

ÉDITORIAL

Il n'y a pas aujourd'hui de notion plus populaire et universelle que l'amour. Mais celle-ci est souvent malmenée, confondue avec le plaisir, réduite à un sentiment. Il arrive que l'amour serve d'alibi ou d'habillage à des comportements objectivement assez pauvres, voire critiquables, dans tous les domaines de la société. Il est sur toutes les lèvres, mais revêt-il encore un sens tangible ?

L'amour reste, par ailleurs, une des notions les plus centrales de la théologie chrétienne, voire sa spécificité. C'est un sujet proprement théologique, mais également pratique, doué de nombreuses retombées concrètes sur la vie individuelle et collective, les liens familiaux, ecclésiaux et sociaux.

Le Carrefour 2015 de la Faculté Jean Calvin s'est efforcé de remettre l'amour en perspective à la lumière de l'enseignement biblique et de la théologie. Les interventions étant trop nombreuses pour figurer dans un seul numéro de *La Revue réformée*, nous vous en proposons trois dans le présent numéro, qui seront suivies de six autres dans le numéro de juillet.

Le comité de rédaction

APPRENDRE À AIMER

Les turbulences de l'amour dans la pensée contemporaine

Michel JOHNER¹

Parler de l'amour, c'est, de prime abord, désigner une réalité qui semble très simple et universelle, dont tout le monde comprend spontanément le sens, y compris les enfants. L'amour semble rejoindre l'expérience universelle et existentielle de chacun et se passer de définition. Toutefois, dès qu'on y réfléchit, l'amour est aussi une notion complexe, particulièrement difficile à analyser. Comme l'écrit France Quéré, « je ne sais s'il existe dans la langue française un mot qui ait porté les esprits à plus d'effusions et de confusions »².

Sur un mode plus méditatif qu'académique, cette présentation introductive propose un rapide tour d'horizon des sens variés et parfois contradictoires que revêt la référence à l'amour dans le langage contemporain, la littérature, la philosophie : une sorte de « radioscopie » du concept, au sein du couple principalement.

Sur l'amour, l'usage de la langue française, réputé généralement assez précis et nuancé, se révèle assez pauvre, en désignant par le même terme des attachements de natures fort diverses. Quelqu'un peut dire indistinctement « j'aime ma femme, j'aime mes enfants, j'aime mes parents, j'aime Dieu » ; mais aussi « j'aime le chocolat, j'aime mon chien, j'aime ma patrie, j'aime le foot, j'aime la moto » ; comme il peut déclarer aussi « aimer la justice, le pouvoir, l'argent ou la gloire ». On dit aussi « faire l'amour » pour désigner un rapport sexuel, même unique ou accidentel, une expression

¹ Michel Johner est professeur d'éthique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

² France Quéré, « Les aventures de l'amour », *Présence d'une parole*, Paris, Les Bergers et les Mages, Petite bibliothèque protestante, 1997 (1973), p. 25.

singulière quand on y réfléchit : comme si la sexualité était la forme d'expression la plus évidente et immédiate de l'amour, et nécessairement mue par lui, ou comme si une relation sexuelle avait la capacité d'épuiser l'amour, d'en faire en quelque sorte le tour, ou en tous les cas d'en exprimer la quintessence³.

Ne peut-on pas faire l'amour sans amour ? (Lucrèce)⁴

Certains de ces attachements sont superposables. N'étant pas de même nature, ou ne se disputant pas le même objet, ils ne se font pas concurrence. Les attachements qu'un homme peut éprouver pour Dieu et pour sa femme, ou pour sa femme et sa fille, ne sont pas en conflit. Ce qu'il donne à l'un, il ne le dérobe pas à l'autre, ou alors il y a problème, que stigmatise, dans le premier cas, l'interdit de l'idolâtrie ou, dans le second, celui de l'inceste. Pour compliquer le tout : alors que certains de ces amours, dans leurs domaines spécifiques, se laissent partager et multiplier de manière exponentielle, comme l'amour fraternel ou parental⁵, d'autres exigent l'exclusivité, comme l'amour de Dieu ou l'amour du conjoint.

L'amour est un dieu jaloux qui ne souffre aucune rivalité.
(Marquise de Lambert)⁶

Comment donc définir plus précisément cette « généreuse prodigalité de l'expérience humaine »⁷, ou « cette étrange attirance d'un être vers un autre »⁸ La question semble si complexe que nos

3 Certains, de même, au terme d'un voyage touristique de quelques jours, disent avoir « fait l'Autriche », ou « fait l'Amérique du Sud », comme s'ils avaient l'idée d'en avoir fait le tour, d'en avoir en quelque sorte épuisé l'essentiel.

4 Cité par André Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 205.

5 C'est une forme de mystère. Par exemple, lorsqu'un couple met au monde un second enfant, en principe il n'aime pas moins le premier, même s'il arrive que le premier éprouve une forme de jalousie envers le nouveau venu. L'amour parental est par nature exponentiel : avec ses enfants, c'est même plus qu'une addition, c'est une multiplication !

6 Marquise de Lambert, *Réflexions nouvelles sur les femmes*, 1727 (cf. <http://www.mon-poeme.fr/citations-paul-leautau>).

7 Selon Zygmunt Bauman, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, édition originale *Liquid Love* 2003, traduit de l'anglais par Christophe Rosson en 2004, Pluriel, 2010, poche, p. 11.

