

18. L'AMOUR

André Comte-Sponville

Ancien élève de l'École Normale Supérieure et agrégé de philosophie, André Comte-Sponville fut longtemps métré de conférences à l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Il se consacre aujourd'hui à l'écriture. Il a également publié, aux PUF, un *Traité du désespoir et de la béatitude* et un *Dictionnaire philosophique*.

Le sexe ni le cerveau ne sont des muscles, ni ne peuvent l'être. Il en découle plusieurs conséquences importantes, dont la moindre n'est pas celle-ci : on n'aime pas ce qu'on veut, mais ce qu'on désire, mais ce qu'on aime, et qu'on ne choisit pas. Comment choisirait-on ses désirs ou ses amours, puisqu'on ne peut choisir — fût-ce entre plusieurs désirs différents, entre plusieurs amours différents — qu'en fonction d'eux ? L'amour ne se commande pas, et ne saurait en conséquence être un devoir^[1]. Sa présence dans un traité des vertus devient dès lors problématique ? Peut-être. Mais il faut dire aussi que vertu et devoir sont deux choses différentes (le devoir est une contrainte, la vertu, une liberté), nécessaires toutes deux, certes, solidaires l'une de l'autre, évidemment, mais plutôt complémentaires, voire symétriques, que semblables ou confondues. Cela est vrai, me semble-t-il, de toute vertu : plus on est généreux, par exemple, et moins la bienfaisance apparaît comme un devoir, c'est-à-dire comme une contrainte^[2]. Mais c'est vrai *a fortiori* de l'amour. « Ce qu'on fait par amour s'accomplit toujours par-delà le bien et le mal », disait Nietzsche^[3]. Je n'irais pas jusque-là, puisque l'amour est le bien même. Mais par-delà le devoir et l'interdit, oui, presque toujours et c'est tant mieux ! Le devoir est une contrainte (un « joug », dit Kant)^[4], le devoir est une tristesse, alors que l'amour est une spontanéité joyeuse. « Ce que l'on fait par contrainte, écrit Kant, on ne le fait pas par amour. »^[5] Cela se retourne : ce qu'on fait par amour, on ne le fait pas par contrainte ni, donc, par devoir. Chacun le sait, et que certaines de nos expériences les plus évidemment éthiques n'ont pour cela rien à voir avec la morale, non parce qu'elles la contredisent, certes, mais parce qu'elles n'ont pas besoin de ses obligations. Quelle mère nourrit son enfant *par devoir* ? Et quelle plus atroce expression que celle de *devoir conjugal* ? Quand l'amour est là, quand le désir est

là, qu'a-t-on besoin du devoir ? Qu'il y ait une vertu conjugale, en revanche, qu'il y ait une vertu maternelle, et dans le plaisir même, et dans l'amour même, oui, assurément ! On peut donner le sein, on peut se donner soi, on peut aimer, on peut caresser, avec plus ou moins de générosité, plus ou moins de douceur, plus ou moins de pureté, plus ou moins de fidélité, plus ou moins de prudence, quand il en faut, plus ou moins d'humour, plus ou moins de simplicité, plus ou moins de bonne foi, plus ou moins d'amour... Qu'est-ce autre que nourrir son enfant ou faire l'amour vertueusement, c'est-à-dire excellemment ? Il y a une manière médiocre, égoïste, haineuse parfois de faire l'amour. Et il y en a une autre, ou plusieurs autres, et autant que d'individus ou de couples, de le faire bien, ce qui est bien faire, et ce qui est vertu. L'amour physique n'est qu'un exemple, qu'il serait aussi absurde de surévaluer, comme beaucoup font aujourd'hui, qu'il l'a été, pendant des siècles, de le diaboliser. L'amour, s'il naît de la sexualité, comme le veut Freud et comme je le crois volontiers, ne saurait s'y réduire, et va bien au-delà, en tout cas, de nos petits ou grands plaisirs érotiques. C'est toute notre vie, privée ou publique, familiale ou professionnelle, qui ne vaut qu'à proportion de l'amour que nous y mettons ou y trouvons. Pourquoi serions-nous égoïstes, si nous ne nous aimions nous-mêmes ? Pourquoi travaillerions-nous, n'était l'amour de l'argent, du confort ou du travail ? Pourquoi la philosophie, n'était l'amour de la sagesse ? Et si je n'aimais la philosophie, pourquoi tous ces livres ? Pourquoi celui-ci, si je n'aimais les vertus ? Et pourquoi le lirais-tu, lecteur, si tu ne partageais tel ou tel de ces amours ? L'amour ne se commande pas, puisque c'est l'amour qui commande.

Cela vaut aussi, bien sûr, dans notre vie morale ou éthique. Nous n'avons besoin de morale que faute d'amour, répétons-le, et c'est pourquoi, de morale, nous avons tellement besoin ! C'est l'amour qui commande, mais l'amour fait défaut : l'amour commande en son absence, et par cette absence même. C'est ce que le devoir exprime ou révèle, qui ne nous contraint à faire que ce que l'amour, s'il était là, suffirait, sans contrainte, à susciter. Comment l'amour pourrait-il commander autre chose que lui-même, qui ne se commande pas, ou autre chose du moins que ce qui lui ressemble ? On ne commande que l'action, et cela dit l'essentiel : ce n'est pas l'amour que la morale prescrit ; c'est d'accomplir, par devoir, cette même action que l'amour, s'il était là, aurait déjà librement accomplie. Maxime du devoir : *Agis comme si tu aimais*.

Au fond, c'est ce que Kant appelait l'amour pratique : « L'amour envers les hommes est possible, à vrai dire, mais il ne peut être commandé, car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre. C'est donc simplement l'*amour pratique* qui est compris dans ce noyau de toutes les lois. [...] Aimer le prochain signifie pratiquer *volontiers* tous ses devoirs envers lui. Mais l'ordre qui

nous en fait une règle ne peut pas non plus commander d'*avoir* cette intention dans les actions conformes au devoir, mais simplement d'y *tendre*. Car le commandement que l'on doit faire quelque chose volontiers est en soi contradictoire. »^[6] L'amour n'est pas un commandement : c'est un idéal (« l'idéal de la sainteté », dit Kant)^[7]. Mais cet idéal nous guide, et nous éclaire.

On ne naît pas vertueux ; on le devient. Comment ? Par l'éducation : par la politesse, par la morale, par l'amour. La politesse, on l'a vu, est un semblant de morale : agir poliment, c'est agir *comme si* l'on était vertueux^[8]. Par quoi la morale commence, au plus bas, en imitant cette vertu qui lui manque et dont pourtant, par l'éducation, elle s'approche et nous approche. La politesse, dans une vie bien conduite, a pour cela de moins en moins d'importance, quand la morale en a de plus en plus. C'est ce que les adolescents découvrent, et nous rappellent. Mais ce n'est que le début d'un processus, qui ne saurait s'arrêter là. La morale, pareillement, est un semblant d'amour : agir moralement, c'est agir *comme si* l'on aimait. Par quoi la morale advient et continue, en imitant cet amour qui lui manque, qui nous manque, et dont pourtant, par l'habitude, par l'intériorisation, par la sublimation, elle s'approche et nous approche, elle aussi, au point parfois de s'abolir dans cet amour qui l'attire, qui la justifie, et la dissout. Bien agir, c'est faire d'abord ce qui se fait (politesse), puis ce qui *doit* se faire (morale), enfin parfois c'est faire ce que l'on veut, pour peu qu'on aime (éthique). Comme la morale libère de la politesse en l'accomplissant (seul l'homme vertueux n'a plus à agir comme s'il l'était), l'amour, qui accomplit à son tour la morale, nous en libère : seul celui qui aime n'a plus à agir comme s'il aimait. C'est l'esprit des Évangiles (« Aime, et fais ce que tu veux »)^[9], par quoi le Christ nous libère de la Loi, explique Spinoza, non en l'abolissant, comme l'a voulu stupidement Nietzsche, mais en l'accomplissant (« Je ne suis pas venu abolir mais accomplir... »)^[10], c'est-à-dire, commente Spinoza, en la confirmant et en l'inscrivant à jamais « au fond des cœurs »^[11]. La morale est ce semblant d'amour, par quoi l'amour devient possible, qui en libère. Elle naît de la politesse et tend à l'amour : elle nous fait passer de l'une à l'autre. C'est pourquoi, même austère, même rebutante, nous l'aimons.

Encore faut-il aimer l'amour ? Sans doute, mais nous l'aimons en effet (puisque nous aimons au moins être aimés), ou la morale ne peut rien pour qui ne l'aimerait pas. Sans cet amour de l'amour nous sommes perdus, et c'est peut-être la définition vraie de l'enfer, je veux dire de la damnation, de la perte, ici et maintenant. Il faut aimer l'amour ou n'aimer rien, aimer l'amour ou se perdre. Quelle contrainte autrement ? Quelle morale ? Quelle éthique ?^[12] Sans l'amour, que resterait-il de nos vertus ? Et que vaudraient-elles, si nous ne les aimions pas ? Pascal, Hume et Bergson sont plus éclairants ici que Kant : la morale vient du sentiment davantage

que de la logique, du cœur plus que de la raison^[13], et la raison elle-même n'y commande (par l'universalité) ou n'y sert (par la prudence) que pour autant que nous le désirons. Kant est plaisant, qui prétend combattre l'égoïsme ou la cruauté par le principe de non-contradiction ! Comme si celui qui n'hésite pas à mentir, à tuer, à torturer, allait se soucier de ce que la maxime de son action puisse ou pas être érigée, sans contradiction, en loi universelle ! Que lui fait la contradiction ? Que lui fait l'universel ? Nous n'avons besoin de morale que faute d'amour. Mais nous n'en sommes capables, et nous ne ressentons ce besoin, que par le peu d'amour, fût-ce de nous-même, qui nous a été donné, que nous avons su garder, rêver ou retrouver...

L'amour est donc premier, non absolument sans doute (car alors il serait Dieu), mais par rapport à la morale, au devoir, à la Loi. C'est l'alpha et l'oméga de toute vertu. D'abord la mère et son enfant. D'abord la chaleur des corps et des cœurs. D'abord la faim et le lait. D'abord le désir, d'abord le plaisir. D'abord la caresse qui apaise ou console, d'abord le geste qui protège ou nourrit, d'abord la voix qui rassure, d'abord cette évidence : une mère qui allaite ; et puis cette surprise : un homme sans violence, qui veille sur un enfant qui dort. Si l'amour n'était antérieur à la morale, qu'aurions-nous su de la morale ? Et qu'a-t-elle à nous proposer de mieux que l'amour dont elle vient, qui lui manque, qui la meut, qui l'attire ? Cela même qui la rend possible est aussi ce vers quoi elle tend, et qui en libère. Cercle ? Si l'on veut, mais point vicieux, puisque d'évidence ce n'est pas le même amour au début et à la fin. L'un est la condition de la Loi, sa source, son origine. L'autre serait plutôt son effet, son dépassement, et sa plus belle réussite. C'est l'alpha et l'oméga des vertus, disais-je, autrement dit deux lettres différentes, deux amours différents (au moins deux !), avec, de l'un à l'autre, tout l'alphabet de vivre... Cercle, donc, mais vertueux, par quoi la vertu devient possible. On ne sort pas de l'amour, puisqu'on ne sort pas du désir. Mais le désir change d'objet sinon de nature, mais l'amour se transforme et nous transforme. Cela justifie qu'on prenne, avant de parler de *vertu* proprement, quelque recul.

Qu'est-ce que l'amour ? C'est la grande question. Je voudrais proposer trois réponses, qui s'opposent moins (quoiqu'elles s'opposent, on le verra) qu'elles ne se complètent. Je n'invente aucune des trois. L'amour n'est pas à ce point méconnu, ni la tradition si aveugle, qu'il faille en inventer la définition ! Tout a été dit, peut-être. Il reste à le comprendre.

EROS

La première définition, d'où je voudrais partir, est celle de Platon, dans le *Banquet*.

C'est sans doute le livre le plus fameux de son auteur (du moins quand on sort du cercle des philosophes de métier, qui préféreront la *République*), et il le doit pour beaucoup à son objet. L'amour intéresse tout le monde, et plus que tout. D'ailleurs, quel sujet intéressant, si ce n'est par l'amour qu'on y met ou qu'on y cherche ?

Rappelons l'argument, comme on dirait d'une pièce de théâtre, et au fond c'en est une. Plusieurs amis sont réunis chez Agathon, pour fêter son succès, quelques jours plus tôt, à un concours de tragédie. C'est un banquet, donc, strictement : l'on y mange et l'on y boit. Mais surtout, l'on y parle. De quoi ? De l'amour (*érôs*). Non qu'on s'y fasse des confidences, ou guère. C'est un repas d'hommes : l'amour y brille surtout par son absence ou, disons, par son idée. C'est plutôt une définition qu'ils cherchent, chacun voulant saisir l'essence de l'amour en faisant son éloge, ou le louer en disant ce qu'il est. Cela même est assez caractéristique, qui suggère qu'il est de l'essence de l'amour d'être bon, en tout cas d'être aimé, célébré, glorifié. Prudence, donc. Car que prouve la gloire ? Trop d'enthousiasme peut brouiller les esprits, c'est d'ailleurs ce qu'on voit dans le *Banquet* et que Socrate reprochera à ses amis : ils ont sacrifié la vérité à l'éloge, quand c'est évidemment l'inverse qu'il faudrait faire^[14]. Cette évidence est philosophique. Elle est la philosophie même. D'abord la vérité, qui n'est soumise à rien, à quoi tout le reste, éloges ou blâmes, doit être soumis. Ce n'est pas sortir de l'amour, dont Socrate ne cesse de répéter que c'est le sujet par excellence du philosophe, le seul au fond qui l'intéresse, lui, Socrate, dont il se veuille expert^[15]. Mais s'agissant du discours ou de la pensée, l'amour de la vérité doit l'emporter sur tout autre, y compris sur l'amour de l'amour. Le discours autrement n'est plus qu'éloquence, sophistique ou idéologie. Mais laissons. Je n'évoque que pour mémoire les premiers discours, qui n'ont pas tant d'importance : celui de Phèdre, qui veut montrer qu'Eros est le dieu le plus ancien (puisqu'il n'a ni père ni mère) et le plus utile (par l'émulation) pour l'homme comme pour la Cité ; celui de Pausanias, distinguant l'amour populaire, qui aime le corps plus que l'âme, de l'amour céleste, qui aime l'âme plus que le corps et reste pour cela « fidèle toute sa vie, parce qu'il s'est uni à une chose durable », alors que l'amour des corps, comme chacun sait, périt en même temps que leur beauté ; celui du médecin Eryximaque, qui célèbre « l'universelle puissance d'Eros » et en tire une espèce de pan-érotisme, aussi bien médical qu'esthétique et cosmologique, sans doute inspiré d'Hésiode, Parménide ou Empédocle ; enfin le discours d'Agathon, qui loue en Eros la jeunesse, la délicatesse, la beauté, la douceur, la justice, la tempérance, le courage, l'habileté, bref toutes les vertus, puisqu'il est l'origine de toutes^[16]. Tous ces discours, même brillants, sont d'un intérêt plutôt inégal, et la tradition ne les a guère retenus. Quand on parle du *Banquet*, c'est pour évoquer presque toujours l'un des deux discours que j'ai jusqu'à présent omis, celui d'Aristophane, avec son célèbre mythe dit « des androgynes », et celui bien sûr de

Socrate. C'est ce dernier, cela va de soi, qui dit la vérité de l'amour selon Platon, et pas seulement selon Platon. L'étrange est qu'on cite plus souvent celui d'Aristophane, qui est le seul, je l'ai vérifié bien souvent, que le grand public retienne, pour en célébrer presque toujours la profondeur, la poésie, la vérité... Oublié, Socrate ! Oublié, Platon ! Ce n'est pas par hasard. Aristophane nous dit exactement, sur l'amour, ce que nous voudrions tous croire (c'est l'amour tel qu'on le rêve, l'amour comblé et comblant : la passion heureuse) ; alors que Socrate dit l'amour tel qu'il est, voué au manque, à l'incomplétude, à la misère, et nous vouant pour cela au malheur ou à la religion. Mais il faut entrer un peu, ici, dans les détails.

D'abord, donc, le discours d'Aristophane^[17]. C'est un poète qui parle. « Jadis, explique-t-il, notre nature n'était pas ce qu'elle est à présent, elle était bien différente. » Nos ancêtres, en effet, étaient doubles, du moins si on les compare à ce que nous sommes, et d'une unité pourtant parfaite, qui nous fait défaut : « Chaque homme constituait un tout, de forme sphérique, avec un dos et des flancs arrondis ; ils avaient quatre mains, autant de jambes, deux visages tout à fait pareils sur un cou parfaitement rond, mais une tête unique pour l'ensemble de ces deux visages opposés l'un à l'autre ; ils avaient quatre oreilles, deux organes de la génération, et tout le reste à l'avenant. » Cette dualité génitale, spécialement, explique qu'il y eût alors non pas deux mais trois genres dans l'espèce humaine : les mâles, qui avaient deux sexes d'homme, les femelles, qui avaient deux sexes de femme, et les androgynes, qui portaient, comme leur nom l'indique, l'un et l'autre sexes. Le mâle, explique Aristophane, était né du Soleil, la femelle de la Terre, l'espèce mixte de la Lune, qui participe de l'un et de l'autre. Ils étaient tous d'une force et d'une vaillance exceptionnelles, au point qu'ils tentèrent d'escalader le ciel pour combattre les dieux. Zeus, pour les punir, décide alors de les couper en deux, de haut en bas, comme on coupe un œuf. C'en était fini de la complétude, de l'unité, du bonheur ! Chacun depuis en est réduit à chercher *sa moitié*, comme on dit, et c'est une expression qu'il faut ici prendre à la lettre : jadis, « nous formions un tout complet (...), jadis nous étions un » ; mais nous voilà « séparés d'avec nous-mêmes », n'ayant de cesse de retrouver ce *tout* que nous étions. Cette recherche, ce désir, c'est ce qu'on appelle l'amour, et la condition, quand il est satisfait, du bonheur. Seul l'amour en effet « recompose l'antique nature, s'efforçant de fondre deux êtres en un seul et de guérir la nature humaine ». On comprend que l'on sera homosexuel ou hétérosexuel selon que l'unité perdue était entièrement homme ou femme (homosexualité masculine ou féminine) ou bien, au contraire, androgyne (hétérosexualité).

Ce dernier cas de figure ne jouit pour Aristophane d'aucun privilège, tant s'en faut (on peut supposer qu'il vaut mieux être né de la Lune que de la Terre, mais rien

sans doute ne saurait égaler une origine solaire...), et c'est à tort de ce point de vue qu'on parle du mythe des androgynes, qui ne sont qu'une partie de l'humanité originelle, non certes la meilleure. Mais peu importe. Ce que le public retient, et légitimement, c'est surtout que le mythe d'Aristophane donne raison au mythe de l'amour, je veux dire à l'amour tel qu'on le parle, tel qu'on le rêve, tel qu'on y croit, à l'amour comme religion ou comme fable, au Grand Amour, total, définitif, exclusif, absolu... « Quand donc un homme, qu'il soit porté pour les garçons ou pour les femmes, rencontre celui-là même qui est sa moitié, c'est un prodige que les transports de tendresse, de confiance et d'amour dont ils sont saisis ; ils ne voudraient plus se séparer, ne fût-ce qu'un instant. » Ce qu'ils désirent ? « Se réunir et se fondre avec l'objet aimé, et ne plus faire qu'un au lieu de deux. » C'est la définition même de l'amour fusionnel, qui nous ferait revenir à l'unité de « notre nature première », comme dit Aristophane, qui nous libérerait de la solitude (puisque les amants, comme « soudés ensemble », ne se quitteraient plus), et qui serait, dans cette vie comme dans l'autre, « le plus grand bonheur que l'on puisse atteindre ». Amour total, amour absolu, puisqu'on n'y aime que soi enfin rétabli dans sa complétude, dans son unité, dans sa perfection. Amour exclusif, puisque chacun, n'ayant par définition qu'une seule moitié, ne saurait vivre qu'un seul amour. Amour définitif enfin (sauf à s'être trompé, mais alors ce n'est pas le grand amour...), puisque l'unité originelle nous précède et, une fois rétablie, nous comble jusqu'à la mort et même, promet Aristophane, au-delà... Oui, décidément, il n'y a rien, dans nos rêves d'amour les plus fous, qui ne se retrouve dans ce mythe et qui n'en soit comme justifié. Mais que valent nos rêves ? Et que prouve un mythe ? Les mêmes valeurs, les mêmes croyances, les mêmes illusions se retrouvent aussi dans bien des romans à l'eau de rose, et cela ne prouve pas plus dans un cas que dans l'autre. Aristophane décrit l'amour tel qu'on le rêve, tel que nous l'avons vécu peut-être avec notre mère, c'est en tout cas ce que suggère Freud, ou en elle, je ne sais, mais que nul ne peut vivre à nouveau, que nul ne vit, sauf pathologie ou mensonge, que nul ne vivra, sauf miracle ou délire. On dira qu'ici je me donne raison à l'avance, postulant ce qu'il faudrait démontrer. Soit. Je reconnais que j'ai Aristophane et l'eau de rose contre moi. Mais Platon avec, qui détestait Aristophane^[18], mais Lucrèce avec (et Pascal, et Spinoza, et Nietzsche, et toute la philosophie...), mais Freud, Rilke ou Proust avec... On me dira que l'essentiel n'est pas dans les livres, ce que j'accorde bien volontiers. Mais où sont, dans la vie réelle, les contre-exemples, et que prouvent-ils ? Il arrive, rarement, qu'on évoque devant moi tel couple qui aurait vécu cela, cette fusion, cette absoluité, cette complétude... On m'a aussi parlé de plusieurs personnes qui ont vu distinctement la Vierge Marie, et je n'y attache pas davantage d'importance. Hume a dit l'essentiel, sur les miracles, qui vaut contre l'amour comme miracle. Un témoignage n'est jamais que probable, et doit être pour cela confronté à la probabilité de ce qu'il énonce : si

l'événement est plus improbable que la fausseté du témoignage, les raisons mêmes qui nous font croire à celui-ci (sa probabilité, aussi grande soit-elle) doivent nous faire douter de sa véracité (puisque cette probabilité ne saurait compenser l'improbabilité plus grande du fait en question). Or c'est le cas, par définition, dans tous les miracles, auxquels il est donc déraisonnable de croire.^[19] Je ne m'éloigne pas de mon sujet : quoi de plus improbable, quoi de plus miraculeux, quoi de plus contraire à notre expérience quotidienne, que ces deux êtres qui n'en font qu'un ? Puis je me fie aux corps, davantage qu'aux livres ou aux témoins. Il faut être deux pour faire l'amour (au moins deux !), et c'est en quoi le coït, loin d'abolir la solitude, la confirme. Les amants le savent bien. Les âmes pourraient se fondre peut-être, si elles existaient. Mais ce sont des corps qui se touchent, qui s'aiment, qui jouissent, qui demeurent... Lucrèce a bien décrit, dans l'étreinte amoureuse, cette fusion qui se cherche, parfois, souvent, mais qui jamais ne se trouve, ou qui ne se trouve, ou ne croit se trouver (parce que l'ego, soudain, s'est comme aboli), que pour, aussitôt, se perdre :

« *Membres accolés, ils jouissent de cette fleur de jeunesse, déjà leur corps devine la volupté prochaine ; Vénus va ensemençer le champ de la femme ; ils pressent avidement le corps de leur amante, ils mêlent leur salive à la sienne, ils respirent son souffle, les dents collées contre sa bouche : vains efforts, puisqu'ils ne peuvent rien dérober du corps qu'ils embrassent, non plus qu'y pénétrer et s'y fondre tout entiers. Car c'est là par moments ce qu'ils semblent vouloir faire...* » ^[20]

De là l'échec, toujours, et la tristesse si souvent. Ils voulaient ne faire qu'un, et les voilà plus *deux* que jamais... « De la source même des plaisirs, écrit magnifiquement Lucrèce, surgit je ne sais quelle amertume, qui jusque dans les fleurs prend l'amant à la gorge... » ^[21] Cela ne prouve rien contre le plaisir, quand il est pur, rien contre l'amour, quand il est vrai. Mais cela prouve quelque chose contre la fusion, que le plaisir récuse lors même qu'il croyait y atteindre. *Post coïtum omne animal triste...* C'est qu'il est rendu à lui-même, à sa solitude, à sa banalité, à ce grand vide en lui du désir disparu. Ou s'il échappe à la tristesse, cela arrive, c'est par l'émerveillement du plaisir, de l'amour, de la gratitude, bref par la rencontre, qui suppose la dualité, et jamais par la fusion des êtres ou l'abolition des différences. Vérité de l'amour : mieux vaut le faire que le rêver. Deux amants qui jouissent simultanément (ce qui n'est pas le plus fréquent, mais passons), cela fait deux plaisirs différents, l'un à l'autre mystérieux, deux spasmes, deux solitudes. Le corps en sait plus sur l'amour que les poètes, du moins que ces poètes-là — presque tous — qui nous mentent sur le corps. De quoi ont-ils peur ? De quoi veulent-ils se consoler ? D'eux-mêmes peut-être, de cette grande folie du désir (ou de sa petitesse

après coup ?), de cette bête en eux, de cet abîme si tôt comblé (ce peu profond ruisseau glorifié : le plaisir), et de cette paix, soudain, qui ressemble à une mort... La solitude est notre lot, et ce lot c'est le corps.

