

⁷ Ce livre participe de toute une floraison d'ouvrages signés, ces dernières années, par des philosophes français sur le sujet, du *Paradoxe amoureux* de Pascal Bruckner (Bruckner 2009) au *De l'amour. Une philosophie pour le xx^e siècle* de Luc Ferry et Claude Capelier (Ferry et Capelier 2012) – en passant par *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité* d'André Comte-Sponville (Comte-Sponville 2012) – et par l'*Éloge de l'amour* d'Alain Badiou et de Nicolas Truong (Badiou et Truong 2009). Or, au sein de la tradition philosophique occidentale où l'amour n'a jamais été une question centrale, cette nouvelle vague renoue avec un courant de pensée ancien, celui qui faisait de la bonne vie son interrogation principale. Aussi ne s'étonnera-t-on pas, dans cet engouement présent pour l'amour, du réinvestissement de concepts, sinon de conceptions passées qui, dès lors, pourront en limiter l'originalité.

masculin au singulier et féminin au pluriel pour ne rien compliquer, renvoie en effet à une pluralité de sentiments et, donc, de comportements qui diffèrent tant par leur objet – amour conjugal, filial, parental, amour de l'art, de la patrie, de "Saint-Simon" et des "épinards" (Stendhal 1982, 931) comme celui de Stendhal qui, dans *De l'amour*, distinguait pour cela quatre types d'amour: l'amour-passion, l'amour-goût, l'amour physique et l'amour de vanité – que par leur finalité – le plaisir, la survie, la gloire, ou rien qui n'ait à voir dans le cas du "pur amour," défini par Fénelon comme cet "amour pour Dieu seul, considéré en lui-même et sans aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance" (Fénelon 1983, 1012). En ce sens, où peut bien résider l'essence et, grâce à elle, l'unité de l'amour? Contrairement au nouvel immortel qu'est Alain Finkielkraut cependant, ne blâmons point notre langue pour sa pauvreté à dire ce qu'est l'amour, sinon pour son incapacité à distinguer "le désir ardent qu'a un être de tout ce qui peut le combler et l'abnégation sans réserve" (Finkielkraut 1984, 11). Loin de résoudre la difficulté, avoir plus de mots pour décrire la chose l'amplifie. Prenons le grec ancien qui torture l'amour, ou qu'il le dédouble en *ἔρως* et *ἀγάπη*, ou qu'il le triture en leur ajoutant la *στοργή* et, surtout, la *φιλία*, jusqu'à pousser le vice et différencier en celle-ci, pour finir par tout mélanger, la *φυσική* – *φιλία* entre les êtres d'une même famille – , la *ξενική* – *φιλία* entre les hôtes – la *εταρική* – *φιλία* entre les amis – ou encore l'*ἑρωική* – *φιλία* entre personnes du même sexe ou de sexes différents. Force est bien, derrière les particularités, d'en revenir au point commun de ces différentes passions pour dire quelque généralité, au "noyau de ce que nous appelons amour," à savoir "un seul et même ensemble de tendances" (Freud 1940, 98) que si d'aucuns ramèneront à sa cause prétendue – la libido – d'autres préféreront désigner par son effet attendu – la *prælectio* – : porter celui qui en est traversé vers un autre que lui admis comme bon, l'élus de son cœur, étant donné qu'aimer, c'est élire, opter, choisir.

En discutant non de l'amour lui-même mais du choix qu'il serait ensuite: par où l'on en revient à d'autres choses que l'amour, mais des choses bien connues, elles – mieux en tout cas. Partant du fait qu'aimer, c'est distinguer et singulariser ce et surtout celui que l'on aime, en somme le rendre impossible à confondre avec quiconque, quelconque comparé à lui, c'est la question de la prédilection qui est posée – et par ce mot, *prédilection*, soit le choix d'une affection préférentielle, retour est fait à l'évidence de Platon et d'Aristote, celle selon laquelle on ne peut désirer et aimer que le bien ou ce qui paraît tel. D'aucuns croiront alors ce choix fonder sur une liberté arbitraire, d'autres parleront d'inclination qui, par la seule force du bien, porte vers un objet en raison de sa nature aimable précisément, d'où le 'faible' que l'on a pour quelqu'un ou le 'penchant' pour lui. Parfois, la dilection de et dans la pré-dilection est si indiscernable, si insaisissable que, dit-on, on aime sans aimer, car on n'aime sans passion. On parlera d'amourette, de béguin, de fantaisie, de lubie, de toquade, de passade qui, précisément, passeront. Mais qui est 'dingue' de quelqu'un, 'fou amoureux,' sinon 'complètement frappé' d'avoir essuyé un 'coup de foudre,' croira qu'il n'a pas 'l'embarras du choix.' C'est qu'à ses

yeux, c'est le meilleur qui s'impose à lui; l'excellence de l'aimé non seulement recommande mais commande son choix. Et quelle douceur que la servitude volontaire! Quoi de meilleur en effet que se faire l'esclave de sa 'maîtresse' puisqu'elle est ici-bas le seul souverain bien qui soit? L'amour serait-il donc esclavage? N'allons pas jusque-là. On récusera malgré tout l'idée que le choix d'un bien, et même du meilleur, attente à la liberté. Leibniz n'enseigne-t-il pas que le préférable incline sans nécessiter? Reste que l'amoureux, 'enclin' justement, n'y peut rien: dans "une apparition," (Flaubert 1952, 36) la perfection s'est imposée à lui et l'a ravi par sa splendeur. Alors peu importe le fondement réel de ce φαινόμενον αγαθῶν. Serait-ce l'utilité comme le pense Spinoza, liée à l'effort de persévérer dans son être? La volonté de puissance comme le croit Nietzsche, liée à la joie d'acquérir plus de force? Ou bien simplement la vanité, l'amour-propre comme le devinent les moralistes, quand bien même il leur faudrait expliquer dans ce cas comment l'amour, manifestation spontanée de l'amour de soi, en vient à projeter sur l'autre mérites et qualités? Peut-être tout amour est-il flouté car floué en réalité: ce n'est pas mon bien qui s'y trouve en jeu mais, Schopenhauer y insiste à son époque contre tout le romantisme, la volonté de l'espèce qui se joue de moi pour m'imposer des buts relevant du seul mouvement absurde de son vouloir aveugle. Mais quand bien même l'homme ne choisirait rien en amour et même si "toute femme est bonne" (Rousseau 1959, 158) pour lui ainsi que l'assure Rousseau, celle qu'il aime, il en mettrait sa main au feu bien qu'il se mette le doigt dans l'œil, n'est pas comme les autres et vaut bien tout ce qu'il décide de faire pour elle.

