
Aimer et le dire

Nathalie Frogneux
Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie

« *Ce dont on ne sait pas parler, ce pour quoi les mots manquent existe à peine. La richesse du vocabulaire fait partie de la richesse de l'expérience. [...] Pour s'aimer humainement les partenaires doivent se parler* ».
Allan Bloom, *L'amour et l'amitié*

RÉSUMÉ. Comment parler d'amour aujourd'hui encore ? Comment dire cette expérience en première personne que nul ne peut éviter ? Si la littérature et la poésie décrivent manifestement mieux les méandres et la richesse des sentiments amoureux que la philosophie, celle-ci peut en revanche clarifier ce qu'une notion aussi large recouvre. Elle doit toutefois éviter deux écueils, la technicité et le cynisme, qui risquent de détruire leur objet, et se rendre disponible à l'élucidation des formes d'amour dans une démarche réflexive. Il apparaît alors que l'oscillation entre typologie et définition de l'amour demeure indécidable depuis Platon. L'abondante philosophie de l'amour des vingt dernières années confirme en effet que trois mouvements différents sont irréductibles et que les manières de les exprimer se distinguent également. Ainsi *eros* s'accompagne-t-il de la déclaration, tandis que l'amitié se confie et que *agapè* tombe nécessairement dans les pièges de son expression.

MOTS CLÉS : typologie de l'amour, déclaration, confiance, amitié, passion

ABSTRACT. How to speak about love even today? How to tell this experience in first person that nobody can avoid? If literature and poetry clearly describe better the meanders and the richness of the feelings of love than philosophy, the latter can clarify what such a broad notion covers. However, it must avoid two pitfalls, technicality and cynicism, which risk destroying its object, and make itself available to the elucidation of the forms of love in a reflective approach. It appears then that the oscillation between typology and definition of love remains undecidable since Plato. The abundant philosophy of love of the last 20 years confirms indeed that three different movements are irreducible and that the ways of expressing them are also distinct. Thus Eros is accompanied by the declaration, while friendship is confided and Agape necessarily falls into the traps of its expression.

KEYWORDS: Typology of Love, Declaration, Confidence, Friendship, Passion

Aimer et le dire seraient une seule et même chose. Mais comment parle-t-on d'amour, de son amour, de quel amour ? Nous voudrions suivre cette piste des modalités par lesquelles l'amour se dit pour mieux le comprendre. Curieusement en 2003, Jean-Luc Marion ouvre *Le Phénomène érotique* en déclarant que « la philosophie ne dit aujourd'hui plus rien de l'amour, ou si peu » (Marion, 2003 : 9). Or, il faut bien constater que, depuis une vingtaine d'années, la philosophie s'intéresse intensément à la question de l'amour, et même de manière presque obsédante. Est-ce en réaction à la société du mépris ou dans un mouvement de nostalgie que la question de l'amour l'occupe à nouveau, au point d'apparaître comme titre de nombreux ouvrages ?

Certes, en un certain sens, la philosophie semble dire « si peu » l'amour, car elle manque souvent la complexité de ses méandres et de ses tourments. À cet égard, la littérature romanesque et la poésie semblent bien plus aptes qu'elle ; de même que ceux qui le vivent et le disent dans leurs journaux intimes et leur correspondance. Bien sûr, les philosophes peuvent être aussi des romanciers, comme Michel Henry (Henry, 1976), ou de grands amoureux écrivant leur amour, comme André Gorz, ou pour tenter de dire l'amour, ils peuvent aussi se consacrer à la lecture de grandes œuvres littéraires, comme le font Étienne Gilson (Gilson, 1974) ou Martha Nussbaum (Nussbaum, 2010).

Pourtant, la philosophie et la littérature s'accordent pour reconnaître cette expérience *en première personne* qu'est l'amour, polymorphe et bigarrée, éphémère et éternelle.

La réflexivité philosophique

Comme le dit Paul Ricoeur, en philosophie, « parler de l'amour est trop facile ou trop difficile. Comment ne pas verser soit dans l'exaltation soit dans les platitudes émotionnelles ? » (Ricoeur, 2008 : 15). Face à la question de l'amour, deux écueils apparaissent : celui de la banalité et celui de la technicité.

Le premier écueil consiste à exposer ses sentiments personnels et ses propres expériences singulières et penser qu'elles sont généralisables. Or, si l'amour se dit de mille feux et modes en littérature, c'est parce qu'il brille toujours de manière singulière, et qu'il traverse dès lors constamment ce paradoxe d'être la réalité la plus importante pour celui qui le vit et la plus banale pour celui qui l'observe, car il survient immanquablement à tous, décliné sous des formes plus ou moins heureuses, plus ou moins intenses, plus ou moins éphémères. Capable d'éveiller les plus grands bonheurs, l'amour se donne parfois sous sa modalité inversée, comme peine ou mal d'amour, et il jette alors ceux qu'il a abandonnés dans les pires souffrances ou les existences les plus moroses. Il faut peut-être y voir une exigence première plutôt que simplement une banalité. Le mot « désamour » pourrait d'ailleurs renvoyer à l'affirmation première et donc attendue de l'amour, comme pour souligner le fait que la forme négative de l'amour coïncide immanquablement avec le sentiment d'une déception ou d'une trahison face à une attente première et normative, positive. Ainsi, il n'y aurait pas de point zéro de l'amour, mais toujours une grandeur soit positive soit négative, ce qui explique qu'il se décline aussi comme manque, négligence, rupture, trahison, haine ou abandon. Et toutes ces formes négatives sont autant de preuves que l'amour est toujours premier en tant qu'exigence inhérente à la vie. Les cris adressés par des adultes déplorant le manque d'amour maternel, comme celui de Gisèle Halimi (Halimi, 2001), ou paternel, comme celui de Franz Kafka (Kafka, 2003), en sont peut-être de meilleures preuves que toutes les démonstrations philosophiques. Mais l'écriture peut être aussi un baume. Alors, ce qui s'était fait passer pour de l'amour mais s'avère *a posteriori* être un envahissement ravageur mérite-t-il d'être redressé par l'écriture. C'est ainsi que Ève Ensler, dans *Pardon* (Ensler, 2020), écrit la lettre qu'elle aurait aimé recevoir de la part de son père abuseur et, en lui prêtant son écriture, trouve au-delà de sa mort la voie d'une rencontre inédite. Dans *Le Consentement*, Vanessa Springora trouve une issue à la douleur d'avoir été trahie dans un amour d'adolescente (Springora, 2020). Dans le premier des trois mouvements de l'existence que Jan Patočka désigne comme accueil, il souligne que nous pouvons connaître la chaleur ou le tranchant de la glace lorsque nous arrivons au monde, mais que l'accueil quel qu'il soit a bien été accepté, puisque nous ne pouvons le considérer que rétrospectivement.

Alors apparaît le deuxième écueil, plus redoutable encore, car plus séduisant, celui de la technicité et de la froideur. En posant le plus souvent son regard sur l'amour plutôt que sur l'aimé, la philosophie, tout comme les autres sciences sociales et humaines, propose une analyse technique de l'amour comme objet d'étude. Alors, elle l'analyse et le décompose en éléments : les sentiments, les émotions, sa temporalité, ses actes et ses preuves. Elle souligne les ambiguïtés et les points de bascule de l'amour qui peut subitement s'inverser en haine et l'attachement se cristalliser en jalousie ; ou encore elle relève ses contradictions. Mais lorsqu'elles le figent ainsi comme objet pour se pencher sur lui, les approches philosophiques ou scientifiques (biologie, sociologie, psychologie, etc.) en

coupent l'élan global qui emporte les amoureux. Elles refroidissent l'ardeur de ce qu'elles prétendent décrire et semblent ainsi *par méthode* rater leur objet.

Dans la tentative philosophique, en plus de la distance analytique et objectivante nécessaire pour étudier un objet, se trouve la tentation d'une critique qui dénature ce qu'elle embrasse et qui se gausse même des esprits emplis de « bons sentiments » qui croient en l'amour. Ainsi Ruwen Ogien ouvre-t-il sa déconstruction des six idées reçues de l'amour en avouant :

J'essaie de ne pas être trop cynique, c'est-à-dire de ne pas dévaluer l'amour systématiquement, et de façon provocatrice. Mais je dois avouer que c'est assez difficile parce que c'est la réaction spontanée la plus appropriée, je crois, devant l'étrange prolifération des célébrations, glorifications et autres éloges philosophiques de l'amour. (Ogien, 2014 : 10)

Mais en quoi le cynisme serait-il l'attitude la plus appropriée ici ? Ce refus d'admirer le sentiment amoureux, ou quoi que ce soit d'ailleurs, pourrait bien coïncider avec un biais psychologique ou expérientiel qui consiste à poser le jugement critique comme un signe d'intelligence supérieure. Or, l'intelligence de l'amour ne consiste-t-elle pas à limiter le soupçon et la critique qui portent sur elle (Lecomte, 2014) ? Aussi Pierre Bourdieu ajoute-t-il un « Post-scriptum sur *La Domination masculine* et l'amour », afin de ne pas s'en tenir au *plaisir de désillusionner*, suivant ainsi la recommandation de Virginia Woolf. Il termine donc en avouant que les rapports de force connaissent une exception de taille : « dans l'expérience de l'amour ou de l'amitié » (Bourdieu, 2002 : 149. Nous soulignons). Nous suivons Bourdieu sur ce point : c'est bien l'expérience de l'amour en première personne qui limite son examen critique en troisième personne.