Socrate, qui ne me suivrait pas sur ce terrain-là, en tout cas le Socrate de Platon, n'en suit pas davantage Aristophane. Parce qu'il ne suit personne ? Au contraire. S'il va nous dire « la vérité sur Eros », « la vérité sur l'Amour »^[22], et s'il semble parler d'abord en son nom propre, il nous annonce bien vite que cette vérité, il ne l'a pas inventée : il la tient d'une femme, Diotime (et il n'est pas indifférent sans doute que sur l'amour Socrate, qui n'est guère coutumier du fait, se fasse ainsi le disciple d'une femme), dont il nous rapporte les propos. Or, que dit-elle ? Ou que dit Socrate, de ce qu'elle lui a dit ? D'abord que l'amour n'est pas Dieu, ni un dieu. Tout amour, en effet, est amour de quelque chose, qu'il désire et qui lui manque^[23]. Or, quoi de moins divin que de manquer de cela même qui nous fait être ou vivre ? Aristophane n'a rien compris. L'amour n'est pas complétude mais incomplétude. Non fusion, mais quête. Non perfection comblée, mais pauvreté dévorante. C'est le point décisif, d'où il faut partir. Il tient en une double définition : l'amour est désir, et le désir est manque. Amour, désir et manque sont-ils alors synonymes ? Point tout à fait, sans doute. Il n'y a désir que si le manque est perçu comme tel, vécu comme tel (on ne désire pas ce dont on ignore manquer). Et il n'y a amour que si le désir, en lui-même indéterminé (ainsi la faim, qui ne désire aucun aliment en particulier), se polarise sur tel ou tel objet (ainsi l'amour de la viande, ou du poisson, ou des pâtisseries...). Manger parce qu'on a faim est une chose, aimer ce que l'on mange, ou manger ce que l'on aime, en est une autre. Désirer *une* femme, n'importe laquelle, est une chose (c'est un désir) ; désirer *cette* femme en est une autre (c'est un amour, fût-il, cela peut arriver, purement sexuel et momentané). Être amoureux est autre chose, et plus, qu'être en état de frustration ou d'excitation sexuelle. Serait-on amoureux, pourtant, si l'on ne désirait pas, d'une manière ou d'une autre, celui ou celle que l'on aime ? Sans doute pas. Si tout désir n'est pas amour, tout amour (du moins cet amour-là : *érôs*) est bien désir : c'est le désir déterminé d'un certain objet, en tant qu'il manque *particulièrement*. C'est la première définition que j'annonçais. L'amour, écrit Platon, « aime ce dont il manque, et qu'il ne possède pas »^[24]. Si tout manque n'est pas amour (il ne suffit pas d'ignorer la vérité pour l'aimer : encore faut-il se savoir ignorant et désirer ne plus l'être), tout amour, pour Platon, est bien manque : l'amour n'est pas autre chose que ce manque (mais conscient et vécu comme tel) de son objet (mais déterminé). Socrate enfonce le clou : « Ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir et de l'amour. »^[25] Si l'amour aime beauté et bonté, comme nous pouvons l'expérimenter, c'est donc qu'il en manque. Comment serait-il un dieu ? Il n'est pas pour autant mauvais ou laid, précise Socrate, mais

intermédiaire entre ces deux extrêmes, comme entre le mortel et l'immortel, l'humain et le divin : l'amour est un démon,

explique Diotime, c'est-à-dire (sans rien de diabolique, bien au contraire) un médiateur entre les dieux et les hommes. Ce démon, quoiqu'il soit le plus grand de tous, reste voué au manque. N'est-il pas le fils de Pénia, la pauvreté, et de Poros, l'expédient ? Il est toujours pauvre, commente Diotime, sans souliers, sans domicile, toujours à la piste de ce qui est beau et bon, toujours en chasse, toujours inquiet, toujours ardent et plein de ressources, toujours affamé, toujours avide... Nous voilà bien loin de la complétude toute ronde d'Aristophane, de ce repos confortable dans l'unité recouvrée ! Eros, au contraire, ne se repose jamais. L'incomplétude est son destin, puisque le manque est sa définition. « Il dort à la belle étoile, près des portes et sur les chemins, car il tient de sa mère, et l'indigence est son éternelle compagne (...) ; tantôt il est florissant et plein de vie, tantôt il meurt puis renaît, grâce au naturel qu'il tient de son père ; ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse... »^[26] Riche pourtant de tout ce qui lui manque, et pauvre, à jamais, de tout ce qu'il poursuit, ni riche ni pauvre, donc, ou l'un et l'autre, toujours dans l'entre-deux, toujours entre fortune et misère, entre savoir et ignorance, entre bonheur et malheur... Enfant de Bohême, si l'on veut, toujours en route, toujours en course, toujours en manque. « Jamais rassasié », comme dira Plotin commentant Platon, jamais comblé, jamais satisfait, et pour cause : « L'amour est comme un désir qui, par sa nature même, serait privé de ce qu'il désire », et en reste privé même « lorsqu'il atteint son but »^[27]. Ce n'est plus l'amour tel qu'on le rêve, l'amour comblé et comblant, l'amour à Peau de rose : c'est l'amour tel qu'il est, dans sa souffrance féconde^[28], dans son « étrange mélange de douleur et de joie », comme dira le *Phèdre*^[29], l'amour insatiable, l'amour solitaire, toujours en peine de ce qu'il aime, toujours en manque de son objet, c'est la passion, la vraie, celle qui affole et déchire, celle qui affame et torture, celle qui exalte et emprisonne. Comment autrement ? On ne désire que ce qui manque, que ce qu'on n'a pas : comment pourrait-on avoir ce qu'on désire ? Il n'y a pas d'amour heureux, et ce manque du bonheur c'est l'amour même. « Qu'est-ce que je serais heureux si elle m'aimait, se dit-il, si elle était à moi ! » Mais s'il était heureux, il ne l'aimerait plus, ou ce ne serait plus le même amour...

Je m'éloigne de Platon, ici, du moins je le modernise quelque peu, disons que j'en tire les leçons. Si l'amour est manque, et dans la mesure où il est manque, la complétude lui est par définition interdite. C'est ce que les amants savent bien, et qui donne tort à Aristophane. Un manque satisfait disparaît en tant que manque : la passion ne saurait survivre longtemps au bonheur, ni le bonheur, sans doute, à la passion. De là la grande souffrance de l'amour, tant que le manque domine. Et la

grande tristesse des couples, quand il ne domine plus... Le désir s'abolit dans sa satisfaction : il faut donc qu'il soit insatisfait ou mort, en manque ou manqué, malheureux ou perdu... Une issue ? Platon en suggère deux, mais dont aucune ne réglera, je le crains, les difficultés de notre vie amoureuse. Qu'est-ce qu'aimer ? C'est manquer de ce qu'on aime, et vouloir le posséder toujours^[30]. Par quoi l'amour est égoïste, du moins cet amour-là, et pourtant perpétuellement chassé hors de lui-même, extatique, comme dit Lacan^[31], et cette extase (extase de soi dans l'autre) définit assez bien la passion : c'est égoïsme décentré, égoïsme déchiré, comme comblé d'absence, plein du vide de son objet, et de soi, comme étant ce vide même. Comment pourrait-il posséder toujours, puisqu'il va mourir, et quoi que ce soit, puisqu'il est manque ? « Par l'enfantement dans la beauté, répond Platon, selon le corps et selon l'esprit »^[32], autrement dit par la création ou la procréation, par l'art ou par la famille. C'est la première issue, la plus facile, la plus naturelle. On la voit déjà à l'œuvre chez les animaux, explique Diotime, quand ils sont pris du désir d'enfanter, quand l'amour les travaille, quand ils se sacrifient pour leurs petits... La raison n'y est pour rien, ce qui suffit à prouver que l'amour la précède ou la dépasse. Mais alors, d'où vient-il ? De ceci, répond Diotime, que « la nature mortelle cherche toujours, autant qu'elle le peut, la perpétuité et l'immortalité ; mais elle ne le peut que par la génération, en laissant toujours un individu plus jeune à la place d'un plus vieux »^[33]. Telle est la cause ou le principe de l'amour : il est ce par quoi les mortels, qui ne restent jamais identiques à eux-mêmes, tendent pourtant à se conserver et à participer, autant qu'ils peuvent, à l'immortalité. Eternité de remplacement, divinité de remplacement. D'où cet amour qu'ils ont pour leurs enfants, d'où cet amour de la gloire : c'est la vie qu'ils aiment, c'est l'immortalité qu'ils poursuivent — c'est la mort qui les hante^[34]. L'amour est la vie même, mais en tant qu'elle manque perpétuellement de soi, en tant qu'elle veut se conserver, en tant qu'elle ne le peut, comme creusée par la mort, comme vouée au néant. Aussi l'amour n'échappe-t-il au manque absolu, à la misère absolue, au malheur absolu, qu'à la condition d'*enfanter*, comme dit Platon : les uns enfantent selon le corps, et c'est ce qu'on appelle la famille, les autres selon l'esprit, et c'est ce qu'on appelle la création, aussi bien dans l'art ou la politique que dans les sciences ou la philosophie^[35]. Une issue ? Peut-être, mais point un salut, puisque la mort malgré tout demeure, qui nous emporte, et nos enfants, et nos œuvres, puisque le manque nous torture ou nous manque... Que la famille soit l'avenir de l'amour, son débouché naturel, c'est ce que chacun constate, mais qui n'a jamais réussi à sauver l'amour, ni le couple, ni la famille. Quant à la création, comment pourrait-elle sauver l'amour, si elle en dépend ? Et comment, si elle n'en dépend pas ? C'est pourquoi peut-être Platon propose une autre issue, plus difficile, plus exigeante, qui est la fameuse dialectique ascendante, par quoi s'achève le discours de Diotime. De quoi s'agit-il ? D'une ascension, en effet, mais spirituelle, autant dire d'un parcours

initiatique, et d'un salut proprement. C'est le parcours de l'amour, et le salut par la beauté. Suivre l'amour sans s'y perdre, lui obéir sans s'y enfermer, c'est franchir les uns après les autres les degrés de l'amour : aimer d'abord un seul corps, pour sa beauté, puis tous les beaux corps, puisque la beauté leur est commune, puis la beauté des âmes, qui est supérieure à celle des corps, puis la beauté qui est dans les actions et les lois, puis la beauté qui est dans les sciences, enfin la Beauté absolue, éternelle, surnaturelle, celle du Beau en soi, qui existe en lui-même, pour lui-même, à quoi toutes les belles choses participent, d'où elles procèdent et reçoivent leur beauté^[36]... C'est où l'amour nous mène, qui le sauve, et nous sauve. L'amour autrement dit n'est sauvé que par la religion, voilà le secret de Diotime, voilà le secret de Platon : si l'amour est manqué, sa logique est de tendre toujours plus vers ce qui manque, vers ce qui manque de plus en plus, vers ce qui manque absolument, qui est le Bien (dont le Beau n'est que l'éblouissante manifestation), qui est la transcendance, qui est Dieu, et de s'y abolir, enfin rassasié, enfin apaisé, enfin mort et heureux^[37] ! Est-ce encore de l'amour, si plus rien ne lui manque ? Je ne sais. Platon dirait peut-être qu'alors il n'y a plus que la beauté, comme Plotin dira qu'il n'y a plus que l'Un, comme les mystiques diront qu'il n'y a plus que Dieu... Mais si Dieu n'est pas amour, à quoi bon Dieu ? Et de quoi Dieu pourrait-il bien manquer ?

Il faut laisser Platon, en ce point où il nous laisse. Il nous a menés, ce n'est pas rien, du rêve de la fusion (Aristophane) à l'expérience du manque (Socrate), puis du manque à la transcendance ou à la foi (Diotime). Beau parcours, pour un petit livre, et qui dit assez sa grandeur. Mais de cette issue qu'il propose, sommes-nous encore capables ? Pouvons-nous y croire ? Pouvons-nous l'accepter ? Les chrétiens répondront que oui, sans doute, dont plusieurs passeront tranquillement de l'eau de rose à l'eau bénite... Pas tous, pourtant. C'est que les amants, croyants ou pas, savent bien qu'un Dieu même ne pourrait les sauver, s'ils ne savent d'abord l'amour en eux, entre eux, par eux. Que vaut la foi, si nous ne savons aimer ? Et en quoi est-elle nécessaire, si nous savons ?

Mais la vérité c'est que nous ne savons pas, bien sûr, et c'est ce que les couples ne cessent d'expérimenter, douloureusement, difficilement, qui les condamne à l'échec peut-être, et qui les justifie. Comment aimer sans apprendre ? Comment apprendre sans aimer ?

J'entends bien qu'il y a d'autres amours, et je vais y venir. Mais celui-là est le plus fort, en tout cas le plus violent (l'amour parental est plus fort encore, chez certains, mais plus calme), le plus riche en souffrances, en échecs, en illusions, en désillusions... Eros est son nom ; le manque est son essence ; la passion amoureuse, son sommet. Qui dit manque dit souffrance et possessivité. Je t'aime : je te veux (on

sait que les deux expressions, en espagnol, sont identiques : *te quiero*). C'est l'amour de concupiscence, comme disaient les scolastiques, c'est le mal d'amour, comme disaient les troubadours, c'est l'amour que décrit Platon dans le *Banquet*, comme on l'a vu, mais aussi, plus cruellement, dans le *Phèdre* : c'est l'amour jaloux, avide, possessif, qui loin de se réjouir toujours du bonheur de celui qu'il aime (comme ferait un amour généreux) en souffre atrocement dès que ce bonheur l'éloigné de lui ou menace le sien ^[38]... Importun et jaloux, tant qu'il aime, infidèle et menteur, dès qu'il n'aime plus, « l'amant, loin de lui vouloir du bien, aime l'enfant [ou la femme, ou l'homme...] comme un plat dont il veut se rassasier ». Les amants aiment l'aimé « comme les loups aiment l'agneau » ^[39]. Amour de concupiscence, donc, très exactement : être amoureux, c'est aimer l'autre pour son bien à soi. Cet amour-là n'est pas le contraire de l'égoïsme ; c'est sa forme passionnelle, relationnelle, transitive. C'est comme un transfert d'égoïsme, ou un égoïsme transférentiel ^[40]... Rien à voir avec une vertu, mais beaucoup, parfois, avec la haine. Eros est un dieu jaloux. Qui aime veut posséder, qui aime veut garder, et pour soi seul. Elle est heureuse avec un autre, et vous la préféreriez morte ! Il est heureux avec une autre, et vous le préféreriez malheureux avec vous... Bel amour, qui n'est amour que de soi.

Comme elle vous manque pourtant ! Comme vous la désirez ! Comme vous l'aimez ! Comme vous souffrez ! Eros vous tient, Eros vous déchire : vous aimez ce que vous n'avez pas, ce qui vous manque, et c'est ce qu'on appelle un chagrin d'amour.

20

Mais voilà qu'elle vous aime à nouveau, qu'elle vous aime toujours, qu'elle est là, avec vous, pour vous, à vous... Quelle violence dans vos retrouvailles, quelle avidité dans vos étreintes, quelle sauvagerie dans le plaisir ! Puis quelle paix après l'amour, quel reflux, quel vide soudain... Elle vous sent moins présent, moins pressant. « Tu m'aimes encore ? », vous demande-t-elle. Vous répondez que oui, bien sûr. La vérité, toutefois, est qu'elle vous manque moins. Cela reviendra, le corps est ainsi fait. A force d'être là tous les jours pourtant, toutes les nuits, tous les soirs, tous les matins, elle finira par vous manquer de moins en moins, c'est inévitable, de moins en moins fort, de moins en moins souvent, puis moins qu'une autre ou que la solitude. Eros s'apaise, Eros s'ennuie : vous avez ce qui ne vous manque plus, et c'est ce qu'on appelle un couple.

21

« Les hommes, me disait une amie, meurent rarement d'amour : ils s'endorment avant. » Et les femmes meurent, parfois, de cet endormissement.

22

Je noircis le tableau ? Disons que je schématise, il faut bien. Certains couples vivent mieux, beaucoup mieux, que cet assoupissement de la passion, que ce désamour qui n'ose pas dire son nom. Mais d'autres vivent bien pire, jusqu'à la haine, jusqu'à la

23

violence, jusqu'à la folie. Qu'il y ait des couples heureux, c'est ce que Platon n'explique guère, et qu'il faudra pourtant essayer de comprendre. Si l'amour est manque, comment le combler sans l'abolir, comment le satisfaire sans le supprimer, comment le faire sans l'user ou le défaire ? Le plaisir n'est-il pas la fin (le but, mais aussi le terme) du désir ? Le bonheur n'est-il pas la fin de la passion ? Comment l'amour pourrait-il être heureux, s'il n'aime que ce qui n'est « ni actuel ni présent »^[41] ? Comment pourrait-il durer, s'il est heureux ? « Imaginez cela : Mme Tristan ! », écrit Denis de Rougemont^[42]. Chacun comprend ce que cela veut dire : que c'eût été la fin de sa passion, qu'Iseut n'a pu rester amoureuse que grâce à cette épée qui la séparait de Tristan et du bonheur, bref que l'amour n'est passionné que dans le manque, qu'il est ce manque même, polarisé par son objet, exalté par son absence, et que la passion dès lors ne peut durer que dans la souffrance, que par elle, que pour elle peut-être... Le manque est une souffrance, la passion est une souffrance, et c'est la même, ou celle-ci n'est qu'une exacerbation hallucinatoire ou obsessionnelle de celle-là (l'amour, disait le D^r Allendy, est « un syndrome obsessionnel normal »^[43]), par concentration sur un objet défini qui se trouve dès lors (puisque le manque, lui, est indéfini) indéfiniment valorisé. De là tous ces phénomènes d'exaltation, de *crystallisation*, comme dit Stendhal, d'*amour fou*, comme dit Breton^[44], de là le romantisme sans doute^[45], de là la religion peut-être (Dieu est ce qui manque absolument), de là cet amour, dans tous les cas, qui n'est si fort qu'à la condition de la frustration et du malheur. « Victoire de la "passion" sur le désir, écrit Denis de Rougemont, triomphe de la mort sur la vie. »^[46] Souvenons-nous d'*Adèle H...*, de Truffaut. Comme on voudrait qu'elle ne soit plus amoureuse, qu'elle cesse de l'attendre, de souffrir, qu'elle guérisse ! Mais elle préfère la mort ou la folie. C'est toujours la chanson de Tristan : « Pour quel destin suis-je né ? La vieille mélodie me répète : Pour désirer et pour mourir ! Pour mourir de désirer ! »^[47] Si la vie est manque, de quoi manque-t-elle ? D'une autre vie : de la mort. C'est la logique du néant (« la vraie vie est absente » : l'être est ailleurs, l'être est ce qui manque !), c'est la logique de Platon (« les vrais philosophes sont déjà morts... »^[48]), c'est la logique d'Eros : si l'amour est désir, si le désir est manque, on ne peut aimer que ce qu'on n'a pas, et souffrir de ce manque, on ne peut avoir que ce qui ne manque plus, et qu'on ne saurait dès lors (puisque l'amour est manque) continuer d'aimer... La passion, donc, ou l'ennui. Albertine présente, Albertine disparue... Quand elle est là, il rêve d'autre chose, qui lui manque (« comparant, écrit Proust, la médiocrité des plaisirs que me donnait Albertine à la richesse des désirs qu'elle me privait de réaliser »^[49]), et il s'ennuie avec elle. Mais la voilà qui part : la passion instantanément renaît, dans le manque et la souffrance ! Tant il est vrai, commente Proust, que « bien souvent, pour que nous découvriions que nous sommes amoureux, peut-être même pour que nous le devenions, il faut qu'arrive le jour de la séparation »^[50]. Logique de la passion : logique du manque, dont le

couple est l'horizon (dans le rêve) et la mort (dans la réalité). Comment pourrait-on manquer de ce qu'on a ? Comment pourrait-on aimer passionnément ce qui ne manque pas ? Tristan et Iseut, observe Denis de Rougemont, « ont besoin l'un de l'autre pour brûler, mais non de l'autre tel qu'il est ; et non de la présence de l'autre, mais bien plutôt de son absence ! »^[51] De là cette épée entre eux salutaire, de là cette chasteté volontaire, comme un suicide symbolique : « Ce que l'on désire, on ne l'a pas encore — c'est la Mort —, et l'on perd ce que l'on avait — la jouissance de la vie. »^[52] Logique d'Eros, logique de Thanatos : « Sans le savoir, les amants malgré eux n'ont jamais désiré que la mort ! »^[53] C'est qu'ils aimaient l'amour, plus que la vie. Le manque, plus que la présence. La passion, plus que le bonheur ou le plaisir. « Seigneurs, vous plaît-il d'entendre un beau conte d'amour et de mort ?... » C'est le début du *Roman de Tristan et Iseut*^[54], et ce pourrait être celui, aussi bien, de *Roméo et Juliette*, de *Manon Lescault* ou d'*Anna Karénine*. Encore n'est-ce vrai que dans le meilleur des cas, je veux dire quand passion il y a vraiment, et non son imitation, son espérance ou sa nostalgie, qui emprisonnent aussi, qui tuent aussi, mais sans grandeur. Pour une Iseut, combien de Mme Bovary ?

N'exagérons pas la passion, ne l'enjolivons pas, ne la confondons pas avec les romans qu'on en a faits (dont les meilleurs sont d'ailleurs ceux qui en sont le moins dupes : Proust, Flaubert, Stendhal...). Je me souviens de cette femme écrivain à qui j'opposais le peu de goût que j'avais pour les romans d'amour, pour toutes ces grandes passions dévorantes, absolues, sublimes, qu'on ne trouve guère que dans les livres, observais-je, par exemple dans les siens... Elle m'objecte le cas d'un de nos amis communs, qui a vécu justement, me dit-elle, réellement vécu, une de ces histoires d'amour grandioses et tragiques... J'en ignorais tout : cela pique ma curiosité. Quelques jours plus tard, j'interroge l'ami en question. Il sourit : « Tu sais, je n'aurai finalement vécu qu'un désastre assez médiocre... » Ne confondons pas l'amour avec les illusions que l'on s'en fait quand on est dedans ou quand on l'imagine de l'extérieur. La mémoire est plus vraie que le rêve ; l'expérience, que l'imagination. Être amoureux d'ailleurs, qu'est-ce d'autre que se faire un certain nombre d'illusions sur l'amour, sur soi-même ou sur la personne dont on est amoureux ? Le plus souvent ces trois flux d'illusions s'additionnent, se mêlent, et font ce fleuve qui nous emporte... Où ? Où tous les fleuves vont, où ils finissent, où ils se perdent : dans l'océan du temps ou les sables de la vie quotidienne... « Il entre dans l'essence de l'amour, remarque Clément Rosset, de prétendre aimer toujours, mais dans son fait de n'aimer qu'un temps. »^[55] Il entre donc dans l'essence de l'amour (en tout cas de cet amour-là : la passion amoureuse) d'être illusoire et éphémère. La vérité même le condamne. Ceux qui le célèbrent voudraient pour cela condamner la vérité : plusieurs font profession de préférer le rêve ou l'illusion. Mais cela ne suffit ordinairement pas à les sauver, ni à sauver l'amour. Ils voudraient

donner tort au réel ; puis le réel les rattrape, et leur donne tort. Ils voudraient sauver la passion, la faire durer, l'entretenir... Comment le pourraient-ils, puisqu'elle ne dépend pas d'eux, puisque la durée la tue, quand elle est heureuse, puisque l'idée d'entretien est le contraire même de la passion ? Tout manque s'apaise, s'il ne tue pas : parce qu'on le satisfait, parce qu'on s'y habitue, parce qu'on l'oublie... Si l'amour est manque, il est voué à l'échec (dans la vie) ou ne peut réussir que dans la mort.

On dira qu'il échoue en effet, et que cela donne raison à Platon. Soit. Mais est-ce le seul amour dont nous soyons capables ? Ne savons-nous que manquer ? Que rêver ? Quelle vertu serait-ce là, qui ne mène qu'à la souffrance ou à la religion ?

25

PHILIA

J'avais annoncé trois définitions. Il est temps d'en venir à la seconde. Nul ne peut désirer la vertu, disait à peu près Spinoza, s'il ne désire agir et vivre^[56]. Comment la vie pourrait-elle lui manquer, puisqu'il ne peut la désirer qu'à la condition de l'avoir ? C'est qu'il désire toujours une autre vie que celle dont il jouit ? C'est ce que dirait Platon, et qui nous enferme dans le malheur ou l'insatisfaction. Si le désir est manque, et dans la mesure où il est manque, la vie nécessairement est manquée : si l'on ne désire que ce qu'on n'a pas, on n'a jamais ce qu'on désire, et l'on n'est pour cela jamais heureux ni satisfait^[57]. Le désir même du bonheur nous en sépare. « Qu'est-ce que je serais heureux, si j'étais heureux !... » La formule, qui est de Woody Allen, donne raison à Platon, à nouveau, et nous donne tort : nous ne savons désirer que « ce qui n'est ni actuel ni présent », comme dit Socrate^[58], autrement dit que ce qui n'existe pas. Non cette femme, qui est réelle, mais sa possession, qui ne l'est pas. Non l'œuvre, que l'on fait, mais la gloire, que l'on espère. Non la vie, que l'on a, mais une autre, que l'on n'a pas. Nous ne savons désirer que le néant : nous ne savons désirer que la mort. Et comment pourrait-on aimer ce qui n'existe pas ? Si l'amour est manque, il n'est d'amour qu'imaginaire — et l'on n'aime jamais que des fantômes.

26

Mais l'amour est-il toujours un manque ? N'est-il que cela ? Socrate, dans le *Banquet*, se faisait à lui-même une objection : celui qui est en bonne santé, ne peut-il désirer la santé ? Et n'est-ce pas là, pour lui, désirer ce qu'il a, ce dont il jouit, ce dont il ne manque pas ? Non pas, répondait Socrate, car ce n'est pas la même santé qu'il a et qu'il désire : ce qu'il a, c'est la santé présente ; ce qu'il désire, c'est sa continuation, autrement dit la santé à venir, qu'il n'a pas^[59]. La réponse est éclairante, mais plus peut-être que Platon ne l'aurait voulu : elle confond le désir et l'espérance, et c'est dans cette confusion que tout se joue. Car il vrai, certes, très

27

vrai, tristement vrai, que je ne puis espérer ce que j'ai, ce que je suis ou fais : comment pourrais-je espérer être vivant, puisque je le suis, être assis, puisque c'est le cas, écrire, puisque je le fais ? On n'espère que ce qu'on n'a pas : l'espérance est vouée, à jamais, à l'irréel et au manque, et nous y voue. Dont acte. Mais tout désir est-il d'espérance ? Ne savons-nous vraiment désirer que ce qui n'est pas ? Comment pourrions-nous alors aimer ce qui est ?