8 Selon Octavio Paz, *La flamme double, amour et érotisme*, Gallimard, 1994, présentation de l'éditeur.

dictionnaires, écartant le risque d'une parole globale, ne proposent que des définitions fragmentaires qui se laissent globalement ranger en deux catégories, généralement opposées. D'abord des définitions *subjectives* : aimer désignerait essentiellement un *ressenti*, éprouver un *sentiment de désir, de satisfaction ou de plaisir* au contact de quelque chose ou de quelqu'un. L'amour serait une variante de l'attrance ou de la jouissance. Puis des définitions *objectives* : l'amour désignerait une *forme* particulière de comportement à laquelle l'homme serait porté ou appelé, que l'on pourrait qualifier d'altruiste⁹. Si la définition subjective est par nature égocentrique (elle vise la satisfaction de soi), l'objective recherche d'abord le bien-être de l'autre (la satisfaction de l'autre), même si elle peut aussi, au final, combler la première (lorsque la satisfaction de l'autre devient aussi satisfaction de soi). Les maîtres mots sont ici *générosité* et *désintéressement*.

I. LES CONCEPTIONS SUBJECTIVES DE L'AMOUR

Ouvrant Le Petit Larousse sous le mot « aimer », on peut lire : « éprouver une profonde affection pour une personne ou un objet, un attachement très vif » ; ou, sur un plan plus charnel : « un sentiment très intense, un attachement englobant la tendresse et l'attrance physique entre deux personnes ». Le Petit Robert parle d'« une disposition favorable de l'affectivité à l'égard d'un objet » et le Dictionnaire universel Hachette de « l'attrance affective et sexuelle d'un être humain pour un autre »¹⁰.

1) L'amour courtois

Dans la culture occidentale, l'histoire de cet amour subjectif – amour-sentiment ou passion – commence, dès l'Antiquité, sous l'égide d'Éros (chez les Grecs), puis de Cupidon (chez les Romains), les deux divinités païennes qui la gouvernent et lui donnent ses premières lettres de noblesse.

⁹ Sont qualifiés d'altruistes des actes n'ayant pas d'avantages apparents pour l'individu qui les exécute.

¹⁰ *Dictionnaire universel francophone*, Hachette, <http://psychologie.aujourd'hui.com/dossier/amour-definition.asp>.

Elle se poursuit ensuite au Moyen Âge, par la philosophie de l'*amour courtois* (appelé *fin'amor*), dans les cours de Provence et Languedoc au XI^e siècle. Chez les troubadours et les trouvères, l'amour est défini comme « désir érotique », dont la satisfaction ne peut être atteinte qu'en dehors du mariage¹¹. S'il exerce une forte attraction sur les jeunes nobles et les chevaliers, c'est aussi que l'amour courtois est subversif et condamné par l'Église : il flirte avec la transgression, se porte vers un objet défendu et penche vers l'adultère.

Mais la philosophie courtoise n'est pas pour autant libertine dans ses conclusions. Loin de prôner l'abandon à l'empire des sens, elle est plutôt une école de l'ascèse et de la maîtrise de soi. Plus le chemin vers la satisfaction sera long et semé d'embûches pour le soupirant, plus il sera « courtois ». Et le désir disparaissant quand il est assouvi, l'amour, pour perdurer, doit être le plus difficile possible à satisfaire : la dame convoitée doit toujours paraître et rester insaisissable.

L'amour courtois est un ensemble de règles (les 31 articles formulés par André le Chapelain dans son opuscule *Tractatus de Amore* de 1184) qui cherchent à sortir la sexualité de la brutalité ou de la bestialité prêtées aux mœurs paysannes. Plusieurs siècles avant Flaubert, c'était, pour les jeunes nobles, une première école d'éducation *sentimentale*¹², dans laquelle voulaient prévaloir, bien avant la satisfaction érotique qui n'était pas nécessairement jugée souhaitable, l'apprentissage du sens de l'honneur, l'importance de la parole donnée et du serment, la noblesse des sentiments, la conduite généreuse, la politesse dans le langage et les manières, et ainsi de suite. Si aujourd'hui le féminisme s'intéresse à l'étude de la « littérature courtoise », c'est qu'il s'agissait aussi pour la chevalerie d'apprendre à respecter la femme, et couper court aux libertés et expédients dont pouvait user la noblesse sur les subalternes et le personnel domestique. Paradoxalement, si l'amour courtois a attisé le feu de l'érotisme, c'était pour mieux le maîtriser. L'objectif ultime était de contenir les poussées de

¹¹ Par définition, il ne peut y avoir d'amour courtois dans le mariage puisque, dans le mariage, le désir peut être assouvi.

¹² Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale, histoire d'un jeune homme*, Paris, Michel Lévy, 1869.

l'instinct sexuel par la maîtrise de soi, de le tenir en bride.

2) L'amour-passion : amour romantique

À la suite de l'« amour-désir » maîtrisé par les lois de la courtoisie se développe en Occident l'amour-passion, l'amour proprement « romantique », dont Denis de Rougemont, dans son essai *L'amour et l'Occident*, situe l'avènement dans l'exploitation, en littérature, du mythe de *Tristan et Iseult*, lequel en serait devenu (à côté de celui de *Roméo et Juliette*) la figure emblématique. C'est autour de ces deux récits, selon l'écrivain et moraliste suisse, que l'amour romantique serait devenu en Occident, du XII^e jusqu'à la fin du XX^e siècle, « une véritable religion dans toute la force de ce terme »¹³.

