

1.3. - L'AMOUR

1.3.1.

Aimant, un individu prend conscience de son insuffisance et reconnaît en l'autre tout ce qui lui manque pour être pleinement lui-même, pour être heureux. L'amour est la découverte passionnée d'un autre qui fait volontiers de lui un absolu, de sorte que l'on peut considérer le sentiment amoureux comme l'approche la plus vive et la plus immédiate de l'absolu. Or ce sentiment n'est pas sans contradictions.

L'amour voudrait faire sien ce qu'il s'enchant à découvrir comme autre. Dès lors, poussée à son terme, la passion amoureuse ne pourrait qu'être abolie. En l'exaltant, l'union anéantirait l'amour. La passion n'a d'autre vraie menace qu'elle-même ainsi, puisqu'elle travaille au fond à sa propre abolition. C'est pourquoi le mirage de la mort hante inévitablement l'amour, comme s'il représentait la seule issue possible d'un amour passionné.

Mais si la passion amoureuse ne vit ainsi que de ne pouvoir être comblée, l'amour peut-il être plus qu'une surchauffe émotionnelle, propice à toutes les illusions, à toutes les exagérations ? L'amour ne peut que paraître suspect, comme s'il n'était finalement qu'un leurre, la soumission à un rituel commun ou la sublimation exagérée de simples instincts. Force est de noter en ce sens que la passion amoureuse ne possède guère de langage capable d'exprimer son extrême particularité, son objet singulier. Elle ne peut se dire, se mettre en scène, qu'à travers tout un code commun du langage amoureux – ton amour lisait par cœur ! fait remarquer Frère Laurent à Roméo à propos de son amour pour Rosalinde (Roméo et Juliette, 1595, II, II¹).

L'amour, ainsi, est tout à la fois fantasque et indiscutable. Il est excessif et intempestif, à la mesure de l'extrême fragilité d'une attente qui place notre plénitude en autrui. Comment dépendre d'un autre, en effet, sans le transfigurer,

¹ W. Shakespeare *Œuvres complètes*, 2 volumes, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1959.

sans lui prêter tous les charmes et toutes les vertus ? L'amour, sous ce jour, paraît n'être qu'un théâtre d'illusions, qui ne met en scène que notre vanité.

Ne voir que cela, cependant, revient sans doute à ne rien saisir de l'amour, en ce que celui-ci est précisément à même de conjuguer un extrême dévouement et un extrême égoïsme. Bien entendu, l'autre n'est jamais élu sans intérêt. Nous avons peu de chances d'épouser n'importe qui mais plutôt notre prochain, sachant que pour limiter nos choix - la sociologie le montre - les distances sociales comptent encore plus que les distances géographiques². Toutes les libérations culturelles et sociales, ainsi, n'en peuvent mais : de nos jours encore les différences de taille et d'âge dans les couples n'associent pas indifféremment les deux sexes. Certes, un tel déterminisme sociologique n'est guère avouable et, pour justifier nos choix amoureux, y compris à nos propres yeux, nous invoquerons le hasard de la rencontre, nous parlerons de coup de foudre. Mais pourquoi après tout ? Pourquoi ne pas reconnaître qu'aussi puissant soit-il, l'amour n'est d'abord qu'un mythe personnel et un jeu de dupes si l'on en souffre. Cela n'annule pas la réalité de l'amour ; dont la puissance, seulement, n'est peut-être pas tant de découvrir l'autre comme paré de toutes les grâces que de le faire voir tout simplement "autrement" – autrement que tous les autres.

Autant dire que la passion n'épuise pas l'amour. Plus puissant qu'elle est peut-être le décentrement amoureux, cette mise en perspective de nous-mêmes face à ce qui n'est pas nous dont on peut sans doute discuter les mobiles et les fondements mais dont on ne peut nier la réalité et la force. L'amour est un jugement reconnaissant, au-delà de soi, notre propre vérité dans un autre. Et l'amour en ce sens nous dérange véritablement, qui déplace notre propre intérêt jusqu'à pouvoir nous conduire à une véritable déprise de nous-mêmes – aimer, c'est renoncer à son droit, a-t-on dit. Le sacrifice de soi est ainsi un autre mirage obligé du sentiment amoureux.

Or ce n'est là encore qu'un mirage sans doute ! Non que le sacrifice ne puisse être réel mais l'amour ne peut aller à l'encontre de notre intérêt. Il peut certes le

² Voir A. Girard *Le choix du conjoint*, 1964, Paris, INED, 1981 & surtout M. Bozon & F. Héran *La formation du couple*, Paris, La Découverte, 2006.

déplacer, le prolonger au-delà de nous jusqu'à ne plus faire cas de nous-mêmes. Mais toujours l'amour requiert de nous une impulsion, un assentiment. L'amour ne peut faire sans nous. Il requiert que nous lui trouvions un intérêt et le plus profond. Mieux vaut donc dire, au total, que l'amour nous transforme et c'est ainsi que les Grecs virent en lui le véhicule d'une ascension spirituelle.

Cela traduit en effet la nature profonde de l'amour qui est d'idéaliser ses objets. On veut parfois dénoncer son irréalité à ce titre. Mais l'amour n'est rien d'autre. S'il correspond à une découverte de l'autre, il ne peut du même coup que nous éloigner sans cesse de notre propre intérêt désirant momentané, en sublimant l'aimé, en célébrant sa richesse inépuisable. L'amour veut l'absolu et bien vite, à cet égard, son objet paraîtra ne plus être tout à fait de chair.

Pour les Grecs, cependant, si l'amour nous transforme, il n'est aussi bien qu'un premier élan destiné à se reverser dans autre chose que lui. A son terme, il devient sagesse et n'est plus passion. Les Grecs n'ont pas fait de l'amour un absolu, à la différence du christianisme, pour lequel, au terme de son exaltation, tout véritable amour ne peut que rencontrer Dieu.

*

Le Christianisme – et la civilisation occidentale avec lui – ont consacré la passion comme un absolu. Mais cela, non sans tensions entre une béatitude de l'amour de Dieu qui est un colloque divin au sein duquel l'amoureux peut paraître enfermé dans une solitude orgueilleuse et le commandement d'aimer son prochain comme soi-même.

Certes, la charité est à même de représenter un devoir exigeant à la faveur duquel le dévouement amoureux trouve à se parer d'héroïsme. Ainsi, la perspective d'un sacrifice sublime de soi pour les autres ne fut jamais étrangère au christianisme ; car le commandement d'aimer son prochain peut toujours représenter une ascension où, à une déprise radicale de soi, correspond une exaltation suprême du moi.

La charité, cependant, n'en demande pas tant et exige finalement beaucoup plus. Car elle rend surtout légitime l'amour non pas tant des autres que de soi ! Puisque Dieu nous aime tels que nous sommes, en effet, chacun peut réclamer pour lui-même le même intérêt. Selon l'idéal de la charité, l'amour n'a donc besoin ni de mobile sensible ni de prétexte. Il peut être présenté comme un devoir et l'on manque souvent la singularité ainsi que la portée d'une telle idée.

Car l'amour, selon elle, est au-delà de notre propre intérêt en un double sens : il s'impose à nous tel un commandement vis-à-vis de tous, puisque chaque être est également aimable - nous devons donc aimer les autres effectivement comme nous-mêmes, qu'ils nous plaisent et que nous y ayons intérêt ou non - et, quant à l'intérêt que nous nous portons en propre, celui-ci n'est pas seulement égoïstement en nous mais trouve sa source en Dieu. Il est de l'être. L'amour, ainsi, nous permet bien d'atteindre l'absolu. Non pas au terme d'une ascension spirituelle cependant mais immédiatement, dans le désir égoïste que chacun a d'être aimé, qui est peut-être notre première et plus profonde vérité !

Sous ce jour, la charité est une idée à vrai dire si étrange qu'elle n'a jamais pu être présentée, le plus communément, que comme un dogme qui ne se comprend pas et se déduit encore moins mais se fonde sur une révélation et se traduit par un commandement d'aimer son prochain.

C'est pourtant une idée très logique et qui va au bout du sentiment amoureux, si l'on considère que l'amour est tourné vers quelque absolu. Car il n'y a proprement aucun sens à considérer que l'absolu peut nous être autre ; qu'il peut être extérieur à nous-mêmes et au monde. Il n'aurait alors rien d'absolu !

Si l'amour nous tourne vers quelque absolu, il doit donc nous tourner vers l'être tout entier. L'être est amour et nous sommes. Ce que l'idée de charité nous invite ainsi à considérer c'est que l'amour est stérile et ne se distingue guère de l'orgueil dès lors qu'il vise un c'est-à-dire son absolu. Mais c'est là sans doute une idée difficile.

Au terme de son ascension, les Grecs se préoccupaient de tourner l'amour, investi dans des objets particuliers, vers l'Universel. Et la charité répond également à l'obligation de penser l'amour en termes universels, puisque aussi

bien, selon l'enseignement chrétien, l'amour investit tout l'être et ne nous appartient pas en propre. C'est bien pourquoi, paradoxalement, il serait vain de croire que quelque essence de l'amour le destine forcément à être religieux, à se vouer à Dieu en se déprenant des objets du monde - à quoi n'invite justement pas la charité. L'amour peut s'adresser à tout ce qui, comme nous, ressent le désir d'être aimé et n'est pas, il est vrai, forcément humain - on peut parfaitement aimer un animal ou un dieu. Pour David Hume, l'amour qu'éprouvent les animaux a les mêmes causes que le nôtre et s'étend plus loin, presque à tous les êtres sensibles (Traité de la nature humaine, 1739, II, section XII³). De là, encore, il faut bien admettre que l'amour véritable, l'amour pur est possible et n'est pas sans objet. Il est le sentiment le plus commun du monde.

Ci-après, pour développer et tenter de clarifier tout ceci, notre présentation sera articulée en deux temps. Il nous faudra d'abord considérer I) l'amour dans sa progression ; avant de poser la question de II) l'amour pur.

³ trad. fr. Paris, Aubier, 1983.

I - LA PROGRESSION AMOUREUSE

1. 3. 2.

Un livre entier ne suffirait pas à recenser tout ce qui a pu être écrit sur l'amour. L'amour semble toujours déborder l'idée qu'on se fait de lui, comme si les mots ne pouvaient rendre sa vérité. L'amour est un mystère dont le sens paraît d'une richesse tellement inépuisable qu'il supporte volontiers et même attire la contradiction.

Quant aux choses de l'amour, plus rien n'étonne en effet : mourir d'amour ou tuer par amour ; l'amour tout proche de la haine, etc. Quelle combinaison de tels contraires les romans n'ont-ils encore essayée ? L'amour se joue des contradictions. Il s'en nourrit même. Affirmation joyeuse d'une réalité qui nous est autre, l'amour abat les barrières et franchit les montagnes, cela est bien connu.

Or, ce que l'amour découvre, c'est toujours un certain absolu qu'aucun concept ne semble pouvoir exactement rendre. Cela n'est pas réservé aux formes d'amour les plus fortes ou les plus épurées. Dans tout amour, sans doute, quelque chose nous rapetisse en même temps qu'il nous anoblit. Même s'il n'est, selon la formule de Chamfort, que l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes (Maximes et pensées, posthume 1795, n° 359⁴), l'amour est en son fonds un délaissement de soi qui nous place dans une perspective plus large. En ceci, il a affaire à un absolu. Il est une inertie propre à l'amour, en effet, qui l'entraîne à aller toujours plus loin, à dépasser la simple immédiateté de son objet pour consacrer celui-ci comme un Dieu inconnaissable, comme une énigme dont sa vie dépend. Cela se nomme la passion, avec laquelle l'amour, le plus souvent, est confondu et que nous mettrons ci-après d'abord A) en question, avant de nous demander B) si la passion épuise l'amour.

Par ailleurs, l'amour ou C) Eros, est une élévation par l'autre. Il peut ainsi être vécu comme une progression, un enrichissement de soi qui dépasse l'amour ou

comme D) une béatitude, qui est l'évanouissement dans un autre si large qu'il englobe tout et ne laisse plus rien à côté de lui. Tout cela doit s'éclaircir ci-après.

⁴ Paris, GF Flammarion, 1968.

A) La passion en question

1. 3. 3.

La passion d'un "autre".

L'amour n'est pas une relation simple à un objet mais veut faire sien ce qu'il s'enchant à découvrir comme un autre. L'amour est une passion de l'autre. Il épouse son objet. Il le fait sien dans sa différence même. Aimer, ainsi, ce n'est pas seulement accepter l'Autre mais le reconnaître comme tel avec émerveillement. C'est élargir son propre point de vue au respect d'une différence. Dans cette mesure, sans doute, deux êtres ne peuvent s'aimer qu'en tant qu'ils diffèrent et même s'opposent. Il faut une certaine extériorité entre les amants comme gage de leur amour.

La pudeur.

Sans doute la pudeur est-elle la meilleure expression de cette nécessaire résistance dont se nourrit l'attirance amoureuse et l'on ne peut en ce sens la confondre avec la pudibonderie, simple respect extérieur des normes de décence ou recul plus ou moins ambigu devant son propre désir de se découvrir chose sous le regard d'autrui et ainsi peut-être différent de l'image que l'on voudrait avoir de soi⁵.

La pudeur veut protéger cette différence qui est l'objet même de l'amour. Comme si, pour demeurer intègre, l'amour ne devait pas être trop intégral. C'est parce qu'elle est amoureuse que la pudeur est craintive⁶. Une pudeur prononcée, souligne Max Scheler, annonce une passion intense, tandis qu'une expression soudaine d'impudeur peut, à l'inverse, détruire sur le champ un amour qui commençait. La pudeur agit comme une force de concentration et de sublimation par rapport aux multiples élans instinctifs, poursuit M. Scheler. Elle est le médium de la passion individuelle face à la généralité des désirs (*La pudeur*, 1913, p. 118 et sq.⁷).

Tenant à la découverte, à l'exaltation d'un objet, l'amour paraît saisir en l'autre une vérité qu'aucun savoir ne saurait autrement appréhender. L'amour se donne pour une connaissance passionnée et, sous ce jour, les Romantiques célébreront les élans qui, portés par

⁵ L'erreur serait de ne considérer la pudeur qu'en rapport avec le désir sexuel. Voir J. C. Bologne *Histoire de la pudeur*, Paris, O. Orban, 1986.

⁶ Voir J-L. Chrétien *La réserve de l'être* in *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne/Le Livre de poche, 1983.

⁷ trad. fr. Paris, Aubier, 1952.

le feu de la passion, unissent la réflexion et le cœur et permettent à celui-ci de pousser celle-là – ceci, par la suite, deviendra un véritable lieu commun⁸.

Hegel, dans sa jeunesse, voudra animer la réflexion conceptuelle des perspectives qu'autorise la compréhension amoureuse⁹. On trouve aussi bien chez Schelling l'analogie entre acquisition de connaissance et coup de foudre amoureux. Ne pas aimer est la plus grande preuve *d'ignorance*, ira jusqu'à affirmer Franz Von Baader. Car l'amour est une sorte "d'inhabitation" qui nous donne la connaissance par participation. Réciproquement, la véritable intellection doit être l'attitude la plus intense de toutes ; une véritable "pénétrance" (*Penetranz*), qu'autorise seulement l'inspiration amoureuse¹⁰. "On ne s'élève point aux plus grandes vérités sans enthousiasme ; le sang-froid discute et n'invente point ; il faut peut-être autant de feu que de justesse pour faire un véritable philosophe", écrivait déjà Vauvenargues au milieu du XVIII^e siècle (maxime n° 335¹¹). Tout ceci évoque finalement, transposé dans l'ordre de la connaissance, la formule de saint Paul : si je donne tout sans amour, cela ne me sert de rien (*I Cor 13 3*). Que le cœur vivifie l'intelligence, cela se retrouvera finalement chez Auguste Comte, qui fut l'un des rares philosophes ouvertement "amoureux", au sens où il intégra directement dans son œuvre sa passion pour Clothilde de Vaux.

L'amour et son langage.

Ce qu'il sait, cependant, l'amoureux peine à le dire. Comment le langage courant, en effet, pourrait-il permettre de dire un trouble *singulier* ? Comment décrire avec des mots communs une individualité perçue comme unique ? L'amour ne peut s'établir que dans la fascination d'un autre impossible à dire, à transcrire. Il nous dépossède non de notre voix – l'amoureux est bavard – mais de mots véritablement appropriés ; l'effet le plus vif du désir amoureux étant ainsi de déplacer notre centre d'intérêt comme hors de nous-même, de faire de nous comme l'objet d'un autre. "Je suis devant ce paysage féminin comme un branche dans le feu", s'exclame Paul Eluard (*L'extase*, 1946¹²).

Parce qu'il ne peut exprimer son trouble, l'amoureux est seul au monde et coupé de lui. Pour dire sa passion, il ne peut qu'emprunter à la vulgate amoureuse du cinéma, du théâtre et du roman - ce langage convenu du drame langoureux (la rencontre, la passion) et de la sortie théâtrale (la rupture, le suicide). L'amour s'apprend d'abord à travers des modèles. Il

⁸ Voir par exemple L. Ollé-Laprune *Le prix de la vie*, 1894, Paris, Belin, 1926, chap. XXV.

⁹ Voir H. Niel *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945, notamment p.16 ; p. 27 (note 42) ; p. 45 et sq.

¹⁰ Voir E. Susini *Franz Von Baader et le romantisme mystique*, Paris, Vrin, 1942, III-2, p. 22 & chap. VI.

¹¹ *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Paris, GF Flammarion, 1981.

¹² *Les derniers poèmes d'amour*, Paris, Seghers, 1966.

s'expérimente imaginativement¹³. Pour le sociologue Niklas Luhmann, l'amour tient d'abord à une sémantique amoureuse qui est un code symbolique encourageant, en cohérence avec les évolutions de la société, des sentiments qui lui sont conformes. Ainsi la galanterie à l'âge classique correspondait-elle à la recherche de moyens pour transmettre ses sentiments sans déroger aux règles de bienséance. Tandis qu'à l'âge moderne l'amour consacre la rencontre avec des êtres hors de notre univers de connaissance. Il est hanté par le désir de franchir toutes les barrières, toutes les distances sociales. En ceci, note Luhmann, il secrète toujours un code de conduite et de présentation de soi (sensible dans les petites annonces sentimentales), en même temps qu'il est marqué par un accroissement de la vraisemblance de l'invraisemblable (*Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, 1982¹⁴).

La passion amoureuse, dont le mobile est tellement personnel, emprunte ainsi volontiers des voies communes. L'épidémie de suicides amoureux que provoqua *Werther* (1774¹⁵) en son temps et dont on fit reproche à Goethe, tout comme la multiplication des morts volontaires dans le Japon du début du XVIII^e siècle, consécutive à la représentation d'un drame (pour marionnettes) intitulé *Suicides d'amour à Sonezaki* (1703) de Chikamatsu Monzaemon, témoignent de très étrange façon de tout ce que la sincérité amoureuse, même dans son affirmation la plus radicale, doit encore à des modèles extérieurs¹⁶.

C'est que le suicide, pas seulement pour des raisons amoureuses, semble bien contagieux. C'est en tous cas ce que semblent montrer les analyses de David Phillips : il y aurait une réelle corrélation entre la publication de cas de suicides dans la presse et la hausse du taux de suicides immédiatement après (*Suicide and the medias*, 1992¹⁷).

Dans son roman *Le rideau noir* (1902¹⁸), Alfred Döblin s'est particulièrement attaché à décrire l'histoire de l'instinct amoureux d'un être humain ; montrant comment il se laisse facilement happer par la sentimentalité évoquée par le mot "amour", quand il ne s'agit en réalité que de masquer sous ce mot de très naturelles pulsions de haine et d'envie. Comme si, dans l'amour, les mots vivaient en quelque sorte à notre place.

¹³ Voir D. Pasquier « Hélène et les garçons : une éducation sentimentale » *Esprit*, juin 1994.

¹⁴ trad. fr. Paris, Aubier, 1990.

¹⁵ trad. fr. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

¹⁶ Voir M. Pinget *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p. 196 et sq.

¹⁷ D. P. Phillips, K. Lesyna & D. J. Paight *Suicide and the Media* in R. W. Harns, A. A. Berman, J. T. Maltsberger and R. I. Yufit (eds) *Assessment and Prediction of Suicide*, New York, The Guilford Press, 1992.

¹⁸ trad. fr. Paris, Farrago, 1999.

Parce qu'il ne dispose pas d'un autre langage que celui du drame, l'amoureux se met inévitablement en scène ; au point de se complaire à son propre spectacle. Se voir pleurer le fait pleurer. "A l'idée de notre séparation, souvent mon œil se mouille de rage, de pleurs et de douceur, car c'est une joie d'ainsi se plaindre", écrit le troubadour Arnaut de Ribera. L'amour risque alors d'en oublier son objet pour s'enclorre et s'épuiser dans la vanité - celui qui peut dire comment il brûle, ne brûle que d'un feu médiocre, notait cependant Pétrarque (*Canzoniere*, 1374, CLXX¹⁹). Le cœur amoureux risque de verser dans un héroïsme complaisant. Ainsi Aragon n'hésite-t-il pas à identifier son amour particulier à un acte de haute résistance dans la France occupée (*Les yeux d'Elsa*, 1942, Préface²⁰).

Réciproquement, certains amoureux seront désappointés de ne pas retrouver en vrai l'amour tel qu'il est peint dans les livres. C'est là un « bovarysme » que Marmontel a habilement décrit dans ses *Contes moraux* (1767²¹), à travers le portrait d'une femme mécontente de sa propre façon d'aimer (*Le scrupule ou l'amour mécontent de lui-même*). C'est que l'amour, pour avoir de véritables attraits littéraires, demande de fortes conventions et celle-ci en premier de frapper des êtres suffisamment distingués pour être dignes d'intérêt – Maupassant a joué à prendre cette convention à rebrousse-poil dans son conte *La rempailleuse* (1882²²).

Dès que l'amoureux parle, il parle moins de l'autre que de lui. Et s'il ne peut rien dire de l'autre, c'est qu'il n'a au fond rien à en dire. Car il serait illusoire de croire que plus on aime plus on comprend l'autre. *L'amour est une révélation et se traduit par une béatitude de l'autre qui ne le donne pourtant pas à connaître.* Non pas que cette opacité soit l'écran d'un secret indicible. Mais il y a là une *fascination* qui se suffit à elle-même et ne demande rien de plus. L'amour ne correspond pas même à l'intuition d'une réalité objective. Il est un jugement immédiat dont l'enracinement est tout subjectif. Il se donne son objet. *Il est sa propre vérité.*

En ce sens, il est sans doute vrai de dire qu'on n'aime pas ce qui est beau mais qu'on trouve beau ce qu'on aime (d'où parfois l'impression, pour les autres, que l'amour est aveugle) et que le désir est moins la cause que l'effet de l'amour. Cela n'apparaît pas clairement à l'amoureux cependant car cela est finalement sans raisons. Dans l'amour, écrit Emmanuel

¹⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1983.

²⁰ Londres, Ed. La France libre, 1944.

²¹ La Haye, 1767.

²² *Contes de la Bécasse*, Paris, Gallimard, 1979.

Levinas, la distance est intégralement maintenue dans la proximité à l'Autre. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais (*Le temps de l'autre*, 1947²³). Mieux même, l'amour est d'abord cette distance créée vis-à-vis de l'autre, qui se consume dans la volonté de l'abolir ! L'amour, d'emblée, est un paradoxe. Ainsi l'échec de la communication en amour peut fort bien en constituer la positivité.

L'échec amoureux.

Même éconduit ou ignoré, l'amour ne cessera pas d'aimer. Au contraire. Dans l'amour, l'absence de l'autre est précisément *sa présence comme autre* et cela ne peut que renforcer l'amour, écrit Levinas. Cela lui sert même de preuve. L'idéal de l'amour est d'aimer sans retour, écrit Henry de Montherlant (*Les jeunes filles*, 1930, pp. 56-57²⁴) et ceci tout à la fois par orgueil (désir de garder l'initiative), humilité (ne pas se juger capable d'être aimé), dignité (la gêne devant la passivité du rôle de l'aimé) et appréhension (désir de rester libre, de ne s'engager à rien). De fait, l'échec amoureux peut nourrir un narcissisme languide et même morbide. Comme chez Maurice Scève, ne se sentant rien face au Tout qui l'ignore et n'étant ainsi renvoyé qu'à son propre néant, l'amoureux trouve non seulement une sombre délectation à s'enfoncer par amour dans les ténèbres mais même un certain héroïsme, se voyant comme une victime sacrifiée en offrande (*Délie*, 1544, notamment Dizain 163²⁵). La passion amoureuse, si elle est forte, peut-elle vraiment se contenter de si peu ? L'amour ne veut pas forcément une égalité de relations mais, comme dans le magnifique roman de Madeleine Bourdouxhe *La femme de Gilles* (1937²⁶), une relation amoureuse peut-elle vraiment survivre sans aucune réciprocité ou aucune continuité sentimentale ?

*

1. 3. 4.

Que son objet soit terrestre ou divin, l'amour redoute de ne pas pouvoir le posséder en même temps qu'il le pose en face de lui comme un objet extérieur et, partant, comme irréductiblement inaccessible. Le pathétisme amoureux se nourrit de cette "duellité". Si

²³ Paris, PUF, 1983.

²⁴ Paris, Grasset, 1936.

²⁵ Paris, Dunod 1996.