Cela va très au-delà du platonisme. « L'homme est fondamentalement *désir d'être* », écrira Sartre, et « le désir est manque »^[60]. C'était nous vouer au néant ou à la transcendance, et l'existentialisme, athée ou chrétien, n'est pas autre chose. C'est toujours Platon qui recommence. Surtout, c'était s'interdire d'aimer, sinon dans la frustration (quand l'autre n'est pas là) ou dans l'échec (quand il y est : « le plaisir est la mort et l'échec du désir »^[61]). Néant, quand tu nous tiens... C'était confondre, encore une fois, le désir et l'espérance, l'amour, et tout amour, avec le manque. Comme Platon. Avec Platon. C'était prendre la partie pour le tout, l'accident pour l'essence. Il est vrai, disais-je, qu'on ne peut espérer que ce qui manque : l'espérance est le manque même, dans l'ignorance et dans le temps. On n'espère que ce qu'on n'a pas, que ce qu'on ne sait pas, que ce qu'on ne peut pas^[62]. Par quoi l'espérance, disait Spinoza, est inquiétude, ignorance, impuissance^[63]. Mais le désir, non. Mais l'amour, non. Ou plutôt : point tout désir, ni tout amour. Celui qui se promène, que désire-t-il, sinon se promener, sinon ces pas même qu'à l'instant il accomplit ? Comment pourraient-ils lui manquer ? Et comment pourrait-il marcher, s'il ne le désirait ? Quant à celui qui ne désirerait que les pas à venir, que les paysages à venir, etc., ce ne serait pas un promeneur, ou il ignorerait tout du plaisir de la promenade. Cela vaut pour tout individu, dès qu'il cesse d'espérer, et à tout instant. Pourquoi serais-je assis, si tel n'était mon désir ? Comment pourrais-je écrire, si je ne désirais le faire ? Et qui pourra croire que je ne désire que les mots que je n'ai pas encore tracés, que les mots à venir, et non ceux qu'à l'instant je forme ? J'anticipe les autres, qui suivront ? Certes, mais je ne les espère pas ! Je les imagine, je les pressens, je les cherche, je les laisse venir, je les choisis... Comment espérer ce qui dépend de moi ? Pourquoi espérer ce qui n'en dépend pas ? Le présent d'écrire, comme tout présent vivant, est orienté vers l'avenir. Mais point toujours ni surtout par le manque ou l'espérance. Il y a un abîme entre *écrire* et *espérer écrire* : c'est l'abîme qui sépare le désir comme manque (espérance ou passion) du désir comme puissance ou jouissance (plaisir ou action). La volonté, pour les choses qui dépendent de nous, est ce désir en acte : comment manquerait-elle de son objet, puisqu'elle l'accomplit ? Et le plaisir, pour les choses qui n'en dépendent pas, est ce désir comblé : comment manquerait-il de son objet, puisqu'il en jouit ? Désirer ce qu'on fait, ce qu'on a ou ce qui est, cela s'appelle vouloir, cela s'appelle agir, cela s'appelle jouir ou se réjouir, et c'est en

quoi la moindre de nos actions, le moindre de nos plaisirs, la moindre de nos joies, est une réfutation du platonisme. Car quand y a-t-il action ? Quand y a-t-il plaisir ? Quand y a-t-il joie ? La réponse est bien simple. Il y a action, il y a plaisir, il y a joie à chaque fois que nous désirons ce que nous faisons, ce que nous avons, ce que nous sommes ou ce qui est, bref à chaque fois que nous désirons *ce dont nous ne manquons pas* : il y a action, plaisir ou joie à chaque fois que Platon a tort, et cela en dit long sur le platonisme ! Boire quand on a soif, manger quand on a faim ou quand c'est bon, se promener quand on en a envie, parler avec ses amis, admirer un paysage, écouter la musique que l'on aime, écrire les mots que l'on choisit, accomplir les actes que l'on veut... Où est le manque ? Dans la faim, dans la soif ? Notons d'abord que ce ne serait pas vrai de la musique, de l'amitié ou de l'action, dont on jouit sans manque préalable. Ensuite qu'on peut manger ou boire avec plaisir, quand c'est très bon, sans ressentir aucun manque. Enfin qu'il n'y a guère de sens à parler de manque pour celui qu'on suppose, par hypothèse, avoir à manger et à boire. La faim est une chose, qui torture l'affamé ; l'appétit en est une autre, qui réjouit le mangeur ; le goût, enfin, en est une troisième, qui fait le bonheur du gourmet. Le manque peut se mêler au plaisir. Il ne saurait y suffire ni totalement l'expliquer. Dans la sexualité même, est-il sûr qu'Eros règne en maître, qu'il règne seul ? Dans la passion, dans la souffrance, dans la frustration, soit. Mais dans l'amour ? Mais dans le plaisir ? Mais dans l'action ? Si l'on ne désirait que ce qu'on n'a pas, que ce qui n'est pas, que ce dont on manque, il me semble que notre vie sexuelle serait encore plus compliquée qu'elle n'est, et moins plaisante.

Un homme, une femme, qui s'aiment et qui se désirent : de quoi manqueraient-ils, grands dieux, quand ils font l'amour ? De l'autre ? Mais non, puisqu'il est là, puisqu'il se donne, puisqu'il est tout entier offert et disponible ! De l'orgasme ? Mais non, puisque ce n'est pas l'orgasme qu'ils désirent, puisqu'il viendra bien assez tôt, puisque le désir suffisamment les comble, puisque l'amour même, quand ils le font, est un plaisir ! Qu'il y ait dans le désir une tension, et qu'elle appelle sa détente, soit. Mais c'est la tension d'une force plutôt que d'un manque, c'est une tension joyeuse, affirmative, vitale, qui n'a rien à voir avec une frustration : c'est une expérience, bien plutôt, de la puissance et de la plénitude. Comme ils sont vivants ! Comme ils sont présents ! Comme ils sont l'un par l'autre comblés, ici et maintenant comblés ! La vérité est qu'ils ne manquent de rien, c'est d'ailleurs pourquoi ils sont tellement bien, tellement heureux, c'est ce qu'il y a de tellement fort dans l'amour qu'on fait, quand on le fait avec amour, quand on le fait avec plaisir : ils jouissent d'eux-mêmes, l'un de l'autre, l'un par l'autre, ils jouissent de leur désir, ils jouissent de leur amour, mais c'est un autre désir, puisqu'il ne manque de rien, mais c'est un autre amour, puisqu'il est heureux. Ou si ces deux amours peuvent se mêler, comme chacun l'a expérimenté, cela confirme encore

qu'ils sont différents. Il y a l'amour que l'on subit, et c'est passion ; il y a l'amour que l'on fait ou que l'on donne, et c'est action. Où avez-vous vu que l'érection soit un manque ? Où avez-vous vu que tout amour soit en souffrance ?

On peut multiplier les exemples. Le père n'est père, remarquait Socrate, qu'en tant qu'il a un fils^[64]. Fort bien. Mais dès lors : le père aime son fils, qui ne lui manque pas ! Il l'aimait avant de l'avoir, certes, en tout cas cela se peut, il le désirait, il l'espérait, peut-être même était-il en mal d'enfant, comme on dit, il aimait l'enfant qui lui manquait, voilà, il avait la passion d'enfanter, il avait l'éros paternel... Amour imaginaire : objet imaginaire. Il aimait l'enfant rêvé, et ce n'était que le rêve d'un amour. Rêve heureux, tant qu'il s' imagine satisfait, puis douloureux, s'il dure. Que de souffrances, que de frustrations, si l'enfant ne vient pas ! Mais s'il vient, s'il est là ? Va-t-on, parce qu'il ne manque plus, cesser de l'aimer ? Cela peut arriver, mais ce n'est pas, d'évidence, le plus commun. La plupart des pères apprendront plutôt à l'aimer autrement, à l'aimer pour de bon, c'est-à-dire tel qu'il est, tel qu'il vit, tel qu'il grandit, tel qu'il change, tel qu'il ne manque pas... C'est passer de l'amour de l'enfant rêvé à l'amour de l'enfant réel, et l'on n'en a jamais fini. Tous les parents savent que c'est à la fois nécessaire et difficile, qu'il n'y a pas d'amour (du réel) sans une part de deuil (de l'imaginaire), et qu'en vérité même on ne passe pas de l'un à l'autre, de l'enfant rêvé à l'enfant réel, mais que ces deux amours se mêlent, qu'ils s'ajoutent l'un à l'autre sans pourtant se confondre tout à fait. Car l'imagination demeure. Le manque demeure. On ne se libère pas comme cela de Platon ou d'Eros. Le père, comme tout un chacun et comme dirait Platon, désire « avoir dans l'avenir aussi »^[65] ce qu'il a dans le présent : il désire donc ce qu'il n'a pas (puisque l'avenir, par définition, fait défaut) et qui lui manque. Il désire que l'enfant corresponde à ce qu'il en espère, ce dont l'enfant n'a cure, et surtout qu'il vive, mon Dieu, qu'il vive, ce dont la vie ne se soucie pas. Voilà le père dans la crainte et les tremblements de la passion : Eros le tient, qui ne le lâche plus. Quel père sans espoirs, quel père sans angoisses ? Mais qui ne voit que ce n'est pas le tout de son amour, ni sa meilleur part, ni la plus vivante, ni la plus vraie, ni la plus libre, ni la plus heureuse ? Pauvre père, pauvre amour (et pauvre fils !), s'il n'aimait que le fils à venir, que la *conservation* du fils, comme dirait Platon^[66], autrement dit que cela même dont la mort, à tout instant, peut le priver, que dis-je, dont elle le privera nécessairement (« fasse le ciel, pense le père, que ce soit par ma mort à moi ! »), dont elle le prive déjà, puisque c'est le fils qui manque, puisque c'est le fils qui n'existe pas, puisque c'est le fils comme rêve et comme néant, puisque c'est le fils de l'angoisse, comme un grand trou dans l'être ou le bonheur, et cette boule dans la gorge, et cette envie soudain de pleurer... Cet amour existe bien, répétons-le : c'est l'amour passionné du père pour son fils, avec son lot d'espérances et de craintes, qui l'enferme, comme toute passion, qui risque d'enfermer aussi le fils, qui

les livre tous deux à l'angoisse, à l'imaginaire, au néant... Cet amour existe, mais enfin ce n'est pas le seul : le père aime aussi l'enfant tel qu'il est, tel qu'il ne manque pas, l'enfant actuel et présent, l'enfant vivant, contre lequel la mort ne peut rien, ni l'angoisse, ni le néant, dont la fragilité même a quelque chose d'indestructible ou d'éternel, malgré la mort, malgré le temps, quelque chose d'absolument simple et d'absolument vivant, que le père parfois sait accompagner simplement, et qui l'apaise, et qui le rassure, étrangement, oui, qui le rassure, et qui le réjouit...

Contre l'angoisse ? Le réel. Contre le manque ? La joie. C'est amour encore, mais ce n'est plus Eros. Alors, quoi ?

Et avec nos amis ? Quelle tristesse, s'il fallait ne les aimer qu'absents ou manquants ! C'est tout le contraire qui est vrai, par quoi l'amitié se distingue bien fortement de la passion : pas de manque ici, pas d'angoisse, pas de jalousie, pas de souffrance. On aime les amis qu'on a, comme ils sont, comme ils ne manquent pas. Platon n'a rien écrit qui vaille sur l'amitié, et ce n'est pas un hasard. Aristote, au contraire, a dit l'essentiel, en deux livres sublimes de *l'Éthique à Nicomaque*. L'essentiel ? Que sans l'amitié, la vie serait une erreur. Que l'amitié est condition du bonheur, refuge contre le malheur, qu'elle est à la fois utile, agréable et bonne. Qu'elle est « désirable par elle-même », et « consiste plutôt à aimer qu'à être aimé ». Qu'elle ne va pas sans une forme d'égalité, qui la précède ou qu'elle instaure. Qu'elle vaut mieux que la justice, et l'inclut, qu'elle est à la fois sa plus haute expression et son dépassement. Qu'elle n'est ni manque ni fusion, mais communauté, partage, fidélité. Que les amis se réjouissent les uns des autres, et de leur amitié. Qu'on ne peut être l'ami de tous, ni du grand nombre. Que l'amitié la plus haute n'est pas une passion, mais une vertu. Enfin, mais cela résume tout, qu'« aimer [est] la vertu des amis »^[67]. De fait, c'est amour encore (un ami qu'on n'aimerait pas ne serait pas un ami), mais ce n'est pas manque, mais ce n'est pas Eros. Alors, quoi ?

Il nous faut une autre définition, et nous voilà chez Spinoza. L'amour est désir, certes, puisque le désir est l'essence même de l'homme^[68]. Mais le désir n'est pas manque : le désir est puissance^[69], l'amour est joie^[70]. C'est de là qu'il faut partir, ou repartir.

On parle de puissance sexuelle, et cela dit quelque chose d'important. Quoi ? Que le désir, qu'il manque ou pas de son objet, ne saurait se réduire à ce manque éventuel, qu'il est aussi et d'abord une force, une énergie, une *puissance*, comme dit en effet Spinoza : c'est puissance de jouir et jouissance en puissance. Cela est vrai du désir sexuel, mais point de lui seul. Tout désir, pour Spinoza, est puissance d'agir ou force d'exister (« *agendi potentia sive existendi vis* »)^[71], puissance de vivre, donc,

31

32

33

34

et la vie même comme puissance. Quel plaisir autrement ? Quel amour autrement ? Quelle vie autrement ? La mort serait plus facile, et il faut bien que quelque chose nous en sépare. Si la faim est manque de nourriture, donc souffrance, l'appétit est puissance de manger (y compris quand la nourriture ne manque pas) et de jouir de ce qu'on mange. On dira que l'appétit n'est qu'une faim légère, et que le manque reste en cela l'essentiel. Mais non, puisque les morts n'ont pas faim : la faim suppose la vie, le manque suppose la puissance. Réduire le désir au manque, c'est prendre l'effet pour la cause, le résultat pour la condition. Le désir est premier, la puissance est première. C'est l'anorexique, qui manque de quelque chose, non celui qui mange de bon appétit ! C'est le mélancolique, qui manque de quelque chose, non celui qui aime la vie et qui la croque, comme on dit, à pleines dents ! C'est l'impuissant qui manque de quelque chose, non l'amant heureux et dispos ! D'ailleurs, qui n'a connu, dans une vie un peu longue, ses moments de dégoût, de dépression, d'impuissance ? Ce qui nous manquait alors ? Point toujours un objet, ni le manque de cet objet (puisque'il pouvait indifféremment être là ou non, offert ou pas à notre jouissance), mais le désir, mais le goût, mais la force de jouir ou d'aimer ! Ce n'est pas le désir qui est manque : c'est l'objet parfois qui lui fait défaut (frustration) ou qui le lasse (dégoût)^[72]. Le manque n'est pas l'essence du désir ; c'est son accident ou son rêve, la privation qui l'irrite ou le fantôme qu'il s'invente.

Comme il y a des désirs différents pour des objets différents, il doit y avoir aussi, si l'amour est désir, des amours différents pour différents objets. C'est en effet le cas : on peut aimer le vin ou la musique, une femme ou un pays, ses enfants ou son travail, Dieu ou le pouvoir... Le français, qu'on loue ordinairement pour sa clarté analytique, fait ici preuve d'un bel esprit de synthèse, qu'on retrouve, il est vrai, dans beaucoup d'autres langues^[73]. L'amour de l'argent, l'amour de la bonne chère, l'amour d'un homme, l'amour d'une femme, l'amour qu'on a pour ses parents ou ses amis, pour un tableau, pour un livre, l'amour de soi, l'amour d'une région ou d'un pays, l'amour que l'on fait, l'amour que l'on donne, l'amour de la campagne ou des voyages, l'amour de la justice, l'amour de la vérité, l'amour du sport, du cinéma, du pouvoir, de la gloire... Ce qu'il y a de commun à ces différents amours, et qui justifie l'unicité du mot, c'est le plaisir, comme dit Stendhal, ou la joie, comme dit Spinoza, que ces objets nous procurent ou nous inspirent. « Aimer, écrit Stendhal, c'est avoir du plaisir à voir, toucher, sentir par tous les sens, et d'aussi près que possible, un objet aimable et qui nous aime. »^[74] Supprimez la dernière relative, qui ne vaut que pour les rapports interpersonnels, ajoutez qu'on peut jouir ou se réjouir aussi de la seule pensée de cet objet (puisque'on peut aimer les absents ou les abstractions), et vous aurez une définition passable de l'amour : aimer, c'est prendre plaisir à voir, toucher, sentir, connaître ou imaginer. La grande généralité de cette définition, que certains trouveront excessive, correspond en français à la

polysémie du mot ou, pour mieux dire, à la pluralité de ses référents. Une définition ne vaut que pour ce qu'elle permet ou éclaire, et chacun est maître de son vocabulaire. Encore faut-il ne pas violenter trop la langue. Pour ma part, je proposerai la définition suivante, qui me paraît à la fois plus simple (en compréhension) et plus vaste (en extension) que celle de Stendhal, qu'elle recoupe et prolonge : *aimer, c'est pouvoir jouir ou se réjouir de quelque chose*. Ainsi celui qui aime les huîtres, par opposition à qui ne les aime pas. Ou celui qui aime la musique, ou telle musique, par opposition à ceux qu'elle laisse indifférents ou qu'elle ennuie. Ou celui qui aime les femmes, ou telle femme, par opposition à celui qui jouira (amour physique) ou se réjouira (amour spirituel, les deux pouvant bien sûr aller de pair et se mêler) plus volontiers des hommes ou, comme les convives du *Banquet*, des garçons... Les objets d'amour sont innombrables, comme les causes de plaisirs et de joies, comme les façons d'aimer, toutes différentes, que ces objets suscitent ou autorisent. J'aime les huîtres, j'aime Mozart, j'aime la Bretagne, j'aime cette femme, j'aime mes enfants, j'aime mes amis... Imaginons que rien de cela ne me manque : je suis en Bretagne, avec mes enfants, avec la femme que j'aime, avec mes meilleurs amis, nous mangeons des huîtres en regardant la mer et en écoutant Mozart... Qu'y a-t-il de commun, entre ces différents amours ? Certes pas le manque, ni même la satisfaction d'un manque. Mozart, les huîtres ou la Bretagne ne me manquent pour ainsi dire jamais, et mes amis, sauf séparation très longue, guère davantage : leur existence, même de loin, suffit à me réjouir. Ce que ces différents amours ont en commun, c'est d'ailleurs cela même : une joie en moi, une puissance de jouir ou de me réjouir (de jouir *et* de me réjouir) de quelque chose qui peut me manquer par ailleurs (si j'ai très faim, si je suis en manque de femme, d'enfants, d'amis...), mais dont le manque n'est ni l'essence, ni le contenu, ni même la condition (puisque, dans l'exemple considéré, j'aime précisément ce qui ne me manque pas). On dira que tout cela n'est guère érotique... Soit, si l'on pense à l'Eros de Platon et à ce qu'il y a d'anodin dans mon exemple. Mais les amants savent combien ce peut être sensuel, et voluptueux, et fort, que de faire l'amour dans la joie plutôt que dans le manque, dans l'action plutôt que dans la passion, dans le plaisir plutôt que dans la souffrance, dans la puissance comblée plutôt que frustrée, que de désirer l'amour qu'on *fait*, donc, plutôt que celui qu'on rêve, qu'on ne fait pas, et qui nous hante...

La définition que je viens de proposer doit beaucoup à une autre, qui est de Spinoza. La voici : « *L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.* »^[75] Aimer c'est se réjouir, ou plus exactement (puisque l'amour suppose l'idée d'une cause) *se réjouir de*. Se réjouir ou jouir, disais-je ; mais le plaisir n'est un amour, au sens le plus fort du terme, que s'il réjouit l'âme, et c'est le cas, spécialement, dans les rapports interpersonnels. La chair est triste quand il n'y

a pas d'amour, ou quand on n'aime que la chair. Cela donne raison à Spinoza : l'amour est cette joie qui s'ajoute au plaisir, qui l'illumine, qui le réfléchit, comme au miroir de l'âme, qui l'annonce, l'accompagne ou le suit, comme une promesse ou un écho de bonheur. Est-ce là le sens ordinaire du mot ? Il me semble que oui, ou du moins que cela le recoupe pour une part essentielle, qui est sa meilleure part. Si quelqu'un vous dit : « Je suis joyeux à l'idée que tu existes », ou bien : « Quand je pense que tu existes, cela me rend joyeux », ou encore : « Il y a une joie en moi, et la cause de ma joie, c'est l'idée que tu existes... », vous prendrez cela pour une déclaration d'amour, et vous aurez bien sûr raison. Mais vous aurez aussi beaucoup de chance : non seulement parce qu'une déclaration spinoziste d'amour, cela n'est pas donné à tout le monde, mais aussi et surtout parce que c'est une déclaration d'amour, ô surprise, qui ne vous demande rien ! J'entends bien que quand on dit « Je t'aime », on n'en demande en apparence pas davantage. Tout dépend pourtant de quel amour il s'agit. Si l'amour est manque, dire « Je t'aime » c'est demander, et pas seulement que l'autre vous réponde « Moi aussi » : *c'est demander l'autre lui-même*, puisque vous l'aimez, puisqu'il vous manque, et puisque tout manque, par définition, veut posséder^[76] ! Quel poids pour celui ou celle que vous aimez ! Quelle angoisse ! Quelle prison ! Se réjouir, au contraire, ce n'est rien demander du tout : c'est célébrer une présence, une existence, une grâce ! Quelle légèreté, pour vous et pour l'autre ! Quelle liberté ! Quel bonheur ! Ce n'est pas demander, c'est remercier. Ce n'est pas posséder, c'est jouir et se réjouir. Ce n'est pas manque, c'est gratitude. Qui n'aime remercier, quand il aime ? Qui n'aime déclarer son amour, quand il est joyeux ? Et par là même c'est don, c'est offrande, c'est grâce en retour. Qui n'aime être aimé ? Qui ne se réjouit de la joie qu'il procure ? Par quoi l'amour nourrit l'amour, et le redouble^[77], d'autant plus fort, d'autant plus léger, d'autant plus *actif*, dirait Spinoza^[78], qu'il est sans manque. Cette légèreté a un nom : c'est la joie. Et une preuve : le bonheur des amants. Je t'aime : je suis joyeux que tu existes.

Sous sa forme spinoziste, ce genre de déclaration peut sembler rare. Mais qu'importe la forme, et qu'importe le spinozisme ? Il existe d'autres façons, plus simples, plus fréquentes, de dire la même chose. Par exemple celle-ci : « *Merci d'exister, merci d'être ce que tu es, de ne pas manquer au réel !* » C'est déclaration d'amour comblé. Ou simplement un regard, un sourire, une caresse, une joie... La gratitude, disais-je, est le bonheur d'aimer^[79]. Disons plus : c'est l'amour même, comme bonheur. De quoi manquerait-il, et pourquoi, puisqu'il se réjouit de ce qui est, puisqu'il est cette joie même ? Quant à « la volonté qu'a l'amant de se joindre à la chose aimée, écrit Spinoza critiquant ici la définition cartésienne, elle n'exprime pas l'essence de l'amour mais sa propriété », d'ailleurs de manière fort obscure et équivoque :

« Il faut observer, précise Spinoza, qu'en disant que cette propriété consiste dans la volonté qu'a l'amant de se joindre à la chose aimée, je n'entends point par volonté un consentement ou une délibération, c'est-à-dire un libre décret [puisqu'il n'y a pas de libre arbitre : puisque personne ne peut décider d'aimer ou de désirer], non pas même un désir de se joindre à la chose aimée quand elle est absente, ou de persévérer dans sa présence quand elle est là ; l'amour peut se concevoir en effet sans l'un ou sans l'autre de ces désirs [c'est-à-dire sans manque] ; mais par volonté j'entends le contentement qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée, contentement par où la joie de l'amant est fortifiée ou au moins alimentée. »^[80]

L'amour, en tant que tel, ne manque de rien. S'il manque de son objet, ce qui peut évidemment arriver, c'est pour des raisons extérieures ou contingentes : le départ de l'aimé, son absence, sa mort peut-être... Mais ce n'est pas pour cela qu'il l'aime ! Il arrive que l'amour soit frustré, souffrant, en deuil. Si la cause de ma joie disparaît, comment ne serais-je pas malheureux^[81] ? Mais l'amour est dans la joie, même blessée, même amputée, même douloureuse atrocement quand on l'arrache, et non dans cette absence qui la déchire. Ce n'est pas ce qui me manque que j'aime ; c'est ce que j'aime, parfois, qui me manque. L'amour est premier : la joie est première. Ou plutôt le désir est premier, la puissance est première, dont l'amour, dans la rencontre, est l'affirmation joyeuse. Adieu Platon et son démon ! Adieu Tristan et sa tristesse ! A considérer l'amour dans son essence, c'est-à-dire pour ce qu'il est, il n'y a pas d'amour malheureux.

Et il n'y a pas davantage de bonheur sans amour. On remarquera en effet que si l'amour est une joie qu'accompagne l'idée de sa cause, si donc tout amour, dans son essence, est joyeux, la réciproque est vraie aussi : toute joie a une cause (comme tout ce qui existe)^[82], toute joie est donc aimante, au moins virtuellement (une joie sans amour est une joie qu'on ne comprend pas : c'est une joie ignorante, obscure, tronquée), et l'est en effet quand elle est pleinement consciente d'elle-même et, donc^[83], de sa cause. L'amour est ainsi comme la transparence de la joie, comme sa lumière, comme sa vérité connue et reconnue. C'est le secret de Spinoza, et de la sagesse, et du bonheur : il n'est amour que de joie, il n'est joie que d'aimer.

On va m'accuser pour le coup d'embellir le tableau... Mais non pas. Je schématise, il faut bien, comme je l'ai fait pour Platon, mais sans trahir ni enjoliver. Si nous n'y reconnaissons pas les couleurs plus nuancées, plus confuses, plus brouillées de notre vie, c'est que joie et tristesse se mêlent, bien sûr, c'est que nous ne cessons d'hésiter, d'osciller, de fluctuer entre ces deux affects, entre ces deux vérités (celle de Platon, celle de Spinoza), entre manque et puissance, entre espérance et

gratitude, entre passion et action, entre religion et sagesse, entre l'amour qui ne désire que ce qu'il n'a pas et qu'il veut posséder (*éros*), et l'amour qui a tout ce qu'il désire, puisqu'il ne désire que ce qui est, dont il jouit ou qui le réjouit — au fait, comment allons-nous l'appeler ?