En discréditant non pas le choix de l'amour même mais les choix faits par amour enfin: "Candide s'enquit de la cause et de l'effet, et de la raison suffisante qui avait mis Pangloss dans cet état:" or, si celui-ci réplique: " Hélas! [...] c'est l'amour; le consolateur du genre humain, le conservateur de l'univers, l'âme de tous les êtres sensibles, le tendre amour," celui-là rétorque: "Hélas [...] je l'ai connu, cet amour, ce souverain des cœurs, cette âme de notre âme; il ne m'a jamais valu qu'un baiser et vingt coups de pied au cul" (Voltaire 1979, 157), et Musset de résumer Voltaire: "on est souvent trompé en amour, souvent blessé et souvent malheureux." (Musset 1952, 243) Malheureux parce que blessé et blessé parce que trompé, d'où la critique, classique, de l'amour au nom de l'illusion en laquelle il est censé consister. L'illusion, non l'erreur notons-le. Croyance à une réalité qui n'est que semblance, sinon création d'un être qui ne saurait être, l'amour, quel qu'il soit, parie sur la vie car croit dur comme fer en l'existence de l'aimé, parfait selon lui – en tout cas meilleur que les autres – ; il jure de l'effectivité des qualités et, par corollaire, de l'authenticité des sentiments. Aussi la désillusion qui fait le désamour revient-elle à devenir athée: on cesse alors d'adorer l'aimé jusqu'à l'amour lui-même, même "véritable," naguère ce "feu divin qui sait épurer nos penchants naturels," du moins ce "feu dévorant qui porte son ardeur dans les autres sentiments," (Rousseau 1961, 138 et 61) désormais tenu, puisque l'on en est revenu, pour un production de l'imagination, une invention sociale, une ruse

de la nature, du corps, de l'inconscient, ou autre. Dès lors, le choix de l'aimé lui-même est revu et corrigé. Choisir une singularité qu'on estime bonne parce qu'on l'a douée de toutes les perfections, vive le diallèle – ou, c'est selon, la cristallisation stendhalienne. Homme parmi les hommes que la nature fabrique à des milliards d'exemplaires, l'aimé se trouve élevé à la dignité du tout; pour le "ver de terre amoureux d'une étoile," (Hugo 1964, 1549) il devient l'"abrégé des merveilles des cieux." (Molière 2010, 680) Sans doute en le parant d'une infinité de qualités, notre finitude a-t-elle un rôle à jouer, et les psys de toute sorte de parler d'idéalisation, de projection, de refoulement, d'aveuglement. Bien sûr, l'amour rend aveugle ou, du moins, borgne. Car l'amour voit très bien ce qu'il veut voir, mais d'un œil, clignant pour mieux concentrer celui qu'il garde ouvert sur ce qu'il connaît par cœur, ces détails infimes qui rendent l'aimé à nul autre pareil, qui font de lui cette monade incomparable. Si Don Juan multiplie les conquêtes, c'est justement parce qu'aimer ne peut être qu'aimer cette personne-ci, ici et maintenant, cette substance unique et irremplaçable qui diffère du tout au tout avec tout le reste. On aime, chez ceux qu'on aime, précisément leurs traits spécifiques: leur sourire – Mona Lisa – , leur nez – Cléopâtre – , leurs yeux bigles – "une fille de mon âge, qui était un peu louche" (Descartes 1903, 57) – , quitte, conclut Pascal, à n'aimer "donc jamais personne, mais seulement des qualités" (Pascal 1963, n° 688) en vérité, moins singulières que communes, quitte, également, à confondre un bien relatif avec le bien absolu et, pis, le bien de ce bien avec le sien propre. Car en voulant *ce* bien qu'est pour lui son aimé et qu'il tient pour *le* bien, l'amoureux veut aussi bien le bien en général, du moins leur bien commun à tous deux. D'où cet autre choix que je fais, crois faire ou crois pouvoir faire, non pas seulement celui de *prendre* le bien que je vois devant moi, fût-ce en lui sautant dessus pour le *posséder*, mais encore celui de *donner* ou, du moins, de *partager* celui que je possède moi. On parvient ainsi à la dualité si soulignée de l'amour, tantôt généreux, autrement dit amour qui s'offre à satisfaire les besoins d'autrui au détriment des siens propres – amour que toute une tradition issue de Thomas d'Aquin et de Jean-Pierre Camus appelle *amour de bienveillance* – , tantôt captieux, autrement dit amour qui cherche à accaparer l'autre au point de conduire, parfois, à souhaiter son aliénation, voire sa disparition – *amour de concupiscence* ou, comme le nomme Malebranche, "amour de complaisance," voire "amour d'union" (Malebranche 1958, 102). Or, si l'amour de concupiscence est "le désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit" explique Leibniz, l'amour de bienveillance, lui, "est le sentiment qu'on a pour celui qui par son plaisir ou bonheur nous en donne" (Leibniz 1882, 150). Ce dernier est donc désintéressé et non mercenaire, à l'inverse même du premier, en sorte que toute la difficulté est, pour l'homme, de réussir à les conjuguer, si tant est que la chose soit possible. Reprenant cette ancienne distinction scolastique, les psychologues contemporains parlent

aujourd'hui, avec Édouard Pichon, d'"amour oblatif" et d'"amour captatif,"⁸ l'important étant, dans le premier, d'aimer quand l'essentiel, dans le second, est de l'être (aimé). Mais réputés inconciliables, il faudra donc choisir entre ces deux amours lequel est le 'vrai,' du moins le bon, et la tradition de plaider pour le premier. Disons-le en latin avec Leibniz: *amare est felicitate alterius delectari*⁹; bref, aimer c'est se réjouir de la félicité de l'autre, trouver de la joie dans la joie de l'être aimé, tenir le bonheur d'autrui pour constitutif du sien, vouloir son bien quitte à ne pouvoir en tirer un bénéfice exclusif. Ira-t-on jusqu'à dire : vouloir son bien quitte à ne pouvoir en tirer aucun bénéfice? Non. Dans ce que l'on estime généralement être l'amour vrai, il va de soi que l'on doit, parfois (mais quand?), s'oublier comme *ego*, mais certainement pas comme partie prenante du couple et, en ce sens, membre à part entière de l'unité amoureuse régie par la sacro-sainte réciprocité. Pour nous aujourd'hui, l'amour ne lie-t-il pas des *partenaires* qui *participent* d'un bien commun en prenant et donnant chacun leur *part*?

II.