Mais que faire si cette expérience est négative ? Dans ce cas, la démarche scientifique objectivante, par méthode réductionniste et analytique, pourrait-elle être le refuge de ceux qui adoptent une attitude sceptique voire cynique en amour ? Il faudrait alors qu'elle accepte l'expérience amoureuse en première personne, ce dont elle doute par méthode. En effet, l'amour ne serait qu'un épiphénomène, une scène subjective et un vécu illusoire, de ce qui se joue en réalité au niveau biologique de la conservation de l'espèce (sélection du meilleur reproducteur), de la reproduction psychique (attachement au père), des inégalités sociales (qui empêchent certaines personnes de se rencontrer et de s'unir) ou de l'attachement inscrit dans nos structures neuronales (addiction, Pharo, 2015). L'écueil du cynisme est redoutable là aussi.

Est-ce en raison de leurs expériences négatives et de leurs souffrances d'amour que certains renoncent à le décrire et préfèrent le dénoncer soit comme un terme générique, et finalement creux, soit comme un terme illusoire qu'il faudrait démasquer comme mensonger ?

Afin d'éviter ce double écueil de la banalité et de la technicité, ainsi que celui du cynisme et de la crédulité, il est pourtant possible de se tenir à mi-chemin dans le style de l'essai. Et c'est ainsi en esquivant la technicité de la profession et

des références à l'histoire conceptuelle que les auteurs s'y essaient souvent. Parce qu'il faut tenter de réfléchir ce qui sans cesse revient comme un défi pour la pensée et l'existence. Dans toutes ces formes littéraires empruntées pour tenter de suivre les tumultes, la fluidité et la complexité de ce qu'ils cherchent, les philosophes retrouvent souvent les collègues d'autres disciplines. C'est dans une zone intermédiaire quant aux découpages disciplinaires de tradition universitaire (sociologie, philosophie, littérature, psychologie) que se rejoignent alors les travaux de tous ceux qui cherchent à penser ce que, dans le fond et en dernière analyse, l'amour est dans sa singularité et ses particularités sociales, culturelles ou historiques.

Les styles littéraires du *Banquet*

Alors les approches philosophiques et sociologiques convergent pour écouter les sensibilités de leur temps (Illouz, 2012 ; Kaufmann, 2010 ; Baumann, 2010). Et la différence est parfois mince entre le style philosophique du sociologue et le propos concret du philosophe sensible aux particularités de sa culture. À moins que l'essai ne pêche encore par son esprit de sérieux et qu'il faille investir d'autres formes littéraires de la philosophie, d'autres genres et d'autres styles. À cet égard, nous pourrions plagier Whitehead qui disait que l'ensemble de la philosophie occidentale est une série de notes de bas de page des écrits de Platon, et avancer que l'ensemble des styles mobilisés en philosophie pour exprimer l'amour sont contenus dans le *Banquet* de Platon (Platon, 2011).

Dans la mesure où il s'agit du récit d'un *Banquet*, d'un symposium, Platon offre une pluralité de thèses qui sont des manières de décrire Eros, jouant sur l'ambiguïté du terme qui désigne à la fois le dieu de l'amour et l'amour lui-même¹. Même si la tradition a principalement retenu la sixième tentative, celle de Socrate, comme la position platonicienne, il faut bien admettre que Platon présente également les autres comme plausibles et nous livre ainsi une véritable anthologie de l'amour. En effet, plus qu'un dialogue, le *Banquet* apparaît comme la présentation partagée aux convives de plusieurs thèses.

Platon offre, grâce à la prise de parole d'Aristophane, une définition de l'amour-passion, de l'amour heureux comme retour à la plénitude par les retrouvailles de l'unité originarie formée avec l'être aimé. Ce discours connaîtra un succès non démenti aujourd'hui encore après avoir côtoyé les sommets de l'amour courtois et de l'amour romantique, raison pour laquelle il est considéré comme le mythe occidental de l'amour. Or, Platon propose lui-même, par le biais des narrateurs suivants, une alternative pour ainsi dire irréconciliable : celle de Socrate, qui se déroulera en deux temps. D'abord, lorsqu'il rappelle les propos de la prêtresse Diotime et se rallie ainsi à la définition de l'amour basé sur le désir comme conscience d'un manque qu'il faut combler et qui ne trou-

¹ Nous utiliserons la majuscule lorsqu'il s'agit du nom propre désignant le dieu amour, Eros, et la minuscule pour le nom commun.

vera jamais sa satisfaction, contrairement à ce que défendait Aristophane. Pour Diotime, Eros n'est pas un dieu, métaphore du moment de la rencontre, mais l'intermédiaire qui met en mouvement vers la recherche d'une satisfaction toujours illusoire. Cette structure du désir règne encore aujourd'hui par le *marketing* qui s'emploie à nous faire prendre conscience que (par définition) nous ne possédons pas les (nouveaux) objets qu'il nous désigne et ainsi à nous les faire désirer. Comme l'a si bien montré Platon, cette structure du désir nous fait tomber dans la consommation, c'est-à-dire la consommation de l'objet par la disparition du manque dès lors que l'objet désiré est possédé. Et le désir rebondit alors sur un autre objet manquant. Dans un deuxième temps, Socrate montre qu'il est possible de cesser de souffrir de cette illusion récurrente en opérant un transfert de l'amour de l'objet beau vers l'Idée du Beau en soi, et de sublimer ainsi le désir de possession par celui de l'être.

En outre, la figure mythologique du dieu Eros ainsi convoqué rend d'emblée la philosophie dépendante des récits amoureux autobiographiques, de la littérature et de la poésie. En demandant « qui est Eros ? », Platon interroge en effet la motivation de l'amour : est-ce l'objet aimé ou le sujet aimant qui est à la source de la force irrésistible de l'amour ? Même si Socrate triomphe en prenant la parole en dernier, et supprime ainsi les interlocuteurs présents avant que n'arrive Alcibiade, en réalité Platon déploie ainsi la complexité de la problématique qu'une véritable définition ou résolution satisfaisante de la question posée.

Ainsi, la structure littéraire complexe du texte du *Banquet* elle-même est déjà une thèse sur l'amour : on ne peut le saisir de manière univoque et toute tentative de l'appréhender devra être dialogique et collective. Chacun à son tour devra tenter de dire *qui* est Eros, et ainsi de le définir à nouveaux frais à chaque époque en le créant. Voici annoncée l'alternance indéfinissable entre une définition et une typologie de l'amour, puisque, chaque convive d'Agathon tente une définition, mais l'ensemble de la tablée finit par proposer une typologie. Et pour certains, comme Pausanias, la définition comporte elle-même une typologie. Cette oscillation entre la source et l'objet, l'aimant et l'aimé, entre la fiction et la description, entre la définition et la typologie semble être non pas un défaut de la pensée de l'amour, mais ce que Platon aurait mis en évidence par la richesse des styles littéraires mobilisés dans ce dialogue.

Les correspondances plus ou moins fictionnelles (Thiberghien, 2013a), les lettres échangées ou jamais envoyées, les témoignages, les commentaires d'œuvres littéraires, les anthologies (Thiberghien, 2013b), les méditations (Habib, 2014 ; Ouaknin, 2003 ; Marion, 2003 ; Charbonnier, 2018), les systèmes, les synthèses historiques (Ferry, 2010) et les thèses académiques, les aphorismes (Barthes, 1977), les confessions, dialogues et entretiens (Desanti et Desanti, 2004), les hymnes, éloges ou panégyriques (Badiou, 2009), les discours ou les commentaires de textes littéraires (Nussbaum, 2010 ; Gilson, 1974 ; Finkielkraut, 2011), les traités (Comte-Sponville, 1995) ou encore des abécédaires (Charbonnier, 2018) peuvent aussi décliner et conjuguer l'amour. Or, cette pluralité des styles littéraires semble nécessaire pour dire l'irréductible complexité d'*eros*, sa relativité historique et culturelle, son caractère à la fois singulier et

particulier, mais aussi pour souligner les contradictions et les tensions qui lui sont inhérentes.

À travers une variété de styles, de formes et de tentatives aux inflexions plus ou moins autobiographiques et réflexives, les philosophes peuvent pourtant prétendre à une clarification de la nébuleuse polychrome ou permettre de dénouer quelque peu l'écheveau que recouvre le terme « amour », tout en se résignant à ne pas atteindre une acception univoque.