L'amour romantique est un amour passionnel, absolu et idéalisé. C'est l'inverse d'un amour raisonnable et maîtrisé : un amour fou, spontané, imprévisible, instinctif, impulsif, irrésistible et extraordinaire. L'amour romantique est fondé sur l'admiration, l'enthousiasme, l'inspiration, la fougue, parfois le délire.

On n'est vraiment pas raisonnable lorsque l'on est un amoureux romantique. (Christophe Bernard)¹⁴

Ici, comme dans l'amour courtois, une certaine mystique est présente. Chez plusieurs auteurs, la passion romantique confine à la tragédie et à l'expérience du divin au sens païen du terme. L'amour est placé au-dessus de toutes les lois, tant sociales que

¹³ Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Gallimard, Plon, 10/18, 1972 (édition originale 1939). Selon Denis de Rougemont, le mythe de l'amour-passion naît au début du XII^e siècle, c'est-à-dire au moment précis où les élites européennes, notamment religieuses, effectuaient un vaste effort de mise en ordre sociale et morale. Il s'agissait, entre autres, de contenir les poussées de l'instinct sexuel et de consolider la famille, en valorisant le mariage, dont l'Église rappelait avec force le caractère de sacrement indissoluble. C'est en opposition à cette mise au pas que serait né l'amour courtois puis romantique, condamné, par cette origine même, à devenir un mythe ou à disparaître. « C'est une religion dans toute la force de ce terme, et spécialement une hérésie chrétienne historiquement déterminée », déclare-t-il. Une religion qu'il n'hésite pas à mettre en rapport avec l'hérésie cathare qui se développe dans le sud de la France au XII^e-XIII^e siècle. Bien que les historiens le dédaignent, et que les spécialistes de la littérature courtoise en réfutent les analyses, le livre reçoit, à sa sortie en 1939, et surtout à sa réédition en 1950, un succès inattendu. Voir compte rendu de François Lebrun :

<http://www.histoire.presse.fr/livres/les-classiques/l-amour-et-l-occident-de-denis-de-rougemont-01-01-2004-4999>

¹⁴ Selon Christophe Bernard, *Petit guide du romantisme à l'usage des hommes*, http://www.eyrolles.com/Chapitres/9782708132979/chap2_Bernard.pdf.

religieuses¹⁵. Si, dans la tradition courtoise, le désir, qui est généralement unilatéral (de l'homme soupirant vers la femme objet de son désir), veut être absolument maîtrisé, dans la tradition romantique, en revanche (comme dans la légende même de *Tristan et Iseult*), le désir, qui est généralement partagé, est aussi *impossible à maîtriser*. L'amour y est conçu comme une fatalité irrésistible.

Dans le romantisme, enfin, *éros* flirte de manière étroite avec la mort : *éros* et *thanatos* forment un couple infernal qui inspire une très abondante production artistique, en peinture, sculpture, littérature¹⁶. La mort des amants devient la réalisation suprême d'un amour divin et absolu qui dépasse les bornes du monde des hommes. Dans *Roméo et Juliette*, en particulier, l'amour et la mort se cherchent en permanence, et se trouvent au final comme les deux serpents du Caducée. Alchimie et fusion des contraires qui joue sur cette complicité étroite : le premier baiser d'amour de Roméo et Juliette est déjà un baiser de mort, et leur lit d'amour – chant du cygne du romantisme lyrique – devient une tombe. Pour Roméo et Juliette, mourir ensemble devient paradoxalement la forme la plus aboutie de l'amour.

La psychanalyse souligne le paradoxe : à un premier niveau rien ne serait plus opposé que *éros* et *thanatos*, l'un désignant les pulsions de vie et l'autre les pulsions de mort. *Éros* et *thanatos* seraient les deux pôles les plus extrêmes de l'arc électrique entre lesquels notre vie psychique serait prise en tension. Mais, à un second niveau, les deux pulsions fondamentales ne pourraient être pensées séparément : elles œuvrent toujours ensemble. Elles se rejoignent et s'appellent mutuellement. De sorte qu'*éros* et *thanatos*, au final, ne pourraient exister l'un sans l'autre. Ils forment un couple insécable et s'« embrassent » mutuellement.

¹⁵ Parmi les icônes de l'amour romantique dans la période contemporaine : l'idylle d'Édouard VIII et de Wallis Simpson. Contraint de choisir entre la couronne d'Angleterre et son mariage avec Wallis Simpson (roturière américaine et divorcée), le roi d'Angleterre Édouard VIII abdique en 1936. Il fait scandale en faisant prévaloir ses sentiments personnels sur les lois les plus sacrées de la monarchie britannique. « L'amour est enfant de bohème, qui n'a jamais, jamais connu de lois », chante Carmen à Don José dans l'opéra de Georges Bizet comme pour narguer les conventions.

¹⁶ Sur l'amour et la mort, cf. André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 175, 444-463.

Le désir « tutoie » la mort en permanence.

3) **L'amour-plaisir**

Après l'amour-*désir*, puis l'amour-*passion*, dernière étape dans l'histoire de l'amour-sentiment, on est entré aujourd'hui dans l'ère de l'*amour-plaisir*.