En français, c'est *amour* : aimer un être, c'est désirer qu'il soit, quand il est (on ne fait autrement que l'espérer), c'est jouir de son existence, de sa présence, de ce qu'il offre de plaisirs ou de joies. Mais le même mot vaut aussi, on l'a vu, pour le manque ou la passion (pour *éros*), et prête par là à confusions. Le grec est plus clair, qui utilise sans hésiter le verbe *philein* (aimer, quel que soit l'objet de cet amour) et, surtout pour les rapports interpersonnels, le substantif *philia*. L'amitié ? Oui, mais au sens le plus large du terme, qui est aussi le plus fort et le plus élevé. Le modèle de l'amitié, pour Aristote, c'est d'abord « la joie que les mères ressentent à aimer leurs enfants »^[84], c'est aussi « l'amour [*philia*] entre mari et femme », spécialement quand « tous deux mettent leur joie en la vertu de l'autre »^[85], c'est encore l'amour paternel, fraternel ou filial^[86], mais c'est aussi l'amour des amants, qu'*érôs* ne saurait tout entier contenir ni épuiser^[87], et c'est enfin l'amitié parfaite, celle des hommes vertueux, ceux qui « souhaitent du bien à leurs amis pour l'amour de ces derniers », ce qui en fait « des amis par excellence »^[88]. Disons le mot : *philia* c'est l'amour, quand il s'épanouit entre humains^[89] et quelles qu'en soient les formes, dès lors qu'il ne se réduit pas au manque ou à la passion (à l'*érôs*). Le mot a donc une extension plus restreinte que le français « amour » (qui peut valoir aussi pour un objet, un animal ou un dieu), mais plus large que notre « amitié » (qui ne se dit guère, par exemple, entre enfants et parents). Disons que c'est l'amour-joie, en tant qu'il est réciproque ou peut l'être : c'est la joie d'aimer et d'être aimé^[90], c'est la bienveillance mutuelle ou susceptible de le devenir^[91], c'est la vie partagée^[92], le choix assumé, le plaisir et la confiance réciproques^[93], bref c'est l'amour-action^[94], qu'on opposera pour cela à *érôs* (l'amour-passion), même si rien n'interdit qu'ils puissent converger ou aller de pair. Quels amants, s'ils sont heureux ensemble, qui ne deviennent amis ? Et comment autrement seraient-ils heureux ? Aristote voit bien que « l'amour [*philia*] entre mari et femme » est une des formes de l'amitié, sans doute la plus importante (puisque « l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique »), et qu'elle inclut évidemment la dimension sexuelle^[95]. C'est ce qui m'autorise à reprendre ce mot de *philia* pour distinguer, même dans notre vie amoureuse, l'amour-joie (l'amour selon Spinoza) de l'amour-manque (l'amour selon Platon), comme m'y autorise cette formule toute spinoziste d'Aristote : « *Aimer, c'est se réjouir* »^[96]. Cela ne serait pas vrai du manque, et suffit à les distinguer.

Du moins en théorie. En pratique ces deux sentiments peuvent en effet se mêler, on l'a vu, et se mêlent presque toujours, spécialement entre hommes et femmes. On peut se réjouir (*philia*) de cela même qui nous manque (*érôs*), vouloir posséder (*érôs*) ce dont l'existence est déjà un bonheur (*philia*), autrement dit aimer passionnément en même temps que joyeusement. La chose n'est pas rare, et même elle est le lot quotidien des couples... surtout quand ils commencent. Être amoureux, c'est manquer, presque toujours, c'est vouloir posséder, c'est souffrir si l'on n'est pas aimé, c'est craindre de ne l'être plus, c'est n'attendre de bonheur que de l'amour de l'autre, que de la présence de l'autre, que de la possession de l'autre. Et quel bonheur, en effet, si l'on est aimé, si l'on possède, si l'on jouit de cela même qui nous manque ! C'est sans doute ce qu'on peut vivre de plus fort, l'horreur mise à part, et peut-être, la sagesse mise à part, de meilleur. La passion heureuse : le printemps des couples, leur jeunesse, cette joie avide des amoureux qui se bécotent sur les bancs publics, comme disait Brassens, et qui sont en effet bien sympathiques, comme il disait aussi, ou touchants, par ce mélange d'enthousiasme et de niaiserie... Mais comment cela durerait-il ? Comment pourrait-on manquer longtemps de ce qu'on a (autrement dit manquer de ce qui ne manque pas !), comment pourrait-on aimer passionnément celui ou celle dont on partage la vie quotidienne, depuis des années, comment pourrait-on continuer d'idolâtrer celui ou celle que l'on connaît si bien, comment pourrait-on rêver le réel, comment pourrait-on rester amoureux, en un mot, et quel mot, de son conjoint ? La cristallisation, pour parler comme Stendhal, est un état instable, qui survit mal à la stabilité des couples. Tout paraît d'abord merveilleux, dans l'autre ; puis l'autre paraît tel qu'il est. On se souvient de cette chanson de Claude Nougaro : « *Quand le vilain mari tue le prince charmant...* » C'est le même individu pourtant, mais l'un rêvé, désiré, espéré, absent... et l'autre épousé, côtoyé, possédé — présent. Le prince charmant, c'est simplement le mari qui manque ; et le mari, le prince charmant que l'on a épousé, et qui ne manque plus. L'un brille par son absence, l'autre est terne par sa présence. Brève intensité de la passion, longue morosité des couples... Nietzsche a bien vu que le mariage, s'il pouvait être une aventure exigeante et belle, n'était le plus souvent que médiocrité et bassesse :

« *Hélas ! cette misère de l'âme à deux ! Hélas ! cette ordure de l'âme à deux ! Hélas ! ce pitoyable bien-être à deux ! [...]* »

« *Tel est parti comme un héros en quête de vérités ; il n'a capturé qu'un petit mensonge paré. Il appelle cela son mariage. [...]* »

« *Beaucoup de brèves folies — c'est ce que vous appelez l'amour. Et à ces brèves folies le mariage met fin — par une longue sottise.* » ^[97]

C'est Mme Tristan, ou c'est Mme Roméo, ou c'est Mme Bovary, et elles vont

souvent, d'année en année, se ressembler de plus en plus. Quant au mari, il pense toujours davantage au sexe et au travail, de moins en moins à l'amour ou à sa femme, si ce n'est pour les soucis qu'elle lui donne, ses états d'âme, ses reproches, ses humeurs... Il voudrait la paix et le plaisir ; elle voudrait le bonheur et la passion. Et chacun de reprocher à l'autre de n'être pas, ou plus, ce qu'il avait espéré, désiré, aimé, chacun regrettant que l'autre ne soit, hélas, que ce qu'il est... Comment serait-il autre chose, et à qui la faute si la passion n'est qu'un rêve et s'il faut bien se réveiller ? « Je l'aimais pour son mystère », se dit-il. C'est avouer qu'il l'aimait parce qu'il ne la connaissait pas, et qu'il ne l'aime plus, puisqu'il la connaît. « On aime une femme pour ce qu'elle n'est pas, disait Gainsbourg, on la quitte pour ce qu'elle est. » Cela est souvent vrai, et vaut aussi pour les hommes. Il y a plus de vérité, presque toujours, dans le désamour que dans l'amour, du moins que dans cet amour-là, fasciné par le mystère de ce qu'il aime, de ce qu'il ne comprend pas, et qui lui manque. Drôle d'amour, qui n'aime que ce qu'il ignore.

Mais essayons plutôt de comprendre ce qui se passe dans les autres couples, ceux qui réussissent à peu près, ceux qui font plutôt envie, ceux qui ont l'air heureux, et de s'aimer encore, et de s'aimer toujours... La passion intacte, aujourd'hui plus qu'hier et bien moins que demain ? Je n'en crois rien, et quand bien même cela arriverait parfois, ou pourrait arriver, ce serait si rare, si miraculeux, si indépendant de notre volonté, qu'on ne saurait là-dessus fonder un choix de vie ni même une espérance raisonnable. D'ailleurs cela ne correspond pas à l'expérience des couples en question, qui n'ont rien de tourtereaux et qu'on ferait bien rire, le plus souvent, si on les comparait à Tristan et Iseut... Simplement ces amants-là continuent de se désirer, et certes, s'ils vivent ensemble depuis des années, c'est puissance plutôt que manque, plaisir plutôt que passion, et ils ont su pour le reste transformer en joie, en douceur, en gratitude, en lucidité, en confiance, en bonheur d'être ensemble, bref en *philia*, la grande folie amoureuse de leurs débuts. La tendresse ? C'est une dimension de leur amour, mais point la seule. Il y a aussi la complicité, la fidélité, l'humour, l'intimité du corps et de l'âme, le plaisir visité et revisité (« l'amour réalisé du désir demeuré désir », comme dit Char), il y a la bête acceptée, apprivoisée, à la fois triomphante et vaincue, il y a ces deux solitudes si proches, si attentives, si respectueuses, comme habitées l'une de l'autre, comme soutenues l'une par l'autre, il y a cette joie légère et simple, cette familiarité, cette évidence, cette paix, il y a cette lumière, le regard de l'autre, il y a ce silence, son écoute, il y a cette force d'être deux, cette ouverture d'être deux, cette fragilité d'être deux... Ne faire qu'un ? Il y a bien longtemps qu'ils y ont renoncé, s'ils y ont jamais cru. Ils aiment trop leur duo, avec ses harmoniques, son contrepoint, ses dissonances parfois, pour vouloir le transformer en impossible monologue ! Ils sont passés de l'amour fou à l'amour sage, si l'on veut, et bien fou qui y verrait une perte, un

amoindrissement, une banalisation, quand c'est au contraire un approfondissement, davantage d'amour, davantage de vérité, et la véritable exception de la vie affective. Quoi de plus facile à aimer que son rêve ? Quoi de plus difficile à aimer que la réalité ? Quoi de plus facile que de vouloir posséder ? Quoi de plus difficile que de savoir accepter ? Quoi de plus facile que la passion ? Quoi de plus difficile que le couple ? Être amoureux est à la portée de n'importe qui. Aimer, non.

Lors d'un colloque sur l'amour, j'entendis cet aveu étonnant : « J'aime mieux vivre une petite passion qu'une grande amitié. »^[98] Tristesse de la passion, égoïsme de la passion, étroitesse de la passion ! C'est n'aimer que soi, que son amour (non l'autre, mais l'amour qu'on a de lui), que ses petites palpitations narcissiques. Voilà les amis relégués au rang de bouche-trous, entre deux passions. Voilà le monde réduit à un seul être, à un seul regard, à un seul cœur. Il y a de la monomanie dans la passion, et comme une ivresse d'aimer. Cela fait sa force, cela fait sa beauté, cela fait sa grandeur, tant qu'elle dure. Qu'il faille la vivre quand on la rencontre, certes ! Tout amour est bon, et celui-là, qui est le plus facile, nous apprendra peut-être à aimer davantage, et mieux. Quoi de plus ridicule que de condamner la passion ? Cela est sans effet quand elle est là, sans objet quand elle n'y est pas. La vivre, donc, mais sans en être tout à fait dupe ni prisonnier, si possible, et pourquoi cela ne le serait-il pas ? La vérité est qu'il n'y a pas à choisir entre passion et amitié, puisqu'on peut vivre les deux, l'expérience le prouve, puisque la passion n'oblige pas à oublier ses amis, et puisqu'elle n'a elle-même d'avenir que dans la mort, que dans la souffrance, que dans l'oubli, que dans la rancœur... ou dans l'amitié. La passion ne dure pas, ne peut pas durer : il faut que l'amour meure, ou qu'il change. Vouloir à tout prix être fidèle à la passion, c'est être infidèle à l'amour et au devenir : c'est être infidèle à la vie, qui ne saurait se réduire aux quelques mois de passion heureuse (ou aux quelques années de passion malheureuse...) que nous aurons vécus. Puis c'est être à l'avance infidèle à ceux qu'on aime, y compris passionnément, que de soumettre l'amour qu'on en a à l'incontrôlable de la passion. Grande formule de Denis de Rougemont : « Être amoureux est un état ; aimer, un acte. »^[99] Or un acte dépend de nous, au moins pour une part, on peut le vouloir, s'y engager, le prolonger, l'entretenir, l'assumer... Mais un état ? Promettre de rester amoureux, c'est se contredire dans les termes. Autant promettre qu'on aura toujours la fièvre, ou qu'on sera toujours fou. Tout amour qui s'engage, en quoi que ce soit, doit engager autre chose que la passion.

J'observe d'ailleurs que le langage moderne, ici comme souvent, donne raison à Aristote. Comment, dans un couple non marié, désigner (quand on en parle à quelqu'un d'autre) celui ou celle dont on partage la vie ? Mon compagnon, ma

compagne ? Cela fait scout ou suranné. Mon concubin, ma concubine ? Cela ne se dit que pour l'état civil ou les impôts. Mon partenaire ? Quel horreur ! Mon amour, ma maîtresse ? Cela suppose ordinairement un autre couple, que l'on transgresse. Alors ? A l'intérieur du couple, le prénom suffit, ou bien l'on dit « Mon amour », comme tout le monde. Mais quand il faut en parler au dehors, devant quelqu'un à qui le prénom ne dira rien ? Le plus souvent on dit alors « mon ami(e) » (ou pour les plus jeunes : mon copain, ma copine), et chacun comprend ce que cela veut dire. L'ami, ou l'amie, c'est celui ou celle que l'on aime ; et si l'on en parle au singulier, comme d'un absolu, c'est celui ou celle dont on partage la vie ou, à tout le moins, avec qui on fait l'amour, non une fois ou de loin en loin, comme avec un « partenaire » occasionnel, mais de manière régulière, sur la longue (plus ou moins longue) durée du couple... Comment l'amitié, au fil des années, ne se mêlerait-elle pas au désir ? Comment ne se substituerait-elle pas, peu à peu, à la dévorante passion (ou simplement à l'état amoureux) qui l'a précédée et d'ailleurs préparée ? Cela est vrai aussi dans le mariage, quand il est heureux, et seules les habitudes de langage le rendent alors moins manifeste. On parle de l'autre en disant « ma femme », « mon mari », plutôt que « mon ami(e) ». Heureux les couples mariés pour lesquels ce n'est qu'une question d'usage, qu'un mot différent pour dire la même chose ! Quelle chose ? L'amour, mais réalisé et non plus rêvé. Je me souviens avec émotion de cette femme d'une quarantaine d'années, qui me disait, parlant de l'homme avec qui elle vivait depuis dix ou douze ans, dont elle avait eu deux enfants, qu'ils élevaient ensemble : « Bien sûr, je ne suis plus amoureuse de lui. Mais j'ai toujours du désir pour lui, et puis c'est mon meilleur ami. » J'y ai reconnu, enfin dite, et tranquillement dite, la vérité des couples, quand ils sont heureux, et aussi une expérience, soit dit en passant, sexuellement très forte, très douce, très troublante... Ceux qui n'ont jamais fait l'amour avec leur meilleur(e) ami(e) ignorent quelque chose d'essentiel, me semble-t-il, sur l'amour et sur les plaisirs de l'amour, sur le couple et sur la sensualité des couples. Le meilleur ami, la meilleure amie, c'est celui ou celle que l'on aime le plus, mais sans en manquer, sans en souffrir, sans en *pâtir* (d'où vient passion), c'est celui ou celle que l'on a choisi(e), celui ou celle que l'on connaît le mieux, qui nous connaît le mieux, sur qui on peut compter, avec qui on partage souvenirs et projets, espoirs et craintes, bonheurs et malheurs... Qui ne voit que c'est en effet le cas dans un couple, marié ou pas, dès lors qu'il dure un peu, du moins si c'est un couple uni, et pas seulement par l'intérêt ou le confort, si c'est un couple aimant, et vrai, et fort ? C'est ce que Montaigne appelait si joliment « l'amitié maritale » ^[100], et je ne connais pas de couple heureux, hormis le feu des commencements, que cette catégorie ne décrive plus adéquatement que celles de manque, de passion ou d'amour-fou.

La plupart des jeunes filles qui me liront, s'il y en a, verront là un affadissement,

une déception, un recul... Mais les femmes qui ont fait ce chemin savent qu'il n'en est rien, ou que ce n'est un recul que par rapport à des rêves auxquels il est bon — si l'on veut *avancer* véritablement — de renoncer. Mieux vaut un peu d'amour vrai que beaucoup d'amour rêvé. Mieux vaut un couple vrai qu'une passion rêvée. Mieux vaut un peu de bonheur réel qu'une illusion heureuse. Au nom de quoi ? Au nom de la bonne foi (comme amour de la vérité), et au nom de la vie et du bonheur — puisque la passion ne dure pas, puisqu'elle ne peut pas durer, ou puisqu'elle ne dure que quand elle est malheureuse... « Passion veut dire souffrance, chose subie, prépondérance du destin sur la personne libre et responsable. Aimer l'amour plus que l'objet de l'amour, aimer la passion pour elle-même, de l'*amabam amare* d'Augustin jusqu'au romantisme moderne, c'est aimer et chercher la souffrance »^[101], c'est manifester « une préférence intime pour le malheur », pour une autre vie, qui serait « la vraie vie », comme disent les poètes, celle qui est ailleurs, toujours ailleurs, puisqu'elle est impossible, puisqu'elle n'existe que dans la mort^[102]. Comme il faut avoir peur de la vie pour lui préférer la passion ! Comme il faut avoir peur de la vérité pour lui préférer l'illusion ! Le couple, quand il est heureux (à peu près heureux, c'est-à-dire heureux), est au contraire cet espace de vérité, de vie partagée, de confiance, d'intimité paisible et douce, de joies réciproques, de gratitude, de fidélité, de générosité, d'humour, d'amour... Que de vertus, pour faire un couple ! Mais ce sont vertus heureuses, ou qui peuvent l'être. Sans compter que le corps y trouve aussi son content de plaisirs, d'audaces, de découvertes, que le couple seul, pour beaucoup, rend possibles. Puis il y a les enfants, qui sont là, pour quoi les couples sont faits, au moins physiologiquement, et qui les justifie.

Il faut en dire un mot, puisque la famille est l'avenir du couple, presque toujours, l'avenir de l'amour, donc, et son commencement. Que saurions-nous de l'amour, si nous n'avions été aimés d'abord ? Du couple, sans la famille ? Si tout amour est amour de transfert, comme le pense Freud, c'est aussi que tout amour est reçu avant d'être donné, ou pour mieux dire (puisque ce n'est pas le même amour, ni ne porte sur le même objet) que la grâce d'être aimé précède la grâce d'aimer, et la prépare. Cette *préparation* est la famille, malgré ses échecs, et sa plus grande réussite. « Familles, je vous hais » ?^[103] C'est leur rester fidèle, si c'est au nom de l'amour — au nom d'un amour plus large, plus ouvert, plus généreux, plus libre. Et sans doute il faut aimer hors de la famille, hors de soi, hors de tout. Mais la famille le permet, qui l'impose (par la prohibition de l'inceste) et en résulte (par un nouveau couple et de nouveaux enfants). Freud n'a pas dit autre chose. D'abord la mère et l'enfant, d'abord l'amour reçu, prolongé, sublimé, à la fois interdit (comme *érôs*) et sauvé (comme *philia*), d'abord la chair et le fruit de la chair, d'abord l'enfant protégé, préservé, éduqué. « Finalement, disait Alain, c'est le couple qui

sauvera l'esprit. »^[104] Oui, mais par fidélité à l'enfant qu'ils furent et, peut-être, qu'ils feront. Par l'enfant, donc, et pour lui, presque toujours, qui ne sauve pas le couple, mais que le couple sauve, ou veut sauver, et sauve en effet, en le perdant. C'est la loi d'airain de la famille, et la règle d'or de l'amour : « *Tu quitteras ton père et ta mère...* »^[105] On ne fait pas des enfants pour les posséder, pour les garder : on les fait pour qu'ils partent, pour qu'ils nous quittent, pour qu'ils aiment ailleurs et autrement, pour qu'ils fassent des enfants qui les quitteront à leur tour, pour que tout meure, pour que tout vive, pour que tout continue... L'humanité commence là, et c'est là, de génération en génération, qu'elle se reproduit. Les mères le savent bien, qui m'importent davantage que les jeunes filles.

Les scolastiques distinguaient l'amour de concupiscence ou de convoitise (*amor concupiscentiae*) de l'amour de bienveillance ou, comme dit aussi saint Thomas, d'amitié (*amor benevolentiae sive amicitiae*)^[106]. Sans que cela recouvre exactement l'opposition *érôs/philia*, telle que j'ai essayé de la penser, on peut dire que l'amour de convoitise reste fidèle à Platon (« lorsqu'un être manque de quelque chose et rencontre ce qui lui manque, il le convoite »)^[107], comme l'amour de bienveillance reste fidèle à Aristote (pour lequel, rappelle saint Thomas, « aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un »)^[108]. L'amour, explique saint Thomas, se divise ainsi « en amour d'amitié et amour de convoitise : car un ami, au sens propre, est celui à qui nous voulons du bien ; et l'on parle de convoitise à l'égard de ce que nous voulons pour nous ».^[109] Bref, l'amour de convoitise ou de concupiscence (gardons ce dernier mot, puisque le français en propose deux, pour le désir sexuel), sans être forcément coupable, est un amour égoïste : c'est aimer l'autre pour son bien à soi. L'amour de bienveillance ou d'amitié, au contraire, est un amour généreux : c'est aimer l'autre pour son bien à lui. Saint Thomas n'ignore pas que les deux peuvent se mêler, et se mêlent en effet dans la plupart de nos amours^[110]. La différence n'en subsiste pas moins, que le mélange suppose et confirme. J'aime les huîtres et j'aime mes enfants. Mais ce n'est pas le même amour dans les deux cas : ce n'est pas pour le bien des huîtres que je les aime ; ni seulement pour le mien que j'aime mes enfants. Aucun amour humain, sans doute, n'est totalement dépourvu de convoitise. Mais il arrive que la convoitise règne seule (quand j'aime les huîtres, l'argent, les femmes...), et l'amour, même intense, est alors au plus bas. Ou qu'à la convoitise se mêle la bienveillance (quand j'aime mes enfants, mes amis, la femme que j'aime), et l'amour est alors d'autant plus élevé que la bienveillance se développe davantage. Aristote est manifestement ému par ces mères qui doivent abandonner leurs enfants à la naissance, pour leur bien à eux, et qui continueront de les aimer sans en être connues, une vie durant, qui vont les aimer en pure perte ou désespérément, souhaitant le bien de leurs enfants davantage que le leur propre, prêtes à sacrifier même, pour autant qu'elle puisse distinguer l'un de l'autre, celui-ci

à celui-là^[111]. C'est pure bienveillance, et cela est beau (« il est beau de faire du bien sans espoir d'être payé en retour »)^[112]. Mais ce n'est pas la règle. Le plus souvent bienveillance et convoitise vont se mêler, et c'est tant mieux pour tous ceux qui ne sont pas des saints, c'est-à-dire pour nous tous, puisque cela nous permet de chercher notre bien en en faisant un peu, de mêler égoïsme et altruisme, bref d'être l'ami de nos amis (à qui nous voulons du bien) et de nous-même (à qui nous en voulons aussi)^[113]. Ainsi, dans le couple : quoi de plus naturel que d'aimer (*philia*) la femme ou l'homme que l'on désire avidement (*érôs*), quoi de plus normal que de vouloir du bien à celui ou celle qui nous en fait, que d'aimer avec bienveillance, et joyeusement, celui ou celle dont on jouit concupiscentement, que d'être l'ami, donc, de celui ou celle que l'on convoite et possède... *Erôs* et *philia* se mêlent, presque toujours, et c'est ce qu'on appelle un couple ou une histoire d'amour. Simplement *érôs* s'use au fur et à mesure qu'il est satisfait, ou plutôt (car le corps a ses exigences et ses limites) *érôs* ne renaît que pour mourir à nouveau, puis renaître, puis mourir, avec toutefois de moins en moins de violence, de moins en moins de passion, de moins en moins de manque (de moins en moins d'*érôs*, ce qui ne veut pas dire moins de puissance ni de plaisir), quand *philia* au contraire, dans un couple heureux, ne cesse de se renforcer, de s'approfondir, de s'épanouir, et c'est très bien ainsi. C'est la logique de la vie, c'est la logique de l'amour. On n'aime d'abord que soi : l'amant se jette sur l'aimé comme le nouveau-né sur le sein, comme le loup sur l'agneau. Manque : concupiscence. La faim est un désir ; le désir, une faim. C'est l'amour qui prend, c'est l'amour qui dévore. *Eros* : égoïsme. Puis on apprend (dans la famille, dans le couple) à aimer un peu l'autre pour lui-même aussi : joie, amitié, bienveillance. C'est passer de l'amour charnel, comme dit saint Bernard, à l'amour spirituel, de l'amour de soi à l'amour de l'autre, de l'amour qui prend à l'amour qui donne, de la concupiscence à la bienveillance, du manque à la joie, de la violence à la douceur — *d'érôs* à *philia*.

Il y a une ascension ici, comme celle du *Banquet*, qui est ascension de l'amour, et par l'amour. Car l'amour charnel est premier, bien sûr, et c'est ce qu'avait vu saint Bernard de Clairvaux : « Comme la nature est trop fragile et trop faible, la nécessité lui commande de se mettre d'abord au service d'elle-même. C'est là l'amour charnel : l'homme commence par s'aimer lui-même pour le seul amour de soi, ainsi que le dit saint Paul : *La part animale est venue la première, et ensuite la part spirituelle*. Ce n'est pas un commandement, mais un fait inhérent à la nature. »^[114] D'où il faudra s'élever, selon saint Bernard, au deuxième degré de l'amour (aimer Dieu pour l'amour de soi), puis au troisième (aimer Dieu pour lui-même), enfin au quatrième (ne plus s'aimer soi que pour Dieu)^[115]... Ce chemin-là n'est plus le nôtre. Il dit pourtant quelque chose d'important : que le corps est le point de départ obligé, d'où l'esprit s'élève ou s'invente. Ce chemin est un chemin d'amour, et

l'amour même comme chemin. On n'aime d'abord que soi, ou pour soi (quand on aime ce dont on manque). Un nouveau-né survit en chacun de nous, qui cherche un sein, qui le convoite, qui voudrait le garder toujours... Mais on ne peut ! Mais on ne doit. La prohibition de l'inceste, par l'interdit qu'elle pose, oblige à aimer autrement, à aimer cela même qu'on ne peut posséder, prendre, consommer, cela même dont on ne peut jouir : un autre amour naît, dans cette soumission (d'abord imposée) du désir à la loi, et c'est l'amour même. Car le désir est premier, répétons-le, la pulsion est première, que nous vivons d'abord dans le manque : *érôs* est premier. Au début même, et comme dirait Freud, il n'y a que ça : un corps vivant et avide. Mais dans un monde humain, ce petit mammifère constate pourtant que quelque chose le précède, l'accueille, le protège, qu'un sein est là pour son désir, pour son plaisir, et bien plus qu'un sein, et bien plus qu'un plaisir. Quoi ? L'amour : celui qui convoite (quelle mère n'a désiré un enfant pour son bien à elle ?), mais aussi celui qui donne (quelle mère qui ne mette le bien de son enfant plus haut que le sien propre ?). *Érôs*, donc, mais aussi *philia*, inextricablement mêlés, embrassés, confondus, mais pourtant différents : puisque celle-ci naît de celui-là, puisque la bienveillance naît de la concupiscence, puisque l'amour naît du désir, dont il n'est que la sublimation joyeuse et comblée. Cet amour-là n'est pas une passion, remarque saint Thomas après Aristote, mais une vertu ^[116] : vouloir le bien d'autrui, c'est le bien même.