²⁶ Paris, Actes sud, 2004.

l'amour relève du tragique à l'état pur, a-t-on noté, c'est qu'il s'enflamme au contact d'une individualité en même temps qu'il se brise sur l'impossibilité de la surmonter. Sa souffrance fait de l'amour un désir qui n'aspire pas tant à s'approprier qu'à disparaître ! De sorte que l'irréremédiable étrangeté entre les amants peut sembler n'être véritablement surmontable que dans la mort, dont le mirage inquiète inévitablement la passion amoureuse. Si la passion ne s'enflamme pour un autre insaisissable que dans la mesure même où celui-ci demeure insaisissable, en effet, l'union avec cet autre ne pourra signifier que son propre anéantissement. A l'âge moderne, la passion amoureuse n'ira pas ainsi sans le fantôme de la mort. Mais peut-être n'est-ce pas là tant le signe de la force que de l'épuisement d'un rêve.

Exaltation moderne de la passion amoureuse.

L'amour et la mort.

L'amour heureux n'a pas d'histoire dans la littérature occidentale, écrit Denis de Rougemont dans une étude devenue classique (*L'amour et l'Occident*, 1938²⁷). Non que l'amour y soit forcément malheureux mais l'imaginaire occidental a toujours été tenté de consacrer l'exception et la force de la passion en une absoluité qui la rapproche de la mort. Comme si le grand amour ne pouvait pas finir autrement. Comme si l'amour nous situait déjà de l'autre côté du monde, comme écrit John Donne dans un étrange poème (*Sur une fièvre*, publié en 1633²⁸).

La passion irrépressible se donne, au bout de son ardeur, pour un Bien exclusif qui ne peut reconnaître que le Mal autour d'elle et la perspective de la mort permet de dramatiser cette solitude amoureuse. Elle en marque à la fois l'exaltation suprême et l'achèvement dans une aspiration à l'illimité où s'effacent toutes les différences. L'amour paraît alors être à même d'accomplir ce prodige de réconcilier la vie et la mort, conduisant les amants à trouver "réjouissance et bénédiction dans l'adieu du jour", comme y insistent les *Hymnes à la nuit* de Novalis (1800²⁹).

Poussée à son terme, la passion devient aspiration à un évanouissement latent qui ne trouve à s'accomplir que dans la mort. Ce que Wagner a su rendre de manière sublime dans le chromatisme lancinant de son *Tristan* (1865). Comme s'il ne cherchait qu'à vaincre l'angoisse d'être deux, l'amour trouve son vertige dans la mort, qui en représente à la fois l'issue et l'abîme, comme aspiration à la fusion, crainte de la séparation ou lassitude face à un idéal inaccessible - une lassitude que, musicalement, traduit superbement en son troisième mouvement le *Poème de*

²⁷ Paris, 10/18 UGE, 1986.

²⁸ *Poèmes*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

²⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1975.

l'amour et de la mort d'Ernest Chausson (1890). Comme si, une fois leur amour manifesté, les amants n'avaient plus qu'à disparaître.

Que la passion amoureuse, parce que sa réalisation - l'union - en représente la disparition, ne semble pouvoir trouver d'autre issue que la mort, pourrait passer pour une preuve de son irréalité foncière, de son inconsistance, puisque *dans l'amour tel que nous le rêvons, nous aspirons au fond à ce que nous sentons bien ne pouvoir être atteint*. Mais toute une civilisation aura plutôt convenu de voir en ce destin la marque d'une ardeur extrême et d'une réalité supérieure. Tandis qu'au même moment, note un auteur, au XIX^e siècle, un véritable tabou de la tendresse s'installera concomitamment à l'exaltation de la passion amoureuse ; une gêne face aux manifestations d'affection quotidienne s'exprimant notamment dans les rapports entre hommes³⁰.

*

L'amour fou. Une faillite intime de notre civilisation ?

Contre les mariages de devoir et de raison de l'ancien temps, allant jusqu'à être arrangés par les familles sans l'assentiment des époux, les modernes voulurent le mariage d'amour. L'Eglise l'encouragea³¹. Pour certains, c'est en France, vers 1100, qu'aurait pour la première fois été proclamé le droit des amants à donner libre cours à leur passion, en dépit des objections de la société et de la religion³². Mais une telle idée paraissait volontiers ridicule au XVI^e siècle encore³³. Alors que s'effaçait la prépondérance de la famille et du groupe d'âge dans la définition du statut des individus, s'affirma l'idéal du couple³⁴. L'aventure amoureuse devint la grande affaire de la vie, quitte à bouleverser les anciennes solidarités et inimitiés familiales (cf. *Roméo et Juliette*). Et c'est le sentiment amoureux lui-même qui en fut bouleversé. A partir du XVIII^e siècle, il fut avant tout valorisé comme tendresse ; une forme d'attachement jusque-là réservée au rapport d'une mère avec ses enfants³⁵. Ensuite, on voulut des rapports un peu plus passionnés. Dans un ouvrage qui eut un

³⁰ Voir I. D. Suttie *The origin of love and hate*, London, Ed. L. Humphries, 1935 & 1948.

³¹ Voir G. Duby *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale*, Paris, Club français du livre, 1981. L'ancien Testament admet cependant la polygamie (*Deutéronome* 21 15), que le Nouveau ne supprime expressément nulle part. Parmi les premiers rois chrétiens, plusieurs, comme Clotaire Ier ou Caribert Ier, furent polygames. Ce n'est qu'avec le Concile de Trente que sera clairement proclamé le caractère sacramentel du mariage.

³² Voir M. Yalom *How the French invented love*, Harper Perennial, 2012.

³³ Voir L. Febvre *Amour sacré, amour profane*, 1944, Paris, Folio Gallimard, 1996, p. 341.

³⁴ On a souligné en ceci l'influence de l'*Introduction à la vie dévote* (1609) de François de Sales. Voir J. Gélis *L'arbre et le fruit*, Paris, Fayard, 1984. Et plus largement, l'influence de l'Eglise : voir J. Goody *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. fr. Paris, A. Colin, 1985. Sur l'apparition du sentiment à l'intérieur du couple et dans la famille chez les classes populaires à partir de 1750, voir E. Shorter « Différences de classe et sentiment depuis 1750. L'exemple de la France » *Annales ESC* n°4, juillet-août 1974, pp. 1034-1057.

³⁵ Voir M. Daumas *La tendresse amoureuse XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Pluriel/Perrin, 1996.

vif succès, Gustave Droz recommandait ainsi de se comporter avec son épouse comme avec sa maîtresse ! (*Monsieur, Madame et Bébé*, 1867³⁶).

Pourtant, l'amour fou, dont Tristan et Iseult fournissent le modèle parfait, ne correspond guère à un tel sentiment et s'oppose par définition à toute stabilisation civile de l'effusion première, note Denis de Rougemont, c'est-à-dire avant tout au mariage ("imaginez cela : Madame Tristan !", p. 36). Dans sa *Correspondance* avec Abélard (1132³⁷), Héloïse ne déclare-t-elle pas en effet en ce sens préférer l'amour au mariage ? Or c'est précisément ce modèle d'une passion exclusive, intempestive et impossible, qui s'imposera comme modèle commun dans l'imaginaire amoureux de l'Occident et remplira largement les rêveries. Culminant dans l'amour, le bonheur moderne n'a plus de conditions objectives. Pour être, il doit donc être dit. L'amoureux moderne est forcément poète. Avec le romantisme, une éthique et une esthétique de la passion extrême se sont imposées et, de nos jours encore, il ne faut pas aller bien loin pour en rencontrer les mirages dans la culture populaire (romans, cinéma, chansons). L'amour fou fait toujours rêver. Au point de guider nos attentes et nos espérances. Il est notre modèle, la condition d'une vie exaltante, voire l'idée même du bonheur – vous aurez vécu, si vous avez aimé, écrit Musset (*A quoi rêvent les jeunes filles*, 1832, I, 1³⁸). L'amour fait de ce point de vue l'objet d'un consensus pratiquement indiscuté. De nos jours plus que jamais peut-être, cet aveu de Théophile de Viau serait communément jugé bas et vulgaire, indigne de ce qu'on attend d'un poète : « Cloris, pour ce petit moment d'une volupté frénétique, crois-tu que mon esprit se pique de t'aimer éternellement ? ... Perdant l'amoureuse erreur, je me trouve dans des tristesses qui font que tes délicatesses commencent à me faire horreur » (*Ode*, 1621³⁹).

Tandis que restent plus que rares les œuvres qui, comme *Les fiançailles de Monsieur Hire* (1933⁴⁰) de Georges Simenon, présentent la passion qui unit un couple sous un jour méprisable ; gage d'ignorance criminelle vis-à-vis d'autrui, d'enfermement dans la brutalité sordide de désirs et de besoins immédiats. Elles sont fort rares les œuvres dans lesquelles l'amour rend lâche et cupide, bas et cruel ; où il avilit⁴¹.

Quoi qu'il en soit, l'époque moderne fut tentée de fonder le mariage sur les valeurs propres à une éthique de la passion absolue. Comment cela pouvait-il être possible ? En tempérant considérablement son modèle initial, souligne Denis de Rougemont. Après le *Tristan et Iseult* de Gottfried Von Strassburg (1210) - le premier à être pleinement conscient des implications religieuses du mythe - on assiste en effet, selon Rougemont, à une longue décadence de la passion

³⁶ Paris, A. Michel, 1924. C'était là sa 226^e édition !

³⁷ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1996. Rappelons que ces lettres ne furent publiées que vers 1270 par Jean de Meung et que rien ne nous prouve qu'elles soient effectivement d'Abélard et d'Héloïse.

³⁸ *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

³⁹ *Œuvres poétiques*, 2 volumes, Genève, Droz, 1967, T. 2, p. 75.

⁴⁰ in *Tout Simenon. Œuvre romanesque n°18*, Paris, Presses de la Cité, 1991.

⁴¹ Cette dimension est particulièrement sensible dans l'adaptation cinématographique du roman que réalisa Julien Duvivier (*Panique*, 1946).

amoureuse dans la littérature occidentale. Dans l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé (1607⁴²), le tragique se dégrade en émotion plaisante. L'histoire se finit bien ! Quant à Racine, pour justifier le fait que Bérénice ne se suicide pas, il explique que la tragédie n'est qu'une "tristesse majestueuse". Il réduit la passion à une *morosa delectatio*. Dom Juan, lui, est l'envers de Tristan. Il est prisonnier des apparences et de l'immédiat, quand Tristan était aspiré par l'au-delà. Finalement, malgré Werther et malgré Wagner, la passion à l'âge moderne ne sera plus, selon Rougemont, qu'un antidote à la monotonie du mariage et perdra toute transcendance. *Nous ne parvenons plus dès lors qu'à rêvasser de l'amour sans prendre conscience de ses implications ultimes* – lesquelles ont définitivement été renvoyées dans la rêverie. Ce qui ne veut pas dire qu'elles ont cessé de nous agiter, au contraire, car rêvassée la passion devient d'autant plus brutale et exigeante. Mais cela, surtout par rapport aux autres - à ceux qui n'en participent pas, vis-à-vis desquels aimer devient comme un droit à faire valoir le caractère impérieux de nos souhaits et désirs les plus personnels, les plus égotistes. L'amour est le dernier héroïsme et sa grandeur, à ce titre, excuse tout. Dieu me dira peut-être : il te sera beaucoup pardonné parce que tu as beaucoup aimé, s'écrie Julien Sorel (*Le rouge et le noir*, 1830, p. 633⁴³).

Dans *La part du diable* (1942, p. 156 et sq.⁴⁴), Denis de Rougemont met ainsi en consonance la consécration moderne de la passion amoureuse individuelle et l'idéologie nazie de l'espace vital. Et tout excessif que cela puisse paraître, une même logique peut sans doute être reconnue à l'œuvre en effet : ce qui me paraît nécessaire ne peut que m'être permis. Mon bien est le Bien. Qui est ce que je désire. Au bout de cette logique ma force finalement est mon droit. C'est là une éthique de barbare, écrit Rougemont, qui assure que l'amour moderne - cette hantise qu'on apprend par correspondance dans les romans, les films et les magazines et qui consacre la logique du "c'est plus fort que moi" - l'amour moderne est une immense faillite intime de notre civilisation.

Il est très étonnant qu'une telle critique soit demeurée si singulière. Le fait qu'elle ait été si peu reprise et prolongée souligne de manière fort intéressante l'impossibilité que notre modernité éprouve, contrairement à d'autres époques, à prononcer que le moi est haïssable.

*

Crise du mariage ? La puissance d'une irréalité

Vouloir l'intensité de la passion dans la vie de tous les jours ne pourra que susciter à terme une "crise du mariage", prophétise Denis de Rougemont ; avec son cortège d'époux désabusés et de

⁴² Paris, UGE 10/18, 1964.

⁴³ Paris, Folio Gallimard, 2000.

⁴⁴ Paris, Gallimard, 1982.

divorces à répétitions⁴⁵ - une crise dont la perspective préoccupait beaucoup Kierkegaard (*Ou bien... ou bien*, 1843, La valeur esthétique du mariage⁴⁶). Rome, déjà, avait traversé une crise de la famille, marquée par un refus des charges de paternité, contre laquelle Auguste s'efforça de restaurer le mariage, tandis qu'Horace invoquait les mœurs sévères et simples des Scythes (*Ode III*, Ier siècle, XXIV⁴⁷).

A notre époque, les relations sexuelles et amoureuses ont désormais pour caractéristique la plus courante de prendre fin ! Pour certains, c'est là une nouvelle forme de non-société⁴⁸. Mais, comme idéal, l'amour n'a pas été remplacé. Il est peut-être plus irréel que jamais.

Le mariage et la passion forment une vivante contradiction, insiste Rougemont, quoi qu'on ne puisse véritablement choisir l'un au détriment de l'autre. Quel serait en effet le destin d'une passion sans la moindre stabilité, sinon la mort ? Et quant à fonder l'union maritale non pas sur la passion mais sur des motifs purement raisonnables, tels que la compatibilité des goûts et des caractères ou le désir partagé de fonder une famille, cela ne peut certes suffire à protéger de l'ennui conjugal.

Il conviendrait plutôt de se persuader de l'absurdité du mariage, suggère Rougemont, non pour y renoncer mais pour reconnaître l'inanité des espoirs fous qu'on place en lui⁴⁹. Les promesses d'amour et de fidélité prendraient tout leur sens dès lors que l'engagement serait pris en conscience de la banalité quotidienne à laquelle se résignent les couples raisonnables et que fuient les amants passionnés. Alors que l'amoureux transi s'éprend d'une femme plus ou moins idéalisée, souligne Denis de Rougemont, les époux responsables, c'est-à-dire lucides quant à l'absurdité de l'acte qui les lie, s'engageraient simplement à s'aimer fidèlement, c'est-à-dire à se choisir comme des personnes aussi singulières qu'imparfaites, d'un amour ne tournant plus vers l'exaltation d'une passion inassouissable mais vers la *construction* d'un bonheur.

L'amour, cependant, n'est jamais si raisonnable et, pour compléter les remarques de D. de Rougemont, il faudrait souligner que l'irréalité de l'amour ne lui ôte rien de sa puissance et ne soulage pas de son joug, notamment en ce que l'amour passion ouvre des droits et crée des exigences. Si nous aimons passionnément, quelque chose nous est due, notamment la confiance que nous sommes à même de placer en l'autre. L'adultère, particulièrement, devient intolérable. Il ne peut être qu'une trahison totale et ce n'est pas qu'il n'existe pas bien sûr mais, à notre époque, il ne peut guère avoir de justification⁵⁰.

⁴⁵ Dans les années 60, encore, on divorçait en moyenne au bout de 20 ans de mariage. Le divorce intervient le plus fréquemment au cours des quatre premières années de mariage aujourd'hui. Au total, il concerne la moitié des couples dans les grandes villes. Mais faut-il parler nécessairement de « crise » ? Voir les intéressantes notations de Paul Yonnet *Famille I – Le recul de la mort*, Paris, Gallimard, 2006.

⁴⁶ trad. fr. Paris, Bouquins R. Laffont, 1993.

⁴⁷ *Odes et épodes I*, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1927.

⁴⁸ Voir E. Illouz *La fin de l'amour*, Paris, Seuil, 2020.

⁴⁹ Voir M. Feher « L'amour conjugal chez Denis de Rougemont, ou la gracieuse absurdité du mariage » *Esprit*, n° 235, août-septembre 1997, pp. 33-51.

⁵⁰ Voir, malgré des conclusions assez plates, les intéressantes remarques que lui consacre Monique Canto-Sperber (*Sans foi ni loi. Amour, amitiés, séduction*, Paris, Plon, 2015, chap. I).

L'amour passion est là pour nous rappeler que, *dans nos vies, le rêve agit souvent d'une manière bien plus vive que la réalité*. Car l'amour est cette opération qui met fin à nos doutes et rend nos choix certains. Car *l'amour nous libère*. Il nous affranchit de nous-mêmes *en nous soumettant à ce qui est au-delà de notre contrôle*, note Harry Frankfurt. Dans l'amour nous sommes *contraints* par notre propre volonté. Alors que la passion paraît s'abattre sur nous, elle se traduit par une fondamentale confiance en nous-mêmes (*Les raisons de l'amour*, 2004⁵¹).

L'amour dévoile ainsi *un étrange et fondamental désir en nous d'échapper à nous-mêmes, de nous hisser vers autre chose que nous-mêmes*. En quoi l'amour fait rêver : il est la voie la plus souhaitable pour aller de nous-mêmes vers le monde par l'intermédiaire d'un Autre. L'aimé a ce pouvoir à nos yeux de nous permettre d'être pleinement nous-mêmes dans le monde et il y a en ce sens un pur désir d'aimer pour aimer, note Frankfurt, d'avoir des buts en soi et non seulement par rapport à nos besoins. Le désir d'être capable de trouver un sens à notre vie, d'être pleinement soi, sans réserve et comme hors de nous-mêmes, de trouver un dévouement qui soit un plein épanouissement – en ceci, aimer est plus fort qu'être aimé, la passion qui dévore nous conforte davantage en nous-mêmes que cette fierté d'être aimé, d'être accepté, que peuvent par exemple nous procurer les enfants en nous prenant la main - et que sauront sans doute très bien demain nous dispenser des robots mimant nos émotions !, annonce Serge Tisseron (*Le jour où mon robot m'aimera*, 2015⁵²).

Certes, sans doute l'amour passion ne relève en large partie que d'un idéal que nous révérons mais que peu au fond tentent sérieusement de vivre. Le désir d'intensification de la vie émotionnelle s'est généralisé en même temps que la société s'organisait de manière plus rationnelle, a-t-on souligné. Or cela concerna aussi notre vie sentimentale, que nous décrivons et analysons à travers des catégories très abstraites et qui n'est pas sans utilitarisme. Nous rêvons de la passion mais nous avons en même temps beaucoup de mal à donner à l'autre trop d'importance ; le sacrifice, l'oubli de soi nous sont devenus assez inintelligibles⁵³. L'idéal de la fusion amoureuse nous agit toujours, en même temps qu'un désir d'autonomie individuelle de plus en plus impérieux⁵⁴.

Mais au fond, l'amour ne peut qu'être irréel car il est sans raisons. Il est lui-même la source de ses propres raisons. Il n'est pas fondé sur quelque valeur objective de son objet mais lui donne plutôt toute sa valeur – ainsi n'aime-t-on pas ses enfants parce qu'ils sont objectivement les meilleurs, quoi qu'on puisse le croire. Certes, obérant nos jugements ou trahissant leur faiblesse, l'amour peut être mesquin ou dérisoire, pitoyable. Mais, affirmation la plus vive de notre subjectivité, la passion amoureuse est irrésistible et d'autant plus que son objet est lointain.

⁵¹ trad. fr. Paris, Circé, 2006.

⁵² Paris, A. Michel, 2015.

⁵³ Voir E. Illouz *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, 2011 trad. fr. Paris, Seuil, 2012.

⁵⁴ Voir S. Chaumier *La déliaison amoureuse*, 1999, Paris, Payot & Rivages, 2004.

Si la passion n'a d'autres mots que ceux, communs, de sa propre mise en scène et si elle ne trouve d'aboutissement véritable que dans la perspective de sa propre disparition, faut-il dire que l'amour n'est qu'une illusion ? Ou bien que la passion n'en épuise pas toute la réalité ?

* *

1. 3. 5.

B) Amour et passion

Schopenhauer. L'illusion amoureuse.

L'amour, quelque illusion il puisse donner, s'évade-t-il jamais hors des frontières de la subjectivité ? Faut-il réduire l'amour au simple désir, à la sexualité, dont il ne serait en quelque sorte que la sublimation ? Ce fut la thèse d'Arthur Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818, Supplément au Livre IV, chap. XLII-XLIV⁵⁵) – une thèse qui sera largement rejetée après lui⁵⁶.

L'amour, soutient Schopenhauer, n'est que l'alibi et le travestissement de l'instinct de la procréation. L'amoureux se sent seul au monde. Il décrit l'objet de son amour comme unique. Mais c'est l'intérêt de l'espèce qui parle en fait à travers lui. Et derrière l'instinct sexuel se cache la Volonté de vivre.

Ce n'est pas ici le lieu de présenter cette Volonté schopenhauerienne. Disons juste qu'elle forme le fonds intime de l'univers, dont toute chose - et les individus en premier lieu - ne sont que de simples manifestations.

Toute passion n'est que l'instinct sexuel de l'espèce, individualisé dans un sujet et un objet et l'amour, même s'il n'en a pas conscience, n'a jamais d'autre but que la procréation. L'amour, poursuit Schopenhauer, nous dépossède proprement de nous-mêmes. Car c'est l'intérêt de l'espèce, c'est-à-dire sa volonté de propagation, qui commande tout ; jusqu'à nos choix les plus secrets, nos désirs les plus particuliers.

Démocrite notait déjà que la nécessité que ressentent les hommes d'avoir des enfants est une pure obligation fixée par la nature, à laquelle d'ailleurs la plupart seraient bien incapables d'imaginer la moindre

⁵⁵ trad. fr. Paris, PUF, 1989.

⁵⁶ Voir par exemple G. Simmel *Philosophie de l'amour*, posthume 1922, trad. fr. Paris, Rivages, 1988.

justification (*Fragment 278*⁵⁷). De telles considérations ont été particulièrement critiquées par Vladimir Soloviev, pour lequel l'amour abolit au contraire la tyrannie de l'espèce (*Le sens de l'amour*, 1894⁵⁸).

Chez les mammifères, près de 10% des espèces sont monogames. Comment expliquer dans ces cas la fidélité du mâle qui, n'étant pas mobilisé par gestation et allaitement et alors que les soins biparentaux prodigués aux petits semblent plutôt la conséquence que la cause de la monogamie, devrait plutôt, selon la logique de l'espèce, chercher à multiplier sa descendance avec d'autres femelles ? La question a suscité de longues controverses et on ne sait toujours pas vraiment y répondre

Ce ne sont pas les amants qui s'expriment dans l'amour, va jusqu'à dire Schopenhauer mais le futur individu qui pourrait naître d'eux. Nous sommes nés dès que nos parents se sont aimés. Nous étions là, présents et agissants, en tant qu'Idée, bien avant notre conception. Tout n'est donc qu'affaire de convenances selon l'intérêt de l'espèce et il n'y a pas de hasard en amour. A tel homme, avec ses particularités, ne peut convenir que telle femme et ainsi notre choix est-il guidé malgré nous par la nature. Dans l'amour, chacun cherche son complément. Deux êtres qui s'aiment tentent toujours de se neutraliser.

Schopenhauer est si sûr de sa théorie qu'il n'hésite pas une minute à énoncer toutes sortes de sottises, affirmant par exemple que les hommes petits ne sauraient être attirés que par les femmes grandes, etc. Par ailleurs, l'homosexualité allant bien entendu tout à fait à l'encontre de sa théorie, il doit consacrer de longs développements pour l'expliquer.

La passion a pour principe de trouver, à travers nous, un point d'application singulier à un instinct général et en ceci, note Schopenhauer, la passion repose essentiellement sur l'illusion qui nous fait croire qu'on trouvera dans les bras de telle femme une plus grande jouissance que dans ceux d'une autre. L'amour est le domaine des faux-semblants et nous devrions davantage songer que l'objet chéri qui nous inspire des sonnets, s'il était né dix-huit ans plus tôt, aurait à peine obtenu de nous un regard !

Ces illusions, toutefois, sont autant de nécessaires artifices que l'espèce doit susciter en nous pour nous mener à ses fins. Nous serons toujours dupes de nos désirs. Car non seulement l'ivresse qui nous saisit face à la beauté ne traduit que la force de l'instinct de l'espèce en nous mais ce n'est pas tant nous qui réagissons alors qu'elle-même, dans l'être

⁵⁷ *Les présocratiques*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1988.

⁵⁸ trad. fr. Paris, OEIL, 1985.

nouveau que nous pouvons lui apporter : dans le fait que la poitrine des femmes nous attire se trahit déjà la satisfaction du nouveau-né à venir, écrit Schopenhauer.

L'issue lucide de l'amour, ainsi, ne peut être que la morosité, dès lors qu'il réalise que ses objets individuels ne sont pas ses vrais motifs. On n'échappe au philtre de la passion que dans l'indifférence et le détachement éclairés. Ce n'est donc guère à bon droit que l'on souligne souvent l'influence de la philosophie de Schopenhauer sur le *Tristan* de Wagner (1865), qui est en fait très éloigné d'une telle thématique. Rien n'est plus contraire à l'esprit de Schopenhauer que l'innocence qu'apportent dans le haut amour d'eux-mêmes les héros de Wagner et la foi qu'ils ont dans la grande passion, note Nietzsche (*Le gai savoir*, 1882, § 99⁵⁹).