C'est l'avènement de ce que l'on pourrait appeler « la postmodernité » de l'amour, largement bâtie sur « les ruines de l'amour passion » ou la critique du « mythe du grand amour pur et parfait, absolu, emportant tout sur son passage ». Dans le même élan, il s'agit aussi d'affranchir l'amour des définitions objectives de l'héritage judéo-chrétien (présentées plus bas) : l'amour comme altruisme, désintéressement ou fidélité, définitions jugées dépassées et d'un autre temps.

1) *Jouir sans entraves*

Dans cette catégorie peuvent être rangées des définitions ou des commentaires sur l'amour particulièrement sarcastiques et volontairement dénués de toute élévation spirituelle.

La passion amoureuse, comme la sexualité, n'est qu'une ruse de la nature pour assurer la préservation et la propagation de l'espèce. (Schopenhauer)¹⁷

L'amour, tel qu'il existe dans la société, n'est que l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes. (Nicolas de Chamfort)¹⁸

L'amour n'est autre chose que la soif de jouissance en le sujet désiré. (Montaigne)¹⁹

L'amour est un phénomène d'autosuggestion réciproque unissant deux êtres pour un temps dont la durée ne peut se mesurer qu'à l'aide du calcul des probabilités. (Jean Simard)²⁰

Le désir est une tension déplaisante, qui vise à la détente, à l'apai-

17 Cité par André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 213.

18 http://www.maphilo.net/citations_nicolas-chamfort-633.html.

19 Cité par André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 199.

20 <http://www.maphilo.net/citations.php?cit=5569>.

sement, au retour à l'état antérieur, donc à sa propre disparition, à l'indolence. (Freud)²¹

L'amour est une guerre, dont la haine mortelle des sexes est la base. (Nietzsche)²²

Aimer, c'est jouir, tandis que ce n'est pas jouir que d'être aimé. (Aristote).²³

Aimer, dans cette perception, c'est essentiellement éprouver un sentiment de satisfaction ou de plaisir au contact d'une personne. C'est un sentiment qui peut être parfaitement pur ou sain, même s'il s'exprime sous forme sexuelle, et qui est reçu par les croyants comme don de Dieu, mais qui peut aussi s'égarer, se fourvoyer et engendrer des formes d'esclavage, voire d'addiction ou d'aliénation qui n'ont plus rien à voir avec l'amour²⁴. Tout ce dont l'*éros* est capable n'est pas compatible avec l'amour. L'*éros*, rebelle, échappe en partie à son emprise.

C'est cette réduction de l'amour au plaisir que met en scène de manière subtile l'œuvre littéraire de Milan Kundera (dans *L'insoutenable légèreté de l'être*)²⁵, comme aussi de manière plus crue la production romanesque de Michel Houellebecq. « Dans ce monde liquéfié, libéral, consumériste, affirme ce dernier, il n'y a plus d'amour possible, il ne reste que le plaisir. »²⁶

Livré à lui-même, l'amour-passion peut aussi perdre le contrôle de lui-même, jusqu'à prendre littéralement possession de l'autre,

21 Cité par André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 203.

22 *Ibid.*, p. 233.

23 <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

24 Cf. Xavier Lacroix, *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard Centurion, 1997, p. 285.

25 Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, Paris, Gallimard, Folio, 2011, p. 110-114.

26 Selon Victoria Déodato : « Haï par les uns, idolâtré par les autres, Michel Houellebecq est le curieux prototype de l'écrivain français contemporain incompris. Totalement ancrée dans notre époque, son œuvre en est à la fois le miroir et le repoussoir. À travers les quatre romans de Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte*, *Les particules élémentaires*, *Plateforme* et *La possibilité d'une île*, l'analyse du rapport hommes/femmes et quelques portraits de personnages féminins permettent d'interroger le rapport entre le libéralisme et l'amour. Il n'y a plus d'amour possible, répond Houellebecq, il ne reste que le plaisir. Il n'y a plus rien à sauver de cette humanité souffrante. Hommes et femmes sont seuls. Autant promener son chien. L'image de la femme dans l'œuvre de Houellebecq est, pour les uns, trop teintée de chair : on n'est pas loin de l'étal de boucherie. La sexualité, elle, est souvent réduite à un plaisir très égoïste masculin : la fellation. » (http://www.houellebecq.info/revuefile/50_victoria.pdf)

jusqu'à en faire sa chose, son objet. La passion possessive de l'amoureux éconduit peut devenir meurtrière pour celle qui en est la victime, lui disant en substance : « J'ai tellement besoin de toi, que je ne te reconnais plus la liberté de vivre sans moi. Je serais capable de te tuer plutôt que de te voir en préférer un(e) autre. » Ici, amour et haine deviennent les deux faces d'une même médaille. La versatilité de l'amour, ses volte-face vous font annihiler ce que vous avez adoré.