Trois types de mouvements amoureux

La typologie issue du lexique grec est devenue classique, car elle surplombe les définitions en dégageant trois mouvements irréductibles du sujet amoureux : *eros*, *philia*, *agapè*. Cette typologie classique émerge à partir de deux traditions. Platon nous a livré les deux premiers termes, puisque le *Lysis* échoue dans sa tâche de définir l'adjectif *philos* et que le *Banquet* s'intéresse à *Eros*, tandis que la tradition chrétienne à partir de Paul développera l'acception de l'amour comme don, *agapè*. Bien sûr, cette typologie a un caractère arbitraire et il serait possible de distinguer encore la tendresse, l'amour familial ou l'amour céleste, divin et l'amour terrestre, l'amour sexuel et l'attachement, etc. La tripartition *eros*, *philia* et *agapè* apparaît pourtant plus fondamentale que les autres qui en sont, selon nous, des sous-catégories. Elle nous semble plus fondamentale que des typologies basées sur les objets aimés (dieu, conjoint, enfant) ou sur des modalités (amour hétérosexuel, homosexuel, spirituel, sexuel, chaste, tendre, sensuel, etc.). La direction n'est pas primordiale. « Dieu n'est qu'une direction de l'amour et non un objet d'amour », écrivait Rilke (Andreas Salomé, 1999 : 275). À quoi il faudrait ajouter que Dieu peut désigner l'intensité d'une passion ou l'infinité du don anonyme, mais aussi l'orientation d'un amour sublimé. En revanche, l'enfant peut être un objet de la passion comme de l'amitié ou de la générosité. Ainsi, Gisèle Halimi adresse-t-elle sa passion dévorante à sa petite fille (Halimi, 2011).

Culturellement nous avons peu à peu posé que l'objet paradigmatique de l'amour est celui du conjoint et qu'il comporte une dimension sexuelle. Pourtant, les trois mouvements de l'amour ne portent pas toujours sur cet objet et, lorsque c'est le cas, la dimension sexuelle de la relation n'est ni nécessaire, ni suffisante pour qualifier le mouvement amoureux.

Eros ou la déclaration

Le dialogue socratique du *Lysis* s'ouvre sur la problématique de la parole en amour : « Allons, fais-moi une démonstration de ce dont tu leur as déjà fait étalage, pour que je voie si tu sais ce qu'un amant doit dire de son bien aimé lorsqu'il lui adresse la parole, ou lorsqu'il en parle à d'autres. » (Platon, 2011 : 1012). Socrate désire comprendre comment se dit l'amour de celui que l'on aime, c'est-à-dire à la fois parler de l'aimé et de son amour pour lui. Le discours semble

donc prendre immanquablement une double direction : parler de son amour à son aimé, mais aussi aux autres. Comment Hippothalès loue-t-il son amour pour Lysis ? S'il chante trop tôt celui qu'il aime et ne remporte pas la victoire, il perdra la face en même temps que son objet d'amour ; sa réputation s'en verra ternie, puisque l'on pourra mesurer la frustration qu'il aura à endurer. Si par contre le chant de ce grand amour est assorti d'une séduction, c'est le chantre qui recevra la gloire d'avoir emporté le cœur de l'être si merveilleux qu'il inspire ces louanges. Car les louanges, les compliments et l'idéalisation sont typiques d'*eros* qui aime, dans un mouvement centripète, parce que son amour le comble en comblant un manque, le plus souvent douloureux. Dans le *Banquet*, Aristophane et Socrate s'accordent sur le fait que la souffrance et l'amour sont liés. Pour le premier toutefois, la passion libère de la souffrance due à une séparation initiale, alors que, pour le second, elle lui est constitutive aussi longtemps qu'elle se maintient dans la recherche d'un être singulier. Et comment échapper à cette dimension possessive si l'enjeu est de trouver le remède à une blessure ou à une béance ?

En effet, *eros* cherche à posséder l'être aimé, qui est élu, pour former cette unité nouvelle qui contraste avec la morosité antécédente. Par conséquent, le coup de foudre constitue une bonne métaphore du changement soudain et complet qui semble frapper aléatoirement. C'est « l'amour foudre » selon la belle expression de Henri Gougaud (Gougaud, 2003). Soudain, pour l'amoureux, la vue de l'autre apparaît comme une révélation. La révélation pour soi d'abord et la reconnaissance que l'on est « tombé amoureux » (autre expression qui rend compte de la passivité et de la soudaineté de l'évènement). « J'ai su tout de suite, je le répète, que c'était elle et *personne d'autre*, mais pourquoi ? Je ne sais pas pourquoi. » (Desanti, 2004 : 25). Les autres et le monde sont alors instantanément renvoyés à leur insignifiance, ce qui pourrait laisser penser à ceux qui observent les passionnés qu'ils sont aliénés alors qu'eux-mêmes se sentent libérés en s'ouvrant à une nouvelle réalité, plus intense. Corrélativement, la vie, une nouvelle vie ainsi dévoilée, se joue désormais dans une « bulle » selon l'expression des Desanti. Dominique Desanti reconnaît : « j'ai su que je ne pouvais pas vivre sans lui » (Desanti, 2004 : 43). Alors il faut le lui dire à l'oreille, lui inventer un surnom et le chuchoter pour que personne ne puisse pénétrer l'île enchantée de l'idylle qui s'est exceptée du monde. Les amoureux s'inventent même parfois un idiome privé, privé des autres.

Cet amour révélateur de soi s'apparente à une nouvelle naissance, une nouvelle vision du jour.

Tu étais le complément de l'irréalisation du réel, moi-même y compris auquel je procédais depuis 7 ou 8 ans par l'activité d'écrire. Tu étais porteuse pour moi de la mise entre parenthèses du monde menaçant dans lequel j'étais un réfugié à l'existence illégitime, dont l'avenir ne dépassait jamais trois mois. Je n'avais pas envie de revenir sur terre. Je trouvais refuge dans une expérience merveilleuse et refusais qu'elle soit rattrapée par le réel. (Gorz, 2006 : 24-25)

Ce processus d'irréalisation peut donc s'opérer par l'écriture ou par *eros*, et certainement par l'écriture d'*eros*, en produisant une idéalisation poétique tant de l'autre que de l'amour. Par la porosité qui s'instaure ainsi entre les genres littéraires, philosophique et autobiographique, une histoire très personnelle et intime peut se transformer en une œuvre littéraire magistrale. Au-delà du journal intime, l'amour-passion enflamme les mots au point que Pétrarque passe du latin à l'italien pour chanter son amour de Laure. L'amour semble capable de créer des langues et des langages, mais aussi des formes littéraires et de les transgresser. Le philosophe Denis de Rougemont rappelle justement que le roman est la forme de prédilection des (amoureux) romantiques, tandis que le romancier Stendhal théorise la cristallisation.

Pourtant, cette idéalisation risque de détruire purement et simplement l'autre, dans sa réalité, sa concrétude et sa subjectivité. En effet, « l'amour détruit cet entre-deux qui nous rapproche et nous sépare d'autrui » (Arendt, 2002 : 308). Plus encore, selon saint Thomas, dans l'élan fusionnel de la passion qui déjoue la relation, *on ne fait qu'un*, mais on peut se demander lequel. Dans la mesure où culturellement, les femmes ont davantage été rangées du côté de la réceptivité et de l'ouverture à la révélation des hommes, des critiques féministes se sont opposées à l'amour romantique qui est souvent asservissant pour les femmes. Par éducation, celles-ci doivent être patientes et attentionnées (Amadou Amal, 2020). C'est ainsi que Dominique Desanti s'est mise de l'aveu-même de son mari au service de sa révélation à lui : « Elle avait le désir de voir l'autre se déclarer devant elle, comme si elle parvenait d'emblée à faire sortir l'autre de la place où il s'était retranché. » (Desanti, 2004 : 17-18). Mais Christiane Singer va plus loin encore et voit dans la fusion initiale non pas un processus asymétrique qui anéantirait un des amants, mais une destruction réciproque. « La passion est peut-être le seul état [...] où il n'y ait plus personne » (Singer, 2002 : 94). Pour éviter que cette fusion ne consume les amants trop prompts à ne plus jamais se séparer (comme Lula et Serge Rezvani, par exemple), certains couples gardent une certaine distance de manière à entretenir le manque et ainsi le désir, quelque destructeur qu'il soit. Ainsi par exemple Françoise Hardy (Hardy, 2012) et Jacques Dutronc, Sartre et de Beauvoir, Dominique Rollin et Philippe Sollers.

L'expression de l'amour-désir suppose une déclaration en trois directions divergentes. Déclarer son amour à l'aimé, faire connaître la grandeur de son amour aux autres et se le rendre manifeste à soi-même. La déclaration est d'abord l'aveu à *soi* du bouleversement survenu et qui a radicalement changé notre monde et notre vision antérieure. Ses écrits tels les journaux intimes et la correspondance sont une forme de confession ou d'aveu, afin de comprendre la profondeur et les implications de ce changement d'état. D'où l'intérêt des lettres qui ne seront jamais expédiées, car elles permettent l'auto-exploration et la description de sentiments nouveaux et intenses. Accepter que cette rencontre constitue une bifurcation, prendre la mesure des risques ainsi ouverts, puisqu'il s'agit aussi parfois de rompre avec son ancien monde, ses habitudes et même les valeurs auxquelles on adhérerait précédemment. Tel est le travail d'unification de soi que procurent les carnets et les cahiers secrets. Mais déjà cette façon de

se raconter dans des journaux intimes constitue une mise en scène de soi et un miroitement de l'amoureux d'abord à ses propres yeux. Ainsi Kierkegaard considère-t-il comme essentiel à Johannes le séducteur de tenir un journal, pour se réfléchir, au double sens du terme : se mirer et se penser dans l'écriture de ses conquêtes. Alors, l'ambiguïté de la mise en scène de soi dans le journal redouble, lorsque Don Juan le publie et rend ainsi notoires ses conquêtes. L'écriture expose déjà au monde, puisqu'elle exprime avec toute l'ambiguïté que suppose la publication des sentiments les plus intimes qui devaient ou devraient être cachés jalousement comme des trésors. Pour les lettres échangées par les amants et ensuite publiées, il serait d'ailleurs intéressant de voir qui dans le couple a l'initiative de la publication, c'est-à-dire lequel des deux a l'initiative de percer la sphère protectrice pour exposer les stratégies qui leur ont permis d'être seuls au monde. Certaines œuvres autobiographiques (Serge Rezvani, Casanova, Philippe Sollers, ...) confirment cette nécessité de se raconter en chantant pour tous la beauté de l'aimée et la force de l'amour qui les unit au-delà de la volonté de préserver un monde à soi.