Nous reviendrons, plus tard, sur cette dernière illusion sur l'amour, celle dont est victime jusqu'à Diderot lui-même dans son mot liminaire lorsqu'il estime l'amant en attente d'un retour de l'aimé. Pour l'heure, avec cette figure contemporaine des 'partenaires' qui n'ont surtout pas besoin de tout partager pour au moins partager leur lit, retour est fait à notre question première, celle donc de savoir en quoi consiste le fait de *faire l'amour* et, par conséquent, le fait d'être non pas *amoureux* mais *amants*. Incapable désormais de botter en touche en accusant les philosophes et de ne pas la poser clairement, et de ne pas y répondre franchement, partons du peu que nous avons: cette expression même. Entre 'foutre' ou 'baiser,' chaudement vulgaires, et 'copuler' ou 'coïter,' froidement scientifiques – voire 'se joindre' ou 's'unir,' tièdement mystiques, sinon 'rataconniculer' ou 'coqueliquer' fraîchement littéraires –, 'faire l'amour,' ce syntagme courant en français trouve une place à part. Selon son acception usuelle – et ne réfléchissons pour l'heure qu'à cette signification –, tout en désignant la sexualité comme un acte parmi d'autres au sein de la praxis – faire l'amour, faire la lessive, faire la cuisine, etc. –, elle recèle une dimension plus affective que dans les infinitifs précédents car moins bestiale mais plus humaine. Or, c'est précisément cette tension que l'expression résorbe que l'on peut exposer et que l'on doit explorer. D'une part, notre sexualité ressortit à l'animalité, au mouvement spontané de corps vivants animés de pulsions naturelles universelles. Aussi, plutôt qu'une chose que l'on donne ou que l'on reçoit, l'amour est-il une chose que l'on produit, que l'on accomplit. D'autre part,

⁸ Cf. Stocker 1961, 79; Lagache 1986, 374, etc.

⁹ "Cette définition, Leibniz n'a pas à l'élaborer car elle est perpétuellement présente à son esprit," si bien qu'on la trouve partout chez lui: dans son *Codex juris gentium diplomaticum*, dans son *De notionibus iuris et iustitiæ*, etc.; en réalité, "il l'a inventée de bonne heure. Dès 1669" (Naert 1959, 58).

notre sexualité se déploie dans une liaison qui, passagère ou durable, se nourrit des personnes et des personnalités de ceux qui la nouent et l'entretiennent. Aussi cette chose que l'on fait, *l'amour*, ne se fait-elle pas comme on fait le ménage ou le repassage. Telle qu'elle s'entend d'ordinaire, l'expression 'faire l'amour' nous pousse ainsi à nous demander si l'accouplement – qu'il soit ou non lié à ce que l'on nomme de nos jours, après Vincent Cespedes, l'encouplement (Cespedes 2003) – est une forme privilégiée, ou non, de la relation amoureuse. Dans cette perspective, trois points de vue semblent pouvoir se prolonger, le premier pour lequel l'acte sexuel est pour ainsi dire la *réaction* à ce puissant stimulus, "Ἐρως, pulsion guidée par la seule finalité biologique, le deuxième pour lequel il est davantage l'*action* d'un ou de plusieurs agents qui assument ce qu'ils font, le troisième pour lequel, aussi actif, réactif voire productif qu'il soit, il ne va pas sans une passivité irréductible. Détaillons chacun de ces points, chacune de ces vues, avant d'envisager l'expression 'faire l'amour' autrement – et plus sérieusement.

L'amour-réaction – dans l'amour que l'on fait, deux corps s'enlacent et s'entrelacent avec ou sans l'intention de se reproduire, le fait que ce soit le plus souvent sans, tant "faire l'amour en tout temps, [...] il n'y a que ça qui nous distingue des autres bêtes" (Beaumarchais 1957, 299) qui ne le font généralement qu'avec, elles, ou plutôt dans, n'empêchant surtout pas qu'il en aille autrement. Faire l'amour s'appuie en ce sens sur ce qu'il reste d'instinct en nous et, sous cet angle, aucun homme ne se distingue. La chose est d'ailleurs d'autant plus vraie que, quelque sexe qui soit le nôtre, une même forme de force biopsychique inconsciente s'exprime en nous malgré nous et prime l'individu précis sur lequel nous finissons par jeter notre dévolu. Le désir nous fait certes désigner quelqu'un pour l'assouvir, mais ce choix n'en est pas un, n'ayant rien de libre au sens de délibéré, quand bien même il n'est surtout pas nécessaire, dépendant de contingences survenues durant l'enfance et, donc, durant les phases antérieures de notre sexualité, ainsi que Freud l'a montré dans ses trois essais sur le sujet. Si, en parlant ainsi, on ne parlait d'amour, 'faire l'amour' ne serait alors rien d'autre que ceci: satisfaire une tendance naturelle impersonnelle. Mais n'y aurait-il pas plus puisque, en disant qu'on le fait¹⁰, on fait plus que ce qui est dit? D'où, derrière le défoulement d'une pulsion, derrière l'assouvissement d'une inclination, un projet pour sûr plus ambitieux et plus glorieux qui se réfère à un grand, voire au plus grand sentiment. Illusion là encore? Assurément pour Schopenhauer, pour qui "l'instinct sexuel, bien qu'au fond pur besoin subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et donner ainsi le change à la conscience." (Schopenhauer 1966, 612) En pensant qu'il aime une femme qui le mérite objectivement, l'homme cherche simplement à en tirer parti, profit. Derrière ce motif se trouvent un mobile: la jouissance, et un même objectif: la procréation. Faire l'amour revient dès lors à dissimuler les penchants du corps

¹⁰ Et non qu'on s'y fait ou qu'on se laisse faire – ce que l'on dit aussi mais justement quand on n'est pas à ce que l'on fait, et donc quand on ne le fait pas, l'amour, même si on se laisse le faire...

sous les élans du cœur, raison pour laquelle, historiquement, la sexualité a fait l'objet de sévères condamnations. 'La chose,' pour ne pas la nommer, rappelle l'animalité dans ce qu'elle a de violent car d'indifférent, de neutre, d'anonyme. Dans l'acte sexuel, par son désir destructeur au sens où Hegel en parle dans sa *Phänomenologie des Geistes*, le sujet, quel qu'il soit, réduit l'autre, quel qu'il soit, à un objet et le ramène à lui au risque de sa suppression. Dire que c'est l'amour que l'on fait ne sert alors qu'à ennoblir une situation biologiquement nécessaire mais moralement délétère ou, du moins, qui le serait bien si la tendresse des préliminaires et les prouesses dans ses suites ne s'en mêlaient. Peut-être "l'acte d'amour" peut-il en effet ne pas durer plus, "parfois," que "quelques minutes," mais il peut aussi s'accomplir "toute la nuit" et paraître "tantôt insipide, tantôt extraordinairement voluptueux" dans les "raffinements" et les "variations" (Beauvoir 1958, 111).