Regardez la mère et le nouveau-né. Quelle avidité chez le petit ! Quelle générosité chez la mère ! Chez lui il n'y a guère que du désir, que de la pulsion, que de l'animalité. Chez elle, c'est à peine si on les voit encore, tant ils sont transfigurés par l'amour, par la douceur, par la bienveillance... Cela commence chez les animaux, me semble-t-il, en tout cas chez les mammifères, mais l'humanité est allée, dans cette direction, beaucoup plus loin qu'aucune autre espèce connue. L'humanité s'invente là, en inventant l'amour ou plutôt en le réinventant. L'enfant prend ; la mère donne. Chez lui, le plaisir ; chez elle, la joie. *Eros* est premier, disais-je, et en effet : puisque toute mère fut un enfant. Mais l'amour nous précède pourtant, presque toujours (puisque tout enfant est d'une mère), et nous apprend à aimer.

L'humanité s'invente là, l'esprit s'invente là, et c'est le seul Dieu, et c'est un Dieu d'amour. Alain, en bon athée qu'il était, et parce qu'il l'était, a su le dire comme il fallait :

« Devant l'enfant, il n'y a point de doute. Il faut aimer l'esprit sans rien espérer de l'esprit. Il y a certainement une charité de l'esprit à lui-même ; et c'est penser. Mais regardez l'image ; regardez la mère.

« Regardez encore l'enfant. Cette faiblesse est Dieu. Cette faiblesse qui a besoin

de tous est Dieu. Cet être qui cesserait d'exister sans nos soins, c'est Dieu. Tel est l'esprit, au regard de qui la vérité est encore une idole. C'est que la vérité s'est trouvée déshonorée par la puissance ; César l'enrôle, et la paie bien. L'enfant ne paie pas ; il demande et encore demande. C'est la sévère règle de l'esprit que l'esprit ne paie pas, et que nul ne peut servir deux maîtres. Mais comment dire assez qu'il y a un vrai de vrai, que l'expérience ne peut jamais démentir ? Cette mère, moins elle aura de preuves et plus elle s'appliquera à aimer, à aider, à servir. Ce vrai de l'homme, qu'elle porte à bras, ce ne sera peut-être rien d'existant dans le monde. Elle a raison pourtant, et elle aura encore raison quand tout l'enfant lui donnerait tort. » [117]

Oui. Mais cela l'enfant ne le sait pas, qui ne l'apprendra qu'en apprenant à aimer.

56

AGAPÈ

Est-ce là tout ? Ce serait bien si ça l'était, si ça pouvait l'être — si le désir et la joie suffisaient à l'amour, si l'amour se suffisait à lui-même ! Mais cela n'est pas : parce que nous ne savons guère aimer que nous-mêmes ou nos proches, parce que nos désirs sont égoïstes, presque toujours, enfin parce que nous sommes confrontés non seulement à nos proches, ceux que nous aimons, mais à notre prochain, que nous n'aimons pas.

57

L'amitié n'est pas un devoir, puisque l'amour ne se commande pas ; mais c'est une vertu, puisque l'amour est une excellence. Que penserions-nous de celui qui n'aimerait personne ? Inversement, remarque Aristote, « nous louons ceux qui aiment leurs amis », ce qui confirme que l'amitié n'est pas seulement « une chose nécessaire, mais aussi une chose noble » [118]. Epicure ne disait pas autre chose : « Toute amitié est par elle-même une excellence (*arété*) » [119], autrement dit une vertu, et cette vertu entraîne, vis-à-vis de nos amis, ou entraînerait, si nous savions la vivre jusqu'au bout, toutes les autres. Qui n'est pas généreux avec ses amis (avec ses enfants, etc.), c'est qu'il manque d'amour autant que de générosité. Et de même qui serait lâche, quand il s'agit de les défendre, ou sans pardon, quand il s'agit de les juger. C'est manquer d'amour autant ou davantage que de courage et de miséricorde. Car le courage, la miséricorde ou la générosité valent pour n'importe qui, amour ou pas, mais sont d'autant plus nécessaires, comme vertus, que l'amour fait défaut. De là ce que j'ai appelé la maxime de la moralité : *Agis comme si tu aimais*. Quand l'amour est là, en revanche, les autres vertus suivent spontanément, comme coulant de source, au point parfois de s'annuler comme vertus spécifiques ou spécifiquement morales. La mère qui donne à l'enfant tout ce qu'elle possède

58

n'est pas généreuse, ou elle n'a pas besoin de l'être : elle aime son enfant plus qu'elle-même. La mère qui se ferait tuer pour son enfant n'est pas courageuse, ou elle ne l'est que par surcroît : elle aime son enfant plus que la vie. La mère qui pardonne tout à son enfant, qui l'accepte comme il est, quoi qu'il ait fait, quoi qu'il fasse, n'est pas miséricordieuse : elle aime son enfant plus que la justice ou le bien. On pourrait prendre d'autres exemples, en particulier dans la vie des saints ou de Jésus-Christ. Mais ils seraient presque tous historiquement discutables ou difficiles à interpréter. Le Christ a-t-il vraiment existé ? Qu'a-t-il vécu ? Dans quelle mesure les saints sont-ils saints ? Que pouvons-nous savoir de leurs intentions, de leurs motivations, de leurs sentiments ? Trop de légendes ici, trop de distance. L'amour des parents, et spécialement des mères, est à la fois plus proche, plus manifeste, et tout aussi exemplaire. Si légende il y a, comme partout, du moins la pouvons-nous confronter à un réel observable. Or, que voit-on ? Que les mères, vis-à-vis de leurs enfants, ont la plupart des vertus qui nous manquent (et qui leur manquent) ordinairement, ou plutôt que l'amour chez elles en tient lieu, presque toujours, et en libère — puisque ces vertus ne sont *moralement* nécessaires, presque toutes, que par manque d'amour. Quoi de plus fidèle, quoi de plus prudent, quoi de plus courageux, quoi de plus miséricordieux, quoi de plus doux, quoi de plus sincère, quoi de plus simple, quoi de plus pur, quoi de plus compatissant, quoi de plus juste (oui, davantage que la justice même !) que cet amour-là ? Ce n'est pas toujours le cas ? Je le sais bien : il y a aussi la folie des mères, l'hystérie des mères, la possessivité des mères, leur ambivalence, leur orgueil, leur violence, leur jalousie, leur angoisse, leur tristesse, leur narcissisme... Oui. Mais l'amour s'y mêle, presque toujours, qui n'annule pas le reste, mais que le reste n'annule pas. Il n'y a que des individus : j'ai vu des mères admirables, d'autres insupportables, d'autres encore qui étaient tantôt l'un tantôt l'autre, voire les deux à la fois... Qui ne voit pourtant qu'il n'est pas un autre domaine, dans toute l'histoire de l'humanité, où ce qui est s'approche si souvent de ce qui devrait être, au point parfois de l'atteindre, au point même de dépasser tout ce qu'on oserait légitimement attendre, demander, exiger ? L'amour inconditionnel n'existe que là sans doute, mais il existe parfois : c'est l'amour de la mère, l'amour du père, pour ce dieu mortel qu'ils ont engendré, et non pas créé, pour ce fils de l'homme (pour cette fille de l'homme) qu'une femme a porté...

Une vertu ? Bien sûr : puisque c'est une disposition, une puissance, une excellence ! « Puissance d'humanité », disais-je des vertus ^[120], et aucune n'est plus décisive que cette disposition à aimer, que cette puissance d'aimer, que cette excellence d'aimer, chez les parents, par quoi l'animalité en nous s'ouvre à autre chose qu'à elle-même, qu'on peut appeler l'esprit ou Dieu, mais dont le vrai nom est amour, et qui fait de l'humanité, non pas une fois pour toutes mais à chaque génération, mais à chaque

naissance, mais à chaque enfance, autre chose qu'une espèce biologique.

Cet amour-là reste pourtant prisonnier de lui-même, et de nous.

60

Pourquoi aimons-nous tellement nos enfants, et si peu ceux des autres ?

61

C'est qu'ils sont nôtres, et que nous nous aimons à travers eux.

62

Et pourquoi aimons-nous nos amis, si ce n'est parce qu'ils nous aiment et parce que nous nous aimons nous-mêmes ? L'amour de soi est premier, montrait Aristote avant saint Bernard^[121], et le demeure : l'amitié est comme sa projection, son extension, sa réfraction sur les proches. C'est ce qui rend l'amitié possible, et qui en limite la portée. La même raison qui nous fait aimer nos amis (l'amour que nous avons pour nous-mêmes) nous interdit d'aimer nos ennemis ou même, et par définition, ceux qui nous sont indifférents. On ne sort de l'égoïsme et du narcissisme que par l'amour de soi, dont on ne sort pas.

63

Mais alors l'amour serait la plus haute des vertus, quant à ses effets, mais aussi la plus pauvre, la plus étroite, la plus chiche quant à sa portée, je veux dire quant à ses objets possibles. Combien de vivants sont pour nous causes de joie, et le sont au point de vaincre en nous (fût-ce par amour déplacé ou sublimé de nous-même) l'égoïsme ? Quelques enfants, quelques parents, quelques amis véritables, un ou deux amants ou amantes... Cela fait dix ou vingt personnes, pour chacun d'entre nous et dans le meilleur des cas, que nous sommes capables à peu près d'aimer : il en reste beaucoup plus de cinq milliards qui sont hors du champ de cet amour-là ! Faut-il se contenter, à leur égard, de la morale, du devoir, de la loi ? C'est ce que j'ai pensé longtemps, c'est ce qu'il m'arrive de croire encore, et certes je vois bien que c'est ce qui rend la morale nécessaire. Mais est-elle pour autant suffisante ? Entre l'amitié et le devoir, n'y a-t-il rien ? Entre la joie et la contrainte ? Entre la puissance et la soumission ? *Quid* alors de l'esprit du Christ, comme dit Spinoza^[122], autrement dit de cet amour à la fois singulier et universel, exigeant et libre, spontané et respectueux, de cet amour qui ne saurait être érotique, puisqu'il aime ce qui ne lui manque pas (comment le prochain nous manquerait-il, lui qui ne se définit que d'être là, lui qui ne cesse de nous encombrer, d'être de trop ?), ni simplement amical, puisqu'au lieu d'aimer seulement les amis, comme chacun d'entre nous, il se reconnaît à ceci, c'est sa différence spécifique, sa mesure-démésure propre, qu'il est aussi, et peut-être surtout, *l'amour des ennemis* ?

64

« Vous avez entendu qu'il a été dit : "Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi". Eh bien moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour vos persécuteurs... »^[123] Que le Christ ait existé ou pas, et quoi qu'il ait vécu ou dit effectivement, que nous ne connaîtrons jamais, qui ne voit

65

que le message évangélique, tel qu'il nous est parvenu, excède de très loin les capacités de l'*érôs*, cela va de soi, mais aussi de la *philia* ? Aimer ce qui manque est à la portée de n'importe qui. Aimer ses amis (ceux qui ne manquent pas, ceux qui nous font du bien ou qui nous aiment), quoique plus difficile, reste accessible. Mais aimer ses ennemis ? Mais aimer les indifférents ? Mais aimer ceux qui ne nous manquent ni ne nous réjouissent ? Mais aimer ceux qui nous encomrent, qui nous attristent ou qui nous font du mal ? Comment en serions-nous capables ? Comment, même, pourrions-nous l'accepter ? Scandale pour les Juifs, dira saint Paul ^[124], folie pour les Grecs, et en effet : cela excède la Loi autant que le bon sens. Pourtant, et quand bien même cela n'existerait qu'à titre d'idéal ou d'imagination, cet amour au-delà de l'amour (au-delà de l'*érôs*, au-delà de la *philia*), cet amour sublime et peut-être impossible mérite au moins un nom. Ce nom, en français, est ordinairement *charité*. Mais le mot est tellement dévoyé, prostitué, sali (par deux mille ans de condescendance cléricale, aristocratique puis bourgeoise), qu'il vaut mieux remonter à la source, et continuer, après *érôs* et *philia*, de parler grec : cet amour qui n'est ni manque ni puissance, ni passion ni amitié, cet amour qui aime jusqu'aux ennemis, cet amour universel et désintéressé, c'est ce que le grec des Écritures (reprenant, sans doute parce qu'il était disponible, un mot presque inconnu de la littérature profane, au moins sous la forme nominale, mais dérivé du verbe *agapan*, accueillir avec amitié, aimer, chérir, lui-même attesté en grec classique, par exemple chez Homère ou Platon), c'est ce que le grec des Écritures, donc, depuis la Bible des Septante jusqu'aux épîtres apostoliques, appelle *agapè* (ainsi dans l'Évangile de saint Jean : « Dieu est amour, o *Théos agapè estin* ») ^[125], que la Vulgate traduit le plus souvent par *caritas* (l'amour, l'affection, ce qui rend *cher*), qui donnera en effet, et indépendamment de ses perversions ultérieures, le français *charité*. C'est la troisième définition que j'annonçais, ou plutôt c'est le troisième amour, ou le troisième nom de l'amour, qui ne tient pas encore lieu de définition, mais qui l'appelle. Si Dieu est amour, cet amour ne peut être manque, puisque Dieu ne manque de rien. Ni amitié, puisque Dieu ne se réjouit pas d'un être, qui serait cause de sa joie et le ferait exister davantage, mais l'engendre, mais le crée, quand bien même sa joie ne saurait en être augmentée, ni sa puissance, ni sa perfection, mais bien plutôt amputées, pour autant que ce soit possible, blessées, crucifiées. C'est d'où il faut partir : de la création, et de la Croix. Pour chercher Dieu ? Du tout. Pour chercher l'amour. *Agapè* est l'amour divin, si Dieu existe, et plus encore, peut-être, si Dieu n'existe pas.

Pourquoi le monde ? L'existence de Dieu, loin de répondre à cette question, comme on le croit parfois, la rend plus difficile. Dieu, en effet, est supposé absolument parfait, et cette supposition, montrent Descartes ou Leibniz, lui sert — ou plutôt nous sert — de définition ^[126] : Dieu est le maximum d'être et de valeur possible. Il

ne saurait donc manquer de quoi que ce soit. Imaginer que Dieu a créé le monde et les hommes pour son bien à lui, parce qu'il manquait de quelque chose, par exemple d'une œuvre, d'une gloire ou d'un public, bref imaginer une justification *érotique* de la création, c'est évidemment ne rien comprendre à l'idée de Dieu telle que l'Occident l'a pensée, c'est-à-dire en tant qu'absolue perfection. Si Dieu est parfait, tout dans le monde manque de lui peut-être, tout tend vers lui (ainsi chez Aristote, où Dieu meut tout comme cause finale, c'est-à-dire comme objet d'amour, *érômenon*, sans être mu ni ému par quoi que ce soit)^[127], mais lui-même ne manque de rien, ne tend vers rien, et donc, explique Aristote, ne se meut pas : Dieu se pense lui-même — sa pensée est pensée de la pensée — et cette contemplation en acte suffit à sa joie, qui est éternelle, et n'a que faire d'une création ou d'un amour^[128]. Cela vaut aussi, bien sûr, pour le Bien en soi de Platon, objet ultime de tout désir, de tout manque, de tout *érôs*, et n'en éprouvant aucun. Si l'amour est désir du bien, comme dira Plotin, et si le désir est manque, comment le Bien pourrait-il être amour, puisqu'il devrait pour cela manquer de soi^[129] ?

Mais le monde ne pourrait pas davantage s'expliquer par la *philia* divine. Non seulement parce qu'il y a quelque ridicule, comme l'avait vu Aristote, à se croire l'ami de Dieu^[130], mais aussi parce que l'amitié reste soumise à la loi de l'être, de l'amour de soi, de la *puissance*. Cela, qu'on pourrait lire chez Aristote^[131], est plus explicite encore chez Spinoza. Qu'est-ce que l'amour ? Une joie qu'accompagne l'idée de sa cause. Qu'est-ce qu'une joie ? Le passage à une perfection ou à une réalité (les deux mots pour Spinoza sont synonymes) supérieure^[132]. Se réjouir, c'est exister davantage, c'est sentir augmenter sa puissance, c'est persévérer triomphalement dans l'être. Être triste, au contraire, c'est exister moins, c'est voir sa puissance diminuer, c'est se rapprocher en quelque chose de la mort ou du néant. C'est pourquoi tout homme désire la joie (puisque tout être s'efforce de persévérer dans son être, d'exister le plus possible), donc l'amour (puisque l'amour est une joie, donc un *plus* d'existence ou de perfection). Bref l'amour n'est qu'une occurrence parmi d'autres du *conatus* ou, comme dit aussi Spinoza, de la *puissance*^[133], en tant qu'elle est finie et variable. Spinoza en tire sans trembler les conséquences. Dieu, explique-t-il, « n'éprouve aucune affection de joie ou de tristesse, et conséquemment n'a d'amour ni de haine pour personne »^[134] — non par manque de puissance, on s'en doute, mais au contraire parce que sa puissance, étant absolument infinie, est constante : elle ne saurait donc être augmentée (joie, amour) ni diminuée (tristesse, haine) par quoi que ce soit^[135]. Le Dieu de Spinoza est trop plein d'être, trop plein de puissance, trop plein de soi pour aimer, ou même pour laisser exister, autre chose que lui-même^[136]. Aussi bien n'est-il pas créateur : puisqu'il est tout, et le demeure.

S'agissant du Dieu personnel des différents monothéismes, la création n'est guère plus simple à penser, du moins tant qu'on reste dans cette logique de la joie pleine, de la perfection, de la puissance. Pourquoi Dieu irait-il créer quoi que ce soit, puisqu'il est lui-même tout l'être et tout le bien possibles ? Comment rajouter de l'être à l'Être infini ? Du bien, au Bien absolu ? Créer n'a de sens, dans cette logique de la puissance, qu'à la condition d'améliorer, au moins un peu, la situation initiale. Mais c'est ce que Dieu, même tout-puissant, ne saurait faire : puisque la situation initiale, étant Dieu lui-même, est absolument infinie et parfaite ! Certains imaginent Dieu, avant la création, comme insatisfait de soi, tel un élève exigeant qui écrirait, en marge de sa propre copie ou de sa propre divinité : « *Peut mieux faire* »... Mais non : Dieu ne peut pas faire mieux que ce qu'il est, ni même aussi bien (puisque'il faudrait alors se créer soi, et donc ne rien créer du tout : tel est peut-être le sens de la Trinité). Dieu, s'il veut créer autre chose que soi, c'est-à-dire créer, ne peut faire que *moins bien* que soi. Disons mieux, ou pire : Dieu, étant déjà tout le bien possible et ne pouvant en conséquence l'augmenter, ne peut créer que le mal ! De là ce monde qui est le nôtre. Mais alors : pourquoi diable l'avoir créé ?

Ce problème est traditionnel. Mais personne peut-être ne l'a mieux perçu, ni mieux résolu, si tant est qu'on le puisse, que Simone Weil. Qu'est-ce que ce monde, demande-t-elle, sinon l'absence de Dieu, son retrait, sa distance (que nous appelons l'espace), son attente (que nous appelons le temps), son empreinte (que nous appelons la beauté) ? Dieu n'a pu créer le monde qu'en s'en retirant (sinon il n'y aurait que Dieu), ou s'il s'y maintient (sinon il n'y aurait rien du tout, pas même le monde) c'est sous la forme de l'absence, du secret, du retrait, comme la trace laissée sur le sable, à marée basse, par un promeneur disparu, et qui seule atteste, mais par un vide, de son existence en même temps que de sa disparition... Il y a là comme un panthéisme en creux, qui est la récusation de tout panthéisme vrai ou plein, de toute idolâtrie du monde ou du réel. « Ce monde en tant que tout à fait vide de Dieu est Dieu lui-même »^[137], et c'est pourquoi « Dieu est absent »^[138], toujours absent, comme l'indique d'ailleurs la prière fameuse. « *Notre Père, qui êtes aux cieux...* » Simone Weil prend l'expression au sérieux, et en tire toutes les conséquences : « C'est le Père qui est dans les cieux. Non ailleurs. Si nous croyons avoir un Père ici-bas, ce n'est pas lui, c'est un faux Dieu. »^[139] Spiritualité du désert, qui ne rencontre ou ne prie que « la formidable absence, partout présente », comme disait Alain^[140], à quoi répond, chez son élève, cette formule étonnante : « Il faut être dans un désert. Car celui qu'il faut aimer est absent. »^[141] Mais pourquoi cette absence ? Pourquoi cette création-disparition ? Pourquoi ce « bien mis en morceaux et éparpillé à travers le mal »^[142], étant entendu que tout le bien possible existait déjà (en Dieu) et que le mal n'existe que par cet éparpillement du bien, que par l'absence de Dieu — que par le monde ? « On ne peut accepter l'existence du malheur qu'en le

regardant comme une distance » [143], écrit encore Simone Weil. Soit. Mais pourquoi cette distance ? Et puisque cette distance est le monde lui-même, en tant qu'il n'est pas Dieu (et il ne peut être le monde, bien évidemment, qu'à la condition de *n'être pas* Dieu), pourquoi le monde ? Pourquoi la création ?

Simone Weil répond : « Dieu a créé par amour, pour l'amour. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même et les moyens de l'amour. » [144] Mais cet amour n'est pas un *plus* d'être, de joie ou de puissance. C'est tout le contraire : c'est une diminution, une faiblesse, un renoncement. Le texte le plus clair, le plus décisif, est sans doute celui-ci :

« La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité. C'est pourquoi Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde. Dieu a permis d'exister à des choses autres que Lui et valant infiniment moins que Lui. Il s'est par l'acte créateur nié lui-même, comme le Christ nous a prescrit de nous nier nous-mêmes. Dieu s'est nié en notre faveur pour nous donner la possibilité de nous nier pour Lui. Cette réponse, cet écho qu'il dépend de nous de refuser, est la seule justification possible à la folie d'amour de l'acte créateur.

« Les religions qui ont conçu ce renoncement, cette distance volontaire, cet effacement volontaire de Dieu, son absence apparente et sa présence secrète ici-bas, ces religions sont la religion vraie, la traduction en langages différents de la grande Révélation. Les religions qui représentent la divinité comme commandant partout où elle en a le pouvoir sont fausses. Même si elles sont monothéistes, elles sont idolâtres. » [145]

C'est où l'on retrouve la passion, mais en un tout autre sens : ce n'est plus la passion d'Eros ou des amoureux, c'est celle du Christ et des martyrs. C'est où l'on retrouve l'amour fou, mais en un tout autre sens : ce n'est plus la folie des amants ; c'est la folie de la Croix.

Cet amour, explique Simone Weil, est le contraire de la violence, autrement dit de la force qui s'exerce comme de la puissance qui gouverne. Et de citer Thucydide : « Toujours, par une nécessité de nature, tout être exerce tout le pouvoir dont il dispose. » [146] C'est la loi du *conatus*, c'est la loi de la puissance, et point seulement à la guerre ou dans la politique, c'est la loi du monde, c'est la loi de la vie. « Les enfants sont comme l'eau, me faisait remarquer un ami : ils occupent toujours tout l'espace disponible. » Mais Dieu, non : il n'y aurait autrement que Dieu, et pas de

monde. Mais les parents, non : il arrive, pas toujours (il faut bien qu'ils protègent, eux aussi, leur espace de survie !), mais il arrive parfois, et plus souvent qu'on ne le croit, qu'ils se retirent, qu'ils reculent, qu'ils n'occupent pas tout l'espace disponible, justement, qu'ils n'exercent pas tout le pouvoir dont ils disposent. Pourquoi ? Par amour : pour laisser plus de place, plus de pouvoir, plus de liberté à leurs enfants, et d'autant plus que les enfants sont plus faibles, plus démunis, plus fragiles, pour ne pas les empêcher d'exister, pour ne pas les écraser de leur présence, de leur puissance, de leur amour... Ce n'est d'ailleurs pas réservé aux seuls parents. Qui ne fait attention à un nouveau-né ? Qui ne restreint, devant lui, sa propre force ? Qui ne s'interdit la violence ? Qui ne limite son pouvoir ? La faiblesse commande, et c'est ce que signifie la charité. « Il arrive, écrit Simone Weil, quoique ce soit extrêmement rare, que par pure générosité un homme s'abstienne de commander là où il en a le pouvoir. Ce qui est possible à l'homme est possible à Dieu. »^[147] Par pure générosité ? Disons plutôt par pur amour, dont la générosité découle. Mais quel amour ? *Eros* ? Non pas : puisque Dieu ne manque de rien, ni les parents de leurs enfants, ni l'adulte de la faiblesse qu'il protège. *Philia* ? Non plus, du moins sous sa forme première : puisque la joie de Dieu ne saurait être augmentée, ni celle des parents épuiser leur amour, ni celle de l'adulte expliquer à elle seule — devant un enfant qui lui est étranger — cette douceur en lui qui fait comme une paix, et davantage peut-être. La bienveillance est là pourtant, la joie est là — mais en creux, mais attestées surtout par cette force qui ne s'exerce pas, par ce retrait, par cette douceur, cette délicatesse, par cette puissance qui semble se vider d'elle-même, se limiter elle-même, qui préfère se nier plutôt que s'affirmer, se retirer plutôt que s'étendre, donner plutôt que garder ou prendre, et perdre, même, plutôt que posséder. On dirait le contraire de l'eau, le contraire des enfants, le contraire du *conatus*, le contraire de la vie qui dévore ou s'affirme : le contraire de la pesanteur, et c'est ce que Simone Weil appelle la grâce, le contraire de la force, et c'est ce qu'elle appelle l'amour.

Les couples parfois s'en approchent. Il y a *érôs*, qui désire, qui prend, qui possède. Il y a *philia*, qui se réjouit, qui partage, qui est comme une addition de forces, comme une puissance redoublée par la puissance de l'autre, par la joie de l'autre, par l'existence de l'autre. Et qui n'aime être désiré ou aimé ? Pourtant, à force de voir l'autre exister de plus en plus, à force de le voir tellement fort, tellement content, tellement satisfait, à force de voir comme le couple lui réussit, comme l'amour lui réussit, à force de le voir occuper si bien tout l'espace disponible, toute la vie disponible, à force de le voir affirmer sa puissance, son existence, sa joie, à force de le voir persévérer si triomphalement dans l'être, il arrive qu'on sente face à lui comme une immense fatigue, comme une lassitude, comme une faiblesse, il arrive qu'on se sente soudain comme envahi, écrasé, débordé, qu'on en existe soi-

même de moins en moins, qu'on étouffe, qu'on ait envie de fuir ou de pleurer... Vous reculez d'un pas ? Il avance aussitôt d'autant, comme l'eau, comme les enfants, comme les armées : il appelle cela « son amour », il appelle cela « votre couple ». Et soudain vous préféreriez être seul(e).