La déclaration consiste aussi bien sûr aussi à révéler un bouleversement à l'aimé ou l'aimée, qui en ignore peut-être tout. Ainsi des lettres lui sont envoyées, des mots, des signes plus ou moins lyriques. Lettres pour éveiller l'amour en lui, l'intriguer par des énigmes qui susciteront sa curiosité, attiser son intérêt, le convaincre qu'il est exceptionnel, unique ; et ensuite tous les courriers qui cherchent à maintenir ardent son désir d'être nôtre. Courriers, car même sous un même toit, l'écriture assure la distance requise pour que se maintienne le désir de possession. La déclaration à l'autre se doit d'idéaliser l'amour et de le rendre crédible malgré la distance ou les obstacles culturels, géographiques, sociaux, etc. Il s'agit avant tout de persuader l'autre qu'un monde à deux pourrait exister en retrait du monde commun à tous les autres.

Enfin, ce lumineux amour doit briller aux yeux de tous, dans les romans, les chansons et les poèmes. Ainsi, la première lettre de la correspondance d'Abélard n'est pas adressée à son aimée, Héloïse, mais à un de ses amis.

Pour tous ceux, innombrables, qui ne vivent pas une vie entière de passion amoureuse, *eros* décrit ainsi le plus souvent le premier moment de l'amour, celui qui rapproche les amoureux l'un de l'autre dans un geste électif, possessif et exclusif. Or, l'asymétrie semble inscrite au cœur d'*eros*, dont l'initiative est souvent le fait d'un seul qui s'est préparé en se rendant disponible pour une irruption soudaine. Ainsi Dominique Desanti déclare-t-elle : « En ce qui concerne les affaires de cœur, j'étais dans l'attente du grand amour dévastateur » (Desanti, 2004 : 32). Ici le latin nous aide : *seducere*, c'est ramener à soi. Abélard part en effet à la conquête de la jeune Héloïse dont il est tombé amoureux avant même de l'avoir rencontrée : « Tout enflammé pour cette jeune fille, je cherchai l'occasion de nouer des rapports intimes et journaliers qui la familiariseraient avec moi et l'amèneraient plus facilement à céder » (Héloïse et Abélard, 2000 : 66). Monique Canto insiste sur la nécessité de ce moment de séduction qui repose sur la spécularité des désirs lorsque la relation s'installe. Or, la séduction suppose des mots qui disent l'amour et renouvellent sans cesse la beauté et l'idéa-

lité de l'autre par de continuelles reformulations (Canto-Sperber, 2015). Loin de l'hyperréalisme des photos et de l'instrumentalité du langage, Monique Canto prône la sophistication du vocabulaire et des expressions amoureuses, mais aussi la fréquentation de la littérature qui nous offre des sources d'inspiration pour redire sans cesse ce qui a été déclaré et est maintenant su. La puissance irréprensible de l'imaginaire collectif se traduit dans cette construction commune d'un mythe, de ses versions et des expressions par lesquelles il se décline peu à peu, à la troisième personne du pluriel, et ensuite à la première et la deuxième du singulier. Un amour impérieux et envahissant, chamboule la vie et la retourne comme un gant ; tel que l'on peut les rencontrer dans les histoires enfantines bénies par les bonnes fées et les romans, mais qui peut devenir peu à peu un secret espoir ou un doux rêve et finalement un projet personnel. Toutefois, un tel projet personnel risque fort de se muer en idéal mortifère qui terrasse l'embryon de toutes les histoires concrètes et les rend fades en planant comme un spectre. C'est pour cette raison que le mythe transformé en idéal est décrié par des auteures telles que Claude Habib (Habib, 2014).

Bien sûr, cet amour-passion est culturel et les mots pour le louer sont portés par nos littératures. Mais cette dimension culturelle n'enlève rien à sa force. Au contraire, elle l'aggrave. Présent dans la tradition occidentale, amour idéalisé et idéalisant, malsain diront certains, il provoque le malheur de nombreux occidentaux qui pensent pouvoir l'atteindre, lorsque, dans un mouvement de démocratisation contemporain, ce qui devait être un privilège rare, celui de la dame, celui de Dante ou de Pétrarque, devient la prétention de tous. Eva Illouz montre comment la puissance de ce mythe amoureux qui traverse l'histoire de l'Occident, en passant par l'amour courtois et le romantisme, travaille encore notre imaginaire en opérant une tension douloureuse avec les idéaux modernes de liberté individuelle et de gestion de ses propres projets (Illouz, 2014). Mais faut-il recourir à l'histoire récente pour autant ? Aristophane affirmait que chacun cherche – le plus souvent avec succès selon lui – son unique moitié.

Sans entrer dans les différences linguistiques pour exprimer son amour (Hagège, 2013), il faut souligner que la fonction phatique du « je t'aime » est évidente. « Es-tu là pour moi ? Je suis là. » On peut même y voir un vocatif, l'appel à l'autre dans l'amour, afin que l'autre vous y appelle aussi en répondant « Je t'aime ». « Imaginez un amant qui réponde à la question « Est-ce que tu m'aimes ? » par cette phrase : Mais oui, tu le sais bien je te l'ai déjà dit l'an dernier. » (Latour, 2002 : 30). Ce n'est évidemment pas seulement une annonce ou une déclaration, c'est s'avancer vers l'autre. Dire « Je t'aime » ce n'est jamais redondant, mais c'est l'affirmation que, indépendamment de tout contenu, la relation peut ou pourrait s'établir, ou qu'au fil du temps, elle reste vivante. Sur ce point, la critique de François Jullien semble excessive, car, même dans la relation d'intimité qu'il veut défendre, la réassurance de la présence de l'autre en qualité d'amant est requise et constitue en soi un moment de l'amour, le moment de l'appel (Jullien, 2019). Sans doute l'appel souligne-t-il bien le caractère non volontaire et soudain du déclenchement dont rend compte la métaphore du philtre, ou celle de Cupidon qui tire ses flèches les yeux bandés, donnant ainsi

a posteriori à chacun un sentiment de passivité. Certes, un appel n'est pas une injonction et, comme le souligne Kant notamment, l'amour ne peut être l'objet d'un commandement moral, mais plutôt la réponse à une invitation. Or, lorsque la réponse est « je t'aime », le type de relation et son intensité sont instantanément déclarés dans une modalité partagée.

Et pourtant, le plus souvent, le partage n'a pas lieu, pas complètement pas de manière égalitaire, et *eros* demeure une aventure solitaire, purement « de tête » dirait Étienne Gilson. En effet, par contraste avec la sensuelle déesse Aphrodite, le daimon Eros enlève Psychè et la dépose dans la profondeur de la nuit noire, pour l'empêcher de voir son amant. La vue est en effet prépondérante dans l'amour-désir. En Avignon, voir la belle Laure de Noves un instant suffit à Pétrarque pour bâtir un royaume littéraire. Albert Cohen, quant à lui, déploie cet instant pour construire un monument romanesque que Christian Wolff tient encore pour la forme de l'amour complet. Solal ouvre les yeux sur un monde qui l'emporte : « Ce fut le temps d'un battement de paupières. Dis-moi fou, mais crois-moi. Un battement de tes paupières et ce fut la gloire et le printemps et le soleil et la mer tiède et ma jeunesse revenue, et le monde était né » (Cohen, 1968 : 445). S'aveugler dans l'idéalisation au risque soudain de retrouver la vue en constatant que ce château prétendument féérique était bâti dans le désert ou fondé sur un mensonge. Découvrir alors que l'asymétrie cachait un égoïsme et que le sauveur était en fait un geôlier ou la rédemptrice une dévoreuse. Alors, l'île enchantée s'inverse en prison d'emprise, comme dans le roman *Mercurie* d'Amélie Nothomb (Nothomb, 2000).

Mais même lorsque l'on vit la passion à deux, ce peut être sur un malentendu ou une illusion. Et parfois, l'histoire prend fin à cause de nos propres fantômes et écueils. C'est pourquoi Nietzsche écrit : « Se lasser d'une possession, c'est se lasser de nous-mêmes » (Nietzsche, 2007, § I, 14).