Dès lors, tout ce qui semble entraver la libre subjectivité est mal supporté aujourd'hui (« jouir sans entraves »). En témoigne, par exemple, de manière anecdotique, en 2009, une singulière polémique sur *La Princesse de Clèves*, roman de Madame de la Fayette (1678). Bien que profondément amoureuse, l'héroïne, au terme de très subtils raisonnements, modèles de prudence (on est dans l'école de la « préciosité »), préfère les solitudes glacées du veuvage aux risques d'une vie sentimentale incertaine²⁷. Et Finkielkraut de conclure de la violente attaque dont l'étude de ce roman a fait l'objet en 2009²⁸ en interrogeant : « Sommes-nous encore capables, nous autres modernes, d'aimer contre le temps, contre la mort, et même parfois contre le plaisir ? »

27 Ce roman, que l'on fait étudier dans la formation supérieure (notamment les écoles d'administration) comme un classique de la formation de l'esprit, a été, en 2009, la cible d'une violente diatribe de la part du Président de la République en exercice, qui, à trois reprises, s'en est pris à l'ouvrage comme à « l'emblème de l'inutilité et le repoussoir de la formation professionnalisante qu'il appelle de ses vœux ». Il serait allé jusqu'à dire, dans un accès de colère, « qu'un sadique ou un imbécile, choisissez, avait mis ce texte au programme du concours d'attaché d'administration ». Mais la réplique ne s'est pas fait attendre : le jeudi 12 mars 2009, un petit badge bleu, de forme ronde, sur lequel était inscrit « Je lis la Princesse de Clèves » (comme on a écrit en 2014 « Je suis Charlie »), arboré par des étudiants sur le revers de leur veste, a été l'attraction de la soirée d'ouverture du 29^e Salon du livre de Paris. « On a vu, à côté du ruban rouge de la lutte contre le sida, fleurir ce badge bleu, chez les opposants à la tyrannie de l'idéologie ambiante », commente Finkielkraut. Au final, l'acharnement contre *La Princesse de Clèves* a eu pour effet paradoxal de remettre ce classique au goût du jour. Selon Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, Paris, Gallimard, Folio, 2011, p. 29-31. Cf. Pascal Bruckner, *Le mariage d'amour a-t-il échoué ? Essai*, Paris, Grasset, 2010, poche, p. 77-79.

28 http://www.lepoint.fr/grands-entretiens/alain-finkielkraut-toute-declaration-d-amour-est-une-declaration-d-etermite-22-09-2011-1377867_326.php.

2) *Le nouvel hédonisme de Michel Onfray*

Une forme particulièrement radicale de réduction de l'amour au plaisir s'exprime aujourd'hui au travers de l'œuvre philosophique et littéraire de Michel Onfray. Apôtre d'une *nouvelle forme d'hédonisme*, le philosophe de Caen entend redonner ses lettres de noblesse à la philosophie naturaliste et libertine qui était dans l'Antiquité grecque celle des Cyrénaïdes. L'auteur publie de nombreux ouvrages, *Manifeste hédoniste*, *L'invention du plaisir* ou encore *L'art de jouir*²⁹, qui laissent peu de doutes sur la nature de son projet. Et s'il s'agit, pour Michel Onfray, d'enterrer l'idéalisme romantique ou le mythe de l'amour-passion, il s'agit aussi, il ne s'en cache pas (*cf.* son *Traité d'athéologie*³⁰), d'enterrer l'héritage judéo-chrétien et d'achever la déconstruction du christianisme. Chez lui, on a affaire à une forme d'athéisme confessant et militant, qui « veut en finir avec la monogamie, la fidélité, la procréation, la famille, le mariage », et remplacer le modèle chrétien par « une théorie du contrat érotique, appuyée sur la seule volonté de deux libertés célibataires »³¹.

À l'aide d'un bestiaire humoristique, Onfray dresse une typologie des différentes conceptions de l'amour et de la sexualité : de la sirène au hérisson, en passant par le carrel, le chien, l'éléphant, l'abeille et le pourreau. Parlant du christianisme, il propose l'image de l'éléphant (celle de la stabilité du couple judéo-chrétien monogame, de l'aversion et de la répugnance de la chair, de la virginité) opposée à celle du pourreau épicurien (capable de prendre son plaisir)³².

²⁹ Cf. Michel Onfray, *Manifeste hédoniste*, Autrement, 2011 ; *L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, LGF, 2002 ; *L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Grasset 1991 ; *Le souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire*, Flammarion, 2008 ; *Théorie du corps amoureux, pour une érotique solaire*, Grasset, 2000 ; *Féeries anatomiques*, Grasset, 2003.

³⁰ Michel Onfray, *Le Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset, 2005 ; *Un requiem athée*, Galilée, 2013.

³¹ Michel Onfray, *Théorie du corps amoureux, pour une érotique solaire*, Grasset, 2000, couverture.

³² Onfray aurait pu ajouter à sa liste l'image de la mante religieuse, qui dévore ses amants après l'accouplement, ou encore celle du boa constrictor (*cf.* la figure de Génitrix chez François Mauriac) qui les étouffe.

Il va sans dire que sa définition de l'amour est dénuée de connotation spirituelle. L'amour est essentiellement un *ressenti*³³. C'est, dit-il, « l'état dans lequel on se trouve quand on ne peut faire l'économie de la présence ou de l'existence de l'autre sans douleur »³⁴, définition à la fois égocentrique et négative : égocentrique, parce qu'elle range l'amour dans la catégorie de la satisfaction des besoins, et négative, parce que l'amour serait essentiellement nostalgie et frustration d'un manque, à la manière de l'hermaphrodisme chez les Grecs³⁵. De même André Comte-Sponville, non sans esprit critique : « On n'aime passionnément que ce qui manque. On s'ennuie de ce qui ne manque plus. »³⁶

3) *L'amour liquide selon Zygmunt Bauman*

Dans la *postmodernité*, l'amour réduit au sentiment ou au plaisir devient un « amour liquide », selon l'expression inventée par Zygmunt Bauman³⁷.

a. La spontanéité

Parmi les caractéristiques de cette « fluidité », le sociologue d'origine polonaise mentionne la spontanéité, la fragilité et

33 On est ici dans l'école du sensualisme : sensation et connaissance sont coextensives. La réflexion n'est, en dernière analyse, qu'une sensation mémorisée, suivant Helvetius pour qui « penser, c'est sentir ».