Schopenhauer (mort en 1860), appréciait les livrets des opéras de Wagner mais jugeait sa musique digne "d'être collée au clou". Quant à Wagner, il confessa sa difficulté à lire les philosophes, dont Schopenhauer.

Wagner. L'amour comme rédemption.

Certes, tout au long de *Tristan*, la Nuit bienfaitrice est opposée au Jour qui n'éclaire le monde que d'un mensonge ; ce Jour "perfide", "insolent" (II, 2), dont l'éclat réveille toute peine, toute douleur, au point de faire accroire que la vie n'est que souffrance et cela sonne assez schopenhauerien. Mais si, en regard, la mort peut paraître aux amants être une "volupté suprême" - c'est là le dernier mot d'Isolde - c'est que la Nuit est *rédemptrice*. Les amants, qui ont chacun à leur façon trompé la confiance qu'on avait mise en eux, trouvent dans la mort une expiation. Ce qui est très éloigné de la morosité schopenhauerienne et ce qui ne ressemble également guère à la Nuit de Novalis, inévitablement convoquée dès que l'on parle de *Tristan*.

De ce point de vue, en revanche, Tristan est très proche de Parsifal (que Wagner envisagea d'ailleurs un moment de faire intervenir au troisième acte). Tous deux ont provoqué la mort de leur mère à leur naissance. Tous deux se sentent coupables de leurs actes et aspirent à un monde d'avant la faute (cf *Tristan*, III, 1) ; d'avant la Chute (*Parsifal*, II, 4). L'absolu que dévoile la mort ne leur paraît pas un accomplissement, comme chez Novalis mais comme oubli, pardon, restauration, comme dans l'Enchantement du Vendredi Saint la nature rachetée, dit Gurnemanz, est ornée d'*innocence* (*Parsifal*, III).

Wagner esquissa un *Jésus de Nazareth*, de tendance socialiste, sur le thème de l'amour rédempteur. Wagner n'a médité aucun problème aussi intensément que celui du salut, notait

⁵⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

Nietzsche. Chez lui on trouve toujours quelqu'un qui veut à tout prix être sauvé (*Le cas Wagner*, 1888, p. 24⁶⁰). Dans *Le vaisseau fantôme* (1843) l'amour est même directement salut (voir particulièrement dans l'acte II le duo "Wie aus der Ferne längst...").

Les Tristan et Isolde de Wagner sont ainsi très loin de se déprendre de l'amour, au sens schopenhauerien. Ils le consacrent au contraire, au point d'en venir d'ailleurs à condamner comme sans issue tout amour effectif. Tristan et Isolde ne s'aiment pas, a-t-on noté. Ils aiment l'amour en tant que celui-ci leur commande de fuir le monde et leur promet un pardon du seul fait d'avoir aimé. De sorte que si cet opéra a été perçu comme l'une des plus farouches expressions de la passion, c'est sans doute parce qu'il romantise la transcendance de tout amour⁶¹.

*

1. 3. 6.

La cristallisation.

La passion sera toujours suspecte. Ne consacre-t-elle pas le règne d'une subjectivité débridée et irraisonnée, telle qu'elle opère dans la célèbre "cristallisation" que décrit Stendhal (*De l'amour*, 1822⁶²) ?

On dépose dans une mine de sel un rameau sec. Lorsqu'on le retire, il est à ce point chargé de cristaux et transformé dans son aspect qu'on peine à le reconnaître. Ainsi opère aussi bien l'amoureux, note Stendhal. Dans ses yeux, l'aimée n'est plus reconnaissable. De tout ce qui se présente, il tire la découverte que celle-ci a de nouvelles perfections. A la limite, il ne voit plus qu'elle, comme au début de *Tosca*, Cavaradossi peint une madone blonde en songeant à son amante brune et en ne pensant qu'à elle alors qu'il peint. Indifférent au doute et uniquement sensible aux raisons d'espérer, l'amoureux modèle la réalité au gré de ses propres soupirs.

On parle également de « cristallisation » dans un sens différent lorsque l'être aimé est en fait le support de goûts et de rêves plus larges que lui. Ainsi, dans *Un amour insensé* (1924⁶³) de Junichirô Tanizaki, Naomi représente toute l'attrance de l'Occident pour le narrateur. Et si ce dernier ne trouve rien chez elle qui répond à ses attentes d'homme japonais, il ressent pour elle une attrance d'autant plus forte.

⁶⁰ trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.

⁶¹ Voir E. Sans « L'amour dans *Tristan*, ou le romantisme surdimensionné » *L'Avant-scène Opéra*, juillet-août 1981, pp. 18-27.

⁶² Paris, GF Flammarion, 1965.

⁶³ trad. fr. Paris, Gallimard, 1988.

A en croire Stendhal, le loisir et la solitude sont indispensables au travail de cristallisation. L'amour, alors, ne serait-il qu'un jeu, qu'une mise en scène - plus ou moins consciente, plus ou moins avouée - de nos propres sentiments ? Il y a des gens, écrivait La Rochefoucauld, qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour (*Maximes*, 1664, 136⁶⁴).

Que cache l'amour ? Parce qu'il a toute la force d'une passion, on le croit aussi premier et pur qu'irrépressible. De Pavel Pavlovitch, le mari trompé de *L'éternel mari* (1870), Dostoïevski écrit cependant qu'il est guidé par une vocation à la démission constante dont la forme courante est l'amour aveugle et la promptitude à se réfugier dans la confiance. Il développe par ailleurs une étrange amitié, comme une envie inavouée, pour les hommes qui entourent sa femme. Peut-être l'amoureux éconduit et qui désespère cherche-t-il en fait à souffrir ou est-il pris au piège de sa propre passion. Peut-être n'est-ce que son propre désir que l'on désire dans l'amour - comme dans *Les égarements du cœur et de l'esprit* (1738⁶⁵) de Claude Crébillon, l'amour paraît n'être qu'un rite social parmi d'autres, dont les codes, très contraignants et compliqués, servent finalement moins à discipliner la vérité brutale du désir qu'à en masquer l'absence même ou la faiblesse.

Lorsqu'un amour s'achève peut-être est-ce la perte de cet autre imaginaire qui jusque-là nous comblait qui est la plus douloureuse. Comme si nous nous sentions moins perdre l'autre que perdre l'amour lui-même, écrit Roland Barthes (*Fragments d'un discours amoureux*, 1977, "Aimer l'amour"⁶⁶). Dans les *Lettres de la religieuse portugaise* (1669⁶⁷), Mariana finit par écrire à son amant : « j'ai découvert que vous m'étiez moins cher que ma passion. » La déception amoureuse est une véritable défection de l'autre, écrit un auteur. Nous l'aimions pour ce qu'il avait de meilleur, que peut-être nous étions seuls à voir mais sur lequel, en tous cas, nous avions parié. Nous l'aimions dans la dimension de l'espérance et il a refusé de s'accomplir⁶⁸. Ainsi, dans *L'Heptameron* de Marguerite de Navarre (1558, Huitième nouvelle⁶⁹), Dagoucin ne veut pas avouer son amour car cela risquerait de le rendre moins fort

⁶⁴ *Maximes, réflexions et lettres*, Paris, Pluriel Hachette Littératures, 1999.

⁶⁵ Paris, Gallimard, 1977.

⁶⁶ Paris, Seuil, 1977.

⁶⁷ Attribuées à Guillerargues, Paris, Ed. Alternatives, 2004.

⁶⁸ E. Amado Lévy-Valensi « La déception amoureuse » *Les Etudes philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1959, pp. 509-517.

⁶⁹ Paris, Bordas, 1991.

et moins parfait. Si on en fait l'aveu, l'amour s'amenuise, dira de même Mishima. Le plus grand amour est celui dont on emporte le secret dans la tombe (*Le Japon moderne et l'éthique samouraï*, 1967⁷⁰). L'aimé n'est-il que le prétexte de notre passion ?

“Je suis malheureux parce qu'elle ne veut pas de moi. Si je peux me persuader qu'elle veut un tout petit peu de moi, alors tout ira bien, parce que je ne voudrai plus d'elle et je pourrai continuer à chercher quelqu'un d'autre” (Nick Hornby *Haute-fidélité*, 1995, p. 91⁷¹).

*

Le décentrement amoureux.

Il y a pourtant une vérité, une réalité de l'amour qui ne relèvent pas d'un jeu pour qui les subit. Stendhal souligne que la cristallisation correspond à une absence *ressentie* de volonté. L'amant s'applaudit des belles qualités de celle qu'il aime comme d'un hasard heureux. Parce qu'il ne peut se rendre compte du pourquoi de ses sentiments, il devient vite fanatique (pour adorer ou détruire : la haine a aussi sa cristallisation). *Comme si le sujet de l'amour était proprement non pas l'amoureux qui en subit le charme mais l'aimée qui l'inspire*. A l'apparition sur la digue à Balbec d'un groupe de jeunes filles affichant un “mépris sincère du reste de l'humanité”, le narrateur d'*A la recherche du temps perdu* s'écrie à propos d'Albertine : toute sa vie m'inspirait du désir. Ce qui avait été jusque-là ma vie avait cessé d'être ma vie totale (*A l'ombre des jeunes filles en fleur*, 1919⁷²).

Un poème d'Anna de Noailles, *La chanson de Daphnis*, décrit très bien l'effet de l'amour qui efface le monde, l'être aimé en devenant comme l'unique repère (in *L'ombre des jours*, 1902⁷³).

Cela ne serait-il encore qu'une illusion par laquelle l'amoureux se dupe lui-même, il serait difficile de nier l'importance d'un tel *décentrement*. A cause de lui, force est de reconnaître que l'amour et la haine ont des origines fort différentes, note Freud. La haine est plus ancienne que l'amour. Elle est le refus primordial du monde extérieur d'un moi encore narcissique, c'est-à-dire capable de satisfaire sur lui-même les pulsions qui l'investissent. Et

⁷⁰ trad. fr. Paris, Gallimard, 1985.

⁷¹ trad. fr. Paris, 10/18 Plon, 1997.

⁷² 4 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1987-1989.

⁷³ *Anthologie poétique et romanesque*, Paris, LGF, 2013.

quand la haine se mêle à l'amour, c'est que celui-ci en est resté à ses stades préliminaires (*Pulsions et destins des pulsions*, 1915⁷⁴).

Les sentiments ne produisent pas la vie personnelle, souligne Martin Buber (*Je et Tu*, 1923, p. 73⁷⁵). Peu parmi nous le savent encore car c'est dans nos sentiments que nous semble résider ce que nous avons de plus personnel et on leur accorde ainsi une grande importance. De plus, constater leur néant provoque encore un sentiment de désespoir qui nous intéresse au premier chef – l'amoureux se plaint alors à renchérir sur son infortune. La relation amoureuse, cependant, ne se réalise pas dans une âme individuelle. C'est une relation Je-Tu dont la vérité révèle qu'il n'est pas de Je en soi et dont la mélancolie tient à ce que Tu, dès que désigné, dès que décrit, devient un Cela (p. 67). L'amour possède une vérité ainsi mais pas de justification. Je ne découvre l'autre que j'appelle Tu dans aucun lieu ni temps déterminés. Si je l'y situe, il devient un Il ou un Elle, c'est-à-dire un Cela. "Tu" nous vient par grâce ainsi. Ce n'est pas en le cherchant qu'on le trouve puisque toute raison, toute justification l'annuleraient, le rendant chose. En sa présence, il n'est donc que le silence, l'attente muette de la parole informulée, pour lui laisser sa liberté, dans un rapport d'équilibre qui n'est pas un sentiment mais où l'esprit est présent sans se manifester.

Il faut ainsi distinguer, dans l'amour, la *passion* subjective du *jugement* qu'elle produit et qui influence jusqu'à la perception même du monde de l'amant. Il faut distinguer entre l'amour intellectuel et celui qui est une passion, écrit en ce sens Descartes dans une lettre (à *Chanut*, le 1er février 1647⁷⁶).

*

Descartes. Passion et jugement.

En soi, la passion amoureuse n'est, selon Descartes, qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs. Elle est si *mécanique*, si automatique, que "quelque chaleur autour du cœur et une grande abondance de sang dans le poumon" suffisent à nous faire ouvrir les bras pour embrasser on ne sait quoi et peuvent nous rendre presque amoureux sans savoir de qui. Il y a ainsi une mémoire des membres qui demeure quand la mémoire d'un

⁷⁴ in *Métapsychologie*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1968.

⁷⁵ trad. fr. Paris, Aubier, 1969.

amour est perdue, note Proust. Nos jambes, nos bras sont pleins de souvenirs engourdis (*Le temps retrouvé*, 1927, chap. I⁷⁷).

La passion se donne ses objets mais elle ignore les vrais motifs de ses effusions. Ce qui provoque véritablement nos passions nous demeure toujours inconscient, en effet, car la force de nos passions se fonde, selon Descartes, sur un souvenir purement corporel et même, en dernier ressort, fœtal. Notre premier amour a été, avant même notre naissance, pour l'aliment auquel était suspendue notre survie et c'est à retrouver cette satisfaction que visent nos passions. L'amour-passion précède ainsi pour Descartes la conscience de soi car, par la suite, tous nos amours les plus élevés n'ont eu de cesse que d'être accompagnés de ce sentiment de réconfort lié à l'origine à l'accomplissement de nos premières fonctions naturelles. La passion amoureuse est ainsi toujours en son fonds un spasme de reconnaissance gastrique⁷⁸. On ne doit pourtant pas s'exempter d'avoir des passions, écrit Descartes à la princesse Elisabeth. Il suffit qu'on les rende sujettes à la raison et, ajoute assez étrangement Descartes, lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelque fois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès (*Lettre du 1^{er} septembre 1645*⁷⁹).

Mais si la chaleur de la passion accompagne le plus souvent l'amour, elle vient pourtant de causes différentes de lui, souligne Descartes. *La passion, en d'autres termes, n'épuise pas l'amour*. D'un point de vue intellectuel, en effet, celui-ci est un acte de la volonté qui se joint à la représentation de quelque bien présent ou absent qu'on juge nous être convenable. Ce qui signifie que la volonté se considère avec lui comme un tout dont elle n'est qu'une partie. Ainsi peut-on mourir pour sa patrie, dont on ne se perçoit que comme une partie négligeable. La nature de l'amour pousse à transférer les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation du tout que l'on forme avec l'objet aimé. L'amour, en ce sens, est si raisonnable qu'il pourrait se trouver en notre âme encore qu'elle n'eût point de corps, écrit Descartes. L'amour intellectuel et l'amour passion usuellement s'accompagnent - mais nous pouvons fort bien avoir un sentiment d'amour sans que notre volonté ne se porte à rien aimer ou, au contraire, joindre notre volonté à un bien sans n'y avoir aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé, note Descartes.

⁷⁶ *Œuvres philosophiques III*, Paris, Garnier-Bordas, 1989.

⁷⁷ *A la recherche du temps perdu*, 4 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1987-1989.

⁷⁸ Voir A. Matheron « Amour, digestion et puissance selon Descartes » *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, octobre-décembre 1988, pp. 433-445.

L'amour est tension entre volonté et désir. Toujours, il mêle indistinctement une part de volonté et d'inexplicable. Il est à la fois ce qui nous est le plus propre, sans cesser de nous échapper en partie ; *et ce qui nous est le plus obscur en amour est aussi ce qui nous est le plus intime, lié à la recherche de notre propre satisfaction pulsionnelle. L'amour ne saurait avoir de vérité qu'en l'autre, de sorte que ce qui lui est le moins propre, c'est finalement la passion et le désir.* Non que ceux-ci ne soient point forts mais ils ne dépendent pas vraiment de nous – comme l'illustre ce mot du Cardinal de Retz : « Madame de la Meilleraie de qui, toute sotte qu'elle était, j'étais devenu amoureux » (*Mémoires*, posthumes 1717, I^o partie, p. 141⁸⁰).

« Attendez mon caprice ! », lança une fois à un soupirant Ninon de Lenclos, pour laquelle la passion n'était qu'un sentiment aveugle mais agréable tant qu'il dure. « Je t'aimerai trois mois, lança-t-elle encore à un autre amoureux, c'est l'infini pour moi ! ». Pour la plus célèbre courtisane du siècle de Descartes, qui était persuadée de ne pas avoir d'âme, l'amour ne supposait aucun mérite dans l'objet qui le fait naître, ni n'engageait à aucune reconnaissance. Ce n'était qu'un caprice dont la durée ne dépend pas de nous et finalement un sujet de dégoût et de repentir. Produisant des effets différents selon les tempéraments, l'amour n'était rien pour elle qu'un désir de possession, sans laquelle il ne subsiste point et après laquelle il s'évanouit presque toujours. Aussi Ninon de Lenclos réservait-elle constance et fidélité pour un sentiment plus pur : l'amitié. L'attachement commence où l'amour finit, disait-elle. Ceci en un temps où les mœurs étaient bien plus libres que ce que nous imaginons – le premier protecteur de Ninon, Jean Ceulon, ne se plaisait-il pas à répéter : « tout le monde, hors moi, couche avec ma femme ! » ?⁸¹.

L'amour est toujours à la fois liberté et destin, enlaçant jugement et envie en un même mouvement, dans lequel les Grecs virent la possibilité d'une ascension.

* *

1. 3. 7.

C) Eros

L'amour est un *acte*, un engagement dont on peut sans doute interroger le principe et les fondements subjectifs mais dont il serait vain de nier l'efficace. Car l'amour nous prend et

⁷⁹ in *Œuvres philosophiques*, op. cit.

⁸⁰ *Œuvres*, Paris, Pléiade Gallimard, 1984.

⁸¹ Voir A. Brierre *Ninon de Lenclos*, Lausanne, Ed. Rencontre, 1967.

nous emporte. *Il nous dérange*. Il se donne comme une découverte et semble ne pas dépendre de nous.

L'amour est essentiellement un *mouvement* qui, nous déprenant de nous-mêmes, peut nous amener jusqu'à épouser le désir de l'autre. La *Lettre d'une inconnue* de Stephan Zweig (1922⁸²) exprime superbement cette détermination amoureuse extrême. Cette nouvelle (dont Max Ophuls tira un film magnifique : *Lettre d'une inconnue*, 1948), est peut-être l'une des plus belles histoires d'amour jamais écrites. L'histoire d'une passion à la fois fanatique et innocente ; d'un amour humble, attentif et lucide qui est d'abord celui d'une enfant dans l'ombre d'une cour d'immeuble. Plus tard, l'amante connaîtra l'aimé ; elle aura même un enfant de lui. Mais, ayant perçu chez lui la crainte de s'engager, elle choisira de s'effacer sans qu'il sache ce qu'il représentait pour elle depuis toujours. Quand il ne pourra plus répondre, seulement, l'aimé découvrira comment une vie a pu s'attacher à lui jusqu'à s'anéantir. A l'extrême, le *déplacement* affectif que promeut l'amour ira en effet jusqu'au sacrifice de soi, comme celui auquel se livre délibérément la servante Liù dans l'opéra de Giacomo Puccini *Turandot* (créé en 1926), pour que celui qu'elle aime soit aimé d'une autre.

Autre superbe illustration : dans *Djamilia* (1957⁸³) de Tchinghiz Aïtmatov, le narrateur amoureux en vient pratiquement à aimer le couple que forme celle qu'il aime avec un autre, dès lors qu'elle s'y épanouit.

Platon.

Mais si l'amour est mouvement, plus que simple effusion passionnée, quels sont son but et son terme ? Que veut vraiment l'amour ? La réponse la plus célèbre qui ait été donnée à cette question est celle de Platon dans *Le Banquet ou de l'Amour* (vers 385 av. JC⁸⁴).

Lors d'un banquet, chaque convive doit se livrer à un éloge de l'amour. Le mythe que produit Aristophane (l'auteur comique ici mis en scène) est resté célèbre (il s'agit en fait d'une vieille légende orientale). Autrefois, rapporte-t-il, les êtres humains étaient des êtres ronds à deux visages, quatre bras et quatre jambes. Il y avait des hommes doubles, des femmes doubles et des êtres mixtes. Ils cherchèrent à escalader le ciel et Zeus, pour les punir, les coupa en deux. Depuis, chaque moitié recherche l'autre et, lorsqu'elles se rencontrent, elles aspirent à se fondre ensemble pour retrouver leur unité primitive. Enfin, Socrate rapporte ce que lui a transmis la prophétesse Diotime...

⁸² in *Amok*, trad. fr. Paris, Stock, 1990.

⁸³ trad. fr. Paris, Denoël, 1996. Aragon qui l'a traduite en français disait qu'il s'agissait de la plus belle histoire d'amour du monde.

⁸⁴ *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950. Voir L. Robin *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, PUF, 1964.

L'amour, inspiré par une déesse, Aphrodite ou Cypris, est incarné par un dieu, l'*éros*, le désir passionné de posséder un être, un objet qui nous manque et dont la possession nous paraît, à l'heure même qu'on la désire, indispensable pour être heureux, dit Socrate. L'amour est l'expression de notre insuffisance radicale.

Eros en grec correspond toujours à un désir de possession, à un désir égoïste, tel que le désir sexuel (quand il s'agit de l'*éros* ressenti pour une personne, le sens physique est presque nécessairement inclus. On n'a pas d'exemple où il soit parlé de l'*éros* d'un père ou d'une mère pour ses enfants), le désir du sol natal qu'on a quitté, le désir de la gloire, etc. Quand Aristote dit que la cause de la giration éternelle du Premier Ciel est le désir dont celui-ci est animé de s'unir au Dieu immobile, il dit que ce Dieu immobile est "objet d'*éros*" ("*ciné Hô érôménon*", *Métaphysique*, L 7, 1072 b3). En regard, *philia* désignait en grec l'affection et l'amitié.

L'amour, est une aspiration inquiète, continue Socrate. Fils d'Expédient (*Pénia*) et de Pauvreté (*Poros*), *Eros* est union de l'indigence (de ce qui est "en manque") et d'une richesse non durable dans laquelle la possession du bien est griserie puis, après un assoupissement, élan renouvelé vers une possession. *Eros* n'est ni délicat ni beau, il ne désire que ce qu'il ne possède pas. Il sera l'orgueil chantant et nu, l'absence de remords et le danseur divin qui conduit à la mort, dans un poème d'Anne de Noailles (*Eros*⁸⁵). L'amour, c'est bien connu, est un enfant de Bohême qui n'a jamais connu de loi !

L'amour au-delà du désir.

Mais le désir, en tant qu'indigence et manque perpétuel, n'est qu'un aspect de l'*éros*⁸⁶. Ce que veut l'amour, c'est plus profondément la fécondité du corps ou de l'âme et si le beau, objet du désir, nous fait ressentir bien-être et joie, c'est au sens où il donne à notre nature le signe de son épanouissement. La contemplation d'un jeune éphèbe (*shahid-bazi*) pouvait provoquer l'extase, pour certains soufis iraniens.

Aussi le véritable objet de l'amour n'est-il pas la beauté extérieure mais l'enfantement que provoque à travers nous cette beauté. Enfantement dont le terme véritable est la conquête d'une part d'immortalité, car ce qui est mortel est sauvegardé, non pas comme le divin par

⁸⁵ *Les éblouissements*, Paris, Calmann-Lévy, 1907.

⁸⁶ Voir J. Lacrosse *L'amour chez Plotin*, Louvain, Ousia, 1994.

l'identité absolue d'une existence éternelle, souligne Socrate mais par le fait qu'il enfante et, lorsqu'il s'en va, laisse après lui un nouveau qui est ce qu'il était.

Cet "enfantement" ne doit pourtant pas être pris au sens propre - quoique ce thème, dans la mystique alexandrine puis chrétienne sera pris en un sens de plus en plus cru⁸⁷. L'amour, dans le *Banquet*, est homosexuel. Il désigne même exclusivement la relation d'un homme mûr à un jeune homme ou plutôt celle d'un maître à son disciple⁸⁸. La dissymétrie entre les amoureux est en effet essentielle à l'*éros* platonicien. L'aimé attire et l'amoureux progresse. L'enrichissement peut être réciproque mais l'*éros* est solitaire. Il cherche avant tout son propre bien.

Dans ses *Mémoires* (I, 6⁸⁹), Xénophon présente les choses différemment et de manière plus convenue : un même amour de la sagesse crée une relation d'affection entre le maître et l'élève. Socrate refusait ainsi que ses élèves le paient car l'argent aurait corrompu cette relation.

Ce qu'engendre l'amour en nous est une conversion et, au terme de la progression amoureuse, l'âme, unie au Beau, enfante la vertu. L'amour nous tourne vers le Bien en ce qu'il mobilise et exprime un désir d'éternité en nous que le beau aiguillonne et qui découvre bientôt qu'il ne peut trouver à se satisfaire pleinement que dans le Bien. C'est en ce sens qu'au plus fort l'amour est épanouissement et extension de l'être. Tout au long d'une lente progression, l'amour qui nous tourne vers l'extérieur et nous force à délaisser notre point de vue, est tout aussi bien mouvement de déprise de ses objets. On aime d'abord la beauté physique à nous en tourner la tête, puis, lorsque l'amour est plus mûr, on n'aime qu'un unique beau corps.