Il faut citer une dernière fois la bouleversante formule de Pavese, dans son journal intime : « Tu seras aimé le jour où tu pourras montrer ta faiblesse sans que l'autre s'en serve pour affirmer sa force. » Cet amour-là est le plus rare, le plus précieux, le plus miraculeux. Vous reculez d'un pas ? Il recule de deux. Simplement pour vous laisser plus de place, pour ne pas vous bousculer, pour ne pas vous envahir, pour ne pas vous écraser, pour vous laisser un peu plus d'espace, de liberté, d'air, et d'autant plus qu'il vous sent plus faible, pour ne pas vous imposer sa puissance, pas même sa joie ou son amour, pour ne pas occuper tout l'espace disponible, tout l'être disponible, tout le pouvoir disponible... C'est le contraire de ce que Sartre appelait « *le gros plein d'être* », en quoi il voyait une définition plausible du salaud. Si on accepte cette définition, qui en vaut une autre, il faut dire que la charité, pour autant que nous en soyons capables, serait le contraire de cette *saloperie* d'être soi. Ce serait comme une renonciation à la plénitude de l'ego, à la puissance, au pouvoir. Ainsi en Dieu, qui « s'est vidé de sa divinité », écrit Simone Weil^[148], et c'est ce qui rend le monde possible et la foi supportable. « Le vrai Dieu est le Dieu conçu comme ne commandant pas partout où il en a le pouvoir. »^[149] C'est l'amour vrai, ou plutôt (car les autres sont vrais aussi) ce qu'il y a de divin, parfois, dans l'amour. « L'amour consent à tout et ne commande qu'à ceux qui y consentent. L'amour est abdication. Dieu est abdication. »^[150] L'amour est faible : « Dieu est faible »^[151], quoique tout puissant, puisqu'il est amour. C'est un thème que Simone Weil pouvait trouver chez Alain, qui fut son maître : « Il faut dire que Dieu est faible et petit, et sans cesse mourant entre deux voleurs par la volonté de la moindre police. Toujours persécuté, souffleté, humilié ; toujours vaincu ; toujours renaissant le troisième jour. »^[152] De là ce qu'Alain appelait le *jansénisme*, lequel, expliquait-il, « se réfugie en un Dieu caché, de pur amour, ou de pure générosité, comme disait Descartes ; en un Dieu qui n'a rien à donner que d'esprit ; en un Dieu absolument faible et absolument proscrit, et qui ne sert point, mais qu'il faut servir au contraire, et dont le règne n'est pas arrivé... »^[153]

Athéisme purificateur, dira Simone Weil^[154], et purifié en effet de religion. L'amour est le contraire de la force, tel est l'esprit du Christ, tel est l'esprit du calvaire : « Si l'on me parle encore de dieu tout-puissant, insiste Alain, je réponds, c'est un dieu païen, c'est un dieu dépassé. Le nouveau dieu est faible, crucifié, humilié... Ne dites point que l'esprit triomphera, qu'il aura puissance et victoire, gardes et prisons, enfin la couronne d'or. Non... C'est la couronne d'épines qu'il aura. »^[155] Cette

faiblesse de Dieu, ou cette divinité de la faiblesse^[156], c'est une idée que Spinoza n'aurait jamais eue, selon toute vraisemblance, qu'Aristote n'aurait jamais eue, et qui parle pourtant à notre fragilité, à notre fatigue, et même à cette force en nous, me semble-t-il, si légère, si rare, le peu d'amour vraiment désintéressé dont parfois nous sommes capables, ou dont nous croyons l'être, ou dont nous sentons, à tout le moins, la nostalgie ou l'exigence. Non plus le manque, la passion ou la convoitise (*érôs*), non plus la puissance joyeuse et expansive, l'affirmation commune d'une existence réciproquement augmentée, l'amour de soi redoublé par l'amour de l'autre (*philia*), mais le retrait, mais la douceur, mais la délicatesse d'exister moins, de s'affirmer moins, de s'étendre moins, mais l'autolimitation de son pouvoir, de sa force, de son être, mais l'oubli de soi, le sacrifice de son plaisir, de son bien-être ou de ses intérêts, l'amour qui ne manque de rien mais qui n'est pas pour autant plein de soi ou de sa force (l'amour qui ne manque de rien parce qu'il a renoncé à tout), l'amour qui n'augmente pas la puissance mais qui la limite ou la nie (l'amour qui est abdication, comme dit Simone Weil, l'amour qui est le contraire de l'égoïsme et de la violence), l'amour qui ne redouble pas l'amour de soi mais qui le compense ou le dissout, l'amour qui ne conforte pas l'ego mais qui en libère, l'amour désintéressé, l'amour gratuit, le pur amour, comme disait Fénelon^[157], l'amour qui donne (ce qu'était déjà *philia*), mais qui donne en pure perte, et non à son ami (donner à un ami ce n'est pas perdre : c'est posséder autrement, c'est jouir autrement), mais à l'étranger, mais à l'inconnu, mais à l'ennemi...

Anders Nygren a bien montré les traits distinctifs de l'*agapè* chrétienne : c'est un amour spontané et gratuit, sans motif, sans intérêt, et même sans justification^[158]. Cela la distingue bien sûr de l'*érôs*, toujours avide, toujours égoïste, toujours motivé par ce qui lui manque, toujours trouvant sa valeur dans l'autre, sa raison dans l'autre, son espérance dans l'autre. Mais cela la distingue aussi de la *philia*, qui n'est jamais tout à fait désintéressée (puisque l'intérêt de mes amis est mon intérêt), jamais tout à fait gratuite (puisque je me fais plaisir en leur faisant plaisir, puisqu'ils m'en aimeront davantage, puisque je m'en aimerai davantage), jamais tout à fait spontanée ou libre (puisque toujours déterminée par la rencontre heureuse de deux ego, par la combinaison harmonieuse de deux égoïsmes : « parce que c'était lui, parce que c'était moi... »). L'amour que Dieu a pour nous, selon le christianisme, est au contraire parfaitement désintéressé, parfaitement gratuit et libre : Dieu n'a rien à y gagner, puisqu'il ne manque de rien, ni n'en existe davantage, puisqu'il est infini et parfait, mais au contraire se sacrifie pour nous, se limite pour nous, se crucifie pour nous, et sans raison autre qu'un amour sans raison, sans autre raison que l'amour, sans autre raison que lui-même renonçant à être tout. Dieu, en effet, ne nous aime pas en fonction de ce que nous sommes, qui justifierait cet amour, parce que nous serions aimables, bons, justes (Dieu aime

aussi les pécheurs, et même c'est pour eux qu'il a donné son fils), mais parce qu'il est amour et que l'amour, en tout cas cet amour-là, n'a pas besoin de justification. « L'amour de Dieu est absolument spontané, écrit Nygren. Il ne cherche pas dans l'homme un motif. Dire que Dieu aime l'homme, ce n'est pas énoncer un jugement sur l'homme, mais sur Dieu. » [159] Ce n'est pas l'homme qui est aimable ; c'est Dieu qui est amour. Cet amour est absolument premier, absolument actif (et non réactif), absolument libre : il n'est pas déterminé par la valeur de ce qu'il aime, qui lui manquerait (*érôs*) ou le réjouirait (*philia*), mais il la détermine au contraire en l'aimant. Il est la source de toute valeur, de tout manque, de toute joie. L'agapè, écrit Nygren, est « indépendante de la valeur de son objet » [160], puisqu'elle la crée :

« L'agapè est un amour créateur. L'amour divin ne s'adresse pas à ce qui est déjà en soi digne d'amour ; au contraire, il prend pour objet ce qui n'a aucune valeur en soi, et lui en donne une. L'agapè n'a rien de commun avec l'amour qui se fonde sur la constatation de la valeur de l'objet auquel il s'adresse [comme fait *érôs*, mais comme fait aussi *philia*, presque toujours]. L'agapè ne constate pas des valeurs, elle en crée. Elle aime et, par là, confère de la valeur. L'homme aimé de Dieu n'a aucune valeur en soi ; ce qui lui donne une valeur, c'est le fait que Dieu l'aime. L'agapè est un principe créateur de valeur. » [161]

Quel rapport avec nous, demandera-t-on, avec nos vies, avec nos amours, si Dieu n'existe pas ? Au moins un rapport de différence et, par là, d'éclaircissement. Quand Denis de Rougemont, s'appuyant pourtant sur Nygren, veut opposer le mariage chrétien, qui serait une figure d'agapè, à la passion des amants, qui seraient prisonniers d'*éros* [162], il oublie simplement qu'on n'épouse pas n'importe qui, que l'amour qu'on a pour son mari ou sa femme n'est ni gratuit ni désintéressé, et par exemple (mais c'est bien plus qu'un exemple : une pierre de touche) que nul n'a recommandé d'épouser ses ennemis... L'opposition duelle d'*éros* et d'agapè est trop simple, trop schématique, pour fonctionner vraiment ou pour rendre compte de nos amours effectifs : parce que nos amours humains (spécialement dans le couple, chrétien ou pas) doivent au moins autant à *éros* qu'à *philia*, et beaucoup plus à *philia*, sans doute, qu'à agapè. De là cette tripartition que je suggère, qui reste schématique, il le faut bien, mais qui me paraît rendre davantage compte de nos sentiments réels, de leur évolution, et du passage continu d'un type d'amour à un autre. Car Nygren a sans doute tort, lui aussi, d'opérer, entre *éros* et agapè, une coupure si radicale, si définitive, au point qu'on ne puisse plus passer de l'un à l'autre ni chercher entre eux deux quelque synthèse ou transition que ce soit. Saint Augustin, saint Bernard ou saint Thomas furent plus nuancés, plus réalistes, plus humains, qui surent montrer comment on passe de l'amour de soi à l'amour de l'autre, puis de l'amour intéressé de l'autre à son amour désintéressé, de la

concupiscence à la bienveillance puis à la charité, bref d'*éros* à *philia* puis, parfois, au moins un peu, au moins comme horizon, de *philia* à *agapè*^[163] La charité n'est pas absolument sans rapport avec le manque (on pourrait dire qu'elle est le manque en nous du bien, et le bien même en tant qu'il nous attire), ni sans rapport avec l'amitié (elle est comme une amitié universelle et désintéressée, qui serait libérée de la préférence toujours égoïste, ou en tout cas toujours égoïque, que nous avons pour tel ou tel). Plus proche pourtant, cela va de soi, de *philia* que d'*érôs*. L'amour en nous qui manque de Dieu, dirait saint François de Sales, n'étant qu'un amour intéressé, n'est pas encore la charité (puisque, disait saint Paul, la charité « ne cherche pas son intérêt »^[164]) : ce n'est que convoitise, ce n'est qu'espérance^[165] ! La charité ne commence vraiment qu'avec l'amour d'amitié que nous avons pour Dieu : elle est cette amitié même^[166], en tant qu'elle illumine toute notre vie et rejaillit sur nos prochains. Le passage décisif est bien marqué par saint Thomas. La charité est un amour de bienveillance (une amitié) qui s'étend au-delà de l'amitié proprement dite, qui en dépasse les limites, la détermination affective ou pathologique (au sens de Kant), la spontanéité seulement réactive ou préférentielle. Par quel processus ? Par une espèce de transfert, comme nous dirions aujourd'hui, ou de transitivité, ou de généralisation de l'amour : « L'amitié que nous avons pour un ami peut être si grande qu'à cause de lui nous aimions ceux qui lui sont liés, même s'ils nous offensent ou nous haïssent. C'est de cette manière que notre amitié de charité s'étend même à nos ennemis : nous les aimons de charité, en référence à Dieu auquel va principalement notre amitié de charité. »^[167] Mais qu'en reste-t-il, si Dieu n'existe pas ?

Peut-être une certaine idée de l'humanité, en quoi tous les hommes sont liés : c'est ce que les Grecs appelaient *philanthropia*, qu'ils définissaient comme « un penchant naturel à aimer les hommes, une manière d'être qui porte à la bienfaisance et à la bienveillance envers eux »^[168]. La charité ne serait alors qu'une amitié très large, comme on voyait peut-être chez Epicure^[169], certes affaiblie, dans son intensité, mais aussi augmentée, quant à sa portée, enrichie, quant à ses objets, comme ouverte à l'universel, comme faisant « le tour du monde habité »^[170], comme une lumière de joie ou de douceur répandue sur tout homme, connu ou inconnu, proche ou lointain, au nom d'une humanité commune, d'une vie commune, d'une fragilité commune. Comment ne pas aimer, au moins un peu, celui qui nous ressemble, celui qui vit comme nous, qui souffre comme nous, qui va mourir comme nous ? Tous frères devant la vie, même opposés, même ennemis, tous frères devant la mort : la charité serait comme une fraternité de mortels, et certes ce n'est pas rien.

Il en reste aussi, peut-être, une certaine idée de l'amour, en tant qu'il n'est pas

soumis à la valeur de ce qu'il aime, puisqu'il l'engendre, puisqu'il en est la source. « Amour spontané, disait Nygren, amour sans motif, amour créateur... » C'est l'amour même. Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, explique Spinoza, c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne^[171]. Puissance du désir, qui fait des trésors et des bijoux, comme dira Nietzsche, de toutes choses évaluées^[172]. Cela vaut aussi et surtout pour l'amour. Ce n'est pas parce qu'une chose est aimable que nous l'aimons ; c'est parce que nous l'aimons qu'elle est aimable. Ainsi les parents aiment-ils leur enfant avant de le connaître, avant d'en être aimés, et quoi qu'il soit, et quoi qu'il devienne. Cela excède *érôs*, cela excède *philia*, du moins tels que nous les vivons ou pensons ordinairement (comme soumis à, et déterminés par, la valeur préalable de leur objet). L'amour est premier, non quant à l'être (car alors il serait Dieu), mais quant à la valeur : ce qui vaut, c'est ce que nous aimons. C'est à ce titre sans doute qu'il est la valeur suprême : l'alpha et l'oméga de vivre, disais-je, l'origine et la fin de nos évaluations. Mais alors l'amour vaut aussi, si nous l'aimons, et d'autant plus que nous aimons davantage. Ce n'est pas parce que les gens sont aimables qu'il faut les aimer, c'est dans la mesure où nous les aimons qu'ils sont (pour nous) aimables. La charité est cet amour qui n'attend pas d'être mérité, cet amour premier, gratuit, spontané, en effet, qui est la vérité de l'amour et son horizon.

Il reste qu'en tant qu'il s'oppose à l'égoïsme, à l'amour de soi, au *conatus*, cet amour désintéressé peut paraître mystérieux, et qu'on peut même douter de son existence. Aimer son prochain comme soi-même, est-ce simplement possible ? Sans doute pas. Mais cela indique une direction, qui est celle de l'amour. Or si cette direction, dans l'amitié, est celle de la vie, de la joie, de la puissance, elle semble ici, dans la charité, s'inverser, comme si le vivant devait renoncer à soi pour laisser exister l'autre. C'est le thème bien connu de la mort à soi même, chez les mystiques, ou de la *décréation*, chez Simone Weil : de même que Dieu, dans la création, renonce à être tout, « nous devons renoncer à être quelque chose »^[173]. A nouveau, c'est l'exact contraire du *conatus* spinoziste :

« Dieu s'est vidé de sa divinité. Nous devons nous vider de la fausse divinité avec laquelle nous sommes nés.

« Une fois qu'on a compris qu'on n'est rien, le but de tous les efforts est de devenir rien. C'est à cette fin qu'on souffre avec acceptation, c'est à cette fin qu'on agit, c'est à cette fin qu'on prie.

« Mon Dieu, accordez-moi de devenir rien. »^[174]

On peut y voir un triomphe de la pulsion de mort, qu'on rattachera sans peine à ce qu'il y a de possiblement pathologique (cette fois au sens ordinaire du terme) dans

la personnalité de Simone Weil. Soit. Mais cela une fois admis, reste à savoir ce que l'on fait soi-même de cette pulsion de mort ou, comme on voudra dire, de l'agressivité. Car ce que Freud a montré ou suggéré, et qu'on oublie un peu trop vite, c'est que la pulsion de mort triomphe nécessairement, puisque la vie même lui est soumise^[175], et qu'on ne saurait en tout cas s'en débarrasser purement et simplement. Quel désir qui ne soit aussi désir de mort ? Quelle vie qui ne soit violence ? Beaucoup n'appelleront *amour* que la dénégation de ce désir, de cette violence, de cette agressivité qui est vivre. Mais Simone Weil pratique peu la dénégation. Ce à quoi nous assistons chez elle, c'est plutôt à l'introversion de la mort, de la violence, de la négativité, ou, pour le dire avec des mots qui ne sont pas les siens, à la rétroversion de la pulsion de mort sur le moi, ce qui libère la pulsion de vie et la rend disponible pour autrui. Le désir demeure (puisque « nous sommes désir »^[176]), la joie demeure (puisque « la joie et le sentiment de réalité sont identiques »^[177]), l'amour demeure (puisque « la croyance à l'existence d'autres êtres humains comme tels est amour »^[178]), mais libérés de l'égoïsme, de l'espérance^[179], de la possessivité — comme libérés de nous-mêmes, de « la prison du moi »^[180], et d'autant plus légers, et d'autant plus joyeux, et d'autant plus lumineux : puisque l'ego ne fait plus obstacle au réel ou à la joie, puisqu'il a cessé d'absorber en lui tout l'amour ou toute l'attention disponibles. Cette légèreté, cette joie, cette lumière, ce sont celles de la sagesse, ce sont celles de la sainteté, et c'est ce qui les réunit. Il n'est pas sûr que Simone Weil y ait eu accès — elle n'y a d'ailleurs jamais prétendu. Mais elle nous aide à les penser. « Le péché en moi dit "je" », écrit-elle^[181]. Et ailleurs : « Je dois aimer être rien. Comme ce serait horrible si j'étais quelque chose. Aimer mon néant, aimer être néant. »^[182] Ressentiment, idéal ascétique, haine de soi ? Cela peut se dire ainsi. Cela, même, peut exister, et existe sans doute. Mais si c'était le seul contenu de cet amour, Simone Weil nous toucherait-elle à ce point ? Nous éclairerait-elle à ce point ? Il se peut qu'il y ait aussi autre chose, qui serait comme une interversion des pulsions vitales et mortifères, ou pour mieux dire (puisque ces pulsions, selon toute vraisemblance, n'en font qu'une), comme une permutation de leurs objets aux deux pôles d'une même ambivalence. Mettre sa vie en Dieu, explique Simone Weil, c'est « mettre sa vie dans ce qu'on ne peut pas du tout toucher ». Et elle ajoute : « C'est impossible. C'est une mort. C'est cela qu'il nous faut. »^[183] Eros et Thanatos... Chez la plupart des gens, ou chez tous et la plupart du temps, Eros est concentré sur le moi (et ne se projette sur les autres qu'autant qu'ils peuvent nous manquer ou nous réjouir : qu'autant qu'ils peuvent nous servir), quand Thanatos se concentre plutôt sur les autres : on s'aime plus facilement qu'autrui, on déteste autrui plus facilement que soi. Ce que Simone Weil appelle la *décréation*, et qui s'exprime selon elle dans la charité, pourrait peut-être se penser (dans les concepts de Freud, sinon dans les siens) comme une interversion ou un croisement de ces deux forces ou de leurs

objets, le moi cessant de monopoliser la pulsion de vie, cessant d'absorber l'énergie positive, et concentrant sur soi, au contraire, toute la pulsion de mort ou toute l'énergie négative. Il y a place ici, me semble-t-il, pour une lecture non religieuse de Simone Weil, qui pourrait intégrer dans une théorie matérialiste (par exemple d'inspiration freudienne) quelque chose de cette *décréation* ou, comme elle dit aussi, de ce « retournement du positif et du négatif » :

« *Nous sommes retournés. Nous naissons tels. Rétablir l'ordre, c'est défaire en nous la créature.*

« *Retournement de l'objectif et du subjectif.*

« *De même, retournement du positif et du négatif. C'est aussi le sens de la philosophie des Upanishads.*

« *Nous naissons et vivons à contresens, car nous naissons et vivons dans le péché qui est un renversement de la hiérarchie. La première opération est le retournement. La conversion.*

« *Si le grain ne meurt... Il doit mourir pour libérer l'énergie qu'il porte en lui afin qu'il s'en forme d'autres combinaisons.*

« *De même nous devons mourir pour libérer l'énergie attachée, pour posséder une énergie libre susceptible d'épouser le vrai rapport des choses.* » ^[184]

Le vrai rapport des choses ? Leur égalité absolue : puisqu'aucune ne vaut, sans l'amour, puisqu'elles valent toutes, par l'amour. Par quoi la charité n'est pas autre chose que la justice (« l'Évangile, remarque Simone Weil, ne fait aucune distinction entre l'amour du prochain et la justice » ^[185]), par quoi plutôt elle ne s'en distingue que par l'amour (on peut être juste sans aimer, on ne peut aimer universellement sans être juste), par quoi elle est comme un amour libéré de l'injustice du désir (*érôs*) et de l'amitié (*philia*), comme un amour universel, donc, sans préférence ni choix, comme une dilection sans prédilection ^[186], comme un amour sans limites et même sans justifications égoïstes ou affectives. La charité ne saurait donc se réduire à l'amitié, qui suppose toujours un choix, une préférence, une relation privilégiée, quand la charité au contraire se veut universelle ^[187] et porte spécialement (puisque, pour les autres, l'amitié peut suffire) sur les ennemis ou les indifférents. Comme le remarque Ferdinand Prat, « on ne dirait pas en latin, ni à plus forte raison en grec : “*Amate (phileite) inimicos vestros*”, ce serait demander l'impossible ; mais toujours : “*Diligite (agapate) inimicos vestros*” » ^[188]. Comment serait-on l'ami de ses ennemis ? Comment pourrait-on se réjouir de leur existence, quand elle nous blesse, quand elle nous tue ? Il faut donc les aimer autrement. Quant à *érôs*, il ne se trouve, ni lui ni aucun mot de même racine, dans aucun texte du nouveau testament. ^[189] Comment d'ailleurs pourrait-on manquer de ses ennemis ? Comment pourrait-on en attendre un bien, un plaisir, un bonheur ? Cela

confirme que l'amour *agapique* est bien singulier, précisément en ceci qu'il se veut universel. Être amoureux de son prochain, autrement dit de tout le monde et de n'importe qui, *a fortiori* être amoureux de ses ennemis, serait une évidente absurdité. Et ce n'est pas un ami, remarquait Aristote, que celui qui est l'ami de tous^[190]. La charité est donc autre chose : « C'est l'amour transfiguré en vertu », comme dit Jankélévitch^[191], ou plutôt (si l'amitié, comme je le crois, peut être déjà une vertu), c'est l'amour « devenu permanent et chronique, étendu à l'universalité des hommes et à la totalité de la personne »^[192], qui peut certes porter aussi sur celui ou celle dont on est l'amant ou l'ami, mais qui s'adresse à tous les humains, bons ou méchants, amis ou ennemis, qui n'empêche d'ailleurs pas de préférer ceux-là (quant à l'amitié) ni de combattre ceux-ci (si on peut les combattre sans haine : si la haine n'est pas la seule motivation du combat), mais qui introduit, dans les relations humaines, cet horizon d'universalité que la compassion ou la justice suggéraient déjà, certes, mais surtout négativement ou formellement, et que la charité, pour autant qu'elle soit possible, vient remplir d'un contenu positif et concret. C'est l'acceptation joyeuse de l'autre, et de tout autre. Tel qu'il est, et quoi qu'il soit.

En tant qu'elle est universelle, la charité porte aussi sur le moi (quand Pascal écrit qu'il faut se haïr^[193], il manque évidemment de charité vis-à-vis de lui-même : quel sens y aurait-il à aimer son prochain comme soi-même, si l'on ne devait pas s'aimer soi-même ?), mais sans privilège aucun. « Aimer un étranger comme soi-même, écrit plus justement Simone Weil, implique comme contrepartie : s'aimer soi-même comme un étranger. »^[194] C'est où l'on retrouve Pascal : « En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait le centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. »^[195] La charité est l'antidote de cette tyrannie et de cette injustice, qu'elle combat par un *décentrement* (ou, dirait Simone Weil, une *décréation*) du moi. Le moi n'est haïssable que parce qu'il ne sait pas aimer — et s'aimer — comme il faudrait. Parce qu'il n'aime que lui, ou pour lui (par convoitise ou concupiscence). Parce qu'il est égoïste. Parce qu'il est injuste. Parce qu'il est tyrannique. Parce qu'il absorbe en lui — tel un *trou noir* spirituel — toute joie, tout amour, toute lumière. La charité, si elle n'est pas incompatible avec l'amour de soi (qu'elle inclut au contraire en le purifiant : « s'aimer soi-même comme un étranger »), s'oppose évidemment à cet égoïsme, à cette injustice — à cet esclavage tyrannique du moi. C'est peut-être ce qui la définit le mieux : c'est un amour libéré de l'ego, et qui en libère.

Serait-elle impossible à vivre qu'elle serait encore nécessaire à penser : pour savoir ce qui nous manque, ou qui nous fait défaut.

Car cet amour-là est au moins objet de désir, et ce manque en nous suffit à en faire naître la valeur, ou à le faire naître comme valeur. Par quoi l'amour serait bien « cette soif qui invente les sources »^[196], et la source elle-même : comme un manque qui libérerait de tout manque, comme une puissance qui libérerait de la puissance. Car l'amour nous manque, car l'amour nous réjouit : *agapè* est aussi un objet ou un horizon pour *érôs* et *philia*, qui interdit à l'un et l'autre de rester prisonnier de soi, satisfait de soi, qui les oblige toujours, et cela Platon l'avait vu, à aller au-delà de tout objet possible, de toute possession possible, de toute préférence possible, jusqu'en cette zone de l'esprit ou de l'être où plus rien ne manque et où tout nous réjouit, que Platon appelait le Bien, que d'autres ont appelé Dieu, depuis deux mille ans, et qui n'est pas autre chose peut-être que l'amour qui nous appelle dans la mesure exacte — mais dans cette mesure seulement — où nous l'appelons, où nous l'aimons, où nous vivons parfois, sinon sa présence, qui n'est jamais avérée, du moins son absence, du moins son exigence, du moins son commandement. L'amour ne peut être commandé, disais-je, puisqu'il commande. Mais il commande effectivement, et c'est par quoi il est toute la loi, comme saint Paul l'avait vu^[197], et plus précieux même que la science, la foi ou l'espérance, qui ne valent que par lui, quand elles valent, et pour lui. C'est ici le lieu de citer le plus beau texte peut-être qu'on ait écrit sur la charité, dont ce long chapitre ne se voulait au fond qu'une justification, mais sans Dieu, et tant pis pour ceux qui jugent cela impossible ou contradictoire :

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien.