34 <http://www.psychologies.com/Couple/Vie-de-couple/Amour/Articles-et-Dossiers/Savoir-aimer/Peut-on-aimer-en-toute-infidelite>.

35 Sur l'hermaphrodisme : Platon (427-348 av. J.-C.) est l'un des premiers à s'être intéressé à l'amour en philosophie. Dans *Le banquet*, il raconte ce mythe resté célèbre. À l'origine, l'homme était une sphère, mais Zeus l'a coupé en deux. Depuis, il erre de par le monde à la recherche de sa moitié perdue. Pour Platon, l'amour est une convoitise liée à un sentiment de privation. Il n'est pas purement spontané et immotivé comme pourrait être l'*agapè*, il est intéressé. Comme l'*éros*, il est par nature égocentrique. Ce qu'on désigne depuis la Renaissance par l'expression « amour platonique » (vision non charnelle de l'amour, amour chaste, en dehors de toute sensualité, amour intellectuel) n'a pas grand-chose à voir avec ce que théorisait le philosophe sur l'emprise du désir.

Sources : Cf. <https://fr-fr.facebook.com/notes/questions-philosophiques-et-psychologiques/d%C3%A9finition-de-lamour-des-3-termes-grec-eros-philia-et-agap%C3%A9/183468731672076> ; <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie-ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

36 André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 204. Sur l'athéisme, Comte-Sponville peut soutenir des positions de fond proches de celles d'Onfray, mais Comte-Sponville sait aussi reconnaître et respecter la valeur objective des vertus mises en honneur dans la tradition judéo-chrétienne. Cf. André Comte-Sponville, *Dieu existe-t-il encore ?* (entretien avec Philippe Capelle), Cerf, 2005 ; *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2006.

37 Zygmunt Bauman, *op. cit.*

l'éphémérité (le deuil de la durée). Si l'amour est réduit à l'émotionnel, il ne peut se concevoir que dans l'immédiateté. Disant « j'aime le chocolat » ou « je déteste la couleur violette », je désigne des perceptions que j'éprouve comme des évidences spontanées. Une éducation est peut-être possible dans l'apprentissage du goût (certains éducateurs aujourd'hui y travaillent, notamment en milieu scolaire), mais sa portée reste assez limitée.

La vie amoureuse n'ayant pas pu rompre entièrement avec le romantisme (le ressenti dans ce domaine est visiblement plus lent à évoluer que le discours), elle connaît encore aujourd'hui cette forme de spontanéité appelée « coup de foudre », ou « tomber amoureux »³⁸. L'événement est perçu par l'individu qui l'éprouve comme quelque chose d'irrationnel et d'irrésistible, qui l'emporte et le terrasse : l'homme ne peut rien faire pour le provoquer (un mariage de raison a peu de chances de le faire naître), et lorsque le coup de foudre survient, celui qu'il frappe est incapable de lui résister. De même, quand l'amour « se perd », il serait vain de chercher à le retenir.

b. La fragilité

La place nouvelle, quasi fondatrice (ou « instituante »), reconnue aux sentiments aboutit, entre autres conséquences, à ce que Jean-Claude Guillebaud décrit, dans son ouvrage *La tyrannie du plaisir*, comme étant « l'affaiblissement du couple par surinvestissement affectif ». De manière paradoxale, dit-il, l'évolution chemine vers un « surinvestissement affectif du couple » qui fait peser sur lui une charge considérable et même étouffante (cf. l'amour « boa constrictor »). « Si le couple a une durée de vie de plus en plus courte, c'est aussi, parce qu'on a des attentes vis-à-vis de lui qui sont de plus en plus élevées, en termes de bonheur subjectif ou d'épanouissement personnel, en tous les cas beaucoup plus élevées que celles des couples d'autrefois. »³⁹

38 Cf. « Tomber amoureux », dans Xavier Lacroix, *op. cit.*, p. 157-198.

39 Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998, p. 365.

Aujourd'hui prévaut une morale du bonheur personnel, ajoute Guillebaud, qui, dans la mentalité contemporaine, implique aussi *ipso facto* une morale du divorce, « le divorce venant tirer loyalement les conséquences d'une absence d'amour, ou plutôt de désir [...]. Le divorce, ici, n'est plus forcément présenté ou vécu comme un échec, mais plutôt comme une marque de courage, de liberté, d'honnêteté. »⁴⁰ Ainsi, conclut-il, « une nouvelle morale se substitue à l'ancienne : les comportements jadis célébrés comme méritoires se trouvent affectés d'un signe négatif. Le véritable devoir ne consiste plus à rester, mais à partir. L'impératif familial se trouve récusé au nom d'un autre commandement jugé prioritaire, celui du bonheur individuel et immédiat. »⁴¹

Dans cet élan, on notera également que le discours sur la fidélité change de sens : il n'est plus tant question de *fidélité à l'autre*, comme auparavant, mais essentiellement de *fidélité à soi*. Le devoir d'authenticité et d'honnêteté, par rapport à ce que l'on ressent ou ne ressent plus (le refus de l'« hypocrisie »), l'emporte ici sur l'idée d'engagement.