Il s'agit bien d'une déprise et non d'une multiplication des objets d'amour. Le mouvement ici décrit n'a rien à voir avec le donjuanisme, à moins que celui-ci, à travers les femmes innombrables qu'il convoite, soit la quête éperdue d'un Eternel féminin, d'une Beauté universelle, selon la lecture qu'en donnera le Romantisme ; voir en particulier le *Don Juan et Faust* de Christian Dietrich Grabbe (1822⁹⁰) et le poème symphonique de Richard Strauss *Don Juan* (1887). L'amour est alors une *synthèse* d'amours - comme le suggère Shakespeare dans l'un de ses *Sonnets* (publiés en 1609, XXXI⁹¹). Si, comme il est le plus souvent conçu, le désir est une tension vers ce qui manque, Don Juan est un être hanté par sa propre incomplétude. Mais le désir n'est-il pas plutôt le contraire d'un manque ? Celui qui aime plus, désire plus, disait saint Thomas d'Aquin. Pour celui qui

⁸⁷ Voir A-J. Festugière *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 volumes, Paris, Gabalda & Cie, 1949-1954, II, p. 550.

⁸⁸ Voir M-C. Galpérine *Lecture du Banquet de Platon*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 34 et sq.

⁸⁹ trad. fr. Paris, Les belles lettres, 2000.

⁹⁰ trad. fr. Gennevilliers, Théâtre de Gennevilliers, 1996.

⁹¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1969.

désire, le monde est plein et il exerce une pression à laquelle on ne peut résister. Avec le désir, le possible ne s'épuise pas dans le réel⁹². Dom Juan est alors celui pour qui le présent ne cesse d'être une promesse.

L'amour charnel est donc indispensable à l'expérience philosophique de l'Amour, c'est-à-dire, à suivre Platon, tant à l'appréciation du Beau qu'à l'acquisition de la vertu. Mais il n'en représente qu'une première étape car l'amour nous dévoile bientôt que la beauté d'un corps n'est qu'un reflet d'une beauté plus absolue qu'il faut s'efforcer de contempler directement. En ce sens, il y a un pressentiment de l'absolu dans le moindre amour - dans le désir le plus sensuel. C'est ce que redira, de manière exacerbée, le platonisme la Renaissance, avec Léon l'Hébreu notamment (*Dialogues d'amour*, 1541⁹³).

S'étant épris d'un unique beau corps, l'amour en vient à aimer la Beauté dans les corps. A ce stade, il aime trop pour aimer exclusivement. Son impétuosité à l'égard de son premier objet se détend au point d'en faire peu de cas. L'amour alors veut autre chose et, du corps, se tourne vers l'âme. L'amour conduit du sensible à l'intelligible. *Eros* est un démon, rappelle Socrate, c'est-à-dire, au sens grec, un intermédiaire entre le divin et l'humain (voir 1. 3. 6.). Au Moyen Age, cette dimension inspira particulièrement l'amour courtois, l'objet d'amour tendant à y être célébré à l'égal d'une image sacrée.

L'amour courtois

Quand la vierge devint le modèle féminin.

Dans les premiers siècles du Moyen Age, a-t-on noté, c'était la femme qui aimait le guerrier, le preux et qui l'attendait et mourrait en silence s'il ne revenait pas. Or, à partir du XI^e siècle, tout changea. Apparut en effet, à la cour du duc Guillaume IX d'Aquitaine, une poésie courtoise dont on ignore l'origine exacte et qui se prolongea assez vite dans la satire et la chanson politiques.

L'homme à présent se languissait et l'amour était devenu pour lui la source de tout bonheur. Dans la poésie courtoise de la fin du Moyen Age, la possession de l'aimée tendit ainsi à n'être plus qu'un pur idéal totalement étranger au désir charnel (lequel s'adressait plutôt à la paysanne ou à la bergère qu'à la Dame⁹⁴), au point de laisser se demander si cet amour concernait encore une femme réelle. De fait, les chansons à sa dame de Jaufré Rudel pourraient pratiquement être des hymnes à la Vierge. Les poètes du *Dolce stil nuovo* – et particulièrement les trouvères au nord de la Loire -

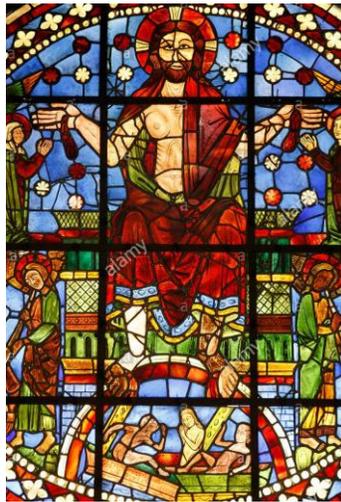
⁹² Voir F. Laupies *Sagesse du désir*, Paris, Salvator, 2019.

⁹³ trad. fr. Paris, Vrin, 2006.

⁹⁴ Ce qui n'était pas si facile ! Le refus des paysannes fut un thème des pastourelles du XII^e siècle.

virent en effet dans la femme une vierge idéale, symbole de toute vertu. Ils finirent presque par lui donner tous les atours de Marie.

Dans les premiers siècles du christianisme, le culte de Marie s'était développé à travers de nombreux textes apocryphes (*Le livre de la nativité de Marie*, *l'Évangile de l'enfance* du Pseudo-Matthieu, le *Protévangile* de Jacques, etc.⁹⁵). Il s'agissait alors de riposter d'abord aux attaques qui faisaient de Marie une fille de la campagne, finalement chassée par Joseph et de Jésus le fruit d'une relation adultère de Marie avec Penthère, un soldat romain⁹⁶. Toutefois, en Occident, le culte de Marie, beaucoup plus diffusé en Orient jusqu'alors, ne commença véritablement qu'au XII^e siècle – la Vierge apparaît couronnée à côté du Christ (et non couronnée par lui) au tympan de Notre-Dame de Senlis vers 1170. Ce culte sera particulièrement diffusé par les poèmes de Gautier de Coincy, les *Hymnes* de Pierre le Vénérable, ainsi que les sermons de Fulbert de Chartres et ceux surtout de Bernard de Clairvaux qui, parce que l'ascension vers Dieu est difficile, recommande de recourir à l'intercession de la Vierge (*Sermon pour le dimanche dans l'Octave de l'Ascension*). Le culte de Marie devint alors si prépondérant qu'on a pu dire qu'au XIII^e siècle Dieu s'était fait femme. La formule est certainement exagérée mais, dès le XII^e siècle, on parla de la « maternité du Verbe » et il y eut une dévotion mystique à « Jésus notre mère » - sur un vitrail du XIII^e siècle de l'Église des Cordeliers à Châteauroux, Jésus a des seins de femme.



On a pu d'ailleurs s'étonner que ce culte de Marie ne trouve que peu d'équivalents dans les autres religions, sinon peut-être à travers la dévotion qu'a pu en Asie inspirer Avalokitesvara, le bodhisattva le plus populaire du bouddhisme du Grand Véhicule, masculin en Inde mais féminin en Chine (*Guanyin*), au Japon ou en Corée et qu'on a nommé la « Madone bouddhique ». Son

⁹⁵ Voir *Écrits apocryphes chrétiens I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1997

⁹⁶ Un auteur a récemment repris cette légende, après avoir découvert en Allemagne la tombe d'un soldat romain originaire de Syrie-Palestine et nommé Pantera. Voir J. Tabor *La véritable histoire de Jésus*, 2006, trad. fr. Paris, R. Laffont, 2007.

culte s'est particulièrement développé à travers l'amidisme, un important courant bouddhique que l'on a souvent rapproché du christianisme⁹⁷.

L'identification de l'aimée à la Vierge était loin de l'érotique occitane des XII^e et XIII^e siècles, qui ne délaissait pas, elle, la beauté tentatrice de la dame terrestre – surtout s'il s'agissait de la ravir au seigneur. Cela en fut plutôt la négation⁹⁸. C'est pourquoi certains commentateurs ont pu marquer que l'amour courtois représente un courant tout à fait distinct de l'amour religieux. Quoiqu'il en soit, le désir insatisfait et le renoncement purent alors être présentés comme un idéal - ce que l'Antiquité n'avait pas imaginé. La subordination de l'amant à l'aimée (fréquemment de rang supérieur) était neuve, note Marc Bloch. Et l'amour courtois, à cet égard, emprunta d'abord au vocabulaire de l'hommage vassalique – au point que la bienaimée est parfois appelée “mon beau seigneur” ! (*La société féodale*, 1939, pp. 327-328 & p. 429 et sq.⁹⁹). Le développement de la littérature courtoise, notamment à la cour d'Henri II Plantagenet, fut inséparable de la constitution de la chevalerie en classe¹⁰⁰.

Le mariage n'étant pas du tout présenté comme l'achèvement naturel et souhaitable de l'amour courtois – au contraire, dans la poésie courtoise si la Dame est souvent déjà mariée, l'amant n'est jamais son mari ! - la *fin'amors* des troubadours sera conçue comme une authentique ascension spirituelle, comme si cela représentait la seule issue possible. A partir de cette exaltation sentimentale que les Provençaux appelaient le “*joï*”, qui embellit, rend meilleur et fait progresser, l'amour devint ainsi la voie privilégiée d'accès à la spiritualité la plus haute, comme dans la *Vita Nova* du Dante (vers 1292¹⁰¹), la plus forte des éducations sentimentales sans doute, qui conduit tout au long d'une mue douloureuse la stupeur tendre et imbécile ressentie par un gamin de neuf ans devant une petite fille de son âge jusqu'au sublime céleste et à la charité. Tout au long de ce progrès, l'aimée est agent de conversion, d'ailleurs décrite activement comme telle : “lorsqu'elle apparaissait, je ne connaissais plus aucun ennemi et j'étais même touché par une flamme de charité qui m'aurait fait pardonner à quiconque m'aurait offensé” (XI) ; “si grande vertu a sa beauté qu'elle n'éveille aucune jalousie et revêt même celles qui l'entourent de courtoisie, d'amour et de foi. A sa vue tout se fait humble” (sonnet XVI). Dans l'opéra de Pietro Cavalli *La Didone* (1641), le chevalier Corebo représente l'une des plus fortes expressions de cet amour spiritualisé, qui à l'instant de mourir voit le reflet du paradis dans les traits de sa maîtresse Cassandre (Acte I, sc. 2).

*

⁹⁷ Voir H. de Lubac *Amida*, Paris, Seuil, 1955, chap. V.

⁹⁸ Voir R. Nelli *L'érotique des troubadours*, Toulouse, Privat, 1963.

⁹⁹ Paris, A. Michel, 1968.

¹⁰⁰ Voir R. R. Bezzola *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200*, 2 volumes, Paris, H. Champion, 1944 & 1963.

¹⁰¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.

Une passion suspecte ?

On a soupçonné l'amour courtois de n'être qu'un artifice poétique et rhétorique et il est vrai que la poésie courtoise n'évite pas toujours le poncif et l'hyperbole précieuse. Elle laisse assez souvent l'impression d'une passion simulée et purement verbale, au point d'étouffer parfois sous des traits conventionnels la réalité même de l'objet d'amour - comme dans ce poème, unique parmi ceux qui nous sont parvenus, dans lequel une femme, Na Bieris de Romans, chante une autre femme¹⁰².

Bien entendu, la vision d'une femme toute angélique ne pouvait manquer de susciter son contraire, une puissante misogynie, par exemple chez un Filippi Rustico dont l'un des sonnets déclare : « où que tu sois, tu emportes tes chiottes » ! (*Sonnets comiques et courtois*, XIII^e siècle¹⁰³), ou avec Boccace (*Le Corbaccio*, 1355¹⁰⁴). On retrouvera beaucoup plus tard un mépris assez semblable de la femme contre la tyrannie de l'Amour chez les Futuristes, notamment dans le Manifeste du mouvement, de Filippo Marinetti (*Le futurisme*, 1909¹⁰⁵).

Finalement, l'amour courtois pourra être codifié en règles et formules dans le *Traité de l'amour* (1184¹⁰⁶) d'André, le chapelain de Marie de Champagne, qui dresse toute une typologie des diverses situations amoureuses (voir en particulier le Livre II)¹⁰⁷ – à notre époque, Alain de Botton a voulu renouveler l'exercice avec sa *Petite philosophie de l'amour* (2000¹⁰⁸). Chez les Arabes, l'amour galant avait déjà connu une telle évolution vers l'artifice, comme en témoigne le *Collier de la colombe sur l'amour et les amants* (1022¹⁰⁹) d'Ibn Hazm. L'amour y est donné pour n'avoir sa cause qu'en lui-même et non en son objet. On y traite ainsi de ceux qui tombent amoureux au gré d'un rêve sans savoir de qui ou s'éprennent sur la base d'une simple description.

On s'est également demandé si cet amour courtois apparemment si pur ne dissimulait pas une stratégie savamment combinée pour compliquer l'expérience et ne pas épuiser d'un coup le désir. Stratégie inspirée sans doute par un refus tout aristocratique de l'amour accessible et du désir comblé (donc vulgaire). Comme si l'amour, finalement, répugnait à se faire chair. L'aimée, rarement saisie dans son unité vivante, son charme immédiat, tend à n'avoir plus vraiment de traits. Cependant, l'amour peut-il vraiment être plus fort que la laideur ? demandera Robert Burton (*Anatomie de la mélancolie*, 1621). Giuseppe Salomoni lui avait déjà répondu, en célébrant de manière apparemment sincère, une femme laide (*Rime*, XVI^e/XVII^e siècles¹¹⁰).

¹⁰² Voir J-C. Marol *La Fin'Amor. Chants de troubadours. XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Points Seuil, 1998, p. 57 et sq. Sur la codification amoureuse chez les troubadours féminins, les *trobairitz*, voir P. Bec (Ed) *Chants d'amour des femmes-troubadours*, Paris, Stock, 1995, p. 30 et sq.

¹⁰³ trad. fr. La Rochelle, Rumeur des âges, 1998.

¹⁰⁴ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 2010.

¹⁰⁵ trad. fr. Lausanne, L'âge d'homme, 1979.

¹⁰⁶ trad. fr. Paris, Klincksieck, 1974.

¹⁰⁷ Voir G. Duby *Les trois ordres*, Paris, Gallimard, 1978, p. 404 et sq.

¹⁰⁸ trad. fr. Paris, Flammarion, 2010.

¹⁰⁹ trad. fr. Paris, Papyrus, 1983.

¹¹⁰ Torino, Res., 1996. Pas de traduction française à notre connaissance.

Cependant, à lire le *Roman de la rose* (1230-1240¹¹¹) de Guillaume de Lorris, une autre interprétation possible apparaît. L'ouvrage, lui-aussi, codifie les rapports amoureux et leur fixe des images qui ont bien peu changé jusqu'à nos jours (2543 : il faut que tu maigrisses. L'amour ne laisse aux parfaits amants ni couleurs ni graisse...). Surtout, à travers le personnage d'Oïseuse, est campée en détail l'image de la femme « aimable ». Une image éthérée, idéale, qui invite à deviner, en contraste, une certaine peur des femmes. Comme si, en un âge où les manuels cléricaux encourageaient les clercs à résister aux avances des moniales, on s'était mis à rêver de femmes réservées et intouchables.

L'amour courtois défie l'aimée mais pense-t-il un seul instant à elle pour elle-même ? Se soucie-t-il de son bien, de son bonheur ? Dans cet amour, il y a tout l'égoïsme du cœur adolescent, tellement préoccupé de lui-même, note un commentateur¹¹². L'amant courtois semble rechercher davantage l'amour que l'aimée, réduite à un pur prétexte. Mais tel est *éros*, dont la poésie courtoise consacre seulement la réapparition dans l'Occident médiéval chrétien. On note à ce titre que le *De Amore* d'André le Chapelain sera condamné et interdit sous peine d'excommunication par l'évêque de Paris Etienne Tempier en mars 1277 (dans le Livre III, l'auteur avait pourtant pris la précaution de prévenir des dangers de l'amour). Mais l'amour courtois reviendra notamment avec les *Dialogues d'amour* (1541¹¹³) de Léon l'Hébreu, popularisés dans toute l'Europe par *Le livre du courtisan* (1528¹¹⁴) de Baldassare Castiglione. Apparaîtront alors les thèmes de la grande passion moderne ; ainsi chez Garcilaso de la Vega : « Je suis tombé entre vos mains, où je sais que je dois mourir en telle étreinte » (*Sonnets*, posthume 1543, II), « lorsque je suis absent de vous, je reste en cette vie et ne meurt pas, il me semble offenser l'amour que je vous porte et le bonheur dont je jouissais étant présent » (IX¹¹⁵).

A cet égard, Louise Labée (*Œuvres poétiques*, 1555¹¹⁶) représente un tournant : une femme s'approprie le discours courtois et lui donne une toute nouvelle dimension vécue, simple, humaine : « Et quand je suis quasi toute cassée, et que je me suis mise en mon lit lassée, crier me faut mon mal toute la nuit » (*Sonnet V*). Un tournant d'autant plus étonnant si, comme on l'a soutenu, l'œuvre de Louise Labée n'était que la supercherie littéraire d'un groupe d'humanistes¹¹⁷.

*

1. 3. 8.

¹¹¹ Paris, Flammarion, 1999.

¹¹² Voir H. Davenson (pseudonyme d'H-I. Marrou) *Les troubadours*, Paris, Seuil, 1961.

¹¹³ trad. fr. Paris, Vrin, 2006. Voir S. Damiens *Amour et intellect chez Léon l'Hébreu, nouvelle recherche*, Toulouse, Privat, 1971.

¹¹⁴ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1991.

¹¹⁵ *Poèmes*, trad. fr. Paris, Aubier, 1968.

¹¹⁶ Paris, Gallimard, 1983.

¹¹⁷ Voir M. Huchon *Louise Labée, une créature de papier*, Paris, Droz, 2006.

Quel objet amoureux ? Nouvelle dénonciation de l'irréalité de l'amour.

Si l'amour est, par nature, progression et enrichissement, il est toujours menacé de s'enliser dans une figure particulière et la perspective de sa réalisation peut laisser en proie à la mélancolie, comme l'illustre le drame d'Henrik Ibsen *La dame de la mer* (1888¹¹⁸). Ainsi, en soulignant encore une fois que l'amour semble n'avoir d'autre réalisation possible que sa propre disparition, on pourra en dénoncer les faux-semblants - l'ascension spirituelle n'étant qu'un leurre, une manière d'invoquer quelques grands mots pour se masquer l'irréalité de la passion. "Comme s'il s'agissait de toi quand je t'aime !" s'exclame Marcel Jouhandeau (*Algèbre des valeurs morales*, 1935¹¹⁹).

Aimons-nous quelqu'un ? L'image que nous nous en faisons se substitue à la personne réelle et c'est cette image seule que nous aimons, écrit Jouhandeau¹²⁰. L'âme a son objet qu'elle contemple sans cesse. Il arrive une fois par miracle qu'elle aperçoit sur la Terre le reflet de son secret. La vie est alors confondue avec le rêve, répète Jouhandeau dans sa *Chronique d'une passion* (1938¹²¹). Au point que l'absence de l'autre nous permet de le mieux "voir" que s'il était réellement présent ! Nous n'aimons jamais qu'un rêve intérieur, une illusion qui, à la rencontre de certains signes dans l'autre, s'anime et s'éveille – exactement comme le Swann de Proust est tout à fait conscient d'aimer en Odette un être qu'il invente. La jalousie n'est donc qu'un leurre. En fait, deux hommes ne peuvent se disputer la même femme, car les images que chacun d'eux se fait d'elle n'ont rien de commun. On n'aime personne, souligne Jouhandeau. On n'aime que l'amitié et l'amour et encore n'est-ce là bien souvent qu'un parti pris ou un défi, puisqu'on s'y ennuie et qu'on en souffre.

A contrario, si l'on suit le mouvement d'éros, s'il est de la nature de l'amour de se spiritualiser au point de n'avoir plus de point d'application sensible, on dira que l'amour intégral ne peut être exclusif ("je t'aime trop pour n'aimer que toi !"). Guillaume IX d'Aquitaine célébrait le lien fervent et indéfectible qui l'unissait à sa Dame, tout en multipliant par ailleurs les conquêtes féminines. Jaufré Rudel tomba amoureux d'une Dame dont on lui avait seulement parlé. "Rien ne me ronge plus que ce que mes yeux ne voient pas", écrivait-

¹¹⁸ in *Les douze dernières pièces*, trad. fr. Paris, Imprimerie nationale, 1994, vol. III.

¹¹⁹ Paris, Gallimard, 1935.

¹²⁰ Sur la réalité de l'être aimé, voir le magnifique roman de Tomas Eloy Martinez *Purgatoire*, 2008, trad. fr. Paris, Gallimard, 2011.

¹²¹ Paris, Gallimard, 1964.

il¹²². Un amour feint ? Verlaine rêvera lui aussi d'une inconnue, ni brune, ni blonde, ni rousse et sans traits définis... (*Mon rêve familial*, 1866¹²³). L'absence de l'aimé est la condition même de l'amour, soutenait Sperone Speroni (*Dialogue traitant d'amour et jalousie*, 1542¹²⁴).

Dès lors, tous les contempteurs de l'amour paraîtront s'être trompés à son sujet, croyant le décrier lorsqu'ils ne faisaient qu'en approfondir la nature. On comparera ainsi à la complainte morose de Marcel Jouhandeau le *Traité de l'amour* (1203¹²⁵) d'Ibn 'Arabi, lequel voit l'amour s'affirmer précisément là où Jouhandeau le voyait s'évanouir.

D'autres auteurs arabes importants pour la philosophie de l'amour ne sont malheureusement guère accessibles pour des lecteurs occidentaux : Ibn Dâwud Ispahâni *Kitab al-Zohra* ou *al-Zahra* (Le livre de Vénus ou de la fleur, XI^e siècle) ou Ahmad Ghazâli (frère du théologien Abu Hamid Ghazâli) *Sawânih al-'oshshâq* (Les intuitions des fidèles d'amour, XII^e siècle)¹²⁶. Signalons néanmoins que l'on trouve de belles illustrations de l'éros dans plusieurs des contes du *Mesnevi* (XIII^e siècle) de Djalâl al-dîn Rûmî, le fondateur des derviches tourneurs¹²⁷.

Quand nous aimons un individu, dit Ibn 'Arabi, nous le rendons plus subtil en l'élevant jusqu'au domaine de l'imagination, où il acquiert une beauté et des qualités qui surpassent les siennes propres. A ce stade, si l'on imagine encore éprouver une délectation plus intense avec lui en réalité, c'est que la nature grossière triomphe. S'unir par imagination comble en fait bien davantage que s'unir physiquement et la jouissance intellectuelle produit une union encore plus intense. Arrive donc un point où la perception sensible en vient à faire écran à toute la subtilité de la contemplation imaginative dans laquelle l'aimée paraît plus attractive et séduisante. L'amour de l'aimée nous sollicite alors au point de la négliger. Pour rêver d'elle, il convient de l'éviter. *Nous la percevons mieux absente que présente*¹²⁸. Pour Ibn 'Arabi, c'est l'état le plus délicieux que l'on puisse ressentir en amour - ce qui revient à dire que *la vérité de l'amour n'est pas enclose dans son objet mais se donne plus proprement son objet, à partir*

¹²² Voir J-C. Marol *op. cit.*, pp. 122-123.

¹²³ *Poèmes saturniens*, Paris, Gallimard, 1973.

¹²⁴ trad. fr. Poitiers, La Licorne, 1998.

¹²⁵ trad. fr. Paris, A. Michel, 1986.

¹²⁶ Voir H. Corbin *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964 & 1986.

¹²⁷ Voir, dans la traduction d'extraits (Paris, A. Michel, 1988), *La belle servante & La bien-aimée de l'amoureux*.

¹²⁸ Ce que le psychiatre S. Tisseron décrit comme une relation d'objet virtuel (*Rêver, fantasmer, virtualiser*, Paris, Dunod, 2012).

d'un support sensible. Dans l'amour fou, qu'Ibn Arabi rapportera avoir éprouvé en Syrie, la passion est incapable de donner un nom à son objet¹²⁹.

Tant qu'ils s'en tiennent à leur propre aspect visible, écrivait Plotin, les amants n'aiment pas encore (*Ennéades*, entre 253-270, VI, 7¹³⁰). Mais de cette forme visible, ils se font en eux-mêmes une image abstraite, invisible. Alors l'amour naît véritablement et si les amants cherchent encore à se voir, dès lors, c'est afin de féconder cette image et de l'empêcher de se flétrir. Si les amants comprenaient qu'il leur faut monter jusqu'à une réalité encore plus dénuée de forme que cette image, ils en auraient le désir, écrit Plotin.

*

L'amour sans forme.

Selon *Le Banquet*, l'amour glisse des objets aux âmes puis aux beaux actes et aux vertus et enfin aux connaissances, au point qu'il n'a plus dès lors d'attachement exclusif à la beauté corporelle. Lorsque l'amour atteint à la soudaine vision d'une beauté en vue de laquelle se sont déployés tous ses efforts antérieurs, dont l'existence est éternelle et qui n'est en aucun sens relative, qui n'a ni corps, ni parties et n'est accessible ni au raisonnement ni à aucune autre forme de connaissance, lorsque l'amour a atteint cette contemplation - qu'il vaudrait mieux nommer illumination puisqu'elle ne contemple rien mais voit au-delà de ce qu'elle contemple - il a presque atteint le terme de son ascension. L'amour est une énergie qui spiritualise l'être et l'attire vers son origine divine.

Dans tout ce parcours, l'aimé ne fait que susciter l'éclosion de germes que l'amant portait en lui. Dans la progression de l'*éros*, aucune des différentes formes d'amour n'est dépréciée, surtout pas l'amour sensuel. Mais chacune appelle un sursaut d'énergie qui détache l'amour de l'objet auquel il était fixé et l'élance vers une région plus haute en spiritualité. Jusqu'à atteindre au Divin, lequel n'est plus un objet d'amour mais le principe même qui anime l'amour ; le principe même de l'être. "Il faut remonter vers le bien, vers qui tendent toutes les âmes. Jusqu'à ce qu'ayant abandonné dans cette montée tout ce qui était étranger à

¹²⁹ Voir C. Addas *Ibn Arabi*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 281-282.