L'amour-action – dans 'faire l'amour,' s'il y a *amour*, un mot potentiellement usurpé diront les sceptiques, il y a aussi *faire*, c'est-à-dire agir et, d'abord, le choisir, jusqu'à s'affranchir de ce qui ne cesse de nous déterminer pour commencer à nous déterminer nous-mêmes. Or, comment y parvenir? Comment faire pour agir s'il ne peut s'agir, à faire l'amour, que de répondre à un besoin, avec tout ce que la chose comprend de naturel, d'universel et de contraint? Peut-être en admettant, avec Ricœur, que le volontaire n'est jamais dépendant de l'involontaire et que notre liberté est toujours un mélange de contraires qui n'existe qu'à consentir à des éléments sur lesquels elle ne peut rien – du moins rien d'autre que cela-même, vouloir ce qui ne relève pas de notre vouloir, reprendre à notre compte ce qui ne peut être mis à notre compte. Ainsi, si la passion amoureuse est subie, ce qu'elle contient d'involontaire, d'irréfléchi, d'incontrôlable, et, par là même, d'extraordinaire, d'exquis, d'enviable, s'offre certainement comme une force insoupçonnée, sinon une énergie inespérée pour l'action. À nous seulement de lui donner sens si tant est que, plutôt que laisser le désir nous emporter ou plutôt que nous emporter contre lui, nous décidons de l'assumer. En ce cas, notre langage en fait foi car, quelles que soient nos performances, nous usons de ce performatif. Dire que ce que nous faisons est 'faire l'amour,' c'est le faire, autrement dit c'est le faire advenir et bientôt tenir; en somme, par nos gestes et dans nos mots, c'est produire et maintenir un authentique rapport humain sur fond d'une situation originelle qui reste animale. Mais sans doute la nature n'est-elle pas la seule puissance coercitive à menacer l'amant dans l'amour. On fait certes l'amour dans l'intimité, mais la sphère publique parvient à s'introduire dans le domaine privé. La sexualité possède en effet des codes définis par la société qui peuvent faire l'objet d'une maîtrise. C'est pourquoi l'amour est aussi une affaire politique. Et Foucault l'a montré en suivant l'évolution d'un discours typique dont, bien sûr, l'origine est incertaine mais qui, sous couvert de scientificité et sous prétexte de promouvoir la santé, est historiquement parvenu à faire de la sexualité l'objet d'un pouvoir réel en fixant ce qui, en elle, relève du normal et du pathologique. Plutôt qu'à la levée des tabous et des interdits, n'aboutit-on pas à des représentations

“liée[s] à une pratique médicale insistante et indiscreète, volubile à proclamer des dégoûts, prompte à courir au secours de la loi et de l’opinion, plus servile à l’égard des puissances d’ordre que docile à l’égard des exigences du vrai” (Foucault 1976, 72)? Dans ces conditions, comme dans le slogan phare de la contre-culture américaine des années 1960 dont la paternité a été revendiquée par Gershon Legman, “*Make love, not war,*” l’expression ‘faire l’amour’ serait au fond une invitation faite aux hommes à se déprendre de toutes les pressions et oppressions pour inventer des rapports interpersonnels plus libres, et ce même dans un domaine, le sexe qui, à l’image de l’orgasme, leur échappe, sinon les dépasse. Mais si faire l’amour n’est en ce sens rien d’autre qu’une proposition tout sauf indécente, quel degré d’activité requiert-elle? Jusqu’où faut-il ‘faire’ l’amour? Sans forcément tomber dans l’activisme, ne risque-t-on pas cependant de trop en faire et, ainsi, de contrefaire l’amour en omettant ce qu’il recèle également de spécifiquement passif?

La passivité de l’amour – même envisagé comme cette supercherie de la biologie pour assurer la préservation et la propagation de l’espèce s’exprimant par le penchant contingent de tel individu pour tel autre, le désir amoureux verrait l’amour aussi vite défait qu’il n’est fait sans contrôle de ce qu’il peut avoir d’involontaire, dimension notoire qui a fait aux hommes concevoir le mariage, cet “amour dans lequel disparaissent tous les éléments passagers, tous les caprices, tout ce qui est purement subjectif” et par lequel deux personnes n’en constituent plus “qu’une seule [...] en renonçant, au sein de cette individualité, à leur personnalité naturelle et individuelle” (Hegel 2009, 145). En passer par la loi semble alors l’unique manière d’entériner l’aspiration à l’unité, sinon à la réunion, selon le mythe d’Aristophane, de deux êtres dont l’intimité sexuelle elle-même appelle à être ordonnée pour être prolongée. Faire l’amour s’inscrit du coup au sein d’un processus dont il peut constituer le début mais dont il ne saurait être le terme. Mais si tout cela conviendra à l’entendement, la sensibilité s’y retrouverait-elle? Force est de constater qu’il n’est pas nécessaire de ramener l’acte d’amour à la logique pour apprécier pour lui-même le champ érotique. Car ne comporte-t-il rien qui lui soit propre, ne serait-ce que la possibilité d’un autre langage, celui du cœur et de “ses raisons que la raison ne connaît point” (Pascal 1963, n° 423)? Ferdinand Alquié le fait remarquer: toujours “l’analyse dissocie, par abstraction, l’affectif en état et en connaissance de cet état: elle permet ainsi son énonciation. Mais mon sentiment n’est pas ce que je connais et énonce” (Alquié 1979, 21); c’est pourquoi faire l’amour peut en être une expression privilégiée dès lors que sont réunies les conditions propres à le manifester. Lesquelles? Celles qu’il faut pour que faire l’amour rompe avec toute forme d’impudeur, d’instrumentalisation, de prostitution ou de pornographie. Alors faire l’amour revient à se donner les moyens de vivre, en se l’offrant et, donc, en le recevant, ce qui ne se comprend ultimement que comme passivité et ouverture à l’altérité, en dépit du risque que porte en elle toute relation sexuelle. Faire l’amour commence en effet avec la caresse, c’est-à-dire, à en croire Levinas, “l’attente de cet avenir pur” car “sans

contenu,” “faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l’insaisissable.” (Levinas 1983, 82-83) Mais le danger ne faiblit pas: toujours la chair de l’autre peut disparaître derrière son physique, et c’est pourquoi l’amour doit prendre des garanties telles qu’il puisse parer à ce défaut – ce à quoi nous renvoie le faire du ‘faire l’amour.’ C’est qu’il s’agit bien de faire l’amour, pour ne pas laisser l’amour se défaire. Reste que ce faire ne peut être celui d’une activité tous-azimuts puisque ce qui doit se découvrir quand peuvent se découvrir les amants, c’est l’autre en tant qu’autre – à commencer par l’autre que je suis sans le savoir moi-même. Tout n’est donc pas maîtrisable et faire ici consiste aussi, en partie, à ne rien faire, du moins à se rendre disponible à ce qui va se faire – ‘ça va le faire’ – ou pas d’ailleurs, bref à ce qu’on ne peut faire ni soi-même, ni de soi-même. Faire l’amour dès lors, c’est tout faire pour en venir à une intimité réelle où puisse se dévoiler ce qui jamais ne se montrera sans cela.