« La charité est longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout.

« La charité ne passe jamais. Les prophéties ? elles disparaîtront. Les langues ? elles se tairont. La science ? elle disparaîtra. Car partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie. Mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant. Car nous voyons à présent dans un miroir,

en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu.

« Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité. » [198]

Ces trois « choses » sont ce qu'on appelle traditionnellement (parce qu'elles auraient Dieu même pour objet) les trois vertus théologiques. Deux d'entre elles, la foi et l'espérance, sont absentes de ce traité, parce qu'elles m'ont paru n'avoir d'autre objet plausible, en effet, que Dieu, auquel je ne crois pas. De ces deux vertus, on peut d'ailleurs se passer : le courage suffit, face à l'avenir ou au danger, comme la bonne foi, face à la vérité ou à l'inconnu. Mais comment pourrait-on se passer (au moins comme idée ou comme idéal) de la charité ? Et qui oserait prétendre qu'elle ne peut porter que sur Dieu, quand chacun ressent (et quand Paul écrit explicitement) le contraire, à savoir qu'elle ne peut exister tout entière que dans l'amour du prochain [199] ? Au reste, saint Augustin et saint Thomas, commentant l'hymne à la charité, ont bien montré que, des trois vertus théologiques, la charité n'était pas seulement « la plus grande des trois », comme disait saint Paul, mais aussi la seule qui ait un sens en Dieu ou, comme ils disent, dans le Royaume. La foi passera (comment croire en Dieu quand on *est* en Dieu ?), l'espérance passera (dans le Royaume, il n'y aura plus rien à espérer), et c'est pourquoi il est dit que la charité seule « ne passera pas » : dans le Royaume il n'y aura que l'amour, sans espérance et sans foi [200] ! Nous y sommes. L'espérance et la foi nous ont quittés : il n'y a plus que le manque, il n'y a plus que la joie, il n'y a plus que la charité. Ce n'est pas là trahir forcément l'esprit du Christ, ni renoncer en tout à le suivre. Le Christ, remarque saint Thomas, n'avait « ni la foi ni l'espérance », et cependant il y eut en lui « une charité parfaite » [201]. Que cette perfection ne nous soit pas accessible, c'est assez clair. Mais est-ce une raison pour renoncer au peu d'amour pur, gratuit ou désintéressé — au peu de charité — dont, peut-être, nous sommes capables ?

Je dis « peut-être », puisque rien ne garantit qu'un tel amour soit seulement possible. Mais il en va ainsi, montrait Kant, de toute vertu [202], et cela ne réfute donc pas davantage la charité que le devoir. Un tel amour est-il à notre portée ? Pouvons-nous le vivre ? Pouvons-nous nous en approcher ? On ne peut le savoir ni le prouver. C'est peut-être « cet amour qui manque à tout amour », comme dit Bobin [203], et qui pourtant ne manque de rien, et qui nous manque pour cela, et nous attire. Même absent, il nous éclaire : l'absence de l'amour est encore un amour.

« Aimer, disait Alain, c'est trouver sa richesse hors de soi. » [204] C'est pourquoi

l'amour est pauvre, toujours, et l'unique richesse. Mais il y a plusieurs façons d'être pauvre en l'amour, par l'amour, ou d'être riche, plutôt, de sa pauvreté : par le manque, qui est passion, par la joie reçue ou partagée, qui est amitié, enfin par la joie donnée, et donnée en pure perte, par la joie donnée et abandonnée, qui est charité. Il y aurait donc, pour résumer, pour simplifier, trois façons d'aimer, ou trois types d'amour, ou trois degrés dans l'amour : le manque (*érôs*), la joie (*philia*), la charité (*agapè*). Il se peut que cette dernière ne soit en vérité qu'un halo de douceur, de compassion et de justice, qui viendrait tempérer la violence du manque ou de la joie, qui viendrait modérer ou creuser ce que nos autres amours peuvent avoir de trop brutal ou de trop plein. Il y a un amour qui est comme une faim, un autre qui résonne comme un éclat de rire. La charité ressemblerait plutôt à un sourire, quand ce n'est pas, cela lui arrive, à une envie de pleurer. Je ne vois pas que cela la condamne. Nos rires sont mauvais plus souvent que nos larmes.^[205] Compassion ? Il se peut que ce soit en effet le contenu principal de la charité, son affect le plus effectif, voire son vrai nom. C'est le nom en tout cas que lui donne l'Orient bouddhiste, qui serait en cela, comme je l'ai suggéré, plus lucide ou plus réaliste que l'Occident chrétien^[206]. Il se peut aussi que l'amitié — mais une amitié purifiée, comme raréfiée à proportion de son extension — soit le seul amour généreux dont nous soyons capables : c'est ce qu'un épicurien aurait objecté, sans doute, à saint Paul ou aux premiers chrétiens. La charité, si elle est possible, se reconnaîtrait pourtant à ceci (par quoi elle dépasserait la compassion) qu'elle n'a pas besoin de la souffrance de l'autre pour l'aimer, qu'elle n'est pas « à la remorque du malheur », comme disait Jankélévitch, qu'elle est comme une compassion première et non réactive^[207], de même qu'elle se distinguerait de la simple amitié, et la dépasserait, en ceci qu'elle n'a pas besoin d'être aimée pour aimer, ni de pouvoir l'être, qu'elle n'a que faire de réciprocité ou d'intérêt^[208], qu'elle est comme une amitié première et non réactive : ce serait comme une compassion libérée de la souffrance, et comme une amitié, répétons-le, libérée de l'ego.

Son absence, quand bien même elle serait sans issue, est ce qui rend les vertus nécessaires : l'amour (mais l'amour non égoïste) libère de la loi, quand il est là, et l'inscrit au fond des cœurs^[209], quand il manque.

Qu'il manque le plus souvent, et toujours peut-être, c'est ce qui justifie ce traité : à quoi bon parler de morale, si l'amour ne faisait défaut ? « La meilleure et la plus courte définition de la vertu, disait saint Augustin, est celle-ci : l'ordre de l'amour. »^[210] Mais l'amour n'y brille, le plus souvent, que par son absence : de là l'éclat des vertus et l'obscurité de nos vies. Éclat second, obscurité essentielle, mais point totale. Les vertus ne se justifient presque toutes que par ce manque en nous de l'amour, et se justifient donc. Elles ne sauraient pourtant combler ce vide qui les

éclairer : cela même qui les rend nécessaires interdit de les croire suffisantes.

Par quoi l'amour nous voue à la morale, et en libère. Par quoi la morale nous voue à l'amour, fût-il absent, et s'y soumet.

- [1] Kant, *Critique de la raison pratique*, Des mobiles de la raison pure pratique, p. 87 de la trad. Picavet, PUF, 1971, et surtout *Doctrine de la vertu*, Introduction, XII, c, « De l'amour des hommes », p. 73-74 de la trad. Philonenko, Vrin, 1968 : « L'amour est une affaire de *sentiment* et non de *volonté*, et je ne peux aimer parce que je le *veux*, encore moins parce que je le *dois* (être mis dans la nécessité d'aimer) ; il s'ensuit qu'un *devoir d'aimer* est un non-sens » (c'est Kant qui souligne).
- [2] Sur le devoir comme contrainte, voir Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique (spécialement les chapitres 1 et 3), ainsi que *Doctrine de la vertu*, Introduction, I. Dans ce dernier texte, Kant montre que la loi morale ne prend la forme du *devoir* que pour des êtres raisonnables « qui manquent assez de sainteté pour avoir envie de violer la loi morale, bien qu'ils en reconnaissent l'autorité, et, lorsqu'ils lui obéissent, pour ne le faire que *contre leur gré* (en résistant à leur penchant), en quoi consiste précisément la contrainte » (p. 49-50 de la trad. Philonenko, c'est toujours Kant qui souligne). Même idée au § 4 : « Le devoir est une *contrainte* en vue d'une fin qui n'est pas voulue de bon gré » (p. 56). Si l'on admet (contre Kant, mais avec Aristote et tous les Anciens) que la vertu suppose au contraire qu'on agisse *de bon gré*, il en résulte que devoir et vertu tendront à évoluer, en toute volonté bonne, en proportion inverse : que, par exemple, celui qui ne donnera que *par devoir*, et donc, si l'on peut dire, *de bonne volonté mais de mauvais gré*, ne sera pas pour autant généreux (ce n'est qu'un avare qui se force, un avare moral, et certes cela vaut mieux qu'un avare qui ne se force pas), et qu'inversement, pour l'homme vraiment généreux, le don ou la bienfaisance auront cessé d'être des contraintes et donc (puisqu'il donne *de bon gré*) des devoirs. Ces deux extrêmes restent théoriques : il n'a jamais existé sans doute de pure vertu sans aucune contrainte (ce serait sainteté) ni, selon toute vraisemblance, de pure obéissance au devoir sans aucune vertu (ce serait moralité sans cœur, sans plaisir, sans amour, moralité tout entière de mauvais gré : triste moralité !). Ce qui existe réellement, ce que chacun peut expérimenter, ce sont les degrés intermédiaires, mais qui ne sont tels que par rapports à ces deux extrêmes qui, pour théoriques qu'ils soient, et peut-être parce qu'ils le sont, restent éclairants. On pourrait d'ailleurs dire la même chose autrement, et mieux, en distinguant deux types de vertu : une vertu seulement morale (la vertu selon Kant : agir par devoir) et une vertu éthique (la vertu selon Aristote ou Spinoza : faire le bien de bon gré, et joyeusement). Nous avons bien sûr besoin des deux, et d'autant plus de la première, hélas, que nous sommes moins capables de la seconde... Voir à ce propos ce que j'écrivais dans *Vivre*, p. 115 à 133, et dans *Valeur et vérité*, p. 183 à 205.
- [3] *Par-delà le bien et le mal*, aph. 153 (trad. G. Bianquis, rééd. « 10-18 », 1973, p. 130).
- [4] *Critique de la raison pratique*, Analytique, chap. 3, p. 89 de la trad. Picavet.
- [5] *Doctrine de la vertu*, Introd., XII, c, p. 73 de la trad. Philonenko.
- [6] *Critique de la raison pratique*, « Des mobiles de la raison pure pratique », p. 87 de la trad. Picavet.
- [7] *Ibid.*, p. 87-88.
- [8] *Ibid.*, p. 87-88.
- [9] Comme disait excellemment saint Augustin, dans une formule qui n'a bien sûr rien à voir avec le laxisme, mais qui est au contraire la plus exigeante, en même temps que la plus libératrice, qui soit (*Commentaire de la première Épître de saint Jean*, VII, 8, p. 328-329 de la trad. Agaësse, Cerf, 1961).
- [0] *Évangile selon saint Matthieu*, V, 17.

- 1] Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 4, p. 93 de l'éd. Appuhn, G.-F., 1965 (« il les libéra de la servitude de la loi et néanmoins la confirma et l'écrivit à jamais au fond des cœurs »). Sur la différence, de ce point de vue, entre Nietzsche et Spinoza, voir ma contribution à *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, sous la dir. de L. Ferry et A. Renaut, Grasset, coll. « Le collège de philosophie », 1991, spécialement aux p. 65 à 68, ainsi que mon intervention au colloque sur Nietzsche et le judaïsme, *De Sils-Maria à Jérusalem*, sous la dir. de D. Bourel et J. Le Rider, Cerf, 1991 (« Nietzsche et Spinoza », p. 47 à 66).
- 2] Sur la différence entre morale et éthique (et sur la morale comme *semblant d'amour*), voir mon article « Morale ou éthique ? », dans *Valeur et vérité*, PUF, 1994, p. 183-205.
- 3] Pascal, *Pensées*, 513-4 (éd. Lafuma). Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, première partie, sections 1 et 2 (p. 569 à 592 de la trad. Leroy, Aubier, 1983) ; voir aussi *l'Enquête sur les principes de la morale*, spécialement l'appendice I, p. 205 à 216 de la trad. Baranger-Saltel, G.-F., 1991. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 85 à 99 (p. 1046 à 1057 de l'éd. du centenaire, rééd. PUF, 1970). Aristote, avant eux tous, notait déjà qu'« il n'y a qu'un seul principe moteur, la faculté désirante », et que « l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir » (*De anima*, III, 10, 433 a, 21-24, p. 204 de la trad. Tricot, rééd. Vrin, 1982 ; voir aussi II, 3, 414 b, 1-5, p. 81). C'est un des nombreux points où Epicure et Lucrèce seraient d'accord avec Aristote.
- 4] Platon, *Le Banquet*, 198 c - 199 b.
- 5] Voir par exemple le *Banquet*, 177 d (« moi qui fais profession de ne savoir que l'amour »), 198 d (où Socrate se déclare « expert en amour »), 212 b (« je m'y adonne plus qu'à tout »)... Voir aussi le *Lysis*, 204 b-c.
- 6] *Ibid.*, 178 a - 197 e (je cite ordinairement le *Banquet* d'après la traduction d'Emile Chambry, rééd. G.-F., 1964, qu'il m'arrivera toutefois de modifier quelque peu, en m'appuyant alors sur les trad. de L. Robin, dans la Pléiade, et de P. Vicaire, aux Belles Lettres). Pour une analyse et un commentaire de ces différents discours, voir la notice très détaillée de L. Robin, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1992 (avec une trad. nouvelle de P. Vicaire), ainsi, dans un genre très différent, que le *séminaire* (incroyablement bavard mais suggestif) de J. Lacan, *Le transfert (Séminaire, VIII)*, Seuil, 1991, spécialement aux p. 29 à 195. Sur le rôle cosmologique de l'amour chez Hésiode, Parménide et Empédocle, voir Aristote, *Métaphysique*, A, 4, 984 b 23 - 985 a 10 (p. 36-37 de la trad. Tricot). Enfin, signalons un étonnant *remake* du *Banquet* (qui s'appuie partiellement sur les thèses de Francesco Alberoni, Boris Cyrulnik, Eric Fuchs et Jacques Lacan), dans le livre inclassable et stimulant d'Hubert Aupetit et Catherine Tobin, *L'amour déboussolé*, Paris, Ed. François Bourin, 1993.
- 7] Platon, *Le Banquet*, 189 a - 193 e (cette référence valant, sauf précision contraire, pour toutes les citations qui suivent, jusqu'à la fin de ce paragraphe).
- 8] L. Robin, *op. cit.*, p. LIX à LXIII.
- 9] Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section X.
- o] Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 1105-1112.
- 1] *Ibid.*, 1133-1134.
- 2] *Le Banquet*, 199 b (dans les trad. d'E. Chambry et P. Vicaire).
- 3] *Ibid.*, 199 d - 200 b. Cela vaut aussi, selon Platon, pour l'amitié (*philia*) : *Lysis*, 221 d-e.
- 4] *Ibid.*, 201 b.
- 5] *Ibid.*, 200 e.

- [6] *Ibid.*
- [7] Plotin, *Traité 50 (Ennéades, III, 5)*, § 7, p. 130 de la trad. Hadot, Cerf, 1990 ; voir aussi p. 142-143. Sur la théorie plotinienne de l'amour, dans son rapport à celle de Platon, et outre l'introduction de P. Hadot à ce *Traité 50*, voir également, du même auteur, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études augustinienes, 1989, chap. 4, ainsi que la belle méditation de J.-L. Chrétien sur L'amour du neutre, *La voix nue*, Ed. de Minuit, 1990, p. 329 et s.
- [8] *Le Banquet*, 206 e.
- [9] 251 d.
- [0] *Le Banquet*, 200 a - 201 c et 204 a - 206 a.
- [1] *Op. cit.*
- [2] *Le Banquet*, 206 b - 207 a.
- [3] *Ibid.*, 207 a-d.
- [4] *Ibid.*, 207 d - 208 e.
- [5] *Ibid.*, 208 e - 209 e.
- [6] *Ibid.*, 210 a.
- [7] Sur l'amour comme désir de mort, voir L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, rééd. PUF, 1964, p. 182. Sur le Beau comme manifestation du Bien, voir, *ibid.*, p. 188.
- [8] Voir le premier discours de Socrate, dans le *Phèdre* (237-241). Le second discours de Socrate (244-257) retrouve, par d'autres voies (par la nostalgie plutôt que par l'espérance) l'inspiration religieuse ou idéaliste du *Banquet*. Sur la comparaison entre ces deux dialogues (et avec le *Lysis*), voir L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, chap. 1.
- [9] *Phèdre*, 240 e - 241 d.
- [0] Le transfert, au sens freudien du terme, serait en particulier le sens du discours d'Alcibiade (212-222), ou plutôt de « l'interprétation » qu'en donne Socrate, elle-même interprétée par Lacan : *op. cit.*, p. 179 à 213 ; voir aussi p. 460.
- [1] *Banquet*, 200 e.
- [2] *L'amour et l'Occident*, I, 9, rééd. « 10-18 », 1974, p. 36.
- [3] R. Allendy, *L'amour*, Denoël, rééd. 1962, p. 144.
- [4] Stendhal, *De l'amour* (rééd. G.-F., 1965 ; voir spécialement les chap. 2 à 12, ainsi que la note du chap. 15). André Breton, *L'amour fou*, Gallimard, 1937, rééd. 1971.
- [5] D. de Rougemont, *op. cit.*, I, 11, p. 42 : « Je définirais volontiers le romantique occidental comme un homme pour qui la douleur, et spécialement la douleur amoureuse, est un moyen privilégié de connaissance. »
- [6] *Ibid.*, p. 36-37.
- [7] Wagner, *Tristan et Isolde*, cité par D. de Rougemont, *ibid.*, p. 40.
- [8] *Phédon*, 64. Sur l'absence de l'être et sur l'amour de la mort, chez Platon, voir *Vivre*, chap. 4, p. 21 à 29.

- 9] *A la recherche du temps perdu*, Bibl. de la Pléiade, 1954, t. 3, p. 419.
- o] *Ibid.*, p. 506. Voir aussi Stendhal, *op. cit.*, chap. 6, p. 43 : « Êtes-vous quitté, la cristallisation recommence... ».
- i1] D. de Rougemont, *op. cit.*, I, 8, p. 33.
- 2] *Ibid.*, I, 11, p. 43.
- :3] *Ibid.*, p. 37. De même, chez Platon, « l'amour est une sorte de mort », ou tend à se confondre « avec le désir de la mort » (L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 182).
- 4] Dans la merveilleuse reconstitution de Joseph Bédier, Paris, Edition d'art H. Piazza, 1926 (qui était déjà la 231^e édition...).
- :5] *Le principe de cruauté*, Ed. de Minuit, 1988, p. 54.
- 6] *Éthique*, IV, prop. 21.
- :7] Être heureux, pour Platon comme pour n'importe qui, c'est en effet avoir ce qu'on désire : *Banquet*, 204 e - 205 a.
- 8] *Ibid.*, 200 e.
- 9] *Banquet*, 200 b-e.
- o] *L'être et le néant*, Gallimard, rééd. 1969, p. 652.
- i1] *Ibid.*, p. 467.
- 2] Voir *Une éducation philosophique*, p. 350 à 353.
- :3] *Éthique*, III, déf. 12 des affects (avec l'explication de la déf. 13), et surtout IV, prop. 47, avec sa démonstration et son scolie.
- 4] *Banquet*, 199 d-e.
- :5] *Banquet*, 200 d.
- 6] Cf. *Banquet*, 200 d-e.
- :7] Voir *Éthique à Nicomaque*, livres VIII et IX. Les citations sont extraites du livre VIII, chap. 9 et 10, 1159 a 25-34 (trad. Tricot, p. 404-405). Voir aussi *Éthique à Eudème*, livre VII, et *Grande Morale*, livre II, chap. 11 à 16. Sur l'amitié dans l'Antiquité, on pourra consulter la thèse de Jean-Claude Fraise, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1984 (avec un long chapitre sur Aristote, p. 189 à 286), ainsi que le livre d'André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Vrin, 1961. Signalons enfin les quelques pages, malheureusement peu nombreuses mais suggestives, que Pierre Aubenque a consacrées à « L'amitié chez Aristote », dans un appendice à *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963 (réédité récemment dans la coll. « Quadrige »).
- 8] Spinoza, *Éthique*, III, scolie de la prop. 9 et déf. 1 des affects.
- 9] *Éthique*, III, prop. 6 à 13, avec les démonstrations et scolies, et déf. générale des affects, avec son explication. Je ne reviens pas sur ce que j'ai montré ailleurs : « Spinoza contre les herméneutes », *Une éducation philosophique*, p. 245 et s.
- o] *Ibid.*, et déf. 6 des affects, avec son explication.

- 1] *Éthique*, III, déf. générale des affects.
- 2] Voir Spinoza, *Éthique*, III, scolie de la prop. 59.
- 3] Spécialement, selon Denis de Rougemont, dans les langues européennes : voir *Les mythes de l'amour*, Albin Michel, 1961, rééd. NRF, « Idées », 1978, Introd., p. 15-16. Puisque nous en sommes aux considérations linguistiques, rappelons en passant, pour les puristes, qu'amour, au pluriel, peut être indifféremment masculin ou féminin (« l'usage n'est pas fixé », constate Grevisse, « le masculin est toujours permis » rappelle Hanse), et reste ordinairement « masculin au singulier comme au pluriel dans son acception générale » (V. Thomas, *Dictionnaire des difficultés de la langue française*, Larousse, 1956, rééd. 1976). Le féminin pluriel, d'allure toujours recherchée et souvent emphatique, ne s'utilise plus guère que pour désigner des liaisons amoureuses.
- 4] *Op. cit.*, chap. 2, p. 34.
- 5] *Éthique*, III, déf. 6 des affects.
- 6] *Banquet*, 204 d-e.
- 7] Voir *Éthique*, III, prop. 41 et scolie.
- 8] Voir *Éthique*, III, prop. 58 et 59, avec les démonstrations et le scolie. Voir aussi la prop. 40 de la cinquième partie.
- 9] *Supra*, chap. 10.
- o] *Éthique*, III, explication de la déf. 6 des affects (les passages entre crochets sont ajoutés par moi). Comparer avec Descartes, *Traité des passions*, II, art. 79 et 80 (AT, 387).
- 1] Voir *Éthique*, III, prop. 19 et démonstration. Voir aussi la prop. 21.
- 2] *Éthique*, I, axiome 3 et prop. 28.
- 3] *Éthique*, I, axiome 4.
- 4] *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a, 27-33 (p. 404-405 de la trad. Tricot). Voir aussi VIII, 14, 1161 b 26, p. 419, et surtout IX, 4, 1166 a 7-9, p. 443 : un ami peut se définir « celui qui souhaite que son ami ait l'existence et la vie, pour l'amour de son ami même (c'est précisément ce sentiment que ressentent les mères à l'égard de leurs enfants), [...] ou celui qui partage les joies et les tristesses de son ami (sentiment que l'on rencontre aussi tout particulièrement chez les mères) ».
- 5] *Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 15-33 (p. 420-421 de la trad. Tricot).
- 6] *Ibid.*, VIII, 14, 1161 b 16 - 1162 a 15, p. 418-420 de la trad. Tricot. Voir aussi *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242 a 23 - b 1 (p. 184-185 de la trad. Décarie, Vrin, 1984), où Aristote montre que « la famille est une amitié », et même que c'est en son sein que « se trouvent d'abord les commencements et les sources de l'amitié, de l'État et de la justice ».
- 7] *Éthique à Nicomaque*, VIII, 5, 1157 a 6-15 (p. 393) et IX, 1, 1164 a 2-13 (p. 432).
- 8] *Ibid.*, VIII, 4, 1156 b 6-35 (p. 390-392).
- 9] Voir, *ibid.*, VIII, 2, 1155 b 27-31 (p. 387) : « Pour désigner le sentiment par lequel on aime les choses inanimées, le langage courant n'emploie pas le mot d'amitié. C'est qu'il ne saurait être question pour ces choses de nous aimer en retour, ni pour nous de souhaiter leur bien à elles (on ferait rire si, parlant du vin, on prétendait "lui souhaiter du bien" ! Bien sûr, on souhaite qu'il se conserve, mais c'est pour que soi-même on en ait à boire !). Or, à un ami, on doit, dit-on, souhaiter du bien pour lui-

même » (trad. Gauthier-Jolif, Louvain, 1958, p. 215). Nous ne pouvons pas non plus, selon Aristote, avoir d'amitié pour les animaux (*Eth. à Nicomaque*, VIII, 13, 1161 b 2-3, p. 416) ni pour les dieux (*Eth. à Nicomaque*, VIII, 9, p. 403). Voir aussi *Grande Morale*, II, 11, 1208 b 28-32 : « On a tort de s'imaginer qu'une divinité ou des êtres inanimés peuvent être objets d'amitié. Selon nous, en effet, il n'y a amitié que lorsqu'on est payé de retour. Or, l'amitié pour un dieu ne peut être payée de retour et, de façon générale, il est exclu d'éprouver de l'amitié pour un dieu : quelle absurdité ce serait de dire qu'on a de l'amitié pour Zeus ! » (trad. Dalimier, Arléa, 1992, p. 193-194). C'est un point où saint Thomas ne suivra pas Aristote : « La charité, lit-on dans la *Somme théologique*, est une amitié de l'homme pour Dieu » (IIa Iae, quest. 23, art. 1, p. 160 de l'Ed. du Cerf, t. 3, 1985). C'est bien sûr que, avec ce Dieu-là, une « réciprocité d'amour », comme dit saint Thomas, est possible, qui ne l'était pas avec Zeus. Remarquons pourtant que cette exigence de réciprocité, même chez Aristote, n'est pas, pour l'amitié, une condition absolue, comme le montre l'exemple des mères, qui aiment le nouveau-né sans en être aimées, et même, quand il arrive qu'elles doivent l'abandonner définitivement à quelque nourrice ou mère adoptive, qui continuent de l'aimer sans en être aimées ni connues, ce qui, pour Aristote, confirme que « l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé » (*Eth. à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 28-32, p. 404-405 ; voir aussi *Eth. à Eudème*, VII, 5, 1239 a 34-40, p. 170-171).