¹³⁰ trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1950-1985.

Dieu, on voie seul à seul dans son isolement l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée", écrit Plotin (*Ennéades*, I, 6).

*

L'amour animé par l'esprit plus que par le désir.

On comprend en général fort mal l'éros grec et, en fait, nous ne pouvons plus guère le comprendre parce que par "amour" nous entendons surtout "passion" – à laquelle les Grecs n'accordaient certainement pas la même dignité que nous. Or, si l'amour est passion, on ne voit pas du tout où peut bien mener l'éros ! Quel est cet objet supérieur qu'atteint l'amour ? Et comment l'aimer, puisqu'il n'a pas de forme ? L'éros, pris au sens banal de la passion amoureuse, a fait ainsi composer nombre de déclarations d'amour *passionnées* mais tout à fait vides de sens ou plutôt d'objet qui, consacrant infiniment l'aimé, lui font perdre toute consistance réelle - ainsi dans la poésie courtoise, nous l'avons vu.

Loin de consacrer la passion amoureuse, l'éros décrit plutôt le mouvement par lequel l'amour se comprend lui-même et accède à sa propre intelligence, saisissant ce qui l'anime et l'agite. Le terme de "compréhension" est alors essentiel : l'amour invite à comprendre. Il veut savoir plus et cette recherche de sa propre nature, de sa propre vérité, finit par le détacher de son objet premier. Un philosophe contemporain, Jean-Louis Chrétien, résume fort bien tout ce mouvement de l'éros : l'amour est avant tout exigence, *lucidité*, puissance de discernement, à cent lieues d'être une passion aveugle. A cent lieues également de cette opinion commune qui identifie la lucidité à une absence de passion et d'intérêt. C'est que le désir de notre bien, ce désir d'être qui meut l'amour, ne naît pas de l'absence de ce bien mais de sa présence et de son renforcement graduel. Tel est bien en effet ce que traduit *éros*, un désir qui enfle peu à peu en se nourrissant de lui-même et que l'esprit meut finalement plus que le désir (*L'amour du neutre*, 1989¹³¹). Dans l'amour véritable, le désir ne signifie pas un manque mais une plénitude si forte qu'elle finit par déborder tout objet. Et si l'on peut penser l'amour sans évoquer forcément l'amour pour quelqu'un c'est que, croissant détachement par excès de désir, l'amour tend au *neutre*. Mieux vaudrait dire, selon l'éros, que dès lors qu'il cherche à se dire, dès lors

¹³¹ in *Exercices de la patience*, Cahiers de philosophie n°1, 1989, pp. 19-30.

qu'il poursuit sa propre vérité, l'amour rejoint le niveau d'une compréhension et d'un vocabulaire *généraux*.

Dans l'amour, on perçoit l'autre comme un tout : il nous semble *parfait*. Pourtant, ce tout est vide. On ne peut l'inventorier sans le diminuer. Comment le désigner ? On le dira "adorable" sans pouvoir en dire plus ; sans pouvoir désigner justement ce lieu où vient spécialement s'accrocher notre désir, écrit Roland Barthes (*Fragments d'un discours amoureux*, 1977, "Adorable"). Dire qu'on aime pour rien - "parce que c'était lui et parce que c'était moi", selon la formule par laquelle Montaigne rendait compte de son amitié pour Etienne de La Boétie - approche peut-être d'une vérité de l'amour. Mais qui lui ? Et qui moi ? demande J-L. Chrétien. Lorsque j'aime quelqu'un pour la beauté que je lui trouve ou l'une quelconque de ses qualités, c'est quelque chose d'impersonnel que j'aime à travers lui.

Si l'amour charnel va vers la beauté, écrivait Simone Weil, *c'est que la beauté dans un être humain fait de lui pour l'imagination comme un équivalent de l'ordre du monde*. C'est pour cela que les péchés en ce domaine sont graves, poursuivait Simone Weil. Ils constituent une offense à Dieu (*Attente de Dieu*, 1942, p. 163¹³²).

En regard, aimer quelqu'un pour ses défauts, pour l'imperfection qui est sienne, pour sa singularité en un mot, c'est peut-être échapper à l'amour. Il y faut tout l'entêtement singulier de la passion. Dans l'amour, le singulier est toujours petit, écrit Gaston Bachelard (*L'intuition de l'instant*, 1931¹³³). Car une fantaisie n'a jamais assez de durée pour totaliser toutes les possibilités de l'être sentimental. Un amour profond est à la fois une durée, une habitude et un progrès et la passion, poursuit Bachelard, est d'autant plus variée dans ses effets qu'elle est plus simple et logique dans ses principes. De sorte qu'il faut, pour fortifier l'amour, lui trouver des raisons générales.

L'amour qui a rapport au bien en général, parce qu'il est le plus général en nous, est l'acte premier de notre nature, écrivait Thomas d'Aquin. Notre volonté et tous nos "mouvements appetitifs" le supposent comme leur première racine (*Somme théologique*, 1266-1273, I, Question 20, art. 1). L'amour est à la racine de toutes les passions. Aimer, pour

¹³² Paris, Fayard, 1966.

¹³³ Paris, Livre de poche/Stock, 1992.

Thomas, c'est se complaire dans le bien et, au-delà du désir qu'il suscite, l'amour veut une complaisance aboutie qui est joie¹³⁴.

*

Encore une fois, si par amour on désigne une passion, on ne comprendra guère que l'amour puisse tendre à n'avoir plus d'objet. Ou alors, l'amour deviendra une forme maniérée de cultiver le paradoxe. L'amoureux, notamment, sera seul à s'enivrer d'amour. L'amant, écrit ainsi Raymond Lulle, peut aller jusqu'à se plaindre d'aimer à travers une image, c'est-à-dire un intermédiaire (*L'Ami et l'Aimé*, 1292-1295, pp. 164-165¹³⁵). Et, même sans objet, l'amour continuera à tourmenter et à faire souffrir, comme le suggère un étrange poème de Ronsard (*Sonnets et madrigals pour Astrée*, 1578, Madrigal I¹³⁶).

La passion de nos étreintes vit profondément de chercher ce que nous ne pourrions plus étreindre, écrit J-L. Chrétien. Mais s'agit-il bien de passion ? Au terme de l'éros, convaincu qu'il ne s'agissait finalement que de comprendre, l'amour est apaisé. Il s'émeut désormais de la Beauté, dont ce Beau particulier qui l'agitait au départ lui a fourni l'idée. Et cette Beauté n'attend plus pour être saisie un prétexte extérieur particulier. L'amoureux en a fait sienne l'idée. Le beau ne nous émeut que quand il devient nôtre, écrit Plotin. Le voir comme une chose différente de soi, ce n'est pas encore être dans le beau (*Ennéades*, V, 8). Au terme de l'éros, l'amour se reverse dans l'intelligence du monde.

C'est pourquoi il n'y a nulle "sympathie", au sens d'un état de perception supérieur, dans l'appréhension de la Beauté selon Plotin, comme beaucoup de commentateurs l'ont pourtant cru¹³⁷. Et c'est pourquoi, aussi bien l'éros, pour Plotin, porte témoignage, en son aspiration, de la réalité du Bien (cf. *Ennéades*, VI, 9 : "ce qui est au-delà de la beauté, nous l'appelons la nature du Bien") mais n'est nullement nécessaire pour conduire à lui. "L'âme aime le bien parce qu'elle a été dès le début poussée par lui à l'aimer ; et celui qui possède spontanément cet amour n'attend pas l'avertissement des beautés d'ici-bas. Il les dédaigne". Lorsqu'il les voit lui glisser des mains, fantômes instables, mortels et caducs, il sait bien qu'elles tirent d'ailleurs cet éclat qui circule en elles (*Ennéades*, VI, 7). L'amour sensuel n'est rien d'indispensable à l'intelligence.

¹³⁴ Voir E. Gilson *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1942, p. 374 et sq.

¹³⁵ trad. fr. Paris, Ed. Crès & Cie, 1921.

¹³⁶ *Les amours*, Paris, Gallimard, 1974.

¹³⁷ Voir par exemple E. Krakowski *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, Paris, Ed. de Boccard, 1929.

Cela peut paraître difficile à entendre. A travers le parcours « érotique », la passion, d'abord tout individuelle, particulière, gagne une dimension plus universelle. L'amoureux découvre le monde sous un nouveau jour. Il le comprend autrement. Dès lors, ce n'est pas seulement que la passion doit animer la connaissance, comme le redécouvrirent les Romantiques, nous l'avons vu. C'est qu'un désir de connaissance achève l'amour ; conservant de lui le désir, l'aspiration. De là *une conclusion très étonnante pour notre époque : au bout de l'amour, il y a la philo-sophie, l'amour du savoir !* Mais ceci, encore une fois, ne se comprend guère si l'amour est seulement entendu comme passion physique. Et ceci, par ailleurs, se perdit finalement dans la tradition chrétienne, au sein de laquelle la reprise des thèmes "érotiques" fit durablement croire que si l'amour doit atteindre un objet supérieur à tous les êtres ici-bas, il ne peut finalement avoir d'autre objet ni d'autre béatitude possibles que Dieu.

* *

1. 3. 9.

D) La béatitude amoureuse

Par béatitude, il ne faut pas entendre la simple satisfaction de nos inclinations momentanées, encore moins de nos désirs charnels mais, au terme de la progression amoureuse, celle des aspirations les plus profondes de notre être.

On ne confondra pas non plus béatitude et bonheur. La première a une connotation transcendante que le second n'a pas.

Le mariage mystique.

Les béatitudes de Thérèse d'Avila sont demeurées célèbres. La sainte a longuement décrit les visions qui la surprenaient (*Le Château intérieur*, 1577-1588¹³⁸). Préparée par le succès de *L'imitation de Jésus-Christ*¹³⁹, la dévotion thérésienne, centrée sur la médiation du Christ et d'abord répandue par Louis de Grenade, aura une influence considérable sur la spiritualité classique (en France via Pierre de Bérulle, François de Sales et les autres membres du salon de Madame Acarie).

¹³⁸ *Œuvres complètes IV*, trad. fr. Paris, Cerf, 1982.

L'Imitation de Jésus-Christ.

Ecrite à la fin du XIV^e siècle ou au début du XV^e siècle, *L'Imitation de Jésus Christ* est attribuée à un certain Thomas a Kempis. Elle se compose de quatre parties qui forment les étapes d'un itinéraire spirituel : la première se propose de détacher l'homme de lui-même et du monde pour le faire entrer dans la vie intérieure ; la deuxième l'aide à descendre dans son propre cœur pour progresser dans la vie intérieure ; la troisième l'initie aux mystères de l'amour divin ; la quatrième, enfin, l'unit à Dieu dans le sacrement de l'Eucharistie.

C'est, avec la Bible, le livre le plus traduit et le plus copié à la fin du Moyen Age. Ce succès a fini par ne plus faire percevoir l'originalité d'un ouvrage, dont nous retrouverons l'influence en bien d'autres occasions (voir Index des œuvres).

Pour caractériser ses béatitudes, Thérèse d'Avila parle de "mariage mystique", désignant ainsi dans le rapport à Dieu une action *réciproque* de deux êtres, allant bien au-delà de la simple grâce de la foi¹⁴⁰. L'union traduit en d'autres termes une rencontre active de la divinité au cours de laquelle Dieu paraît se mettre au niveau de sa créature et se révèle à elle sous un caractère personnel : le Christ.

Cette personnalisation du rapport à Dieu fait l'originalité de Thérèse en regard de la plupart des mystiques et en particulier de son disciple Jean de la Croix, pour lequel le terme de l'amour n'est pas l'union à la personne du Christ mais au Verbe, à l'essence divine (voir 1. 4. 11.). La béatitude amoureuse n'est pas détachée du sensible pour Thérèse, qui use volontiers d'images comme moyen de s'élever à la contemplation du Christ¹⁴¹. Sa première béatitude est suscitée par la vision d'une statue du Christ couverte de plaies.

Enfant, Thérèse se délectait des romans de chevalerie. Elle écrivait des vers. L'impression qu'exerce sur elle l'imagerie religieuse est surtout un trait d'époque, alors que la Contre-réforme souhaitait en effet voir coïncider, comme au Moyen Age, l'art et la foi. Alors que de nouvelles directives esthétiques venaient en ce sens d'être définies, fondées sur le redéploiement du rôle des images pour éveiller les sentiments de piété et confiant à la beauté le soin d'exprimer la présence divine et à la richesse des ornements celui d'exalter le *credo* (jusqu'au style churrigueresque des autels espagnols et sud-américains)¹⁴². Les Jésuites jouèrent un rôle prépondérant pour

¹³⁹ trad. fr. Paris, Limoges, Dalpayrat & Depelley, 1886.

¹⁴⁰ Voir L. Oechslin *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris, PUF, 1946.

¹⁴¹ Voir M. Lépée *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris, Les Etudes carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1947. Voir notamment la longue note des pp. 163 à 167.

¹⁴² Voir P. Civil *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI^e siècle : le traité Norte de Ydiotas de Francesco de*

diffuser ces principes fixés par le Concile de Trente. Ils influencèrent directement des peintres comme Rubens, le Tintoret ou le Bernin¹⁴³.

C'est ainsi que la représentation de plus en plus pathétique de la souffrance humaine du Christ, amorcée au XIV^e siècle et devenue franchement morbide avec son goût doloriste du sang et des supplices (voir 1. 10. 8.), atteignit à un paroxysme dans l'Espagne du XVI^e siècle. A Valladolid notamment, avec Juan de Juni (1506-1577) et Gregorio Fernandez (1576-1636), avec Francisco Salzillo à Murcie (1707-1803), les statues polychromes des *pasos*, c'est-à-dire les figures de procession grandeur nature commandées par les confréries religieuses et qui représentaient les scènes de la Passion, exprimèrent bientôt l'angoisse et les tourments du martyr en un réalisme outré (Pedro de Mena, Juan Martinez Montanes) ; allant jusqu'à donner de vrais vêtements et cheveux aux statues¹⁴⁴.



Plus tard, le Borgognone peignit le Christ en croix, se vidant de son sang jusqu'à recouvrir la Terre entière (*Le sang du Christ*¹⁴⁵).



Monzon (1563), Paris, CRES Publications de la Sorbonne, 1996.

¹⁴³ Voir A. Tapié (dir) *Baroque, vision jésuite. Du Tintoret à Rubens*, Paris, Somogy, 2004. Voir également M. Fumaroli *L'école du silence*, 1994, Paris, Flammarion, 1998, p. 276 et sq.

¹⁴⁴ Cet art de peindre les statues a été particulièrement enseigné par Francisco Pacheco (*L'art de la peinture*, 1649, trad. fr. Paris, Klincksieck, 1986), qui eut Velasquez pour élève.

¹⁴⁵ Museo di Roma, Rome.

Signalons enfin, au titre du rapport entre images et visions saintes, que Salomon Reinach assurait que celles qu'eut Bernadette Soubirous en 1858 à Lourdes reproduisaient en fait exactement un tableau de Murillo acquis par le Louvre six ans auparavant et largement reproduit (*De l'influence des images sur la formation des mythes*, 1909¹⁴⁶).

*

La suavité de l'extase.

Dans l'union spirituelle que décrit Thérèse d'Avila, la personnalité empirique ne disparaît pas. Purifiée et oublieuse d'elle-même, elle frémit toute entière au *contact* divin dans de violents transports ; dans des ravissements de douleur. Le terme de « ravissement » peut surprendre. Cela vient pourtant de la tradition néoplatonicienne et cette dimension s'épanouira particulièrement chez les lettrés musulmans. L'intellection est chose fort voluptueuse, disait Averroès. L'union de l'âme à une Intelligence dite archangélique, car souvent identifiée à l'archange Gabriel dans la mystique musulmane, sera décrite avec une érotisation de plus en plus prononcée – ainsi dans *Le Pavillon des sept Princesses* (1197¹⁴⁷) de Nezâmî de Gandjeh, qui peut être présenté comme une *Vita nova* persane.

En regard, les élans mystiques de la spiritualité baroque introduiront une dimension de sensualité, de ravissement au sens propre, qui a trouvé son meilleur interprète avec le Bernin dans son *Extase de Sainte-Thérèse* (1644-1652¹⁴⁸). La sainte y paraît abandonnée à une jouissance assez charnelle - bien qu'un commentateur éclairé puisse ne deviner que la gravité de la mort dans les traits de cette célèbre statue, le Bernin ayant seulement illustré, selon lui, la devise de Thérèse : ou mourir ou souffrir¹⁴⁹. En fait, la scène sculptée représente la vision d'un ange que Thérèse a rapportée, se décrivant « tout embrasée d'un grand amour de Dieu » et parlant de la suavité que lui donna la grande douleur infligée par l'ange lui transperçant le cœur. "Il arrive souvent qu'au milieu des exercices spirituels arrivent malgré nous des mouvements de sensualité et des actes désordonnés", notait Jean de la Croix. Et l'on n'a pas manqué de suggérer que la béatitude, au principe de laquelle l'âme en état de contemplation se

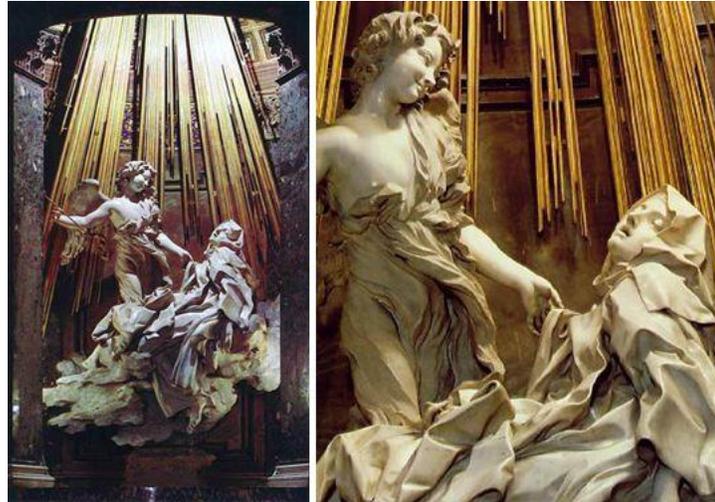
¹⁴⁶ in *Cultes, mythes et religions*, Paris, « Bouquins » R. Laffont, 1996.

¹⁴⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 2000.

¹⁴⁸ Rome, Sainte-Marie de la Victoire. Voir également du Bernin sa *Bienheureuse Ludovica Albertoni* (1671-1674), Rome, San Francesco a Ripa.

¹⁴⁹ Voir Emile Mâle *L'art religieux du XVII^e siècle*, 1932, rééd. Paris, A. Colin, 1984, pp. 148-149

séparerait à ce point du corps que ses gestes lui deviendraient indifférents, n'était en fait qu'un prétexte pour masquer les infractions aux règles de pureté sexuelle que les cloîtres imposaient. Mais c'est en fait tout un style de dévotion, cultivé particulièrement dans les couvents de religieuses qui, depuis la fin du Moyen Age, marquait un renforcement de l'*éros* dans la spiritualité chrétienne, avec une certaine tendance vers l'*éros* vulgaire – ce qu'on a nommé "l'erotisme dévot".



Le document le plus représentatif de cette tendance est le *Livre de la sagesse éternelle* (1328¹⁵⁰) d'Henri Suso, un des livres de piété les plus utilisés en son temps. Avec Suso, l'amour spirituel de Dieu tend à revêtir des formes qui rappellent tout à fait le lyrisme profane. Le Christ et l'âme sont représentés comme un couple d'amoureux qui jouissent d'être ensemble ("Tu dois m'entourer d'un amour conjugal"). On recourt volontiers à l'image du *mariage spirituel* et l'âme s'adresse au Christ en des termes galants : "Vous êtes l'objet le plus beau pour les yeux, le plus doux pour la bouche, le plus délicat pour le toucher, le plus aimable pour le cœur, mon unique amour. Votre présence m'anime mais votre majesté m'effraie. Ma raison veut honorer son maître mais mon cœur veut aimer et recevoir avec amour son seul amour. Vous êtes mon époux chéri" (II^o partie, Livre II, chap. III). L'image des épousailles du Christ et de l'âme avait été introduite par Bernard de Clairvaux. Elle deviendra commune. Luther la reprend ainsi dans *La liberté du chrétien* (1520¹⁵¹). Angelus Silesius écrira un *Cri de l'âme languissante à son aimé* (vers 1650¹⁵²).

¹⁵⁰ trad. fr. Paris, Olivier-Fulgence, 1840.

¹⁵¹ *Les grands écrits réformateurs*, trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1992.

¹⁵² trad. fr. in *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, Paris, Pléiade Gallimard, 1993, p. 223.

*

Si les élans corporels ne sont pas étrangers à la béatitude, c'est que l'amour s'y consume aussi bien qu'il s'y épuise en désirs immédiats, car si l'âme est à Dieu, Dieu n'est pas à l'âme et les brèves possessions que l'âme a de lui rendent encore plus ardente la soif de le posséder.

Les extases sont ainsi de plus en plus douloureuses : la vision n'est jamais suffisamment parfaite pour ne pas laisser désirer une union plus parfaite. En sorte que l'affirmation de la personnalité désirante atteint à un paroxysme dans l'acte même par lequel, niant son individualité propre, elle devrait pourtant se perdre toute entière dans l'Autre.

Parvenue à ce stade, l'âme ne peut plus guère communiquer son tourment. L'amour se célèbre derrière les murailles d'un Château intérieur. L'amant est seul avec Dieu et surtout, parce que Dieu n'est jamais possédé à plein, avec lui-même. A ce titre, la béatitude amoureuse ne peut aller sans soupçon. Est-elle mariage spirituel ou simple culte de soi ?

Les béatitudes du point de vue d'un psychiatre

Pierre Janet.

Partant d'observations recueillies pendant vingt-deux ans sur une patiente atteinte de délire religieux, Pierre Janet tente de retrouver dans ses délires les traits caractéristiques de la Psychasténie (*De l'angoisse à l'extase*, 1926¹⁵³).

La patiente, Madeleine, est en proie à des crises d'extase. Elle présente aux mains et aux pieds les stigmates du Christ. A l'hôpital, elle vit à part des autres, toujours absorbée dans ses rêveries. Elle semble peu connaître (et ne semble donc pas copier) les ouvrages des mystiques, quoique ses discours soient assimilables aux leurs. Quand ses béatitudes la prennent, elle reste immobile pendant un jour ou deux dans l'attitude de la prière ou mimant la crucifixion (en fait, observe Janet, l'anéantissement n'est pas alors aussi complet qu'elle le dit. Elle peut parler, elle se souvient après de menus faits survenus pendant la crise). Tous ces phénomènes paraissent absolument involontaires. Après l'extase, il ne lui reste que l'impression d'une révélation (Thérèse d'Avila, rappelle Janet, notait que, pendant l'extase, Dieu s'établit dans l'âme de telle manière que quand celle-ci revient à elle, il lui est impossible de douter). Madeleine a le sentiment d'avoir reçu une explication complète, d'avoir compris merveilleusement des choses jusque-là très obscures - on a

souvent rapproché ce sentiment d'illumination, fréquent chez les mystiques, des phénomènes de pseudo-compréhension propres aux rêves et aux rêveries¹⁵⁴.

Madeleine met en avant le caractère ineffable de son expérience. Mais Janet note plutôt chez elle une absence de volonté à se faire comprendre ; une sorte de désintérêt pour la vie sociale. Parler l'épuise. Elle est prise par des ambitions de dévouement et de sacrifices qu'elle ne concrétise pas. La pureté est "le rêve de sa vie". Elle veut être un exemple vivant. Mais Madeleine s'attache en fait à nier l'action extérieure du monde sur elle. Tout ce qui réclame des réactions, des efforts, des dépenses de forces lui est pénible. L'état de béatitude, de mariage spirituel, n'est chez elle qu'un mélange naïf de vérités obscures et d'accusations grandiloquentes (Madeleine s'accuse facilement de vols, de fautes imaginaires qu'elle serait en fait bien incapable de commettre et c'est aussi une prétention fréquente chez ce genre de patientes de se croire des Messaline, note Janet), accompagné d'une perte totale de pudeur certaines fois, quand elle est *complètement* l'épouse de Dieu. D'autres fois, elle est Jésus. Elle tête et fait l'enfant. Ou bien, mère de Dieu, elle fait jouer celui-ci et le gronde. Elle sent les mouvements de l'enfant dans son ventre (Madame Guyon, de même, tenait dans ses bras l'enfant Jésus vagissant).

Extase et orgueil. La mentalité du mystique proche de celle du sous-officier.

Ce qui frappe finalement Janet chez cette patiente, c'est la singulière vanité qui affleure sous l'humilité affichée. Ce dont témoignent son manque de discrétion et un étalage de soi peu commun. Madeleine parle constamment d'elle-même et voit des miracles partout. Les intentions de la Providence guident les moindres de ses gestes. Dieu lui-même lui inspire de demander un laxatif et de l'eau sucrée...