III.

Ainsi se comprend certainement ce que comprend l’expression ambiguë qu’est ‘faire l’amour’ telle qu’on l’emploie couramment lorsqu’on y réfléchit légèrement. Est-ce à dire que ce sens l’épuise entièrement? Non, et ceci parce que l’on y peut trouver une autre signification dans le cadre d’une conception phénoménologique de l’amour où se distingue nettement l’*amoureux*, qui aime – et encore... –, de l’*amant* qui, lui, fait l’amour, c’est-à-dire qui *fait le fait d’aimer* entendu comme il se doit. Plaçons là notre réflexion dans l’horizon de la pensée développée par Jean-Luc Marion dans *Le phénomène érotique*. En effet, “faire l’amour” (Marion 2003, 124) s’y définit à la fois comme *ce qui fait* et *ce que fait* l’amant – le propre de l’amant étant de faire l’amour, il n’est amant qu’autant qu’il le fait –, et *l’acte érotique*, concrètement, de se résumer à *l’avance*. Qu’est-ce à dire ou, mieux, qu’est-ce à décrire puisque nous sommes ici dans le champ de la phénoménologie? Deux précisions d’abord avant d’y venir.

Premièrement, pourquoi parler désormais d’acte érotique et non plus d’acte sexuel? Réponse: parce que le défi relevé par Jean-Luc Marion consiste à ne dire de l’amour que ce qui peut valoir pour tous ses types, le pari qu’il fait contre toute la tradition philosophique étant celui de l’univocité de l’amour, sans quoi l’on s’interdit d’en parler réellement et, de fait, l’on n’en parle tout simplement pas – logique: “un concept sérieux de l’amour se signale en principe par son unité, ou plutôt par sa puissance à maintenir ensemble des significations que la pensée non érotique découpe, étire et déchire à la mesure de ses préjugés” (Marion 2003, 14-15); or, force est d’avouer que les plus grandes métaphysiques de l’amour partent non pas du constat mais du postulat de l’équivocité de l’amour... *Deuxièmement*, qu’est-ce que l’avance? Réponse: l’avance est le nom de la situation de l’amant au stade ultime de la réduction érotique. Qu’est-ce alors que l’amant et qu’est-ce que la réduction érotique? *L’amant* est le nom pris par l’*ego* que je suis après avoir compris que 1. tous les hommes désirent connaître; 2. tous les hommes désirent

connaître non pour connaître mais pour le plaisir de connaître, c'est-à-dire pour le plaisir de jouir de soi à travers le procès de la connaissance; 3. tous les hommes qui désirent connaître pour le plaisir de jouir de soi à travers le procès de la connaissance n'y parviendront que lorsqu'ils seront sûrs du savoir qu'ils peuvent avoir; 4. sûrs, ils ne le seront jamais avec des certitudes, même celle d'exister, puisque la question de la vanité, l'"à quoi bon?", peut les balayer à tout moment en un rien de temps; 5. sûrs, ils ne le seront que par l'obtention d'une assurance, celle qu'on les aime, rien d'autre ne leur important réellement; 6. cette assurance, nul ne peut se la donner à lui-même, car personne ne peut s'aimer soi-même, chacun attendant de l'autre qu'il la lui offre sans consentir à la lui donner le premier; 7. pour sortir de cette impasse qui risque fort de dégénérer en méfiance généralisée, sinon en haine, puisqu'à la haine de chacun pour soi, presque naturelle, risque de s'ajouter bientôt la haine de chacun pour tous en tant que tous refusent de livrer à chacun ce dont il a besoin et, en définitive, la haine de tous pour tous en tant que tous sont dans la même situation que chacun, il n'est pas d'autre moyen que de faire le premier pas, d'aimer, donc de faire l'amour, de s'avancer, de se découvrir, de se dénuder. Qu'est-ce, du coup, que la réduction érotique? *La réduction érotique* est le nom du régime sur lequel l'amant se vit et se voit lorsque, la vanité ayant révélé l'inanité de ses certitudes et son besoin d'assurance, l'essentiel devient pour lui de savoir, d'abord, si on l'aime, puis, et finalement, si lui peut aimer le premier, à savoir peut réaliser l'acte érotique d'avance. Voici pour les mots. Venons-en aux choses.

Par définition, on le disait en commençant, l'amant est celui qui aime, *l'aimant* par lequel il y a un aimé. Logiquement, comme chronologiquement et même ontologiquement, le premier aime en premier et devance le second qui, à ses avances, répondra ou non. L'amant ne peut manquer de lui en faire: sans savoir s'il a été vu par l'autre, sans savoir s'il va être entendu, l'amant prend les devants et, donc, "l'initiative," (Marion 2003, 134) choisissant de faire "*comme si*," (Marion 2003, 149) comme s'il avait été vu, comme s'il allait être entendu, et même comme si l'aimé l'aimait déjà, voire comme si l'aimé était déjà, lui aussi, un amant. Mais comment faire comme si? Tout simplement en faisant ce que l'on fait quand on aime. Mais quoi? Tout! Ne dit-on pas qu'"on peut tout faire par amour"? Tout soit, mais sûrement pas n'importe quoi. Ce que l'on fait quand on aime, c'est justement aimer et ne pas compter – 'quand on aime, on ne compte pas.' On ne compte ni ce que l'on dépense – temps, argent, énergie, etc. – , ni ce que l'on dispense – soutien, soin, tendresse, etc. Ainsi, aimer serait donner pleinement, donner jusqu'à se donner soi, s'abandonner, et donner vraiment, donner à perte, donner à fonds perdu. Ce que l'avance fait comprendre, c'est que l'amour est le fait des téméraires, non des apothicaires, de ceux qui osent, non de ceux qui dosent, d'où une "rationalité" (Marion 2003, 15) spécifique, et non arithmétique. Lorsqu'il se fait amant, *l'ego* n'attend plus de l'amour "un échange à peu près honnête, une *réciprocité* négociée, un compromis acceptable," (Marion 2003, 113-114) car tout cela relève de ce que n'est pas l'amour.