- Voir par ex., *Eth. à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 25-28 (p. 404).
- 1] *Ibid.*, VIII, 2, 1155 b 31 - 1156 a 5 (p. 387). La bienveillance peut pourtant être à sens unique (par exemple de la mère vers le nouveau-né) sans cesser d'être une *philia* : voir *Eth. à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 27-33 (p. 404-405).
- 2] *Éthique à Nicomaque*, IX, 12, 1171 b 29 - 1172 a 8 (p. 473-474). Voir aussi *Politique*, III, 9, 1280 b 39 : « le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que de l'amitié » (trad. Tricot, rééd. Vrin, 1970, p. 210).
- 3] Voir par ex. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 30 - b 27 : « L'amitié en acte est un choix réciproque, accompagné de plaisir et de connaissance mutuelle. [...] L'amitié est reconnue pour une chose stable [...]. Or, il n'y a pas d'amitié stable sans confiance, ni de confiance sans le temps... » (trad. Décarie, p. 162-163).
- 4] J'emprunte l'expression à Denis de Rougemont (qui l'oppose bien sûr, comme je fais aussi, à l'amour-passion : *L'amour et l'Occident*, VII), mais sans trahir Aristote : « Aimer vaut mieux qu'être aimé, car aimer est une sorte d'activité de plaisir et un bien, alors que du fait d'être aimé ne procède aucune activité chez l'aimé » (*Grande Morale*, II, 11, 1210 b 6-8, p. 201 de la trad. Dalimier). Sur l'amour comme activité, chez Aristote, voir aussi A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui...*, op. cit., p. 33.
- 5] *Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 16-33 (p. 420-421 de la trad. Tricot). Comme le remarque R. Flacelière, Aristote, « qui se maria deux fois, et s'en trouva fort bien », a ainsi « réhabilité l'amour conjugal aux yeux des philosophes en l'intégrant explicitement à la catégorie de la *philia*, qui est la voie de la vertu (*arété*) » (*L'amour en Grèce*, Hachette, 1960, rééd. « Le club du meilleur livre », 1961, p. 198-199). Pour saint Thomas, de même, le mariage est « une amitié, c'est même la plus intime de toutes » (E. Gilson, *Le thomisme*, p. 347).
- 6] *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 37-38 (p. 162 de la trad. Décarie).
- 7] *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De l'enfant et du mariage ».
- 8] Colloque « Paroles d'amour », organisé par le Planning familial de l'Isère, à Grenoble, les 16 et 17 mars 1990. Les Actes du colloque (dont on m'avait demandé d'assurer la conclusion, dans laquelle j'esquissai quelques-unes des thèses ici développées) ont été publiés en 1991, *Paroles d'amour*, Paris, Ed. Syros, « Alternatives ».
- 9] *L'amour et l'Occident*, VII, 4, p. 262.
- *Essais*, III, 9, p. 975 de l'éd. Villey-Saulnier. Sur l'amour et l'amitié selon Montaigne, voir aussi et

surtout le fameux chap. 28 du livre I (« De l'amitié »).

- 1] Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, I, 11, p. 41. La citation latine est extraite des *Confessions* de saint Augustin, III, 1 (« *Nondum amabam et amare amabam* : je n'aimais pas encore, et j'aimais aimer »).
- 2] Voir D. de Rougemont, *ibid.*, p. 41-42.
- 3] Comme disait Gide dans les *Nourritures terrestres* : « Familles, je vous hais ! foyers clos ; portes refermées ; possessions jalouses du bonheur » (liv. IV, rééd. « Le livre de poche », 1966, p. 69-70).
- 4] *Les sentiments familiaux*, Bibl. de la Pléiade, « Les passions et la sagesse », p. 335.
- 5] Voir Cl. Lévi-Strauss, « La famille », dans *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 91 : « Dans tous les cas, la parole de l'Écriture : "Tu quitteras ton père et ta mère", fournit sa règle d'or (ou, si l'on préfère, sa loi d'airain) à l'état de société. » On sait en effet que la prohibition de l'inceste, parce qu'elle oblige les familles à ne « s'allier que les unes aux autres, et non chacune pour son propre compte, avec soi » (*ibid.*, p. 83), est selon Lévi-Strauss la règle universelle par quoi s'opère « le passage de la nature à la culture, de la condition animale à la condition humaine » (*ibid.* ; voir aussi *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon, 1947, rééd. 1973, spécialement l'introduction et les chap. 1 et 2).
- 6] *Somme théologique*, Ia IIae, quest. 26, art. 4 (t. 2, p. 194 de l'Ed. du Cerf). Voir aussi E. Gilson, *Le thomisme*, rééd. Vrin, 1979, p. 335-344.
- 7] E. Gilson, *Le thomisme*, p. 340.
- 8] *Somme théologique*, *ibid.*, t. 2, p. 194. Cf Aristote, *Rhétorique*, II, chap. 4, § 2 : « Aimer, ce sera vouloir pour quelqu'un ce qu'on croit lui être un bien, eu égard à son intérêt et non au nôtre, et le fait de se rendre capable en puissance de réaliser ce bien » (trad. Ruelle-Vanhemelryck, Le livre de poche, p. 197). Voir aussi *Éthique à Nicomaque*, IX, 4 : « On définit un ami : celui qui souhaite et fait ce qui est bon en réalité ou lui semble tel, en vue de son ami même... » (trad. Tricot, p. 443).
- 9] *Somme théologique*, *ibid.*, Solutions, 1, p. 194. La même distinction se retrouvera, au XVII^e siècle, chez saint François de Sales : « On partage l'amour en deux espèces, dont l'une est "appelée amour de bienveillance, et l'autre, amour de convoitise. L'amour de convoitise est celui par lequel nous aimons quelque chose pour le profit que nous en prétendons ; l'amour de bienveillance est celui par lequel nous aimons quelque chose pour le bien d'icelle, car qu'est-ce autre chose avoir l'amour de bienveillance envers une personne que de lui vouloir du bien ? » (*Traité de l'amour de Dieu*, I, 13, Bibl. de la Pléiade, p. 392). Quant à l'amour d'amitié, il peut se définir comme un amour de bienveillance à la fois réciproque et intime : « Quand l'amour de bienveillance est exercé sans correspondance de la part de la chose aimée, il s'appelle amour de simple bienveillance ; quand il est avec mutuelle correspondance, il s'appelle amour d'amitié. Or, la mutuelle correspondance consiste en trois points : car il faut que les amis s'entr'aident, sachent qu'ils s'entr'aident, et qu'ils aient communication, privauté et familiarité ensemble » (*ibid.*, p. 393).
- o] *Somme théologique*, *ibid.*, Solutions, 3 (p. 194).
- 1] *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 27-33 (p. 404-405).
- 2] *Ibid.*, VIII, 15, 1162 b 35 (p. 425).
- 3] Sur cette *philautia* (amour de soi, non au sens de l'égoïsme, mais au sens où le sage est ami de soi-même), voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 4 et 8.
- 4] *Traité de l'amour de Dieu*, chap. VIII (*Œuvres mystiques de saint Bernard*, trad. A. Béguin, Seuil, 1953, rééd. 1992, p. 60). Sur les degrés de l'amour chez saint Bernard, voir aussi E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, rééd. Vrin, 1986, spécialement aux p. 53-61 et 108-112.

- 5] *Traité de l'amour de Dieu*, chap. IX et X (p. 63 à 68). Voir aussi le chap. XII.
- 6] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, spécialement les chap. 1, 4, 7 et 10 ; voir aussi J.-C. Fraisse, *op. cit.*, p. 257 et s., ainsi qu'A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 59 à 61 (qui montre que « l'amitié n'est pas uniquement une vertu parmi les autres, mais leur couronnement à toutes »). Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia IIae, quest. 26, art. 2-4, t. 2, p. 192 à 194, et IIa IIae, quest. 23, t. 3, p. 159 à 167 ; voir aussi E. Gilson, *Le Thomisme*, rééd. Vrin, 1979, p. 335 et s. (spécialement note 5 de la p. 338 : « L'amitié n'est pas une passion, mais une vertu »).
- 7] *Les dieux*, IV, 10, Bibl. de la Pléiade (« Les arts et les dieux »), p. 1352.
- 8] *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 28-29.
- 9] *Sentences vaticanes*, 23 (trad. G. Rodis Lewis, qui a sans doute raison, avec Jean Bollack, de conserver la leçon du manuscrit : voir *Epicure et son école*, Gallimard, « Idées », 1975, p. 364, ainsi que les *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume-Budé*, Belles Lettres, 1969, p. 223-226). Sur le rapport, chez Epicure, entre la morale et l'amitié, voir mon *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, chap. 4, p. 124 à 131.
- o] *Supra*, Avant-propos, p. 9-10.
- 1] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, chap. 4 et 8. Saint Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, chap. VIII. Sur les limites de cette *philautie*, voir aussi V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2 (*Les vertus et l'amour*), chap. VI, § 3 et 4, p. 179 à 206.
- 2] Par ex. *Lettres* 43 (à J. Osten) et 76 (à Albert Burgh), p. 275 et 342 de l'édition Appuhn, rééd. G.-F., t. 4, 1966. Voir aussi le *Traité théologico-politique*, chap. XIV. Sur le rapport de Spinoza à Jésus-Christ (qui n'est pour lui ni Dieu ni fils de Dieu, mais le plus grand des maîtres spirituels), voir Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965 (spécialement p. 190 à 199), et surtout Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, 1971.
- 3] *Évangile selon saint Matthieu*, V, 43-44. Voir aussi Luc, VI, 27.
- 4] A propos du Christ crucifié, qui est l'image même de cet amour : *Première épître aux Corinthiens*, I, 23.
- 5] *Première épître de saint Jean*, IV, 8 et 16. Sur les questions de vocabulaire, et sur le contenu doctrinal qui s'y rattache, voir l'important article « Charité » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, sous la dir. de M. Viller, SJ, t. 2, Beauchesne, 1953, p. 507-691, ou, sous une forme plus ramassée et d'un point de vue évidemment thomiste, l'introduction, par A.-M. Henry, au traité de la charité de saint Thomas (*Somme théologique*, IIa IIae, quest. 23 à 46), p. 153 à 157 du t. 3 de l'Édition du Cerf. Ce dernier auteur remarque que « le substantif *Agapè*, extrêmement rare dans la littérature profane, est presque une création du Nouveau Testament », où il figure « 117 fois, parmi lesquelles 75 fois chez Paul et 25 chez Jean » (p. 153). Sur l'*agapè*, le livre de référence (quoique parfois unilatéral ou trop systématique) reste *Êrôs et agapè*, d'A. Nygren, trad. franç., Aubier, rééd. 1962 (en trois volumes, malheureusement introuvables en librairie). Nombreuses indications aussi dans les deux livres déjà cités de Denis de Rougemont. Pour une confrontation avec la tradition grecque (qui parlait plutôt de *philanthropia* ou de *philoxénia* : l'amour de l'humanité, l'amour de l'étranger), voir quelques pages suggestives de Marcel Conche, dans *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, p. 195 à 202, ainsi que les remarques d'A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui...*, *op. cit.*, p. 185 à 188 (« Sagesse antique et charité chrétienne »). Pour une confrontation avec la tradition juive, voir l'article de Catherine Chalié, « Équité et bonté », dans le n° 11 de la série « Morales » de la revue *Autrement* (*La charité*, avril 1993, p. 20 et s.).
- 6] Descartes, *Méditations métaphysiques*, III et V ; Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 1, *Monadologie*, §41. Signalons une bonne présentation du problème par Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, 1994 (spécialement, pour Descartes et Leibniz, le chap. 1).
- 7] *Métaphysique*, ?, 7, spécialement 1072 b 3 (trad. Tricot, rééd. Vrin, 1981, p. 678).

- 8] Aristote, *ibid.*, 7-9 (trad. Tricot, p. 672-706). Voir aussi A. Nygren, *Érôs et agapè*, t. 1, p. 203-207 de la trad. franç. (« La conception aristotélicienne de l'éros »).
- 9] Mêmes références que *supra*, note 27.
- o] *Grande Morale*, II, 11, 1208 b 30-32 (p. 193-194 de la trad. Dalimier).
- 1] *Éthique à Nicomaque*, IX, 4-9.
- 2] Spinoza, *Éthique*, III, scolie de la prop. 11 et déf. 2 des affects. Voir aussi la déf. 6 de la deuxième partie.
- 3] *Éthique*, III, prop. 6 et s. Voir aussi, dans la première partie, le scolie de la prop. 11.
- 4] *Éthique*, V, prop. 17, démonstration et corollaire.
- 5] *Éthique*, I, déf. 6, prop. 11 (avec les démonstrations et le scolie), et coroll. 2 de la prop. 20.
- 6] *Éthique*, I, prop. 15 et 18, et V, prop. 35.
- 7] *La pesanteur et la grâce*, p. 112 de la rééd. UGE, « 10-18 », 1979.
- 8] *Attente de Dieu*, p. 216.
- 9] *Ibid.*, p. 215.
- o] *Les dieux*, IV, 2, Bibl. de la Pléiade, p. 1324. Sur le rapport de Simone Weil à Alain, qui fut son professeur, et sur leur refus commun du panthéisme et du Dieu-puissance, voir mon exposé « Le Dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza) », dans *Spinoza au xx^e siècle*, sous la dir. d'O. Bloch, PUF, 1993, p. 13 à 39 (le même article est paru dans les *Cahiers Simone Weil*, t. XIV, n° 3, septembre 1991, p. 213 et s.).
- 1] *La pesanteur et la grâce*, p. 112.
- 2] *Ibid.*, p. 75.
- 3] *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, rééd. « Livre de vie » 1977, p. 106.
- 4] *Ibid.*
- 5] *Ibid.*, p. 131-132. Ce thème de la création-retrait, et donc du monde comme absence de Dieu, était déjà présent, semble-t-il, dans la tradition mystique juive : voir à ce propos l'article de Richard A. Freund, « La tradition mystique juive et Simone Weil », dans les *Cahiers Simone Weil*, t. X, n° 3, septembre 1987. Il s'agit plutôt d'une rencontre, selon toute vraisemblance, que d'une influence : on sait que Simone Weil, dont les parents étaient des juifs laïques et agnostiques, s'est montrée fort injuste avec le judaïsme.
- 6] *La pesanteur et la grâce*, p. 20, ou *Attente de Dieu*, p. 127 (« Toujours, par une nécessité de nature, chacun commande partout où il en a le pouvoir »). La citation de Thucydide est extraite de *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 105.
- 7] *Attente de Dieu*, p. 131.
- 8] *La pesanteur et la grâce*, p. 43. Il y a là une référence implicite à l'*Épître aux Philippiens* de saint Paul, II, 7 (« il s'anéantit lui-même, il se vida de lui-même »).
- 9] *Attente de Dieu*, p. 130.
- o] Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, p. 267.

- 1] *La pesanteur et la grâce*, p. 114.
- 2] Alain, *Cahiers de Louent*, t. 2, Gallimard, 1964, p. 313. Voir aussi mon article sur « Alain et Simone Weil face à Spinoza » (cf. *supra*, n. 140), ainsi que ma conférence devant l'Association des Amis d'Alain, « L'existence et l'esprit selon Alain », *Bulletin de l'association*, n° 77, Le Vésinet, juin 1994.
- 3] Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, p. 1369-1370.
- 4] Voir le chapitre, qui porte ce titre, de *La pesanteur et la grâce*.
- 5] Alain, *Préliminaires à la mythologie*, Bibl. de la Pléiade, *Les arts et les dieux*, p. 1178-1179.
- 6] Voir Alain, *Entretiens au bord de la mer*, p. 1368 ; et *Les dieux*, p. 1352.
- 7] Voir par ex. les *Lettres et opuscules spirituels*, XXIII et XXIV (Bibl. de la Pléiade, t. 1, p. 656 et s.), ainsi que, *supra*, notre chap. 14.
- 8] *Op. cit.*, par ex. p. 73-80 du t. 1. Voir aussi, pour l'opposition avec *érôs*, le tableau de la p. 235 (ainsi que, dans le t. 3, les p. 299 et s.).
- 9] *Ibid.*, t. 1, p. 74.
- o] *Ibid.*, p. 75.
- i] *Ibid.*, p. 77.
- 2] Voir par ex. *L'amour et l'Occident*, VII, 4-5 (spécialement p. 262 de la rééd. 10-18).
- 3] Sur ces trois auteurs, et la critique qu'en fait Nygren (dans une perspective luthérienne), voir *Érôs et agapè*, t. 3, chap. II (sur Augustin) et IV (sur Thomas d'Aquin et Bernard de Clairvaux), ainsi que la conclusion, p. 312 et s., où Nygren oppose la *caritas* catholique (qui ferait « une place plus grande à l'*érôs* hellénistique qu'à l'*agapè* du christianisme primitif ») à la conception luthérienne de l'amour, laquelle serait « entièrement déterminée par l'*agapè* chrétienne » et dans laquelle on chercherait en vain « un seul trait marqué par l'*érôs* ». Pour une présentation plus positive des trois docteurs de l'Église, voir les trois livres que leur a consacrés Etienne Gilson : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1982, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, 1986, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1979.
- 4] *Première épître aux Corinthiens*, XIII, 5.
- 5] « L'amour que nous pratiquons en l'espérance va certes à Dieu, mais il retourne à nous. [...] et, partant, cet amour est voirement amour, mais amour de convoitise et intéressé » (saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17, Bibl. de la Pléiade, p. 459-462).
- 6] Voir par ex. François de Sales, *op. cit.*, II, 22, p. 476 : La charité « est une amitié et non pas un amour intéressé, car par la charité nous aimons Dieu pour l'amour de lui-même » (et non pas, comme dans l'espérance, pour les biens que nous en attendons : voir p. 459-460). Or, disait aussi François de Salles, « le souverain amour n'est qu'en la charité ; mais en l'espérance l'amour est imparfait » (p. 462). Il n'en reste pas moins qu'on peut, selon saint François de Salles comme selon saint Bernard, passer de l'un à l'autre : « Dieu, par un progrès plein de suavité ineffable, conduit l'âme qu'il fait sortir hors de l'Égypte du péché, d'amour en amour, comme de logement en logement, jusques à ce qu'il l'ait fait entrer en la Terre de promission, je veux dire la très sainte charité... » (p. 476).
- 7] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, quest. 23, art. 1, p. 160 du t. 3 de l'Ed. du Cerf.
- 8] Pseudo-Platon, *Définitions*, 412 e, trad. Robin (Pléiade, t. 2, p. 1395). Voir aussi M. Conche, *Vivre et philosopher*, p. 199-201.

- 9] Il semble en effet (mais les textes conservés ne permettent pas de l'attester absolument) qu'il y ait eu chez Epicure une volonté d'universalisation de l'amitié, qui devait changer quelque peu sa nature et la rapprocher de la *philanthropia* : voir à ce propos G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Gallimard, « Idées », 1975, p. 362 et s., ainsi que J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, L'éthique d'Epicure*, Vrin, 1989, p. 152 à 159.
- o] Epicure, *Sentences vaticanes*, 52.
- 1] *Éthique*, III, scolie de la prop. 9.
- 2] *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des mille et un buts ».
- 3] *La pesanteur et la grâce*, p. 42.
- 4] *Ibid.*, p. 43. Sur tout cela, voir aussi le beau petit livre de Gaston Kempfner (qui est sans doute la meilleure introduction à la pensée de Simone Weil), *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1960 ; ou, dans un registre plus universitaire, l'ouvrage très riche de Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, 1971.
- 5] Comme Freud l'explique dans ce qui est sans doute son plus grand texte : « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, trad. franç., Payot, 1981.
- 6] Simone Weil, *Attente de Dieu*, p. 216.
- 7] *La pesanteur et la grâce*, p. 70.
- 8] *Ibid.*, p. 69.
- 9] Voir par ex. *La pesanteur et la grâce*, p. 29-30 (« Renoncement au temps »), où Simone Weil est très proche de ce que j'ai appelé le désespoir. Voir aussi *Attente de Dieu*, p. 71, et les *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, p. 13-14.
- o] *Attente de Dieu*, p. 216-217.
- 1] *La pesanteur et la grâce*, p. 39.
- 2] *La pesanteur et la grâce*, p. 114.
- 3] *La pesanteur et la grâce*, p. 112-113.
- 4] *La pesanteur et la grâce*, p. 43-44.
- 5] *Attente de Dieu*, p. 125.
- 6] *Diligere* est l'équivalent latin d'*agapan*, comme *amare* est l'équivalent de *philein*. De là ce vieux mot de *dilection*, aujourd'hui tombé en désuétude (mais fréquent, jusqu'au xvii^e siècle, dans les textes religieux ou mystiques), bien sûr calqué sur le latin *dilectio*, qui sert parfois dans la Vulgate pour traduire *agapè* (moins souvent pourtant que *caritas*, qui intervient 90 fois contre 24 pour *dilectio* : voir l'article « Charité » du *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Beauchesne, 1953, p. 508-510).
- 7] Voir Simone Weil, *Attente de Dieu*, p. 198 : « La préférence à l'égard d'un être humain est nécessairement autre chose que la charité. La charité est indiscriminée. » Comparer avec Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, IV, 8, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, p. 1187.
- 8] *Dictionnaire de spiritualité*, art. « Charité », p. 509, qui cite ici la formule fameuse des évangiles selon saint Matthieu (V, 44) et saint Luc (VI, 27), qu'on traduit en français par « Aimez vos ennemis ».

- 9] Comme le remarque encore Jean Prat, art. cité, p. 510.
- o] *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1171 a 15-20 (p. 470 de la trad. Tricot).
- 1] *Traité des vertus*, II, 2, chap. 6 (« L'amour »), p. 171.
- 2] *Ibid.*
- 3] *Pensées*, 220-468, 271-545 et 597-455 (éd. Lafuma).
- 4] *La pesanteur et la grâce*, p. 68. Voir aussi Alain Vinson, *L'ordre de la charité chez Pascal*, chez Péguy et chez Simone Weil, *Cahiers Simone Weil*, t. XIV, n° 3, septembre 1991, p. 234 à 254.
- 5] *Pensées*, 597-455.
- 6] Pour reprendre, dans un autre registre, une belle formule de Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, p. 329.
- 7] *Épître aux Galates*, V, 14 : « Une seule formule contient toute la Loi en sa plénitude : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » Même idée dans l'*Épître aux Romains* : « Celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi », puisque tous les commandements « se résument en cette formule : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude » (XIII, 8-10). Pour une présentation générale de saint Paul, voir le beau petit livre de Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, coll. « Philosophies », 1988. Sur l'*agapè* paulinienne, voir le livre déjà cité d'Anders Nygren, t. 1, p. 108 à 156. Enfin, rappelons en passant que Spinoza, qui s'est voulu fidèle à l'esprit du Christ, s'est reconnu spécialement dans le message paulinien (qu'il interprète bien sûr à sa façon : dans l'immanence, et par elle) ; voir à ce propos le livre de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965, p. 170-171.
- 8] Saint Paul, *Première épître aux Corinthiens*, XIII (c'est ce qu'on appelle « l'hymne à la charité »). *Charité* traduit ici (rappelons que je cite les Écritures à partir de la *Bible de Jérusalem*, Cerf, 1973) le grec *agapè*, que d'autres traducteurs (par exemple L. Segond, dans l'édition de Genève, ou M. Carrez, dans son édition bilingue du Nouveau Testament) traduisent par *amour*. On serait tenté de préférer cette dernière traduction, pour échapper aux contaminations par l'aumône et la condescendance qui sont pour nous attachées à la charité, au sens moderne et devenu presque péjoratif du mot. Mais cela risquerait de faire naître d'autres contresens, moins évidents et pour cela plus dangereux. Stanislas Breton, prêtre catholique, remarque (*op. cit.*, p. 115) que cet hymne « figure souvent au menu des messes de mariage », où l'on traduit de préférence *agapè*, j'imagine, par *amour*... Sans être impossible, cette traduction est équivoque ; elle suggère (surtout dans ce contexte matrimonial !) qu'il suffit d'être amoureux pour vivre en harmonie avec l'éthique la plus haute, ce que l'expérience, c'est le moins que l'on puisse dire, ne confirme guère : il ne suffit pas d'être amoureux pour vivre chrétiennement, pas plus qu'il ne suffit d'être chrétien pour rester amoureux... La traduction par *charité*, à laquelle je me suis finalement rangé, si elle prête aussi à équivoque, pour les raisons que j'ai dites, le fait de manière plus évidente, pourrait-on dire, et par là moins dangereuse. Personne ne confondra cet amour désintéressé avec ce que Saint Paul tourne au contraire « en dérision », comme le remarque Stanislas Breton, ou dont il constate en tout cas l'inanité, à savoir « le geste de miséricorde aumônière distribuant à ceux qui n'ont pas, les miettes qui tombent parfois de la table des puissants » (S. Breton, *op. cit.*, p. 115). C'est ce qu'on appelle « faire la charité ». Mais « faire la charité, disait-on dans ma jeunesse, est à la charité ce que faire l'amour est à l'amour » : parfois son expression, parfois sa caricature.
- 9] Voir les textes cités *supra*, note 197.
- o] Saint Augustin, *Soliloques*, I, 7, et *Sermons*, 158, 9. Saint Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, quest. 18, art. 2 (t. 3, p. 125 de l'Ed. du Cerf).
- 1] *Somme théologique*, IIa IIae, quest. 65, art 5 (t. 2, p. 395-396). Inversement, remarquera saint François de

Sales, tout amour d'espérance est toujours imparfait : *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17, Bibl. de la Pléiade, p. 459 à 462.

- 2] Voir par ex. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, début de la deuxième section (p. 75-77 de la trad. Delbos-Philonenko, Vrin, 1980), et *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 3 (qui cite d'ailleurs saint Paul), p. 59-60 de la trad. Gibelin, Vrin, 1972. Sur l'amour comme idéal, voir aussi *Critique de la raison pratique*, « Des mobiles de la raison pure pratique », p. 87-88 de la trad. Picavet.
- 3] Christian Bobin, *La part manquante*, Gallimard, 1989, p. 24.
- 4] *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, V, 4, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, p. 1199.
- 5] Sur les deux types de rire, voir *supra*, notre chap. 17, p. 279 et n. 7.
- 6] Voir, *supra*, la fin de notre chapitre 8.
- 7] Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, p. 168.
- 8] Contrairement à l'amitié épicurienne : *Sentences vaticanes*, 23 et 39 ; voir aussi Diogène Laërce, X, 120.
- 9] Pour reprendre, d'un autre point de vue, une expression de Spinoza (s'appuyant d'ailleurs sur l'*Épître aux Romains* de saint Paul, III, 28, et VII, 6 de nos éditions), *Traité théologico-politique*, chap. 4, p. 93 de l'édition Appuhn, rééd. GF, 1965.
- o] *Cité de Dieu*, XV, 22 (trad. Saisset, Paris, Charpentier, 1855, t. 3, p. 175).