Jamais Madeleine ne se demande si Dieu a besoin de ses flatteries. S'il désire qu'elle s'occupe du soin de sa gloire. Elle lui impose ses fades compliments. Comme ce Dieu d'amour tout puissant et invisible est docile et commode, note Janet ! Madeleine prend avec lui bien des libertés et lui trouve toutes les qualités au gré de sa fantaisie. Comme ce Dieu paraît peu consistant en regard des hommes réels qui, eux, ne sont jamais prêts à notre heure ! Avec lui, il n'y a nulle nécessité de tenir compte, comme avec les hommes, de sentiments étrangers aux nôtres, souvent embarrassants et pénibles. En écrivant, c'est à Jésus que je parle, disait Thérèse de Lisieux. Cela m'est plus facile pour exprimer mes pensées (*Histoire d'une âme*, posthume 1898, p. 163¹⁵⁵).

En fait (mais Janet ne le note pas), Madeleine semble reproduire tous les écarts que Jean de la Croix notait chez ceux qui débutent dans les exercices spirituels (*La nuit obscure*, 1577-78¹⁵⁶). Leur goût et leur allant n'est qu'orgueil encore, notait Jean de la Croix. Ils veulent tout de suite enseigner les autres quant aux choses spirituelles et n'admettent pas que quiconque paraisse bon en

¹⁵³ 2 volumes, Paris, CNRS Ed., 1975.

¹⁵⁴ Voir H. Delacroix *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908, p. 381 et sq.

¹⁵⁵ Paris, Pocket/Cerf/Desclée de Brouwer, 1998.

dehors d'eux. Si leur confesseur ne les approuve pas, ils se déclarent incompris. En public, ils en rajoutent dans le ravissement pour qu'on connaisse leur dévotion, etc.

L'extase n'est qu'une manière orgueilleuse de vivre sans affronter le monde, note finalement Pierre Janet. De fait, les idées religieuses semblent n'y être invoquées qu'à titre de prétexte. Ainsi, dans un article, Janet n'hésite pas à rapprocher la psychologie du mystique de celle du sous-officier ; lequel peut avoir toutes les excitations que donnent le commandement et la constatation de l'obéissance des autres, sans avoir ni à inventer les ordres ni à prendre la responsabilité des sanctions. Plus tard, en 1968, le dissident russe Naum Korshavin dira des révolutionnaires professionnels qu'ils ont trouvé le moyen le plus simple de satisfaire leurs ambitions, cacher leur vide intellectuel et obtenir quelque chose qui ressemble au Royaume des cieux sans que cela leur coûte quoi que ce soit¹⁵⁷. L'amour de Dieu produit des avantages du même genre, à suivre Janet. Il est l'expression naïve du besoin d'être à la fois protégé et excité par des puissances surnaturelles, dans la mesure où nous avons organiquement besoin d'excitations faciles qui amènent à peu de frais des réactions de triomphe capables de répandre des forces dans tout l'organisme. Le mystique condamne hautement le culte de soi et proclame son humilité. Mais il a réussi à s'identifier avec son Dieu, au point de pouvoir le faire parler et de partager ses triomphes et ses souffrances face au monde entier (*Le problème de la croyance et le mysticisme*, 1937¹⁵⁸).

*

Le diagnostic médical invalide-t-il l'extase ?

On n'admet pas facilement que l'extase ne soit qu'une pensée inférieure, régressive. Quelque part, il faut que les états mystiques continuent de pouvoir être des fenêtres sur un autre monde. Or, de ce point de vue, la clinique psycho-pathologique ne suffit sans doute pas, effectivement, à infirmer toute la valeur de l'expérience béate. Pour quelle raison, en effet, la présence d'une pathologie névrotique exclurait-elle a priori la sincérité du sentiment religieux ? demande un psychiatre contemporain examinant le cas de Marthe Robin¹⁵⁹. Le diagnostic de personnalité hystérique - à peu près incontournable dans ce genre de cas - empêche-t-il d'être une sainte ? La névrose ne peut-elle être transcendée par la foi ?¹⁶⁰ Certains malades présentent des stigmates. Supercherie ? Fausses plaies provoquées ? Certes mais, soulignait un autre médecin, une stigmatisation provoquée ne correspond-elle pas malgré tout au désir intense d'une identification avec Jésus ? La

¹⁵⁶ trad. fr. Paris, Seuil, 1984.

¹⁵⁷ Cité par P. Watzlawick *L'invention de la réalité*, 1985, trad. fr. Paris, Seuil, 1988, p. 246.

¹⁵⁸ *Revue de métaphysique et de morale* T. XLIX n°2, 1937.

¹⁵⁹ Voir G. Mottet *Marthe Robin la stigmatisée de la Drôme. Etude d'une mystique du XX^e siècle*, Toulouse, Erès, 1989.

¹⁶⁰ Voir D. Vasse *La souffrance sans jouissance ou le martyr de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, Seuil, 1998.

manière simpliste dont on se plaît trop immédiatement à y voir la marque d'une pure simulation volontaire doit ainsi être "résolument écartée"¹⁶¹.

Interroger la vérité d'un état, comme la béatitude, qui n'a d'autre justification que lui-même, semble assez vain. On pourra toujours arguer de la possibilité d'un tel état puisqu'il est. En fait, ce qui frappe avant tout dans les béatitudes que décrivent les médecins, c'est moins un quelconque dérèglement mental que le manque de développement de vies qui se prétendent spirituelles. C'est la solitude amoureuse de la béatitude, crûment exposée.

L'amour, même à son paroxysme proclamé, est toujours menacé de se dégrader dans l'orgueil ou de s'immobiliser hors du monde dans l'isolement total d'une vérité aussi brûlante qu'incommunicable - sinon dans un discours interminable de célébration et d'autocélébration. C'est ainsi que, sous l'influence de la poésie courtoise et empruntant à celle-ci tout un pathos du détail décrivant minutieusement les délices et les tourments de l'amoureux, le discours mystique des XVI^e et XVII^e siècles, a-t-on souligné, transforma le récit des élans spirituels en mythe. Il l'exorbita, le multiplia¹⁶².

L'idée que, dans le rapport à Dieu, l'amour vaut plus que tout a été particulièrement développée dans le culte de Vishnu (souvent représenté sous la forme de Krishna, le jeune Dieu guerrier combattant le mal, les démons) de certaines sectes hindouistes, celle notamment de Râmânujâ. La dévotion (*bhakti*) sera alors réputée capable de délivrer seule du cycle des renaissances. Elle abolira les barrières des castes. On en viendra à soutenir que les mérites et les œuvres ne sauvent pas mais qu'il faut la grâce, dont témoigne l'amour de Dieu. On dira même que celui qui aime profondément Vishnu ne peut commettre de péché. Le rôle des images deviendra alors essentiel : la statue sera le Dieu incarné. Une série de rites lui feront ouvrir les yeux et lui insuffleront la vie. Et les rapports à Dieu seront décrits en des termes empruntant à la poésie galante. La dévotion amoureuse s'achèvera dans l'extase, le contact direct avec Dieu, l'amour seul menant finalement au divin¹⁶³.

L'amour est-il autre chose qu'égoïsme ? A-t-il d'autre vérité que celle d'un désir entraîné à parfaire son être propre ? A-t-il d'autre sens que celui de notre propre force soudainement exaltée ? Et l'absolu qu'il croit atteindre ne correspond-il qu'à la vacuité d'un moi infatué ? On peut retenir de l'exemple de la Madeleine de Pierre Janet qu'au terme de la progression amoureuse, la béatitude se conjugue (trop) facilement avec un complet repli sur soi. Avec la constitution d'un monde où l'on triomphe sans bouger, où l'on profite sans peine

¹⁶¹ Voir J. Lhermite *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud & Gay, 1952, pp. 245-246.

¹⁶² Voir M. de Certeau *La fable mystique 1*, Paris, Tel Gallimard, 1982.

¹⁶³ Voir A-M. Esnoul *Râmânujâ et la mystique vishnouïte*, Paris, Seuil, 1964.

(dans la réalité, souligne Janet, "jouir est une action compliquée"), où l'on aime sans sortir de soi-même ; où l'on se repaît de sa propre divinité dans un miroir idéal. L'amour peut-il véritablement nous conduire au-delà de nous-mêmes ? L'amour absolu, l'amour pur n'est-il qu'un mirage ?

*

* *

II - L'AMOUR PUR

1. 3. 10.

Dans l'amour, l'être cherche son propre épanouissement. Tel est l'éros, qui culmine volontiers dans un véritable culte de soi. En regard, la tradition chrétienne a pourtant toujours dit qu'il faut aimer Dieu pour lui-même et plus que soi-même car Dieu nous a aimé le premier (I Jn 4 10-19). Le Christ, alors que nous étions pécheurs, est mort pour nous (Saint Paul Rm 5 8). Mais comment l'appétit d'un être pourrait-il tendre à ce qui n'est pas son bien propre ? Le Moyen Age se demandera en ce sens si un amour non égoïste, si un amour pur est possible - une question que les Grecs semblent eux n'avoir guère rencontrée.

*

Avec le christianisme apparurent deux dimensions radicalement nouvelles de l'amour :

1) de l'amour du prochain, le christianisme fit d'abord un devoir. Dès lors, l'exaltation amoureuse dut se passer de tout aiguillon "érotique" et l'amour chrétien triompha volontiers dans la mortification et la dépréciation de soi. Cela allait tout à fait à l'encontre de l'éros grec mais cela autorisait encore l'héroïsme amoureux.

2) Ce devoir d'amour, le christianisme le fondait sur une idée qui, à tout prendre, est sans doute l'une des plus étranges qu'on n'ait jamais prononcé : Dieu nous aime, malgré tout et malgré nous.

L'idée est si étrange que, de fait, le christianisme n'a jamais su la rendre tout à fait claire. L'amour, au sein de la tradition chrétienne, fera l'objet de longs débats.

Selon Pierre Rousselot on peut ainsi distinguer deux théories de l'amour chrétien au Moyen Age (Pour l'histoire de l'amour au Moyen-Age, 1933¹⁶⁴). Selon une première conception "physique et naturelle", toutes les diverses sortes d'amour possibles se fondent en dernier ressort sur la propension qu'ont les êtres à rechercher leur propre bien. Mais selon une autre conception, que Pierre Rousselot nomme "extatique", l'amour est d'autant plus parfait qu'il met plus complètement le sujet hors de lui-même et va à l'encontre de tous ses appétits naturels, au point de sembler ne pouvoir être assouvi que par la destruction même du sujet qui aime. Cette conception trouvera à s'épanouir chez les mystiques. L'idée d'une rupture nécessaire entre l'amour égoïste et l'Amour amenant d'ailleurs certains écrivains du Moyen Age à considérer le sacrifice de soi et la souffrance comme autant d'éléments essentiels à tout amour. A l'époque, l'idée s'appliquera d'ailleurs aussi bien à l'amour de Dieu qu'à l'amour profane : on prouve son amour par ce qu'on est capable de sacrifier et d'endurer. La figure de Job servira alors la rhétorique amoureuse : ce sera à qui d'amour souffrira plus que Job encore¹⁶⁵. Et, dès la seconde moitié du XII^e siècle, le roman idyllique consacrera la formule des amants qui doivent surmonter tous les obstacles, supporter tous les sacrifices, afin que leur aventure connaisse un dénouement heureux. L'exemple le plus souvent cité de cette littérature est Floire et Blancheflor (1170-1180¹⁶⁶) attribué à Robert d'Orbigny.

Au total, vouant tout amour à Dieu, le christianisme cherchera l'amour pur selon deux directions : l'une dans le sacrifice, dont l'une des figures les plus importantes sera représentée par A) le Quiétisme ; posant de manière cruciale la question de B) l'amour de soi et rejoignant finalement la seconde direction : C) la charité.

¹⁶⁴ Paris, Vrin, 1933.

¹⁶⁵ Voir M. Bochet *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 17.

¹⁶⁶ trad. fr. Paris, H. Champion, 1986.

A) *Le Quiétisme*

1. 3. 11.

Pour la doctrine catholique, le quiétisme est une hérésie qui trouve sa source dans *Le Guide spirituel* (1675¹⁶⁷) du théologien espagnol Michel Molinos et d'autres auteurs comme Pier Matteo Petrucci (*Lettere e trattari spirituali e mistici*, 1678¹⁶⁸). Voulant tirer de l'expérience de Thérèse d'Avila (voir ci-dessus) une voie mystique conduisant l'âme à la quiétude parfaite (d'où le nom de "quiétisme") dans la contemplation divine, Molinos en arrive à la conclusion que la confiance absolue en Dieu suffit seule au salut individuel¹⁶⁹.

Plus précisément, Molinos pose quatre principes : l'amour pur, l'abandon à Dieu ou indifférence, la non nécessité de renouveler l'acte de foi et surtout le caractère secondaire des œuvres. La vie intérieure parfaite consistant en effet selon lui dans l'anéantissement des facultés de l'âme (chap. XX), tant que celle-ci agit, même de façon vertueuse, elle est imparfaite et n'aime pas vraiment Dieu. Plus qu'à agir, l'amour doit la pousser à s'anéantir afin de mieux s'identifier à Dieu. Tout ce que nous faisons pour satisfaire aux hommes est-il donc perdu pour l'éternité ? comme ira jusqu'à écrire la mystique Antoinette Bourignon (1616-1680) en une sorte de "caricature inconsciente du quiétisme", a-t-on dit¹⁷⁰. Le quiétisme tend à réduire la vie religieuse à un seul acte de foi extrême qui remplace toutes les autres formes d'engagement religieux. Acte de foi qui n'est pas le résultat d'un effort mais qui s'identifie avec la présence réelle de Dieu dans l'âme et ne comporte dès lors aucun élément de pensée, d'imagination ou de volition. A travers sa mort spirituelle, l'âme parvient aux noces mystiques avec l'Époux, dira volontiers la littérature quiétiste. Et, épouse de Dieu, l'âme ne désire plus qu'être fondue avec toutes les créatures, consumée et anéantie dans l'extase.

Cet acquiescement à la volonté divine est nommé "indifférence". Car il ne s'agit plus alors de faire mais de laisser faire, en acceptant notre nature dans ses imperfections même. Ce qui est le signe qu'on a rejoint le point de vue de Dieu, déclare le Père Alexandre Piny (*Etat*

¹⁶⁷ trad. fr. Paris, Fayard, 1970. Voir M. Crépu *Le tombeau de Bossuet*, Paris, Grasset, 1977.

¹⁶⁸ 2 volumes, Venetia, presso G. G. Hertz, 1685.

¹⁶⁹ Voir P. Dudon *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921.

¹⁷⁰ Voir L. Kolakowski *Chrétiens sans église*, 1965, trad. fr. Paris, Gallimard, 1969.

*du pur amour ou conduite pour bientôt arriver à la perfection par le seul Fiat, dit et réitéré en toute sorte d'occasions, 1676*¹⁷¹).

La Querelle du pur amour.

A la fin du XVII^e siècle, le quiétisme de Molinos avait depuis dix ans été condamné par la bulle *Coelestis Pastor* du pape Innocent XI (1687), quand la Querelle du pur amour - qui passionna la société cultivée du temps et irrita Louis XIV - le remit au goût du jour. Voltaire en retraça malicieusement la chronique dans son *Siècle de Louis XIV* (1751, chap. 38¹⁷²). A l'origine de cette querelle, il y eut le prosélytisme d'une jeune veuve à la piété exaltée : Madame Guyon, dont, à partir de 1688, Fénelon devint le plus fervent adepte.

Jeanne Bouvier de la Motte, mariée à quinze ans à Jacques Guyon, un gentilhomme âgé et malade qu'elle n'aimait pas, s'ennuyait ferme dans sa petite ville de Montargis. Elle fut bientôt convaincue que Dieu l'avait choisie pour être son épouse et, dès lors, sans crainte du scandale, renonça à tout, délaissant ses enfants et multipliant les mortifications. Elle se déchirait avec des pointes de fer, s'imposait de manger les choses les plus répugnantes, etc. (elle a fait le récit de tous ces actes dans sa *Vie*, 1720¹⁷³). Veuve à vingt-huit ans, persécutée par ses proches et se querellant avec tout un chacun, de sa belle-mère aux domestiques, elle partit pour la Suisse. Elle trouva des disciples en Savoie, à Turin, à Dijon, puis enfin à Paris et jusqu'à la Cour, où elle eut ses entrées, nombre de grands personnages (dont Mme de Maintenon un temps) s'enflammant pour sa doctrine.

Madame Guyon a été, dès son époque, très critiquée. Cette vision a toutefois changé et les valeurs que consacre notre époque sont bien plus favorables pour apprécier son parcours. Dans son *Jeanne Guyon* (1978¹⁷⁴), Françoise Mallet-Joris justifie ainsi son intérêt et sa défense par « le triple crime » que Madame Guyon commit en son temps : elle refusa de s'intégrer à quelque structure que ce fût, elle remit en question toutes l'échelle des valeurs de ce monde, « enfin crime plus grand, et circonstance aggravante aux deux autres : elle était femme » (p. 8). Rappelons néanmoins que la « rebelle » ne fréquenta pratiquement que la noblesse et trouva des disciples aussi influents que Fénelon. Quant à la femme broyée par un monde d'hommes, elle dut principalement sa disgrâce à Madame de Maintenon, toute puissante à la cour et qui chargea Bossuet de séparer Fénelon de son amie.

En 1693, Fénelon tenta un coup d'audace. Il voulut que Bossuet lui-même examine la doctrine quiétiste de Mme Guyon, laquelle en attendait une nouvelle et triomphale conquête.

¹⁷¹ Lyon, F. Barbier, 1676. Voir H. Brémond *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 volumes, Paris, A. Colin, 1967, T. VIII (1923).

¹⁷² *Œuvres complètes* IV, Paris, Firmin Didot, 1869.

¹⁷³ Cologne, Chez Jean de la Pierre, 1720.

¹⁷⁴ Paris, Flammarion, 1978.

Malheureusement, cela ne se passa pas ainsi. En 1694-1695, la Conférence d'Issy condamna à nouveau le quiétisme. Mme Guyon fut internée à Vincennes et Bossuet publia ses *Instructions sur les états d'oraison*¹⁷⁵, en réponse au *Moyen court de faire oraison* (1690¹⁷⁶) de celle-ci. En 1697, Fénelon soumit son cas au jugement du Pape. Bossuet pressa le roi d'intervenir auprès de ce dernier contre Fénelon, qui fut finalement condamné et se retira dans son évêché avec une soumission exemplaire. La mise à l'index de ses thèses en mars 1699 mit fin à la Querelle.

On trouvera une présentation fournie des débats liés au thème du pur amour au XVII^e siècle - de François de Sales à Pierre Jurieu, en passant par le Père Alexandre Piny et les protagonistes d'une première querelle en 1639-1642, l'évêque Jean-Pierre Camus et le jésuite Antoine Sirmond - dans l'ouvrage de Michel Terestchenko *Amour et désespoir* (2000¹⁷⁷). Selon l'auteur, le thème du pur amour ne se laisse véritablement comprendre qu'en regard des doctrines soutenues à la même époque sur la grâce et la prédestination (voir 4. 2. I. 2.).

*

L'indifférence.

Dans ses *Explications sur les Maximes des Saints sur la vie intérieure* (1697¹⁷⁸), Fénelon déclare que toutes les voies intérieures que les saints ont pu connaître tendent toutes à l'amour pur ; dernier degré de l'amour, correspondant à un état de sainte indifférence, dont Fénelon dit trouver l'expression la plus claire chez François de Sales et qui est en fait du pur guyonisme. Peu de mystiques, en effet, ont centré leur pensée sur l'idée d'indifférence autant que Mme Guyon, qui présente parfois sa lutte contre l'amour propre comme une véritable désindividualisation. Dans cet état d'indifférence, dit-elle, on ne s'aime plus soi-même que comme le reste des créatures dans l'ordre de Dieu. L'âme reflète la paix céleste. Elle met son seul bonheur dans la béatitude et la glorification de l'aimé. Elle aimerait autant Dieu quand, par supposition impossible, il devrait ignorer qu'on l'aime ou voudrait faire souffrir des peines éternelles à ceux qui l'auraient aimé.

¹⁷⁵ *Œuvres choisies IV*, Paris, Hachette, 1888.

¹⁷⁶ in P. D. Laude *Approches du quiétisme*, Paris, Biblio 17-68 Papers on French Seventeenth Century Literature, 1991.

¹⁷⁷ Paris, Points Seuil, 2000.

¹⁷⁸ Paris, Bloud & Cie, 1911.

En d'autres termes, Dieu n'est plus aimé au motif de l'espérance ou de l'intérêt. On l'aimerait autant quand bien même aucune béatitude ne serait à espérer. *On préférerait l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans sa volonté.* Voilà la proposition qui fit scandale. Bossuet vit immédiatement qu'ainsi, parmi les trois vertus théologiques, l'espérance et la charité étaient subordonnées à la foi, comme si elles étaient naturellement mercenaires, n'ayant de sens qu'à assurer notre propre intérêt. Contre Fénelon, contre toute volonté de présenter les œuvres charitables comme secondaires, Bossuet réaffirma donc que c'est par la pratique des vertus que l'on acquiert la béatitude.

L'enjeu de la querelle peut paraître aujourd'hui assez insignifiant. Aussi faut-il rappeler que la nécessité des œuvres pour assurer son salut était un dogme catholique fondamental face aux protestants ; pour lesquels, pour le dire très rapidement, la foi seule justifiait les élus (voir 4. 2. 12.). Le *Décret de justification* du Concile de Trente (1545-1563) avait ainsi réaffirmé que l'idée de récompense guidant les actions des justes ne pouvait les rendre pécheurs (chap. XI). Par ailleurs, comme le notera Benjamin Constant, revendiquer, comme les quiétistes, l'immédiateté du sentiment religieux c'était attaquer directement, en un sens encore une fois proche de la Réforme, le rôle d'intermédiaire de l'Eglise dans le rapport au divin (*De la religion*, 1824-1834¹⁷⁹).

Héroïsme de l'amour désintéressé.

Un amour de Dieu si désintéressé qu'il irait jusqu'à l'indifférence à l'égard du bonheur temporel et même du salut éternel est-il possible ? Voilà le point d'une Querelle qui fit couler beaucoup d'encre.

Mme Guyon déclare que dans son amour de Dieu tout motif d'intérêt et de récompense était pénible à son cœur. Fénelon tempère cette disposition : une détermination absolue à ne rien vouloir ne serait plus désintéressement mais extinction pure et simple de l'amour. Il y aurait donc de l'extravagance, reconnaît-il, à refuser le bien que Dieu nous commande de vouloir. On désire bien son salut ainsi mais seulement comme volonté de Dieu. Indifférent, le saint n'aime rien de lui-même mais tout par l'amour de la volonté de Dieu. Son cœur est sans choix, également disposé à tout, "comme une boule de cire entre les mains de son créateur". L'impassibilité du juste, telle que la décrit Fénelon dans *Les aventures de Télémaque* (1699, Livre XIV¹⁸⁰), est une pitié douce et tranquille qui n'altère en rien son immuable félicité. Mais quoiqu'impassible, ainsi, le juste n'ignore pas la passion. Il est à

¹⁷⁹ *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade Gallimard, 1957.

¹⁸⁰ Paris, Gallimard, 1995.

chaque moment « dans ce saisissement de cœur où est une mère qui revoit son cher fils qu'elle avait cru mort ». C'est en ce sens que l'amour, pour Fénelon, est *pureté* et la grâce un don qui purifie progressivement l'âme de son égoïsme par la désappropriation que Dieu opère en elle. L'âme atteint ainsi un état *passif*, c'est-à-dire désintéressé. Elle peut alors aimer comme Dieu aime¹⁸¹. De sorte que certains soutiendront que, dans l'amour pur, l'âme est hissée au niveau de Dieu, pour devenir son instrument (*Le palais de l'amour divin*, 1602¹⁸²).

Le saint s'identifie finalement à Dieu et l'on a pu rapprocher le Quiétisme de la poésie courtoise, de l'amour chevaleresque médiéval, en soulignant que l'amour pur - qui correspond davantage à un acte de pure volonté qu'à un sentiment - se veut peut-être trop sublime, trop héroïque. L'amour courtois, déjà, aimait jouer avec de telles idées de sacrifice, offrant à la Dame un culte gratuit - sans récompense de chair attendue en tous cas (voir ci-dessus 1. 3. 7.). Héloïse, quant à elle, présentait sa passion pour Abélard comme un sacrifice sans espoir de récompense ni charnelle (pour les raisons que l'on sait...) ni surtout céleste, puisque pour plaire à son amant, elle n'avait guère cherché à plaire à Dieu (*Correspondance d'Abélard et Héloïse*, 1132, p. 160¹⁸³). Et ce sacrifice éclatait dans le renoncement, chez celle qui déclarait préférer le titre de concubine ou de fille de joie à celle d'épouse ; sûre, en s'humiliant davantage, d'accroître ses titres à la reconnaissance de son amant et de moins nuire à son génie (p. 127).

On a également dit que le sens vraiment spirituel de l'amour manquait à Fénelon, qui donne parfois l'impression de parler de choses qu'il a seulement lues¹⁸⁴. C'est que dans le Quiétisme, l'amour semble finalement absent. Dans la proclamation d'indifférence au salut, Leibniz n'entendra qu'un profond mépris pour l'Être divin : qui ne se soucie pas de le posséder n'a pas pris conscience de son infinie perfection et ne l'aime pas encore assez. Il est trop loin de lui, trop détaché et trop fier, pour être aspiré par lui¹⁸⁵. Au fond, Fénelon exalte moins Dieu comme Amour que comme Unité. "Il est moins ému par l'Incarnation qu'il n'est sensible à un retour de l'homme à l'éternité divine. [...] Aimer Dieu pour lui ne voulait pas dire grand-

¹⁸¹ Voir F. Varillon *Fénelon et le pur amour*, Paris, Seuil, 1957.