Insistons-y – et ceci contre Diderot lui-même, qui se trompe sur ce point, lui qui affirme qu’“on est amant de celle dont on attend du retour.” L’amant, qui n’est donc pas l’amoureux, n’attend justement rien en retour de l’amour qu’il fait en se donnant à autrui, et ceci non seulement parce que ce serait inconvenant – donner pour recevoir, c’est investir –, mais surtout parce que c’est impossible: belle et bonne dans le commerce, la réciprocité, qui définit l’échange, est nulle et non avenue en amour, que définit le don. C’est que, contrairement à là, il n’est ici pas de termes de l’échange car aucun moyen-terme qui soit objet d’échange. Les partenaires commerciaux s’échangent quelque chose, ceci contre cela – des bras/du chocolat –, en sorte qu’il y a entre eux des éléments qui permettent, objectivement, de calculer s’il y a égalité entre eux – pas de bras, pas de chocolat; de gros bras, du grand chocolat! – ; les ‘partenaires’ amoureux, eux, ‘s’échangent eux-mêmes,’ si bien qu’il n’y a ni échange, ni partenariat. Pour que la réciprocité soit possible en amour, il faudrait que l’amour ne soit pas l’amour de l’un pour l’autre mais l’amour de l’un et l’autre pour un objet commun... ce qu’il finit par y avoir quand il n’y a plus d’amour et que, dans le cadre du divorce, il s’agit de partager les biens!

Bref, l’amant aime en pure perte. Soit le cas, banal, presque universel, où l’un des deux n’aime pas ou n’aime plus. “Qui désigner comme le moins malheureux des deux?” (Marion 2003, 140) Réponse: non pas celui que l’on croit, celui qui ne fait aucun effort ou qui a décidé d’arrêter d’en faire, mais celui auquel on ne pense pas: l’amant, c’est-à-dire celui qui ne cesse d’aimer même si autrui ne vient pas à lui ou même si autrui est parti. “À lui seul il maintient l’amour à flot.” (Marion 2003, 140) Mais si l’amour prend l’eau, pourquoi ne pas quitter le bateau? À quoi bon justement, demanderont ceux qui, parmi nous, pour mieux se masquer le fait que ce sont eux qui le sont, jugeront l’amant en question nihiliste et, bientôt, masochiste? Or, nihiliste et masochiste, l’amant ne peut l’être, lui qui n’a nul besoin de se convaincre ni de persuader quiconque que l’amour est une ‘valeur’ et un ‘bien.’ Une ‘valeur,’ car une activité qui est à elle-même sa propre fin: de même que l’on joue pour jouer, on aime pour aimer. Un ‘bien,’ car une activité dont le plaisir n’attend pas la fin: de même qu’on aime jouer, on aime aimer, c’est-à-dire, exactement, jouer le jeu de l’amant. C’est pourquoi en amour, “si l’on veut vraiment gagner, il faut aimer et persister” (Marion 2003, 140), persister et signer. Et “le vainqueur est – le dernier amant;” il remporte la “mise” (Marion 2003, 140) et empoche le gros lot: l’amour, qui, seul, fait “s’assurer de soi” et “se rassurer contre tout assaut de la vanité” (Marion 2003, 37). Rappelons-nous Musset, mais cette fois en entier, à moitié cité qu’il était tout à l’heure: “on est souvent trompé en amour, souvent blessé et souvent malheureux,” on le sait, “mais on aime, et quand on est sur le bord de sa tombe, on se retourne pour regarder en arrière;” or, “on se dit: ‘J’ai souffert souvent, je me suis trompé quelquefois, mais j’ai aimé. C’est moi qui ai vécu, et non pas un être factice créé par mon orgueil et mon ennui.’” Musset l’avait compris: loin qu’il faille être pour aimer, c’est aimer qui fait être.

On devine l'étrange logique – car la logique logiquement étrange mais en même temps étrangement logique – du faire l'amour. Elle est en réalité celle du *qui perd gagne*. L'amant est celui-ci qui lorsqu'il "s'adonne" (Marion 2003, 116) à l'amour et s'y abandonne corps et âme, ne perd rien, ne se perd pas et, mieux, a tout à gagner à tout perdre. Précisons. Si, premièrement, *l'amant ne perd rien*, c'est qu'il n'a rien à perdre à aimer. "Dernier à aimer" (Marion 2003, 140) parce que premier à le faire, il est celui que personne ne peut désormais arrêter, parce que celui que rien ne peut plus atteindre – pas même le fait que l'on n'éprouve rien pour lui. Affranchi de l'exigence d'un retour quant à son amour, l'amant a en effet franchi un point de non-retour. "Qu'il ne m'aime pas tant qu'il voudra, qu'il m'aime aussi peu qu'il pourra, il ne m'empêchera jamais, moi, de l'aimer, si je l'ai ainsi décidé," (Marion 2003, 117) tel est, lorsqu'il s'avance vers l'aimé, le discours qu'il se tient en silence. Objecterait-on que, aimant sans être aimé, l'amant perdra au moins son amour de même qu'il perdra clairement son temps? Impossible. Qu'un amour donné ne soit pas reçu, accepté ni même rendu ne saurait, d'abord, le rendre nul et non avvenu, et ne saurait, ensuite, léser que celui qui lui oppose son refus. Perd celui qui ne prend pas ce qui lui est offert – et qui, souvent, ne sait pas ce qu'il perd. Si, deuxièmement, *l'amant ne se perd pas*, c'est qu'il sait toujours où il se trouve en aimant à perte. Parce que, de l'amour, "l'abandon et la déperdition définissent le caractère unique, distinctif et inaliénable," (Marion 2003, 117), c'est dans l'amour que l'amant évolue à chaque fois qu'il aime sans retenue. Ainsi, l'amant se trouve: "plus [il] aime à perte, plus [il] aime tout court" (Marion 2003, 117), et plus il aime tout court, plus il est l'amant. Ainsi, l'amant s'y retrouve: "plus [il] aime à perte, moins [il] perd de vue l'amour," (Marion 2003, 117) et moins il perd de vue l'amour, moins il est perdu. Si, troisièmement, *l'amant a tout à gagner à tout perdre*, c'est que gagner, ne serait-ce qu'un peu, lui ferait perdre beaucoup. Supposons que l'amant, qui s'en va aimer, en vienne à être aimé – et n'en revienne pas, tant lui sait qu'il n'est pas aimable. Vivra-t-il un "amoureux heureux?" (Marion 2003, 115) Les guillemets dont s'affuble l'expression chez Jean-Luc Marion en fera douter. Ou il vivra heureux de vivre ce qu'il vit, à savoir une relation qui "ne pourra [...] rester un amour, puisqu'[elle] relèvera[...] d'emblée de l'échange et du commerce," ou il vivra son amour, un amour qui, "réglé au plus près par la réciprocité" pour commencer, ne pourra le rester, donc ne pourra "rester heureux." (Marion 2003, 115) Si le poète a toujours raison car, oui, il n'y a pas d'amour heureux, le philosophe doit le compléter: mais le bonheur d'aimer le veut. L'amour à "sens unique," (Marion 2003, 331) l'amour unilatéral sert finalement les intérêts de l'amant. C'est en lui qu'il trouve "non pas l'assurance d'être, ni de l'être [*sic.* aimé], mais *l'assurance d'aimer*" (Marion 2003, 121) – l'assurance non la certitude.