Heureusement, le mouvement d'*eros* peut parfois éviter la cristallisation et s'ouvrir à la *philia*.

Philia ou l'échange de confidences

L'amitié, deuxième grand type de mouvement aimant, est beaucoup plus compatible qu'*eros* avec notre quête moderne d'autonomie et de reconnaissance personnelle. Le désir amical ne s'enracine pas dans le manque d'un objet, mais dans la tendance d'un sujet à persévérer dans son être et à se déployer peu à peu et dans un processus long et continu face à un autre sujet.

Après s'être consacré à l'amour d'Hyppothalès pour Lysis, non payé de retour, le dialogue de Platon élargit la question, afin de comprendre ce que signifie aimer ou être amical (*philos*), mais sans se référer cette fois à un objet d'amour. Or, cet élargissement ne peut se conclure que par une aporie. Comment en effet concevoir que Philippe soit l'ami des chevaux ? Comment le petit Prince pourrait-il être l'ami de sa rose ? Aristote, dans *Éthique à Nicomaque*, tranche cette question en resserrant la définition de l'amitié à un cadre strictement

humain et en incluant dans sa définition le sujet et l'objet de l'amitié. Dès lors, il définit l'amitié comme la *bienveillance réciproque entre humains*, définition qui peut être considérée comme stabilisée. Il réservera dès lors le terme d'attachement à l'amour que nous portons aux choses et aux vivants non-humains.

L'amitié désigne donc une relation entre deux sujets séparés. Dans un couple, l'aimé comme l'aimant doivent être bienveillants l'un à l'égard de l'autre ; et réciproquement ! Dès lors, c'est sur la relation entre ceux qui s'aiment que se porte l'accent. Cette bienveillance échangée engendre en outre une bienveillance à l'égard de soi-même et une confiance en soi aussi, qui découle de la satisfaction de se savoir aimé par celui que l'on aime. À moins que ce ne soit le contraire : la capacité à se vouloir du bien à soi-même engendre la bienveillance à l'égard de l'autre. Le caractère dynamique de cette relation est assuré par le fait que l'on désire rencontrer l'autre et vivre en sa présence pour jouir et se réjouir de son existence elle-même. Il s'agit de le connaître plutôt que de l'idéaliser. Durant l'Antiquité, cette forme d'amour a été particulièrement valorisée, comme base de la relation éducative et de la citoyenneté.

Reposant davantage sur la parole que sur la vue, l'amitié suppose la confiance et la confiance. Lorsque l'ami pose des questions, sa bienveillance est la garantie du fait qu'il ne développe pas de curiosité déplacée ou médisante, mais qu'elle est tout entière animée par le désir d'une sollicitude attentionnée. Il s'agit aussi d'entendre et d'écouter le désir de l'autre afin de le rencontrer comme sujet de désirs et d'aspirations. Dès lors, le moment où la confiance s'arrête est celui de la limite du rapprochement et du processus d'égalisation qui caractérise l'amitié. Lorsque je refuse de partager des informations qui intéressent mon ami, je prends le pouvoir sur lui pour contrôler notre communication et je cesse d'être son égal. L'échange s'interrompt par le silence et le secret, qui marquent des moments de sortie de la relation d'amitié. Le franc mensonge, quant à lui, constitue une véritable blessure dans le tissage amical, au même titre que le vol, puisqu'ils trahissent la confiance qui fonde la relation amicale.

Aucun autre lien humain que l'amitié n'est en effet aussi dépendant, dans sa relation concrète, de l'échange de pensée, de la contemplation mutuelle des âmes [...], voire des récits entrelacés que les deux amis se font de leur propre vie, de leurs aspirations, bref aucun sentiment n'est plus étroitement lié à la conversation entre cœurs.
(Canto-Sperber, 2015 : 91)

Pour Aristote, l'amitié est une vertu ou du moins elle s'accompagne de vertu. On ne peut pas être l'ami de tout le monde. Car l'amitié ne tombe pas au hasard, mais se développe uniquement entre personnes vertueuses. En effet, même si des attirances amicales énigmatiques peuvent opérer, les relations d'amitiés ne peuvent pas se nouer avec tout le monde, car elles résultent d'une sélection *basée* sur les qualités morales de l'ami ou de l'amie. La sélection procède à partir de l'utilité des relations amicales, ensuite de la compagnie agréable des amis et enfin de leur caractère vertueux. Les amitiés *basées sur* l'utilité et

sur le plaisir sont les plus nombreuses et permettent une complémentarité entre amis. Quelle utilité pourrais-je avoir à fréquenter quelqu'un qui me ressemble en tous points ? L'ami, en raison de son histoire personnelle propre, de sa différence d'âge, ou d'une autre origine culturelle ou sociale m'ouvre des voies et me permet de déployer des possibles inattendus, voire inespérés. Ainsi, les amis qui ne me ressemblent pas me font découvrir le monde et des univers que j'ignorais faute de les avoir explorés. L'écoute de l'autre prime ici sur ma parole : je l'écoute et je me nourris de sa différence, dont je suis friande et curieuse, dont je me réjouis et par laquelle j'augmente mon être. Mais à son tour, l'ami ou l'amie m'écoute et se régale de mes paroles et de mes récits. Par ailleurs, nous prenons aussi beaucoup de plaisir à côtoyer des personnes qui nous ressemblent et qui nous confortent dans notre manière de penser et de vivre. La conversation est alors rassurante et nous passons des moments conviviaux à confirmer notre vision du monde. Par conséquent, les couples aiment côtoyer des couples, alors qu'ils sont mis en difficulté par des amis séparés ou divorcés, qui ne seront bientôt plus invités. S'ils se fréquentaient parce qu'ils se ressemblaient, cette soudaine dissemblance sonne comme une remise en question et peut créer des malaises au cours des conversations qui chantent les louanges du couple et de l'harmonie familiale.

Tel est le désir qui nous anime : celui d'être davantage nous-mêmes grâce à l'autre, en confirmant ou en complétant qui nous sommes. Voilà résolue l'énigme du *Lysis* selon laquelle les contraires s'attirent, mais aussi les semblables. Par contre, ces deux premiers types d'amitié sont contingentes et peuvent facilement disparaître lorsque les caractéristiques agréables ou utiles disparaissent. En revanche, un troisième type d'amitié, plus rare mais aussi beaucoup plus durable, sera celui qu'Aristote qualifie de complète, car elle est aussi agréable et utile, l'amitié *selon le bien*. Et elle sera plus complète encore si elle peut s'assortir de sexualité dirait Francis Wolff, qui situe l'équilibre complet du couple au centre du trépied du désir passionnel et possessif, de l'amitié-respectueuse et de la sexualité (Wolff, 2016). Pour Jacques Sojcher en revanche, la relation amoureuse durable est un transport dans le temps, raison pour laquelle il utilise la métaphore du quadrigé amoureux composé du désir physique et sexuel, de la tendresse, de l'admiration et du partage (des mots, des tâches et des vues). Si, tour à tour, chaque cheval peut faire preuve de faiblesse, en revanche la défaillance complète de l'un d'eux risque d'emporter tout l'attelage. Dans cette conception du couple, l'amitié a pris tellement d'importance qu'elle est portée par deux chevaux : le partage (comme processus d'égalisation) et l'admiration (qui peut se décliner en estime et en respect, mais pas en-deçà). Et la possessivité du désir semble ainsi passée à l'arrière-plan, comme une composante de la relation physique et sensuelle (Sojcher, 2002). Au XIX^e siècle déjà, pour marquer la conjonction entre l'amour d'amitié et l'amour passion, l'amour affectif et l'amour action, Henri Frédéric Amiel a forgé le terme très fusionnel d'« amouritié » dans son *Journal intime*².

2 Le terme était initialement androcentré, puisqu'il désignait l'amitié d'un homme pour une femme. Nous ne le reprenons pas dans cette acception évidemment.

L'amitié nous rend meilleurs, nous édifie, car nous recherchons ensemble et mutuellement le bien de chacun, qui coïncide pour chacun avec son propre bien et procure du bonheur. La circularité vertueuse qui s'instaure et se renforce comporte inmanquablement une dimension et morale et éducative. « Ce qu'on attend de l'être avec qui on vit, c'est qu'il vous maintienne au degré le plus élevé de vous-même. » (Woolf, 1998). Nous accepterons donc avec grâce les remarques de nos amis qui veulent nous corriger ou nous éviter des faux pas, car nous savons qu'elles émanent de leur bienveillance et en aucun cas de leur volonté de nous humilier. Quelle amie en effet nous laisserait nous présenter en public avec une tache de sauce sur notre robe ? Quel ami accepterait de nous voir sombrer peu à peu dans l'alcool ? Il est donc bien utile d'avoir un ami pour vous éviter des chutes et des impasses, et même parfois pour vous mettre en garde contre la puissance dévorante d'*eros*. Sous le sceau de la bienveillance, la critique grandit l'autre et celui qui la prononce. « Si j'énonce une critique qui n'est pas un jugement de la personne, c'est que je veux apprendre avec l'autre et lui suggérer d'enrichir sa pensée ou son acte en participant à son amélioration. » (Charbonnier, 2018). Guidés par la malveillance par contre, les méchants, dit Aristote, n'ont pas d'amis : ils se contentent de juger et ils se réjouissent de voir les autres s'enfoncer ou sombrer, car c'est leur seule façon de briller. L'allemand a un terme pour cela, *Schadenfreude*, alors que le français usera d'une composition : la joie malveillante. Les personnes dépourvues de bienveillance et de vertu ne peuvent faire preuve que de collusion, c'est-à-dire développer des relations utilitaires pour atteindre des objectifs communs pendant un temps et dès que ceux-ci sont atteints ou manqués, leur collaboration prend fin.