¹⁸² Paris, D. de La Noue et C. Chastelain, 1614. Voir C. Dubois-Quinard *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du XVII^e siècle*, Rome, Institutum historicum O. F. M. cap., 1959.

¹⁸³ trad. fr. Paris, 10/18 UGE, 1979.

¹⁸⁴ Voir H. Sanson *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la Querelle du pur amour*, Paris, PUF, 1953.

¹⁸⁵ Voir E. Naert *Leibniz et la Querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959.

chose et c'est pour cela qu'il a parlé d'indifférence, d'*apathéia*, pour signifier l'état de l'âme contemplative"¹⁸⁶. Le terme de « mépris » ne paraît guère adéquat mais il y a sans doute en effet dans l'indifférence quiétiste une manière de s'égaliser à Dieu qui peut paraître déplacée ; qui ne respecte pas en tous cas la distance entre une créature et son créateur qui ne peut manquer de se traduire, chez la première, par une aspiration, un désir vis-à-vis du second, comme le marquait Leibniz. De sorte que le plus gênant, en définitive, c'est que l'indifférence quiétiste permet paradoxalement au moi de s'exalter. Parvenu à un état de nonchalance infinie, le saint qui a atteint le pur amour se sent infiniment justifié par cet amour même. Puisqu'il aime sans réserve, il est au-dessus du péché. De là un orgueil d'infailibilité formidable qu'on rencontre partout chez Mme Guyon qui est, avec Rousseau mais dans une autre perspective, l'écrivain qui a sans doute le plus parlé de son "innocence".

Ce qui choque, finalement, dans l'indifférence, c'est son caractère d'*exception*. Ce qui lui manque, aussi bien, comme le soulignait Leibniz, c'est l'humilité. "Je blâme les extases mystiques quand elles nous détachent de nos devoirs", fait dire Rousseau à Julie dans *La nouvelle Héloïse* (1761, 8^o partie, lettre VI¹⁸⁷). "Je n'aime point qu'on affiche cet état par un extérieur affecté et comme une espèce d'emploi qui dispense de tout autre. Cette Mme Guyon eut mieux fait de remplir avec soin ses devoirs de mère de famille". L'amour pur insiste si exclusivement sur un idéal de perfection personnelle qu'il rend malaisé de comprendre comment l'amour, finalement, peut être *désintéressé*. Il illustre en revanche l'expression de Plotin selon laquelle l'être n'a de cesse, dans l'amour, de sculpter sa propre statue. Paradoxalement, l'amour de soi conduit sans doute à plus d'humilité.

* *

1. 3. 12.

B) L'amour de soi

Contre le quiétisme, Leibniz invoque une conception *naturelle* de l'amour, importante au Moyen Age selon P. Rousselot (*op. cit.*) et de tradition augustinienne, selon laquelle l'amour de Dieu se confond avec l'égoïsme bien compris des créatures. Car l'égoïsme, disait-

¹⁸⁶ Voir J-L. Goré *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Grenoble, Imprimerie Allier, 1956. L'auteur parle en ce sens d'un néoplatonisme fénelonien.

on, n'est pas condamnable en soi. Seules ses déviations sont blâmables. L'égoïsme, en d'autres termes, est sujet à l'erreur et cette erreur consiste toujours à croire que l'homme peut être indépendant de Dieu. Pourtant, celui qui n'aime pas Dieu ne peut pas s'aimer véritablement lui-même. Les méchants saisissent mal leur nature ainsi et ne s'aiment pas eux-mêmes comme il convient. Ils se soucient insuffisamment de ce qui est le meilleur pour eux. Car ce n'est qu'à la condition de diriger son désir vers Dieu que le désir reçoit une satisfaction véritable et durable. Ces thèmes, développés par saint Augustin et invoqués contre l'amour pur des Quiétistes, trouveront leur achèvement dans le *Traité de l'amour de Dieu* de Malebranche (1697¹⁸⁸).

Ce *Traité* fut d'abord une œuvre de circonstance, rédigée en pleine Querelle du pur amour. En 1697, le Père François Lamy, un religieux bénédictin, donnait le troisième volume d'un ouvrage intitulé *De la connaissance de soi-même*¹⁸⁹ dans lequel il soutenait la théorie de Fénelon sur l'amour pur tout en se réclamant de Malebranche, rendant par là même ce dernier suspect de quiétisme - à assez bon droit soulignent certains commentateurs¹⁹⁰. La réponse de Malebranche fut ce *Traité*, dont Bossuet se déclara fort satisfait.

Malebranche. Nature de l'amour de Dieu.

Dieu, écrit Malebranche, se complaît en sa propre perfection et ne peut rien aimer que par cette complaisance. C'est parce qu'il est parfait que Dieu aime, dit ainsi Malebranche, contre la doctrine du pur amour qui, faisant de l'amour la forme la plus haute de l'être, soutenait le contraire : c'est parce qu'il aime que Dieu est parfait.

Malebranche ne parle jamais de Dieu qu'en ayant grand soin d'éviter tout anthropomorphisme. Il rejette ainsi tout mysticisme comme accès particulier et direct, c'est-à-dire "sentimental", à la divinité. Dieu, selon Malebranche, n'est accessible que dans l'ordre du monde et doit donc être saisi en raison. Dieu ne trouve qu'en lui-même la cause de son bonheur et, dans toute sa Création, il n'aime rien que par l'amour qu'il se porte lui-même, c'est-à-dire selon l'ordre suivant lequel ses créatures participent inégalement à son être. Il les aime donc inégalement. Sa bonté n'est pas soumission aux désirs de ses créatures. Dieu veut toujours selon l'ordre immuable de ses perfections (il ne prononce pas de décrets arbitraires auxquels il serait vertu de nous soumettre). Et ce Dieu de *constante* et souveraine justice est,

¹⁸⁷ *Œuvres complètes II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1959.

¹⁸⁸ Paris, Bossard, 1922.

¹⁸⁹ 3 volumes, Paris, Pralard, 1694-1697.

¹⁹⁰ Voir M. Terestchenko *op. cit.*, pp. 314-315.

soutient Malebranche, plus propre à inspirer et à régler notre amour que toute autre idée que l'imagination peut se faire de lui.

Ce qui est inné au cœur de tous les hommes, souligne Malebranche, c'est une tendance très générale à rechercher son bonheur selon la vérité et la justice, c'est-à-dire selon la raison. Cette attirance vers le Bien fait également partie de l'ordre du monde et l'amour de nous-mêmes aussi bien. Dieu a mis en nous cet amour premier qui fait le fonds de notre être et qui n'attend pas de motif¹⁹¹. L'amour-propre est une déformation de cette tendance et l'on a bien fait de le distinguer de l'amour de soi, souligne Malebranche.

Amour-propre et amour de soi

Les moralistes du Grand Siècle.

"Le moi est haïssable", écrit Pascal, parce qu'il est injuste qu'il se fasse le centre de tout (*Pensées*, 1670, Lafuma n° 597¹⁹²). Tout tend à soi et cela est contre tout ordre, dit encore Pascal, car il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment (n° 421). "Si nous naissions raisonnables et indifférents et connaissant nous et les autres, nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté". Il n'y a pourtant personne "qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde et qui n'aime mieux son propre bien que celui de tout le reste du monde" (n° 749). Notre volonté est donc dépravée, conclut Pascal. Il faut tendre au général. La pente vers soi est le commencement de tout désordre.

La nature de l'amour-propre, ainsi, est de n'aimer que soi, de ne considérer que soi et de tout rapporter à son propre intérêt ; quand la nature, note Adam Smith, voudrait que nous nous aimions nous-mêmes seulement comme nous aimons notre prochain ou, ce qui revient au même, comme notre prochain est capable de nous aimer (*Théorie des sentiments moraux*, 1759, I, I, chap. V¹⁹³). C'est un ridicule que de vouloir être aimé pour soi-même, souligne Marmontel dans l'un de ses *Contes moraux* (1767, *Alcibiade ou le moi*¹⁹⁴), car quel est ce moi qu'on voudrait qu'on aime en nous ? Il n'est rien de tout ce qui nous rend aimable.

Cependant, contre les moralistes du Grand siècle et contre les jansénistes, pour lesquels il ne faisait aucun doute qu'on s'approprie égoïstement et qu'on ramène à son propre intérêt tout ce qu'on aime, le pasteur Jacques Abbadie (*L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*, 1692¹⁹⁵) introduisit bientôt une distinction entre amour-propre et amour de soi que

¹⁹¹ Voir Y. de Montcheuil *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946.

¹⁹² *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

¹⁹³ trad. fr. Paris, PUF, 2003.

¹⁹⁴ La Haye, 1767.

¹⁹⁵ Rotterdam, chez P. Vanderslaart, 1693.

Vauvenargues reprendra au milieu du XVIII^e siècle (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 1747, II, De l'amour-propre et de l'amour de nous-mêmes¹⁹⁶).

Vauvenargues.

Déjà, a-t-on noté, les héros cornéliens élevaient l'amour-propre à un niveau où il cessait d'être une facile acceptation du moi pour devenir une courageuse et pénible édification de soi¹⁹⁷. C'est que dans l'amour de soi, souligne Vauvenargues, - et à l'inverse de ce qui se passe avec l'amour-propre, qui subordonne tout à notre bien-être - on cherche *hors de soi* son bonheur. On s'aime davantage hors de soi que dans son existence propre. "Si l'objet de notre amour nous est plus cher sans l'être, que l'être sans l'objet de notre amour, il paraît que c'est notre amour qui est notre passion dominante et non notre individu propre", écrit Vauvenargues.

Très loin donc d'être une complaisance à nous-mêmes, l'amour de soi peut être ce qui nous pousse à nous agrandir en délaissant notre bien particulier. Vauvenargues donne la recherche de la gloire, qui passe généralement pour un comble de vanité égotiste, pour la parfaite illustration de ce sentiment de déception, d'imperfection qui nous pousse à aller un peu plus loin que nous-mêmes pour nous agrandir au dehors - cette idée plaira à Frédéric II, auteur d'un *Essai sur l'amour propre* (1770¹⁹⁸). Augmentant notre être en le portant dans la mémoire des autres, la gloire suit notre instinct de conservation, notait déjà Montesquieu (*Lettres persanes*, 1721, LXXXIX¹⁹⁹). A contrario, le manque d'ambition, la dépréciation de la gloire ne relèvent-ils pas finalement de la vanité ? L'un des personnages de *L'invitée* (1943²⁰⁰) de Simone de Beauvoir, revendique ainsi son manque d'ambition : je n'ai pas besoin de me tailler dans le monde une place privilégiée. J'ai l'impression que j'y suis déjà installée (p. 18).

L'amour de soi, souligne Vauvenargues, ne se nourrit pas de désir mais de lassitude et de déception. Il est distance à soi et dédoublement. Il permet - admirable formule - de "*découvrir en soi ce que les autres nous cachent et de reconnaître dans les autres ce que nous nous cachons nous-mêmes*", écrit Vauvenargues (maxime CVI) ; qui oppose tout particulièrement à cet amour, l'amitié que l'on a généralement pour les bêtes ; pure relation égocentrique de soi à soi à travers des êtres qui sont totalement niés en tant que tels et n'existent que pour notre commodité et notre plaisir.

*

Rousseau.

¹⁹⁶ Paris, GF Flammarion, 1981.

¹⁹⁷ Voir P-H. Simon *Le domaine héroïque des lettres françaises*, Paris, A. Colin, 1963, p. 156.

¹⁹⁸ *Œuvres philosophiques*, Paris, Corpus Fayard, 1985.

¹⁹⁹ Paris, Librairie Générale française, 1995.

²⁰⁰ Paris, Gallimard, 1943.

Ces vues de Vauvenargues seront reprises par l'abbé Yvon dans l'article "Amour" de l'*Encyclopédie* (1751-1765²⁰¹). Jean-Jacques Rousseau leur confèrera une particulière importance et en fera même un fondement de sa réflexion politique (voir notamment la note XV du *Discours sur les origines de l'inégalité*, 1754²⁰²). L'amour de soi, selon Rousseau, est le sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation ; c'est le désir innocent d'être solidement heureux. C'est la simple expression de notre liberté.

En regard, l'amour-propre est un sentiment relatif, fondé sur la comparaison avec les autres – de nos jours, certains auteurs décrivent un "besoin de reconnaissance" qui lui ressemble beaucoup²⁰³. Chacun est livré à la discrétion de tous, avide de savoir ce qu'on murmure dans son dos. En même temps, chacun voudrait que les autres *le préfèrent à eux-mêmes*, ce qui est impossible. Convaincu de sa supériorité, l'orgueilleux dédaigne l'estime des autres, note Adam Smith. Il veut leur faire sentir leur propre bassesse et réduire ainsi l'estime qu'ils ont pour eux-mêmes (*Théorie des sentiments moraux*, VI^e Partie, section III, p. 350).

Pour Rousseau, le mal social n'est pas dans l'isolement des consciences mais dans leur contagion, dans leur soumission les unes aux autres dans une opinion générale diffuse. La communication, la comparaison des consciences signifie leur séparation, leur affrontement. Et tel est l'empire de l'amour-propre.

L'homme se voudrait grand et se voit petit, notait Pascal (n° 978). De là, la plus criminelle des passions : la haine mortelle de la vérité qui le convainc de ses défauts. L'amour-propre fera tout pour abuser lui-même et les autres et la vie humaine, en ce sens, n'est qu'une illusion perpétuelle. "Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts et qu'un échange de bons offices ; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner", notait La Rochefoucauld (*Maximes*, 1664, n° 83).

Allant plus loin encore, Rousseau fera de l'amour-propre une véritable *aliénation*. Personne ne peut éviter l'assujettissement au jugement de ses semblables. Pour chacun de nous, être et paraître sont deux choses différentes. Finalement, la faiblesse de l'amour-propre tient à ce que le jugement des autres y devient notre unique preuve d'existence. *On ne désire plus que le désir d'autrui. On est heureux de nous-mêmes sur le témoignage des autres*. Pourtant, sitôt qu'un homme se compare aux autres, il devient nécessairement leur ennemi. "Voilà la contradiction primitive et radicale qui fait que les affections sociales ne sont qu'apparence" (*Fragments politiques*, II, 10).

"Tenez-vous bon ordre en l'amour de vous-mêmes ?" demandait François de Sales. "Le cœur bien ordonné dit plus souvent en soi-même : Que diront les Anges si je pense à telle chose ? que non pas : Que diront les hommes ?" (*Introduction à la vie dévote*, 1609, 5^e Partie, V²⁰⁴).

²⁰¹ reprint en 35 volumes Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1988.

²⁰² *Œuvres complètes III*, Paris, Pléiade Gallimard, 1959.

²⁰³ Voir T. Todorov *La vie commune : essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil, 1995.

Dieu veut que nous nous aimions nous-mêmes.

L'amour de soi le plus pur, écrit Malebranche, est intéressé : on n'aime son propre être que pour le bien-être et, en ce sens, on ne s'aime vraiment que par Dieu qui peut seul nous l'assurer. On n'aime Dieu que pour le posséder et jouir de lui. On ne l'aime pas comme le souverain bien si on ne jouit pas de lui et donc si l'on préfère le salut des autres au nôtre. *Il est conforme à l'ordre de Dieu que nous voulions notre salut préférablement à celui de tous les autres.* L'ordre du monde nous commande d'être heureux. Notre règle doit être de suivre, à notre humble niveau, ce que Dieu veut que nous voulions, sans chercher, par un comportement exemplaire, à aller au-devant de son amour, de sa volonté. Dieu ne veut pas positivement tout ce qu'il permet et ce qu'il veut n'est pas toujours la règle de ce que nous devons vouloir. Dieu veut cent justes plutôt qu'un seul. Mais je dois vouloir être juste préférablement à cent.

Ceci vient de Thomas d'Aquin : nous ne savons pas dans chaque cas particulier ce que Dieu veut et, sous ce rapport, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne. Il suffit d'observer l'ordre de la nature (*Somme théologique*, 1266-1273, II, Question 19, art. 10²⁰⁵). Malebranche, par ailleurs, reprend à sa façon la parabole du Bon Pasteur.

Dieu ne tire pas sa véritable gloire de ce que nous l'adorons mais nous trouvons la nôtre à être tels que nous devons simplement être. L'important - ce qui dépend de nous avec le secours de la grâce - c'est de bien placer notre amour. Le pécheur ne veut point que Dieu soit tel qu'il est. Il le veut puissant pour favoriser ou justifier ses desseins mais non juste. C'est orgueil que de ne pas vouloir être simplement comme Dieu nous a fait et de chercher un amour plus pur que celui que nous inspire le souci de notre bien.

Revalorisation de l'égoïsme.

Se bornant apparemment à reproduire les thèses d'un augustinisme un peu convenu, ce *Traité* de Malebranche, qui joue de l'égoïsme contre l'orgueil, est en réalité l'un des livres les plus forts jamais écrits sur l'amour. Nul autre que Malebranche n'a sans doute aussi nettement senti combien l'héroïque renoncement à soi dans l'amour ne fait que consacrer la vanité. Nul n'a davantage condamné le mysticisme en cela, le blessant en son point le plus sensible : dans

²⁰⁴ Paris, Atelier H. Labat, 1989.

²⁰⁵ trad. fr. en 4 volumes, Paris, Cerf, 1984-1986.

son incapacité à rester humblement à sa place et à y saisir Dieu, non dans un rapport direct mais dans un souci respectueux du monde ; dans une humble admiration inspirant un désir. L'amour, pour Malebranche, est *humilité*. Toute quête d'un amour pur, au sens de désintéressé, ne peut que masquer une dérive de l'égoïsme quand, en regard, l'amour de soi nous ramène à Dieu car *cet amour de nous-mêmes, au fond de nous, n'est pas de nous*.

Le *Traité* est entre deux époques. D'un côté, il retrouve l'intuition augustinienne selon laquelle, l'amour bien ordonné devant se conformer à la valeur de son objet (charité bien ordonnée doit ainsi commencer par soi-même), Dieu ne peut raisonnablement aimer que lui-même. En même temps, la revalorisation que Malebranche opère de l'égoïsme raisonnable et tempéré est directement à la source de la promotion de l'intérêt individuel au XVIII^e siècle et de son rôle dans l'organisation politique et économique.

Tandis que le mystique se voit, dans l'amour, identique au Principe de l'Etre et exalte ainsi sa béatitude solitaire jusqu'à l'infini, il est une autre conception de l'amour selon laquelle l'amour traverse la créature et la tourne, avec humilité, non pas directement vers l'Etre mais vers les autres créatures. C'est ce que la doctrine chrétienne nomme charité.

* *

C) La charité

1. 3. 13.

L'agapè.

En regard d'*éros*, qui élève l'homme jusqu'au divin, il est une autre sorte d'amour, l'*agapè*, qui traduit l'amour premier de Dieu pour ses créatures - sa charité. La notion d'*agapè*, amour désintéressé, charité, paraît être une innovation proprement chrétienne. Pour les Grecs, les dieux n'ayant besoin de rien n'éprouvaient pas d'amour, d'*éros* (voir par exemple le *Banquet* de Platon, 200-201).

Agapè signifie en grec "affection" (*agapaô* : aimer, chérir). Chez Homère, *agapazéin* désigne ainsi les marques de tendresse et les soins affectueux que l'on prodigue à un être chéri. "*Agapè*" ne se rencontre guère, néanmoins, que dans le grec biblique. Pour le traduire, le latin chrétien hésitera entre *caritas* et *dilectio*. "*Amor*", qui désignait l'amour passionnel, sera écarté, sauf pour désigner l'intensité de la charité.

Bien que spécifiquement chrétienne, la charité paraît avoir plusieurs racines juives et notamment une vertu de douceur qui commande de ne pas aller au bout de son droit et qui fait de l'aumône un devoir.

Par ailleurs, il convient de souligner que, hors de la sphère occidentale, la notion de charité n'est nullement étrangère. En Chine, on trouve notamment chez Mozi (ou Mo Tseu 479-390 av. JC), l'un des principaux critiques de Confucius, l'idée de l'amour universel d'un Dieu personnel. Mo Tseu élargit en ce sens le *jên* de Confucius, qui est un amour hiérarchisé, centré d'abord sur les proches²⁰⁶. Le Ciel aime tous les hommes et il abomine qu'on opprime et qu'on tue des innocents, affirme Mozi, qui renvoie en cela à une tradition très ancienne. Toute conquête est un crime et la promotion des hommes vertueux est le fondement de tout bon gouvernement. La charité est notre premier devoir, déclare Mozi, qui rejette en ceci tout fatalisme²⁰⁷.

La charité fait le bien par un acte libre et non pour augmenter la félicité de celui qui la ressent. Ce n'est pas une joie. La joie ne peut lui être donnée que par surcroît. Ce n'est pas un amour qui désire. Elle est sans considération de personne - elle s'adresse de manière exemplaire aux ennemis. C'est un amour perdu, déversé sur ceux qui paient d'ingratitude, tout comme l'amour premier de Dieu. Un amour qui fait comme l'économie du point de vue du sujet aimant. Un amour qui est un devoir.

Mettant d'emblée en œuvre ce qui est utile au prochain, l'amour, en ce sens, est parfois opposé à la justice, laquelle consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. On connaît la célèbre formule d'Albert Camus : je crois à la justice mais je défendrai ma mère avant la justice !

Théologie de la charité. La syndérèse.

L'*éros* servait la promotion d'un égoïsme supérieur, pour lequel l'amour d'autrui n'était qu'un véhicule pour aller tout à la fois vers la réalisation de soi et vers Dieu. Le prochain n'était ainsi qu'un échelon vers le divin. On l'aimait *propter Deum*. Selon saint Paul, la charité, elle, est longanime et serviable. "Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ?" (1 Jn 4 20). La charité n'est pas envieuse. Elle ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas. Elle ne cherche pas son intérêt et ne tient pas compte du mal. Elle excuse tout, croit tout, espère tout et supporte tout (I Cor 13 4-7).

L'amour, ainsi, peut en arriver à décliner l'assistance de cette beauté qui provoquait *éros*, pour *s'attacher aux créatures moins par ce qu'elles ont d'aimables que par leur simple besoin de se sentir aimées*²⁰⁸. L'amour alors est un don gratuit et telle est l'*agapè*, indépendante de la valeur de son objet ; créatrice de valeur dans l'amour du prochain *en Dieu*

²⁰⁶ Voir A. Cheng *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 2002, chap. III.

²⁰⁷ On peut en français consulter ses *Œuvres choisies* (Paris, Desclée de Brouwer, 2008).

²⁰⁸ Voir L. Brunschvicg « Amour » in *Héritage de mots. Héritage d'idées*, Paris, PUF, 1945.

et finalement amour de l'être. En droit, l'*agapè* s'étend en effet à toute la Création et c'est ainsi que François d'Assise étendra la charité aux animaux et même aux éléments matériels (voir 2. 5. 27. & 3. 2. 26.).

En son sens le plus fort, *la charité rejoint l'acte créateur de Dieu* et autrui, comme la nature vivante et matérielle dans son ensemble, deviennent dès lors autant d'images du divin. Ils sont le support non pas d'une intimité avec le Créateur mais d'une participation à la Création. En ceci, la charité poursuit l'idée antique que *l'amour se résout dans un désir de connaissance, de sagesse. Au terme de son aspiration, l'amour est intelligence – c'est-à-dire non pas connaissance, au sens positif du terme, mais appétit de compréhension.*

*

Théologiquement, on justifie la charité en posant que tout être intelligent a pour nécessaire idéal de bonheur un bien identique à celui de Dieu même²⁰⁹. Tout être naturel, en d'autres termes, possède par nature une affinité spéciale avec Dieu qui fait de lui une image vivante ou, si l'on préfère, une ombre de ce qu'il y a de plus caractéristique en Dieu. Toute créature témoigne pour son créateur dans le fait même de sa création. Chez la créature, amour de soi et amour de Dieu peuvent dès lors être conçus comme deux aspects complémentaires d'une même *activité* nécessairement vertueuse – une activité car si l'amour de Dieu et même l'amour de soi devaient être guidés vers leur objet par la seule lumière de données théoriques et spéculatives, la tâche dépasserait absolument nos capacités intellectuelles. *Nous ne pouvons saisir Dieu et notre propre moi spirituel qu'à travers nos actes.* La charité, ainsi, est un commandement moral qui dans l'amour de nous-mêmes nous fait rencontrer Dieu et nous tourne vers la création en un mouvement qui est de Dieu. Seul notre sens moral nous permet de sympathiser correctement et indubitablement avec le Bien, qui est aussi notre Bien et ceci, encore une fois, non pas selon les principes d'une doctrine réfléchie mais, selon les théologiens, grâce à la *syndérèse*, pouvoir spontané que l'homme possède de découvrir certaines maximes générales de conduite. L'amour est ainsi, selon saint Paul, la Loi dans sa plénitude (*Rm 13 10*). En nous, l'amour de Dieu correspond d'abord au goût pour la bonté

²⁰⁹ Sur la théologie de la charité, voir particulièrement la Synthèse dogmatique de l'article « Charité » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 16 volumes, Paris, Beauchesne, 1953.

morale de notre action, qui suscite quatre tendances particulières : le goût de la contemplation divine, le zèle de la gloire en Dieu, l'amour du prochain et la complaisance en l'ordre de l'univers. Mais cet amour de Dieu vient-il vraiment de nous ou, à travers nous, de Dieu ? Cette question suscita de longs débats.

*

Eros et agapè.