De ce point de vue, on comprend mieux que Jean-Luc Marion souscrive en définitive à la liste dressée par l'apôtre Paul de ce que Kierkegaard, qui y revient, nomme, lui, les 'œuvres de l'amour' et, parmi elles, notamment à celle-ci: tout supporter. Évoquons-la pour terminer attendu que tout le travail de l'amour est là – un *travail bénévole*, cela va de soi qui, s'il mérite salaire forcément, n'en hérite

pas nécessairement. En raison de l'avance qui fait de lui ce qu'il est, l'amant supporte justement et le retard de l'aimé, qu'il endure, et l'accomplissement de l'amour, qu'il soutient.

L'amant supporte (endure) le retard de l'aimé. L'amant n'est pas l'aimé en effet. Il est celui qui "s'avance" (Marion 2003, 111) quand lui commence par reculer, car celui qui se découvre quand il faudrait encore se dissimuler, pis, celui qui se déclare avant même qu'on ne lui ait parlé. L'amant tente sa chance sans attendre qu'autrui la lui ait donnée. L'amant ose et, par conséquent, s'expose fatalement à tomber – à tomber amoureux comme à tomber de haut. Ce qu'il fait trop tôt pour l'aimé, l'aimé le fera trop tard selon lui – et peut-être jamais. Mais autrui, qui se fait donc désirer, c'est-à-dire d'abord attendre, en viendrait-il à lui répondre sans tarder que l'amant, sans attendre, relancerait d'autant pour se relancer. Comprenons-le bien: l'amant n'aime pas pour être aimé en retour, l'amant aime pour aimer et aime d'aimer; ou plutôt: l'amant aime d'aimer l'amour – tel est le moyen de l'amour – et pour l'amour d'aimer – telle est la fin de l'amant. Encore une fois, peu lui importe la réciprocité – à moins d'être fou, l'amant ne donnerait pas sans compter s'il comptait qu'on lui rende autant qu'il donne. Seul compte à ses yeux le maintien de la possibilité que cet amant potentiel qu'est autrui devienne amant par le truchement de son propre amour à lui. C'est pourquoi seul compte le maintien de son envie d'aimer, de laquelle tout dépend et qui ne dépend que de lui. Quoi qu'il en soit, il est donc clair que l'amant ne peut recevoir de l'aimé qu'à lui redonner davantage, dans la mesure où il ne lui revient pas seulement de faire le premier pas, mais où il lui appartient encore d'avoir le dernier mot. Aussi l'amant endure-t-il d'autant mieux le retard de l'aimé qu'il l'encourage.

L'amant supporte (soutient) l'accomplissement de l'amour. C'est qu'"au départ, lorsque éclate la déclaration d'amour, l'amant décide de tout" (Marion 2003, 138) et décide même de tout d'un coup. Du seul élément dont il décide réellement, aimer, dérivent tous les autres nécessairement. Sa décision bien sûr, qu'il dit en la prenant, est l'amour, qu'il fait en le disant : l'amant "déclare son amour comme on déclare la guerre [...] c'est-à-dire parfois sans même prendre le temps et le soin d'en faire la déclaration." (Marion 2003, 129) Ainsi, l'amant *fait l'amour*, au sens où il le "fait éclater" (Marion 2003, 129) au grand jour. Mais de ce fait, il se fait aussi bien l'amant qu'il fait l'aimé et lui "fait faire l'amour" (Marion 2003, 138) à son tour. Précisons ces trois points avec et comme J.-L. Marion, soit à grand renfort de métaphores. En faisant l'amour, l'amant *se fait l'amant* d'abord, puisqu'il n'est pas d'amour sans amant et réciproquement. L'amant ouvre le bal en dansant, de sorte qu'il s'impose comme le premier danseur et, dans un premier temps, comme le seul en piste. En faisant l'amour, l'amant *fait l'aimé* ensuite, puisqu'il n'est pas d'amant sans aimé et réciproquement. L'amant ouvre la danse en invitant parmi l'assistance celle qu'il veut pour cavalière et, ce faisant, la "rend donc possible" (Marion 2003, 138) et visible en tant que telle. Visible, parce qu'elle n'eût point paru sans lui, perdue qu'elle était d'abord dans la salle. Possible, parce

que nul n'eût su, et pas même elle, qu'elle dansait elle aussi s'il ne lui avait offert de le rejoindre. En faisant l'amour, l'amant *fait faire l'amour* enfin, puisqu'"il suppose qu'autrui finira par le faire." (Marion 2003, 139) L'amant ne se persuade pas simplement de la présence, face à lui et en dépit de l'apparence atone et monotone de toute l'assemblée, d'un autre danseur que lui qui pourrait l'inviter, il le provoque car le persuade qu'il sait, voire veut danser autant que lui, sinon avant lui. Aussi l'amant soutient-il d'autant plus l'accomplissement de l'amour qu'il l'endure.