Un éthicien protestant, Robert Grimm, spécialisé dans les évolutions du mariage et de l'union libre, discerne derrière cette évolution ce qu'il appelle une « transmutation des valeurs morales » et « l'émergence d'une nouvelle sensibilité éthique ». Parmi ces déplacements ou transmutions significatifs, il mentionne : 1) la prééminence de l'amour sur l'institution, de l'affectivité sur le légal ; 2) la priorité accordée à l'instant sur la durée, à l'intensité sur la répétition ; 3) l'affaiblissement des idées de promesse et d'engagement, au profit de la liberté et de l'authenticité⁴².

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² C'est dans la foulée de ce rapport que le Synode national de l'Église réformée de France, réuni à Dourdan en 1984, entend relativiser la distinction entre mariage et union libre, en déclarant que « le respect, l'amour et la fidélité sont constitutifs de tout couple qui s'engage dans un projet commun, cela vaut autant pour les couples de cohabitants que pour les couples mariés civilement [...]. Accueillir et élever les enfants [...] sont des réalités qui peuvent être vécues aussi bien dans la cohabitation que dans le mariage. » *Information-Evangélisation*, Église réformée de France, 1984, n° 2-3, p. 65-96, 109 (décision 26/points 1 et 2).

Pascal Bruckner fait un constat analogue dans son essai *Le mariage d'amour a-t-il échoué ?* « L'inflation des divorces souligne le succès paradoxal du mariage d'amour, dont on attend tellement, plénitude et volupté, qu'on est prêt à le rompre au premier accroc. [...] Nos couples ne meurent pas d'égoïsme ou de matérialisme, ils meurent d'un héroïsme fatal, d'une trop vaste idée d'eux-mêmes. [...] Autrefois on disait que le mariage tuait l'amour, aujourd'hui n'est-ce pas l'amour qui tue le mariage ? [...] Il ne faut pas enfermer l'amour dans une <définition maximaliste>, suivant le rêve actuel qu'un seul être condense la totalité de nos aspirations, et qu'il soit écarté s'il ne remplit pas cette mission. »⁴³

c. L'éphémérité

Troisième aspect de la fluidité postmoderne, que Bauman désigne par l'expression le « présent liquide » : c'est, pour l'amour, le deuil de la durée, le règne du provisoire⁴⁴.

Par la création du couple, il n'est plus question, comme autrefois, d'inscrire l'espérance conjugale dans la durée, ou de vouloir manifester, dans l'amour, l'espérance d'une histoire commune, ni même de poser, au départ, dans un calcul de type épicurien, un rapport entre le *désir* et la *durée* nécessaire à son épanouissement.

Le mariage ? Une union conjugale dont la pérennité est tenue pour acquise⁴⁵.

Kierkegaard (ou son héros) parle de « celle qu'il a aimée et gardée dans la fidèle étreinte de sa résolution »⁴⁶.

Que nos deux destinés se fondent dans le même avenir. Je t'aime.
(Victor Hugo)⁴⁷

⁴³ Pascal Bruckner, *Le mariage d'amour a-t-il échoué ? Essai*, Paris, Grasset, 2010, poche, p. 41, 53, 60, 62-69.

⁴⁴ Sur le sujet, le lecteur lira avec profit Laïdi Zaki, *La tyrannie de l'urgence*, Fides, 1999, 45 p. ; *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2002, 278 p.

⁴⁵ Selon Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁶ Søren Kierkegaard, *Stades sur le chemin de la vie*, Robert Laffont, 1993, cité par Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁷ <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

Aimer, ce n'est pas regarder l'un l'autre, c'est regarder ensemble dans la même direction. (Antoine de Saint-Exupéry)⁴⁸

À proprement parler, les conjoints ne se *donnent* plus, mais se *prêtent* l'un à l'autre, pour un temps, la calculatrice à la main.

L'amour est un phénomène d'autosuggestion réciproque unissant deux êtres pour un temps dont la durée ne peut se mesurer qu'à l'aide du calcul des probabilités. (Jean Simard)⁴⁹

Bauman déplore que l'amour et la sexualité soient aujourd'hui soumis au règne du provisoire et du consumérisme, « pollués » par la loi du changement ou du remplacement. L'obsolescence du couple est programmée.

Le renoncement à la durée marque une époque du monde. L'ère du provisoire est ouverte. (Paul Valéry)

C'est Heidegger qui aurait dit : « N'être que dans le présent, c'est être remplaçable. À tout objet il est essentiel qu'il soit déjà consommé et appelle ainsi à son remplacement. » Mais l'amour, ajoute Finkielkraut, est précisément « le fait d'éprouver un autre être comme *irremplaçable* et de le lui *déclarer* »⁵⁰.