Eros et *agapè* ont si peu en commun qu'il est fâcheux de traduire par le même terme "d'amour" deux réalités aussi différentes, note Anders Nygren qui s'est attaché à retracer, depuis ses origines, l'histoire de leur perpétuelle rivalité et de leur impossible conciliation (*Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 1930-1936²¹⁰). A. Nygren ne trouve en fait de parfaite définition de l'*agapè* que chez saint Paul et Luther, ce dernier établissant seul fermement, selon lui, que l'amour chrétien n'est pas l'amour humain sublimé mais un amour tout autre. La charité, selon Luther, nous vient d'ailleurs, d'un don de Dieu. Son sujet n'est donc pas l'homme mais Dieu lui-même. Elle traverse l'homme et est en lui une vertu infuse du dehors ; comme l'actuation d'une puissance. On a fait remarquer qu'on retrouve en ceci - qui n'est d'ailleurs pas propre à Luther et qu'on rencontre notamment chez saint Augustin - l'idée d'une fusion avec la divinité et même un certain quiétisme²¹¹. On a souligné également le fait qu'une telle conception, qui fait de l'homme le simple reflet de l'amour divin, nie la possibilité de toute générosité libre en lui.

La syndérèse, soulignait Jean Gerson, est la plus haute puissance affective de notre âme (*Sur la théologie mystique*, 1408-1423, II partie, 14^o considération²¹²). La charité, en d'autres termes, se fonde en nous – ceci contre ceux qui, comme Pierre Lombard, soutenaient que Dieu, en la personne de l'Esprit saint, s'aime en fait lui-même à travers nous, l'amour que nous lui portons aussi bien que la charité n'étant pas issus de nous mais ne faisant que nous traverser. Thèse qui privait l'âme de toute consistance et qui fut assez largement rejetée. Il fallait donc reconnaître à l'âme une force « défuge », pour dire que l'amour nous permet de

²¹⁰ trad. fr. Paris, Aubier, 1944. Sur l'évolution historique du concept d'*agapè*, voir également C. Spicq *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 volumes, Paris, J. Gabalda & Cie, 1958-1959, qui amène à revoir certaines analyses de A. Nygren.

²¹¹ Voir M. C. D'Arcy *La double nature de l'amour*, trad. fr. Paris, Aubier, 1947.

nous unir à l'Esprit saint – ainsi chez Gerson (8° Partie, 41° considération). Mieux même : que, par amour, Dieu se retire en quelque sorte de nous pour que nous puissions l'aimer et l'amour, la charité, nous ramenant à lui. Comment, autrement, l'amoureux pourrait-il espérer ? Quel risque aurait-il d'être déçu ? Simple préposé d'un amour divin qui ne fait que passer par lui, l'amoureux n'aurait plus guère à se soucier d'obtenir une réponse de l'aimé²¹³ ("si je t'aime, qu'est-ce que cela peut bien te faire ?", fait dire Goethe à Philine dans *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, 1796, IV, IX, p. 299²¹⁴). Faire de la charité un amour radicalement distinct de tout autre, c'est en fait ôter à l'amour tout risque et toute folie.

Pire, la charité peut alors fort bien en venir à se passer du prochain, lequel perd alors le sens que lui donne son existence mondaine concrète vis-à-vis de nous - comme ami ou ennemi par exemple - pour ne plus être considéré que comme une créature de Dieu. Pour un tel amour, tous les hommes deviennent également aimables, c'est-à-dire négligeables en tout ce qui les fait proprement hommes dans le monde. La charité aime alors tous les hommes indifféremment, car ce n'est pas tant le prochain qui est aimé que l'amour lui-même. La charité peut ainsi faire du monde un désert, note Hanna Arendt (*Le Concept d'amour chez Augustin*, 1929, p. 92 et sq.²¹⁵). Combien il est doux de voir Jésus dans l'âme de ses épouses (*i.e.* : les sœurs autour d'elle), écrit Thérèse de Lisieux. Mais que voit Thérèse précisément en considérant ses compagnes ? Elle-même faisant la charité ! Elle-même, comme « un petit pinceau que Jésus a choisi pour peindre son image dans les âmes qui lui ont été confiées » (*Histoire d'une âme*, posthume 1898, p. 202 & p. 214²¹⁶).

Il est bien plus facile de parler aux dieux qu'aux hommes. Les dieux ne nous déçoivent guère. Ils ne manquent jamais de donner une réponse conforme aux questions qu'on leur pose et même une réponse souvent favorable. Les dieux constituent notre environnement privilégié et il est un amour des hommes, au nom de Dieu, qui croit que les hommes peuvent nous être aussi faciles que les dieux, alors qu'il ne fait qu'enclorre les autres dans notre passion. Il faut faire l'aumône sans convoiter aucune réponse mais seulement pour

²¹² trad. fr. Paris, Vrin, 2008.

²¹³ Voir M. Nédoncelle *Vers une philosophie de l'amour*, Paris, Aubier, 1946.

²¹⁴ trad. fr. Paris, Gallimard, 1999.

²¹⁵ trad. fr. Paris, Rivages, 1991. Voir J. V. Scott & J. C. Stark *Rediscovering H. Arendt Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, 1996.

²¹⁶ Paris, Pocket/Cerf/Desclée de Brouwer, 1998.

partager sa propre force avec les autres, disait ainsi, du côté du bouddhisme zen, Maître Dôgen (1200-1253, *Les quatre attributs pratiques de l'Être d'Éveil*²¹⁷).

C'est pourquoi, dans la tradition chrétienne, il est parfois rappelé que la charité doit nous incliner non pas seulement à aimer des âmes mais des hommes de chair naturellement désireux, dès ici-bas, d'une certaine félicité terrestre. Elle ne peut conduire à se soucier du seul bien spirituel de nos prochains sans égard aux satisfactions plus humbles mais légitimes, qu'on peut leur assurer. On ne peut soutenir ainsi qu'il doit nous être indifférent de voir notre prochain souffrir, pourvu que nous soyons sûrs que sa vertu profitera de l'épreuve. Ce n'est pas seulement à proportion des bons résultats spirituels auxquels il promet de servir comme moyen que le bien temporel du prochain intéresse notre charité. C'est à la manière d'une véritable fin, sans doute secondaire mais *déjà proportionnée à nous émouvoir par sa nature propre*²¹⁸.

Or si la charité se tourne vers des êtres voués essentiellement à la satisfaction de leurs envies terrestres, cela signifie qu'elle s'exercera dans le contexte d'une violence atteignant celui même qui la défend et la promet. La charité ne peut être l'occasion d'adopter un point de vue supérieur et condescendant vis-à-vis de prochains saisis dans leurs humaines faiblesses. Douceur et bonté sont arides parce qu'elles sont offertes aux autres. Et parce qu'elle est un *don*, la charité profite à ceux qui la reçoivent, qui ne l'ont en rien méritée et non à ceux qui la dispensent, qui ne pourront exiger en être payés en retour et seront peut-être au contraire les victimes de leur générosité.

Cette aridité, cette *incongruité* même de la charité, c'est ce qu'a su rendre Frank Borzage dans un étrange film (*Le cargo maudit*, 1940). Loin d'y être présentée comme sainteté, la charité y apparaît, à travers le personnage de Cambreau, dans toute sa difficulté.

²¹⁷ *La vraie loi, Trésor de l'Œil*, trad. fr. Paris, Seuil, 2004.

²¹⁸ Voir à cet égard l'intéressante nouvelle de Mario Soldati *Le père des orphelins* (1951, trad. fr. Paris, Gallimard, 1999).



Il faut également citer ce roman de Ian McEwan *Délire d'amour* (1997²¹⁹), dans lequel un homme, dans le cadre d'un accident tragique, fait la connaissance d'un autre homme qui lui voue dès lors un amour total, inexplicable : "il y a un type devant chez moi qui m'offre son amour et l'amour de Dieu". "Acceptez-moi, dit l'homme, et vous vous surprendrez à accepter Dieu du même coup" (p. 188).

Enfin, il faut encore ajouter que l'exercice de la charité est peut-être plus difficile dans le fait de recevoir que de donner. Car le don est suspect s'il n'est pas réciproque. Notre vanité se satisfait plus de donner que de recevoir. Car celui qui reçoit un service est inférieur à celui qui le rend, rappelle Aristote (*Ethique à Nicomaque*, IV-8²²⁰). L'homme magnanime rend service avec empressement, note Aristote. Plus dur lui serait sans doute, en effet, de demander et d'accepter de recevoir un don à travers lequel un autre aurait le sentiment d'être supérieur à lui !

Parce qu'il ne convient pas de blesser les autres alors même que l'on se soucie d'eux – parce que toute pitié est à même d'être reçue comme comportant un mépris sous-jacent – certains veulent ainsi qu'il ne soit par principe pas demandé de compte aux citoyens quant à l'utilisation des sommes qui peuvent leur être versées au titre des aides publiques de l'Etat-providence et que celles-ci soient assimilées à un véritable revenu de base dont les bénéficiaires peuvent disposer à leur guise²²¹.

Finalement, Kant fait de la charité un devoir ; ce que justement l'amour ne peut être. On ne peut aimer parce qu'on le veut. Mais la bienfaisance, la bienveillance vis-à-vis d'autrui nous sont un devoir, que l'amour ne peut donc inspirer mais qui peut éveiller ce dernier. Aime ton prochain comme toi-même, souligne Kant, cela ne veut pas dire aime le immédiatement

²¹⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1999.

²²⁰ trad. fr. Paris, Vrin, 1983.

mais leur faire du bien produira en toi l'amour des hommes (*Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, 1796, II, §6. Voir aussi les §§ 28 -30²²²).

La charité nourrissant la vanité amoureuse.

Malgré ces rappels, l'*agapè* n'aura eu de cesse, cependant, que d'être contaminée par l'*éros*, notamment au Moyen Age avec l'influence de Denys l'aréopagite, qui introduisit les idées plotiniennes dans le christianisme (voir 1. 2. 6.), puis avec les scolastiques et la reviviscence de l'aristotélisme. Dieu, conçut-on, ne peut aimer que lui-même ou pour lui-même et l'homme fut dès lors censé aimer Dieu - d'un mouvement conçu comme ascension, extase - du même amour dont Dieu s'aime lui-même et non par le libre don de soi qui est la caractéristique de l'*agapè*. Au terme de ce mouvement, la personnalité humaine, comme dans le quiétisme, ne pouvait que s'évanouir dans l'unité divine, c'est-à-dire finalement s'égaliser à Dieu.

Cette confusion entre *éros* et *agapè* était inévitable, souligne un auteur, car rien n'était plus éloigné de la pensée grecque, dont on voulut s'inspirer pour comprendre les dogmes chrétiens, que l'idée d'un amour venant d'En-Haut, illuminant les moindres créatures et les rendant aimables. Les philosophes musulmans, poursuit l'auteur, prendront eux beaucoup plus soin de rétablir les vraies idées d'Aristote²²³. Une semblable "érotisation" influença la conception de l'amour divin chez les Arabes néanmoins. "O mon Dieu ! Tu sais mon impuissance à T'offrir l'action de grâces qui Te conviendrait. Viens donc en moi Te remercier Toi-même", écrit le mystique Al Hallâj²²⁴. Selon Abu Sa'id al-Mihani, "Dieu n'aime que lui-même et les termes désignant son amour pour l'homme doivent être compris dans le sens que Dieu ôte le voile qui couvre le cœur de l'homme afin qu'il voie Dieu avec son cœur, ou dans le sens que Dieu lui permet de s'approcher de lui". Dieu aime tout en n'aimant que lui-même, car il est tout et rien n'existe hors de lui²²⁵. Pour Guillaume de Saint-Thierry, de même, Dieu ne peut être affecté par l'amour qu'on lui porte, puisqu'il s'aime en lui-même à travers l'esprit saint qui nous inspire une volonté bonne. L'amour n'est que l'ardeur de la volonté bonne et à

²²¹ Voir P. Van Parijs *Real freedom for all*, Oxford University Press, 1998.

²²² *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

²²³ Voir V. Monod *Dieu dans l'univers*, Paris, Fischbacher, 1933, p. 106 et sq.

²²⁴ Cité in L. Massignon *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1975, p. 790.

²²⁵ Cité in A. J. Wensinck *La pensée de Ghazzali*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940, p. 21.

travers elle nous ne dirigeons pas notre amour vers Dieu, nous l'aimons en lui (*Deux traités de l'amour de Dieu*, vers 1120, *De la contemplation de Dieu*, 18-20²²⁶).

*

1. 3. 14.

Pour tout un courant mystique l'idéal de la charité, loin de nous convertir au monde, fut conçu comme l'occasion d'une quasi-déification, prolongeant l'âme en Dieu et lui faisant oublier les choses de ce monde et le gouffre béant de la mort, comme il appert particulièrement chez Richard de Saint-Victor (*Les quatre degrés de la violente charité*, XII^e siècle²²⁷), ainsi que chez Ives (*Epître à Séverin sur la Charité*, XIII^e siècle²²⁸).

Ne peut-on donc conjuguer l'amour de soi et l'amour des autres pour eux-mêmes ? Le Dieu aimable de l'*Eros* et le Dieu aimant de l'*agapè* ? En un effort de synthèse qui reste sans doute l'un des plus importants de toute l'histoire de la doctrine de l'amour, Bernard de Clairvaux aura tenté de réunir l'*éros* grec et le sens chrétien de la primauté du don d'amour dans la charité (*L'amour de Dieu*, entre 1132-1135²²⁹).

*

Bernard de Clairvaux.

Bernard tente de conjuguer ces deux affirmations :

- a) Dieu nous a aimé le premier d'un amour sans pourquoi qui cherche pourtant une réponse amoureuse. Dieu est à la fois la cause efficiente et la cause finale de notre amour. Il en est l'origine et la fin ;
- b) par ailleurs, et selon la dynamique propre à l'*éros*, le désir de l'homme raisonnable recherche par nature toujours ce qui peut le combler le plus complètement et ne se satisfait jamais de biens secondaires.

La réconciliation de ces deux dimensions de l'amour a lieu, selon Bernard, tout au long d'une progression amoureuse en quatre stades :

²²⁶ trad. fr. Paris, Vrin, 1953.

²²⁷ trad. fr. Paris, Vrin, 1976. Voir J. A. Robillard « Les six genres de la contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, pp. 229-233.

²²⁸ Même référence que l'ouvrage précédent.

- l'homme s'aime pour lui-même
- l'homme aime Dieu pour soi
- l'homme aime Dieu pour Dieu
- l'homme s'aime pour Dieu.

A l'origine est l'amour de soi que nous impose la faiblesse de notre être. Nous aimer nous-mêmes, en effet, est indispensable à notre survie. Cet amour purement égoïste nous est, depuis la Chute, devenu le plus naturel. Mais cet amour de nécessité contient déjà le germe d'un amour plus élevé de sorte que c'est seulement s'il ne se développe pas que l'égoïsme est abominable.

En fait, l'amour est d'emblée amour de Dieu accidentellement dévoyé en nous par la cupidité et qui ne demande qu'à reprendre son cours normal et primitif (*i.e.* : d'avant la Chute). "La théologie mystique de saint Bernard est l'histoire d'une restauration"²³⁰.

A un stade plus élevé, en effet, l'homme aime Dieu pour soi, c'est-à-dire qu'il acquiert confiance en Dieu et tire profit de sa protection. Dès lors, le besoin (encore intéressé) de Dieu apparaît et représente une première fissure dans la carapace de l'égoïsme, tout autant qu'une première expérience de bien-être en Dieu. La charité, à ce point, est ainsi cela même qui humanise les sentiments de celui qui implorait Dieu seulement par crainte ou cupidité. Elle est un facteur d'humanité, c'est-à-dire d'universalité. Car qui ne veut se laisser régir doucement par Dieu devient son propre tyran et doit supporter le joug de sa propre et particulière volonté²³¹. Aimer Dieu pour soi est déjà se déprendre de soi, quitter le point de vue restreint de son propre intérêt.

Le Cantique des Cantiques.

Au stade suivant, l'amour de Dieu pour Dieu est directement le fruit de cette douceur ressentie et goûtée ; laquelle est illustrée par les sentiments de l'épouse du *Cantique des Cantiques* (que Bernard commente ici pour la première fois et qu'il ne cessera de commenter jusqu'à la fin de ses jours).

²²⁹ *Œuvres complètes XXIX*, trad. fr. Paris, Cerf, 1993.

²³⁰ Voir E. Gilson *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934.

²³¹ Voir I. Vallery-Radot *Bernard de Fontaines, abbé de Clairvaux*, 2 volumes, Paris, Desclée, 1963-1969, I, chap.

Le *Cantique* (apparu aux V^o et IV^o siècles av. JC) était plus traditionnellement interprété, depuis le prophète Osée, comme symbolisant les rapports de Dieu et d'Israël ou du Christ et de l'Eglise²³². Bernard retrouve le sens de la lecture *érotique* du *Cantique* qui déjà était celui que lui donnait la tradition patristique : l'épouse qui tend ses mains vers la serrure cherche l'Insaisissable ; elle appelle celui qu'elle ne peut atteindre et qu'elle atteindra, enfin, dans la conscience que l'union n'aura pas de fin, l'ascension pas de terme.

L'amour est sa propre récompense.

Au dernier stade, l'homme s'aime pour Dieu enfin. Il s'aime dans l'ordre de Dieu, c'est-à-dire selon sa justice. Le véritable amour du prochain alors est possible car Dieu en est la cause et c'est un amour désintéressé - la justice est la charité du sage, écrira Leibniz. Cet amour mû par la charité est la spontanéité même. De sorte que s'il n'est pas sans espoir de récompense, c'est seulement parce que celle-ci appartient à l'ordre de Dieu. Il n'aime pas Dieu *en vue* d'une récompense. Le véritable amour de Dieu se suffit à lui-même ; il est sa propre récompense. L'idée d'une récompense extérieure est de fait étrangère à l'amour - c'est ce que Fénelon n'a pas vu²³³.

L'amour comme inspiration.

Au sommet de l'*éros*, ainsi, Bernard place la charité. Au terme de la progression amoureuse, Dieu n'est pas seulement atteint mais l'amour se reverse vers la Création. Sans doute Bernard a-t-il su particulièrement rendre cette simple *inspiration* qu'est finalement l'amour. L'amour est absolu et insaisissable parce que, par nature, il ne s'achève jamais. L'intérêt, la vanité, l'orgueil peuvent bien le constituer. Ils ne suffisent pas à l'épuiser. Ce qui signifie que dans l'amour, ces traits de caractères, même exaltés, ne peuvent être tranquilles.

L'amour grossit sans cesse, depuis le petit intérêt égoïste. Il s'enflamme jusqu'à vouloir embrasser la Création dans l'amour de Dieu. Encore cette ascension lui désigne-t-elle un achèvement encore plus sublime et qui n'est plus terrestre. Dans l'amour qui est charité pleine et entière pour la Création, quelque chose déjà regarde plus haut, vers la rencontre directe et personnelle de l'âme avec son créateur ; rencontre qui n'appartient cependant qu'à la condition de l'homme céleste. Car, en même temps qu'elle est un don de Dieu, la charité est comme la

XI.

²³² Voir A-M. Dubarle « L'amour humain dans le Cantique des Cantiques » *Revue biblique*, T. LXI, 1954, pp. 67-86.

²³³ E. Gilson *op. cit.*

substance même de Dieu ; la Loi créatrice de l'Univers. La charité, chez Bernard de Clairvaux, c'est l'*éros* transfiguré par l'Esprit saint et non ce dernier « érotisé », comme nous l'avons vu plusieurs fois ci-dessus, support d'une ascension personnelle assez égoïstement tendue vers Dieu. Au sommet de l'amour, nous l'avons vu, les Grecs situaient une illumination. Bernard y place une révélation, donnant à l'amour une dimension beaucoup plus religieuse et perdant assez largement l'intelligence que les Grecs prêtaient à l'amour.

Finalement, l'amour triomphe dans la mort. Mais celle-ci ne correspond pas à la libération avidement souhaitée de cette "céleste lassitude" que ressent Novalis, quand l'appelle le souffle du désir des bien-aimés qui reposent depuis longtemps déjà dans la tombe (Désir de mort, *Hymnes à la nuit*, 1800, VI). Pour certains, Bernard introduirait un arrière-plan néo-platonicien étranger au christianisme. L'amour n'y serait pas seulement déprise du moi égoïste mais, à son terme achevé, abandon du moi lui-même, anéantissement de la personnalité. La volonté connaîtrait ainsi son plus grand triomphe à s'abîmer dans la divinité.

Cet anéantissement en Dieu est fort proche de celui qui achève *Le langage des oiseaux* (XII^e-XIII^e siècles²³⁴) du mystique soufi persan Ferid-eddin Attar.

C'est moins la substance du moi que sacrifie Bernard que tout attachement à ce qui n'est pas Dieu, à tout ce qui fait la matière extérieure à l'âme : "tout attachement se liquéfie dans la volonté de Dieu comme une goutte d'eau versée dans beaucoup de vin semble s'y perdre totalement". La substance individuelle persistera mais sous une autre forme et dans une autre gloire, écrit Bernard. L'amour est comme le rêve de Dieu en nous qui nous désigne avec confiance la mort comme un aboutissement naturel, dans une déification de l'homme.

La déification de l'homme

Œuvre de *recapitulatio*, la déification de l'homme est, selon la tradition patristique (on fait souvent de saint Bernard le dernier des Pères de l'Église), restauration de l'humanité inspirée par l'exemple du Christ et restitution du monde transfiguré dans la gloire divine²³⁵. Après la Chute, Dieu, selon cette tradition, s'est fait homme afin que les hommes puissent être divinisés. A cette

²³⁴ trad. fr. Paris, A. Michel, 1996.

²³⁵ Voir M. Lot-Borodine *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Cerf, 1970 ainsi que l'étude très fournie de J-C. Larchet *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris, Cerf, 1996), en particulier p. 20 et sq. pour l'historique de la notion.

fin, il s'agit donc de se perdre, revivifié par l'Esprit consolateur, dans l'abîme du Christ ; telle est la fin de *l'Itinerarium mentis* des spirituels grecs.

Selon cette doctrine, largement effacée dans les traditions catholique et protestante mais qui est restée vivace dans l'Eglise orthodoxe, l'accent est mis sur la délivrance et la régénération de l'homme plutôt que sur la rémission de ses péchés. C'est que depuis Platon, l'erreur - c'est-à-dire la dispersion ou l'obnubilation de l'esprit - est à la source du mal pour les Grecs, plutôt que la volonté comme dans la tradition chrétienne occidentale. Une telle conception invite, davantage qu'au pardon, au retour à l'état d'avant la Chute, c'est-à-dire à l'abolition du péché par la reconnaissance de l'erreur grâce à l'illumination plus que par la contrition. Aristophane, alors, avait raison. L'amour est désir du retour à une nature primitive qui avait la faveur des dieux (voir ci-dessus 1. 3. 7.).

*

L'amour et son absolu.

Au total, l'amant n'aura cessé de chercher son intérêt, c'est-à-dire, profondément, son *salut*. L'amour touche à l'absolu en ce qu'il nous renvoie à notre statut de créature, d'être qui ne se suffit pas à lui-même. Cette finitude, l'amoureux pensera d'abord la combler par l'union à une autre créature. Il apercevra bientôt, cependant, que l'amour va plus loin que la créature, au sens où celle-ci le recueille, le porte bien plus qu'elle ne l'inspire. Et voulant trouver un sujet à ce débordement sentimental, l'amoureux désignera Dieu.

Ainsi, notre désir le plus immédiat d'être aimé est notre plus profonde vérité. Derrière ce sentiment commun, l'amour pur. Le sentiment le plus commun du monde. Mais pour le réaliser, l'amour doit être intelligence. Comprendre que la charité est la loi de l'univers. Sa substance même. Au départ, nous guide la syndérèse, comme pouvoir spontané à découvrir le bien. Elle représente la puissance même de notre âme, selon Gerson. La possibilité de croire immédiatement en un jugement divin. En une Vérité.

De là, *faut-il dire que l'amour véritable ne peut avoir pour objet que Dieu ; qu'il est forcément religieux ? C'est sans doute le contraire qu'il faudrait dire : qu'entrant dans le champ amoureux, même Dieu – les extases d'une sainte Thérèse l'illustrent particulièrement – devient un objet de désir.* Car si l'amour a rapport à l'absolu, c'est en ce qu'il le devine et le pressent et non en ce qu'il le connaît. Tension travaillant notre réalité propre, l'amour est une échappée, un frémissement de l'être ; une attirance qui est stupeur et silence.

Cela peut paraître assez paradoxal, tant l'amour est bavard - tant le discours de la passion amoureuse est devenu envahissant de nos jours. On n'aime pas, certes, sans avoir une idée préalable de ce qu'est l'amour et de ce qu'il doit être. L'amour est d'abord un imaginaire social ; celui-ci ayant d'ailleurs atteint de nos jours le stade de la production industrielle en série (feuilletons tv, romans "à l'eau de rose", etc.). On n'aime guère sans doute sans emprunter peu ou prou à ces mises en scène de la passion - s'il nous faut illustrer l'amour, ainsi, les premiers et meilleurs exemples qui nous viennent sont majoritairement empruntés à la littérature et au cinéma bien plus qu'à la réalité. On n'aime pas sans le dire, quoiqu'on ne parle alors que de l'amour, l'objet aimé n'étant guère décrit qu'en ce qu'il l'enchanté. A propos de lui, l'amoureux ne peut autrement dire. A la fois par impuissance, parce qu'il y aurait trop à dire et que les mots lui manquent, et par manque d'intérêt - pourquoi, pour qui, transcrire ce qui se vit dans la proximité désirante ? C'est ainsi que l'amour nous renvoie finalement, en fait d'absolu, au silence.

*

* *