Dans le vocabulaire français, la gradation amicale est assez claire. Les connaissances ne sont pas encore des amis, car il n'est pas certain que nous leur voulions du bien. Les copains sont ceux avec qui passer du bon temps. De nos jours, le terme « compagnon », celui avec qui nous partageons nos repas, a migré du registre de l'amitié vers celui du couple pour devenir synonyme de « partenaire » dans le lexique sociologique. Toutefois, les amis, les véritables amis, sont ceux que nous chérissons autant qu'ils nous chérissent et qui nous veulent du bien en toutes circonstances et malgré les aléas de la vie qui nous poussent à perdre ou gagner certaines de nos caractéristiques. C'est ainsi qu'une étude de l'anthropologue Robin Dunbar (Dunbar, 1992) a mis en évidence le fait que, en raison de la taille de notre cerveau, nous ne pouvons avoir des relations interpersonnelles confiantes qu'avec cent cinquante copains maximum sur les réseaux sociaux comme dans la vie physique (le dit « nombre de Dunbar »). Au-delà de ce nombre, nous devons passer à ce que Ricœur nomme des relations longues, anonymes et médiatisées par les institutions. Et Dunbar atteint le même nombre qu'Aristote en ce qui concerne les véritables amis : quatre à six au long d'une vie, car les véritables amitiés demandent de la présence et du temps passé ensemble, de nombreuses expériences communes et des rencontres répétées. Ce sont donc des limites physiques et temporelles qui restreignent nos capacités amicales, même pour une personne infiniment bienveillante.

Le moment de l'amitié n'est donc pas l'instant de la rencontre, mais la durée de la relation vivante tissée de nombreux échanges. Elle ne résulte pas d'une élection soudaine en l'instant d'un premier regard qui nous projette dans l'éternité du paradis. Cela pourrait ressembler à une farce de présenter une personne à ses amis en déclarant : « Je vous présente mon meilleur ami, que j'ai rencontré hier à un bal masqué ! ». Et d'ailleurs, une telle annonce ne pourrait même pas être celle de l'amant, surpris à votre bras le long des canaux vénitiens, car après une nuit personne ne sait si la personne rencontrée est suffisamment bienveillante pour mériter d'être présentée au réseau de nos amis.

Quoi qu'il en soit, c'est *a posteriori* que je constate combien la fréquentation de telle personne à qui je veux du bien m'est agréable ou utile, car je constate que je recherche sa compagnie et que je me sens mieux en sa présence qu'en son absence. Nulle stratégie qui consisterait à compter ou à vérifier que la relation est symétrique, car l'autre a le même souci que moi d'exprimer son désir de me voir et de me parler, de ne pas me gruger ou me blesser. Gilles Tiberghien remarque justement que le français est malheureusement dépourvu du verbe qui pourrait désigner cette activité réciproque constante par laquelle nous entretenons, nourrissons et chérissons cet entre-deux qui nous rapproche sans nous faire fusionner : *amitier* (Tiberghien, 2008). En effet, l'amitié est le fruit de la durée et de tous les gestes et paroles échangés parce que le bien de l'autre nous importe. Alors la déclaration de l'amitié ne consiste pas à révéler son amour, mais à raconter encore et encore les mêmes vieilles histoires (qui fatiguent tant nos enfants) par lesquelles nous redisons combien nous avons eu de plaisir d'être ensemble et combien nous trouvons de la joie à les « réciter » comme des antiennes, en les revisitant, en les épurant ou en les étoffant. S'il est possible de vivre ces heureux moments en famille, c'est que celle-ci abrite des relations amicales, dépourvues d'envie, de jalousie ou de ressentiment. Les membres de la famille sont ceux avec qui nous partageons les plus vieux souvenirs, mais rien ne garantit qu'ils soient bons et que nous les chérissions comme des trésors de bienveillance partagée qui nous nourrissent encore.

L'ami constitue dès lors un possible en moi hors de moi, car sans lui je ne suis pas cette part de moi qu'il a éveillée. S'il devait s'absenter ou s'éloigner, cette part de moi s'éteindrait jusqu'à son retour et me manquerait autant que sa présence, mais plus comme un possible non activé que comme un vide douloureux ou une blessure originaire. Le manque de l'ami n'est pas une grandeur négative, mais l'absence de positivité, que nous pouvons chercher à retrouver par la correspondance écrite, téléphonique ou numérique qui nous permet de maintenir une forme mineure de présence à l'autre. Sur l'échelle de la positivité, nous pouvons nous élever à des sommets plus ou moins vertigineux : c'est ainsi que nous avons beaucoup plus de sujets de conversation avec les amis que nous *fréquentons fréquemment*, qu'avec ceux que nous revoyons annuellement – en raison de l'éloignement géographique par exemple – et que nous devons d'abord informer des grands événements survenus depuis notre dernière rencontre. C'est ainsi que la confiance se nourrit d'elle-même, dans une circularité vertueuse qui fait que plus je me confie, plus je peux me raconter en entrant dans

le menu détail, en exprimant la complexité et le raffinement de mes pensées, de mes émotions et de mes sentiments. Ainsi, les vrais amis peuvent apparaître comme ceux avec qui nous avons ce dialogue du « deux en un », c'est-à-dire de la réflexion intérieure que nous menons avec nous-mêmes et par laquelle nous nous dédoublons pour mieux délibérer ou pour mieux nous connaître et nous comprendre. À cet égard, l'amitié de Montaigne et La Boétie est exemplaire. Si Socrate affirme qu'une vie non examinée ne vaut pas la peine d'être vécue, Aristote ajoute qu'une vie sans ami ne peut pas être heureuse. Sans doute cette dimension d'introspection réciproque est-elle constitutive des vies amicales, ce qui explique corrélativement que les personnes peu enclines au dialogue intérieur et à l'auto-exploration s'en tiennent à des relations de camaraderie utiles et agréables.

De la fréquentation prolongée, de ces confidences sans fin et de cette confiance sans limite, il résulte une connaissance de l'autre qui repose sur un désir de comprendre le mouvement de son être pour l'accompagner. Les couples d'amoureux qui ont la chance de muer le moment fusionnel de la rencontre initiale en amitié, et après l'élection de laisser la bienveillance sélectionner durant les fiançailles ce qu'ils cultiveront dans la relation, poursuivent parfois ce ballet qui les rapproche dans le respect au point de se ressembler de plus en plus au fil du temps. Et après une génération qui a fantasmé sur le Prince charmant, et a le plus souvent dû se résoudre au divorce, il semble bien que ce soit cet amour plus sage et raisonnable qui nous mobilise aujourd'hui : un amour réaliste. « L'amour réaliste est cette démarche qui vise à s'assurer, par étapes, d'un amour authentique, fondement de la vie de couple à construire » (Giraud, 2017 : 286). La dimension morale est alors évidente : cultiver la bienveillance et la sauver en toutes circonstances n'est pas seulement une chance, c'est le souci quotidien et attentionné d'une vie. Ainsi les moralistes et les éducateurs se retrouvent-ils autour de cette forme d'amour qui édifie l'autre autant que soi-même dans des gestes de tendresse échangés. Car la tendresse est la douceur à l'égard des faiblesses et des vulnérabilités de l'autre. Cette douceur qui est exprimée par le ton de la voix (difficilement saisissable à l'écrit !) constituera un rempart au cynisme et à l'ironie, qui apparaissent au contraire comme deux trahisons de la bienveillance.

Mais la parole n'est pas toujours nécessaire aux amis. Ni la course frénétique qui est plutôt liée aux conquêtes d'*eros*. Rassasiés de complicité, les amis peuvent aussi bien jouir tranquillement d'une connivence silencieuse, assis l'un à côté de l'autre sur un banc, que se faire face pour nourrir encore et encore les réflexions que l'autre connaît déjà, en ajoutant de nouveaux détails et de subtiles inflexions. Bavards ou silencieux, ils créent peu à peu un « nous » tellement stable qu'il peut se sculpter de plus en plus finement et ne craint pas l'absence temporaire de l'autre. Ils tissent des liens qui les rendent plus libres. Claude Habib compare la connivence des vieux couples à celle d'un vol harmonieux de deux perroquets qui pourraient avoir absolument confiance en l'autre et ne pas craindre que la relation prenne fin. « La recherche de l'entente suppose la confiance, c'est-à-dire l'impression de disposer d'un temps illimité » (Habib, 2014 : 128). Alors les asy-

métries apparaissent comme temporaires et peuvent être acceptées ; je peux être l'objet du désir de l'autre, car il acceptera bientôt l'inverse. La réversibilité des possessions et des rôles garantit l'équilibre et l'égalisation. Ici, il n'est pas question de vouloir, ni de projeter le rapprochement, mais, dans un regard rétrospectif, de constater qu'il a été vécu, qu'il a déjà eu lieu. C'est toute la différence entre l'engagement prometteur du mariage et le constat au terme d'une vie que les mariés sont bien restés des fiancés.