Nous parlions du travail qu'est l'amour en songeant à l'étymologie du mot, le verbe *tripaliare*, soit le fait de torturer ou de tourmenter avec un *tripalium*, ce dispositif de contention formé de trois pieux jadis utilisé dans les fermes pour ferrer les chevaux ou aider à la délivrance des animaux. Baudelaire ne s'y trompait pas: "Il y a dans l'acte de l'amour une grande ressemblance avec la torture ou avec une opération chirurgicale," (1975, 659) aussi douce ou bénigne soit-elle. Par où nous pourrions conclure en répondant simplement à notre question initiale. Au final, faire l'amour ne se réduit surtout pas à avoir des relations sexuelles avec autrui. D'ailleurs faire l'amour peut se faire seul et signifie d'abord *se faire l'amant*; mais faire l'amour de se faire bientôt en charmante compagnie en tant que cela revient aussi à *faire l'aimé* jusqu'à, ultimement, *lui faire faire l'amour*. Ce faisant, qui que l'on soit – homme, femme, enfant, démon ou Dieu –, on aime vraiment, car activement.

Références

- X. 1625. *Recueil general des caquets de l'accouchée, ou Discours facecieux, où se voit les mœurs, actions, et façons de faire des grands et petits de ce siècle*. Metz: Lecouteux.
- Alquié, Ferdinand. 1979. *La conscience affective*. Paris: Vrin ('À la recherche de la vérité').
- Badinter, Élisabeth. 1980. *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII^e-XX^e siècle)*. Paris: Flammarion.
- Badiou, Alain et Nicolas Truong. 2009. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion ('Café Voltaire').
- Baudelaire, Charles. 1975. *Fusées* (1851). In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 1.
- Beauvoir, Simone de. 1958. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard ('NRF').
- Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de. 1957. *Le mariage de Figaro* (1778). In *Théâtre complet*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade').
- Boinwilliers, Jean-Étienne-Judith Forestier. 1826. *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*. Paris: Delalain.

Christophe Perrin

- Brassens, Georges. 1952. "Corne d'Aurochs". In *Georges Brassens chante les chansons poétiques (...et souvent gaillardes) de... Georges Brassens*. Polydor, disque microsillon 33 tours/25cm, 1^{ère} série (LP 530.011).
- Bruckner, Pascal. 2009. *Le paradoxe amoureux*. Paris: Grasset ('Essai').
- Cespedes, Vincent. 2003. *Je t'aime. Une autre politique de l'amour*. Paris: Flammarion.
- Comte-Sponville, André. 2012. *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*. Paris: Michel.
- Corneille, Pierre. 1950. *La conquête de la toison d'or* (1660). In *Théâtre complet*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 2.
- Descartes, René. 1903. *Œuvres de Descartes*, édition de Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf, t. 5.
- Diderot, Denis et Jean le Rond D'Alembert. 1751. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, t. 1.
- Duneton, Claude. 1985. *La Puce à l'oreille. Anthologie des expressions populaires avec leur origine* (1978). Paris: Balland (nouvelle édition, revue et augmentée).
- Fénelon. 1983. *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697). In *Œuvres*. Paris : Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 1.
- Ferry, Luc et Claude Capelier. 2012. *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*. Paris: Jacob ('Sciences humaines').
- Finkielkraut, Alain. 1984. *La sagesse de l'amour*. Paris: Gallimard ('Folio/essais').
- Flaubert, Gustave. 1952. *L'éducation sentimentale* (1869). In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 2.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque des histoires').
- France, Anatole. 1924. *Anatole France en pantoufles*. Paris: Crès.
- Freud, Sigmund. 1940. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). In *Gesammelte Werke*. Londres: Fischer, t. 13.
- Furetière, Antoine. 1690. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye et Rotterdam: Leers.
- Girard, Gabriel. 1718. *La Justesse de la langue françoise, ou les différentes significations des mots qui passent pour synonymes*. Paris: d'Houry.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820). In *Gesammelte Werke*, édition de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hambourg: Meiner, t. 14.
- Hugo, Victor. 1964. *Ruy Blas* (1838). In *Théâtre complet*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 1.
- Lagache, Daniel. 1986. *La jalousie amoureuse. Psychologie descriptive et psychanalyse* (1947). Paris: PUF ('Quadrige').

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1882. *Die philosophischen Schriften*, édition de Carl Immanuel Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, t. 5.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1885. *Die philosophischen Schriften*, édition de Carl Immanuel Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, t. 6.
- Levinas, Emmanuel. 1983. *Le temps et l'autre* (1947). Paris: PUF ('Quadrige').
- Malebranche, Nicolas. 1958. *Traité de morale* (1684). In *Œuvres complètes de Malebranche*. Paris: CNRS/Vrin, ('Bibliothèque des textes philosophiques'), t. 11.
- Marion, Jean-Luc. 2003. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset ('Figures').
- Molière. 2010. *Le misanthrope* (1666). In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 1.
- Musset, Alfred de. 1952. *On ne badine pas avec l'amour* (1834). In *Théâtre complet*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade').
- Naert, Émilienne. 1959. *Leibniz et la querelle du pur amour*. Paris: Vrin ('Bibliothèque d'histoire de la philosophie').
- Ogien, Ruwen. 2014. *Philosopher ou faire l'amour*. Paris: Grasset ('Essai').
- Pascal, Blaise. 1963. *Pensées* (1669). In *Œuvres complètes*, édition de Louis Lafuma. Paris: Seuil ('L'Intégrale').
- Proust, Marcel. 1969. *Le côté de Guermantes* (1920-1921). In *À la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 2.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1959. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 3.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1961. *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761). In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 2.
- Sagan, Françoise. *Bonjour tristesse*. Paris: Julliard ('Livre de poche').
- Salanskis, Jean-Michel. 2007. *Territoires du sens. Essais d'ethanalyse*. Paris: Vrin ('Matière étrangère').
- Sartre, Jean-Paul. 1981. *La nausée* (1938). In *Œuvres romanesques*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade').
- Schopenhauer, Arthur. 1966. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). In *Sämtliche Werke*, édition d'Arthur Hübscher. Mannheim: Brockhaus, t. 3.
- Stendhal. 1982. *Journal*. In *Œuvres intimes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade'), t. 2.
- Stocker, Arnold. 1961. *Folie et santé du monde. De la psychologie de la vie*. Paris: NEL.
- Touzot, Jean. 1990. *Jean Cocteau*. Paris: La Manufacture ('Qui êtes-vous?').
- Viau, Théophile de. 1660. *Le Parnasse satyrique du sieur Théophile* (1625). Leyde: Hackius.
- Voltaire. 1961. *Lettres philosophiques* (1734). In *Mélanges*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade').
- Voltaire. 1979. *Candide ou l'optimisme* (1759). In *Romans et contes*. Paris: Gallimard ('Bibliothèque de la Pléiade').

Christophe Perrin

Xanthakou, Margarita. 2005. "Violence en trois temps: vendetta, guerre civile et désordre nouveau dans une région grecque". In *De la violence II*, édition de Françoise Héritier, 171-189. Paris: Jacob.