L'autre est alors désormais cette partie extracorporelle de moi-même. Il y a peu de plaisirs comparables à celui de pouvoir régler le rythme de ses pensées et de ses désirs sensibles au diapason de l'autre, non pas pour se conformer à lui par stratégie de séduction, mais parce que l'on respire désormais ensemble, conspirant à tout moment avec des pensées et des corps qui semblent être le prolongement l'un de l'autre. Lorsque qu'il est contemplé à deux, avec quatre yeux et quatre oreilles, le monde devient plus riche et plus profond. Perdre l'autre alors équivaldra à perdre une part de l'épaisseur du monde et de l'amplitude de soi.

Lorsque Alain Badiou tente de définir l'amour, il chante en réalité la réalisation de cette construction qui a initialement bénéficié d'un hasard heureux et qui a ensuite progressivement vu apparaître un « nous ». Il loue ce moment d'accomplissement qui résulte d'une longue vie commune. « C'est qu'elle et moi sommes incorporés à cet unique Sujet, le Sujet d'amour, qui traite le déploiement du monde à travers le prisme de notre différence, en sorte que ce monde advient, qu'il naît, au lieu de n'être que ce qui remplit mon regard personnel. » (Badiou, 2009 : 29).

Une vie commune heureuse suppose ce mouvement d'égalisation et d'équilibre harmonieux ; elle n'est ni unique, ni exclusive, puisqu'elle peut s'accomplir avec un deuxième conjoint (comme le dit Claude Habib) et qu'elle peut porter et protéger des enfants qui s'en iront, sans pour autant laisser le couple de leurs parents-éducateurs comme une bogue vidée de son fruit.

Agapè ou la parole piégée

Le troisième mouvement de l'amour se caractérise par son désintéressement, et donc par la disposition du sujet aimant à donner généreusement sans viser ni un objet pour le combler, ni un alter ego avec qui échanger de l'amour. Le terme grec *agapè* fut investi par la tradition chrétienne et notamment par saint Paul dans les Lettres aux Corinthiens et aux Romains, pour lui conférer un sens non classique.

Cette forme d'amour apparaît d'emblée comme la plus exigeante, puisqu'elle est pensée comme divine, mais c'est aussi la plus pure en raison de son décentrement radical qui l'oppose à tout égoïsme et dépasse la comptabilité du donnant-donnant. « Dieu nous précède et nous transcende, mais en ceci d'abord et surtout qu'il nous aime infiniment mieux que nous n'aimons et ne l'aimons. Dieu nous surpasse au titre de meilleur amant. » (Marion, 2003 : 342).

Pour certains, cet amour si radical et transcendant précède l'être et constitue la forme unique de l'amour qui subsume et concilie toutes les autres, humaines trop humaines, qui en seraient des facettes et des moments. C'est ce qu'avance Corine Pelluchon : « Il y a [...] des formes plus ou moins mélangées de l'amour, mais il n'y a qu'une seule essence de l'amour qui s'accomplit dans le fait de souffrir de ce que l'autre souffre et d'être capable de se sacrifier pour lui. » (Pelluchon, 2013 : 48). Et cet amour infini qui a été décrit à partir de l'absolu divin semble parfois nécessaire pour comprendre qu'il est radicalement déporté et premier, avant même l'être, faisant ainsi renoncer au train de l'être comme dirait Levinas, mais aussi à la persévérance et au désir de soi. Soulignant sa spontanéité, Martin Luther le décrivait comme une source qui coule continuellement et universellement, pour tous et sur tous. En effet, dans la mesure où le mouvement de cet amour ne se caractérise pas par la visée d'un objet, il peut porter sur tous et même sur tout, sans condition, amis et ennemis, personnes connues et anonymes, singuliers et innombrables, humains et non-humains, en ce inclus les vivants, le cosmos et la nature en général (Wilson, 2012). Il scandalise la raison et la morale car, contrairement à l'amitié, il est complètement délié de la valeur de l'aimé et de son amabilité, de sorte qu'il se répandra indifféremment sur les amis vertueux et sur les ennemis malveillants. Par contre, la morale qui impose cet amour s'avère elle aussi scandaleuse, mais dans un tout autre sens, puisqu'*agapè* ne se commande pas sous peine de perversion. Comment commander un amour spontané ? Comment exiger comme réponse ce qui doit être premier ? En effet, lorsqu'il est présent, *agapè* rend tout commandement moral inutile. « Agis comme si tu aimais ». Entre humains, le décentrement radical d'*agapè* n'est guidé ni par la morale, ni par la dépendance.

L'amour-don n'est guère vécu à l'état pur et de manière absolue, mais comme des excès inexplicables par *eros* et par *philia* ou par la disposition aimante de personnes exceptionnellement généreuses. Pour des personnes plus autocentrées, comme la plupart d'entre nous, *agapè* apparaîtra comme une révolution après une chute de cheval (sur le chemin de Damas), le passage par la brûlure ou la traversée d'une rupture. Dans sa « Méditation ardente sur l'amour », Ève Ensler décrit cette révolution alors qu'elle est terrassée par un cancer.

L'amour, c'était quelque chose qu'on réussissait ou que l'on ratait. À l'image d'une entreprise. On gagnait ou on perdait. [...] Moi qui ai toujours cherché à atteindre l'amour, je découvre qu'il ne s'agit pas de l'atteindre. J'ai toujours rêvé du grand amour, de l'amour ultime, un amour qui m'emporterait ou « briserait la coquille dure de mon petit ego » (Daisaku Ikeda). Un amour qui entraînerait ma reddition qui me donnerait envie de tout donner [...] La chimie a brûlé l'emballage. Je me suis retrouvée soudain dans ma version de la vie. Ainsi a commencé l'extase, la joie d'un pirate en quête de spiritualité qui découvre le trésor caché. (Ensler, 2014 : 158-161)

Agapè caractérise le sujet donnant de manière généreuse et spontanée, mais paradoxalement pour donner de cette manière, le sujet renonce à lui-même et se mue en un pur mouvement de don en disparaissant comme polarité de l'amour. Ainsi, ce mouvement de don sans élection, ni sélection, qui ne compte pas davantage qu'il ne rétribue, est pourtant aussi un mouvement de retrait du donneur, afin que le don ne pèse pas. Comment en effet ce don total et radical pourrait-il être un cadeau s'il en venait à écraser et étouffer son bénéficiaire ? D'emblée, le risque du paternalisme apparaît dans ces moments d'amour qui atteignent des personnes singulières ; que ce soient les enfants, des personnes vulnérables ou un conjoint diminué. Et les éthiques du *care* soulignent que seul le receveur sera le garant du fait que ce don ne s'accompagne pas d'une prise de pouvoir sur sa liberté. Ce double mouvement est celui qui laisse ou même donne à l'autre une entière liberté. Hans Jonas décrit le geste paradoxal de don et de retrait divin en reprenant la tradition kabbalistique du *tsimtsoum* dans le *Concept de Dieu après Auschwitz*. « Dieu pour que le monde soit et qu'il existe de par lui-même, a renoncé à son propre être » (Jonas, 1994 : 15). On sera tenté d'y voir un mouvement de l'amour parental qui refuse de maintenir la fusion.

Si *agapè* ne peut pas être à l'initiative d'une relation, il peut surgir au cœur de celle-ci comme un don radical à l'autre. Lorsqu'un adulte se retire pour laisser s'épanouir un enfant sur la voie qu'il a choisie ; lorsqu'une malade refuse de peser sur son conjoint et choisit de renoncer à la vie commune ; lorsqu'une amoureuse accepte que son conjoint opte pour un choix de vie incompatible avec la sienne. Si le receveur ne peut accepter le don, le donneur pourra transformer son amour en pure empathie et en retenue pour ne pas amoindrir celui qui l'atteint, mais alors, cet amour deviendra pour ainsi dire invisible, puisqu'il ne se traduira pas en actes. *Agapè* a donc un caractère foncièrement spirituel lorsqu'il consiste à reconnaître son impuissance compatissante ou son amour refusé. Alors, par amour, l'aimant va rendre son amour le plus léger et le plus discret possible. Dans ce cas, l'amour n'est plus que la qualité du cœur de celui qui aime.

Témoin de la violence des camps de déportation, Etty Hillesum écrivait dans son journal :

Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider – et ce faisant nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce que nous pouvons sauver en cette époque et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous, mon Dieu. Peut-être pourrions-nous aussi contribuer à te mettre dans les cœurs martyrisés des autres. (Hillesum, 1985 : 166)

Au cours de la Deuxième Guerre mondiale, il n'était toutefois pas question pour elle de rester inactive, mais de constater la disproportion entre la tragédie en cours et son pouvoir de l'enrayer.

En raison du caractère inattendu du bouleversement et du retournement complet de la persévérance dans l'être, celui qui tente de dire *agapè* passe souvent pour un naïf ou un illusionniste, parfois pour un idéaliste. Et il sera soupçonné par les esprits critiques qui préfèrent ne pas se laisser berner par les sentiments qu'ils savent cousus de fil blanc, c'est-à-dire composés d'hormones, reliés par des connexions synaptiques ou issus de sélections naturelles. Les témoins d'*agapè* seront alors soupçonnés de baratiner ou de mystifier pour se faire valoir ou (sur)jouer la belle âme. Or, face à ce soupçon, *agapè* reste impuissant. Car aucun témoignage ne pourra en sortir sans tomber dans l'abîme de la perversion. *Agapè* est en effet indicible, invisible. Il n'est qu'une pure qualité dont ni l'amant ni l'aimé ne peuvent être assurés.

En effet, telle une fresque antique laissée longtemps à l'abri de l'air, *agapè* redoute la lumière directe et la parole franche qui pourraient lui accorder un bénéfique narcissique ou un intéressement (financier, social, éditorial, etc.) qui anéantit son être même. Et comment faire l'hypothèse que le moi puisse être vraiment désintéressé sans se duper lui-même au moment où il affiche son désintéressement narcissique ? Après Kant qui ne peut distinguer l'acte posé par morale et selon la morale, après Freud et l'hypothèse de l'inconscient tout-puissant, après que les utilitaristes, Jeremy Bentham et John Stuart Mill, ont posé qu'aucun acte n'est dépourvu d'utilité, comment donc faire encore l'hypothèse que l'amour puisse être un pur don gratuit ? Ce serait pure naïveté mièvre. D'ailleurs, les personnes qui éprouvent cet amour d'*agapè* savent parfaitement qu'il est inaudible comme tel. Elles sont donc vouées le plus souvent à se taire, car dire un don équivaut déjà à le reprendre à son bénéfice, ou sombrer dans le lyrisme pompeux voire pompier qui semble toujours une vantardise. Et déjà, dans la Lettre aux Corinthiens, saint Paul avait prévenu cette objection : « l'amour ne se vante pas, ne se gonfle pas d'orgueil » (1 Co 13,4).

C'est donc en raison de sa radicalité qu'*agapè* est mis en difficulté aujourd'hui dans le discours, car si celui qui l'éprouve en témoigne, il risque d'être accusé d'égoïsme et donc d'intéressement, ce qui annule *agapè*. Et en troisième personne également, *agapè* ne se laisse pas saisir, car il peut toujours être adopté comme un rôle et ainsi simplement mensonger. Parce qu'il est impossible d'évacuer le soupçon qui pèse sur *agapè*, tout discours sur lui apparaît comme suspect. Le silence en revanche serait la seule attitude cohérente, mais ne constitue ni un témoignage, ni une preuve de son existence.

Dire ce que l'on éprouve

Les genres littéraires sont comme autant de manières de refléter et de réfracter les histoires d'amour et d'en décliner des types qui ont été décrits par les philosophes. Les expériences de leurs auteurs, quelles que soient leurs disciplines, traduisent leur époque et affirment toujours le niveau pertinent du vécu de l'amour (ou du désamour) en première personne pour échapper au soupçon, au cynisme et à l'objectivation dans les sciences de l'amour (biologie, sociologie,

neuropsychologie, etc.), qui traitent cet objet comme s'il pouvait être entièrement compris de l'extérieur. Écrire des histoires d'amour, qu'elles soient fictionnelles, autofictionnelles ou autobiographiques, consiste à accepter que le vécu de l'amour en première personne est irréductible, raison pour laquelle le lecteur entre en résonance avec elles grâce à sa propre histoire. En effet, personne n'est vierge en matière amoureuse – ce qui n'est pas le cas en matière criminelle pour les romans policiers. Alors, en philosophie comme en littérature, les grandes descriptions de l'amour offrent aux lecteurs une démarche pratique d'anamnèse et d'unification autant que des définitions, des descriptions et des théorisations. Parler d'amour, le dire et y croire, c'est préserver la première personne comme niveau pertinent du réel.

Bibliographie

- ANDREAS SALOMÉ, Lou, *Ma vie*, Paris, PUF, 1999.
- AMADOU AMAL, Djaili, *Les Impatientes*, Paris, Emmanuelle Collas, 2020.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Pocket, 2002.
- BADIOU, Alain, TRUONG, Nicolas, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009.
- BARTHES, Roland, *Fragments du discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977.
- BAUMAN, Zigmunt, *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010.
- BOURDIEU, Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 2002.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Sans foi ni loi. Amour, amitié, séduction*, Paris, Plon, 2015.
- CHARBONNIER, Sébastien, *Aimer s'apprend aussi. Méditations spinoziennes*, Paris, Vrin, 2018.
- COHEN, Albert, *Belle du Seigneur*, Paris, Gallimard, 1968.
- COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Seuil, 1995.
- DESANTI, Dominique, DESANTI, Jean-Toussaint, avec Roger-Pol Droit, *La Liberté nous aime encore*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- DUNBAR, Robin, « Neocortex size as constraint on group size primates », *Journal of human evolution*, vol. 22, n° 6, June 1992, 469-493.
- ENSLER, Ève, *Dans le corps du monde*, Paris, 10/18, 2014.
- ENSLER, Ève, *Pardon*, trad. H. Esquié, Paris, Denoël, 2020.
- FERRY, Luc, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Paris, Plon, 2010.
- FINKIELKRAUT, Alain, *Et si l'amour durait*, Paris, Stock, 2011.
- GILSON, Étienne, *Dante et Béatrice. Études dantesques*, Paris, Vrin, 1974.
- GIRAUD, Christophe, *L'Amour réaliste*, Paris, Armand Colin, 2017.
- GORZ, André, *Lettre à D. Histoire d'un amour*, Paris, Gallimard, 2006.
- GOUGAUD, Henri, *L'Amour foudre*, Paris, Seuil, 2003.
- HABIB, Claude, *Le Goût de la vie commune*, Paris, Flammarion, 2014.
- HAGÈGE, Claude, « Les langues au défi de l'amour », in Jean Birnbaum (dir.), *Amour toujours ?*, Paris, Folio, 2013.
- HALIMI, Gisèle, *Fritna*, Paris, Pocket, 2001.
- HALIMI, Gisèle, *Une passion*, Paris, Plon, 2011.
- HARDY, Françoise, *L'Amour fou*, Paris, Albin Michel, 2012.

- HÉLOÏSE, ABÉLARD, *Correspondance*, trad. O. Gréard, Paris, Gallimard, 2000.
- HENRY, Michel, *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976.
- HILLESUM, Ety, *Une vie bouleversée*. Journal 1941-1943, Paris, Seuil, 1985.
- ILLOUZ, Eva, *Pourquoi l'amour fait mal*, trad. F. Joly, Paris, Seuil, 2012.
- JONAS, Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages Poche, 1994.
- JULLIEN, François, *Pourquoi il ne faut plus dire « je t'aime »*, Paris, Le Monde-l'aube, 2019.
- KAFKA, FRANZ, *Lettre au père*, trad. D. Debord et St. Rodecurt, Prague, Vitalis Verlag, 2003.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *L'étrange Histoire de l'amour heureux*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010.
- LATOUR, Bruno, *Jubiler*, Tours, Les empêcheurs de tourner en rond, 2002.
- LECOMTE, Jacques, *La Bonté humaine : altruisme, empathie, générosité*, Paris, Odile Jacob, 2014.
- MARION, Jean-Luc, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
- NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2007.
- NOTHOMB, Amélie, *Mercur*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- NUSSBAUM, Martha, *La Connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, trad. S. Chavel, Paris, Cerf, 2010.
- PLATON, *Ceuvres complètes*, L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011.
- OGIEN, Ruwen, *Philosopher ou faire l'amour*, Paris, Grasset, 2014.
- OUAKNIN, Marc-Alain, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Paris, Payot, 2003.
- PELLUCHON, Corine, « L'unicité et le sens de l'amour », in Jean Birnbaum (dir.), *Amour toujours ?*, Paris, Folio, 2013.
- PHARO, Patrick, *La Dépendance amoureuse. Attachement, passion, addiction*, Paris, PUF, 2015.
- RICŒUR, Paul, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008.
- SINGER, Christiane, *Les Sept Nuits de la reine*, Paris, Albin Michel, 2002.
- SOJCHER, Jacques, « La quadrigue amoureux », *Je t'aime question d'époque*, Bruxelles, Complexe, 2002.
- SPRINGORA, Vanessa, *Le Consentement*, Paris, Grasset, 2020.
- THIBERGHIE, Gilles A., *Amitier*, Paris, Éditions du félin, 2008.
- THIBERGHIE, Gilles, *Aimer. Une histoire sans fin*, Paris, Flammarion, 2013a.
- THIBERGHIE, Gilles (dir.), *Petite bibliothèque de l'amoureux*, Paris, Champs, 2013b.
- WILSON, Edward O., *Biophilie*, Paris, José Corti, 2012.
- WOLFE, Francis, *Il n'y a pas d'amour parfait*, Paris, Fayard, 2016.
- WOOLF, Virginia, *La Traversée des apparences* [1948], Paris, Flammarion, 1998.