Ceci dit, il ne faut pas se tromper sur les motivations de ceux qui, tels Michel Onfray, disent vouloir préférer *les amitiés érotiques* à la religion de l'amour. La nouvelle « philosophie libertine » n'entend pas faire l'apologie de l'infidélité, ou prôner l'abandon à la faiblesse ou au vice, comme pourrait le faire un « libertinage primaire »⁵¹. C'est la conclusion d'une analyse qui se veut sérieuse et réfléchie : ne pas tablez sur une utopique pérennité de l'amour, qui, de ce point de vue, n'existe pas, et avoir le courage

48 <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

49 <http://www.maphilo.net/citations.php?cit=5569>.

50 http://www.lepoint.fr/grands-entretiens/alain-finkielkraut-toute-declaration-d-amour-est-une-declaration-d-etermite-22-09-2011-1377867_326.php.

51 Selon Alain Finkielkraut, on discerne « deux types de coureurs de femmes : le coureur romantique, qui, projetant sur les femmes son idéal féminin, ne sort jamais de lui-même, et le coureur libertin (ou antilyrique), qui n'a pas d'*a priori*, pas de modèle, et qui n'est jamais déçu, car c'est la diversité qui le passionne, à la manière de Tomas, le héros de *L'Insoutenable légèreté de l'être* de Kundera ». *Et si l'amour durait*, Paris, Gallimard, Folio, 2011, p. 115.

de prendre acte de sa précarité dans une attitude lucide, réaliste, honnête (non hypocrite) et même « morale ». C'est le refus, à la fois, des « utopies chrétiennes » et du lyrisme des sentiments romantiques qui porte cette nouvelle philosophie à « concevoir le couple dans un cadre fluide, dans lequel vouloir asservir le futur est aussi impossible que réprouvé »⁵².

Mode d'emploi : « Première condition, il faut s'engager dans cette relation en toute conscience et avec modération. Il n'est pas ici question de *coup de foudre*. On ne *tombe* pas amoureux. On ne se laisse pas submerger et étouffer par une vague d'émotion, pas plus l'émotion qu'on appelle *amour* que celle qu'on appelle *désir*. Il faut garder la tête froide et veiller à ce que l'on ne vous dérobe pas la *calculatrice* que vous avez en main. »⁵³ Aucun « tout ou rien » n'a de prise sur cette philosophie libertine. La radicalité, sous quelque forme qu'elle prenne, lui est odieuse⁵⁴.

L'idée chrétienne du don de soi et de l'espérance a cédé la place à la perspective économique du prêt. Il s'agit de remplacer une alliance (à qui l'on reproche d'engager imprudemment la vie) par des *contrats* et des *deals temporaires*.

d. De nouvelles formes de contrats

Dans le même élan, ajoute Zygmunt Bauman, notre temps se caractérise par de nouveaux discours sur le couple et la fidélité, l'apparition de nouvelles formes de contrats : « Les relations durables ont été « liquidées » (c'est son mot fétiche) au profit des liaisons flexibles, des connexions temporaires et des réseaux qui ne cessent de se modifier. »⁵⁵ Si subsistent encore aujourd'hui les modèles de couples à plein temps (les couples se composent, se décomposent ou se recomposent), on assiste aussi à l'apparition d'une conjugalité d'un troisième type et à des redéfinitions plus fondamentales : les couples à temps partiel. Bauman propose

52 Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 21.

53 *Ibid.*, p. 33.

54 Alain Finkelkraut, *op. cit.*, p. 113.

55 Zygmunt Bauman, *op. cit.*, couverture.

comme typologie : les couples « semi attachés », des « unions intermittentes » et des « unions mitoyennes ».

Que sont les « couples mitoyens » ? Ce sont des révolutionnaires des relations qui ont crevé l'étouffante bulle du couple pour faire comme ils veulent, [...] qui exècrent l'idée de devoir partager une maison, un ménage, préférant conserver domicile, compte bancaire et cercles d'amis distincts, et partager le temps et l'espace quand ils en ont envie, et s'en abstenir quand l'envie n'est pas là [...]. De même que la location ou l'achat de propriété à l'ancienne tendent de nos jours à être remplacés par une occupation en multipropriété, le mariage à l'ancienne, version « jusqu'à ce que la mort vous sépare », déjà écarté du coude par la cohabitation soi-disant temporaire du type « pour voir si ça fonctionne », se voit remplacé par des réunions flexibles à temps partiel⁵⁶.

Plus révolutionnaires encore sont les couples qui se définissent encore, à l'ancienne, comme couples à plein temps, mais qui, tels les échangistes, desserrent l'emprise de l'engagement conjugal en s'accordant mutuellement la liberté de vivre, en dehors du couple, de nouvelles expériences érotiques et sexuelles que le mariage exclusif ne peut pas satisfaire. Après les mariages blancs, dit Baumann, ce sont des « mariages gris ».

L'échangisme, qui est rarement pris au sérieux, procède en réalité, selon Baumann, d'un raisonnement très réfléchi : une redéfinition à la baisse de l'engagement des conjoints, qui, sans le rompre, et surtout *d'un commun accord* (c'est là la différence avec l'adultère), s'accordent mutuellement la liberté de vivre des aventures érotiques avec des tiers (ensemble ou séparément). Ceci dans des cercles bien codifiés et protégés, où il est préalablement acquis et garanti, par la signature d'une charte, que tous les participants se sont accordés sur le sens de ces relations, les empêchant de déborder du cadre du club et des limites assignées à cet « adjuvant érotique ». Chacun des deux conjoints est censé trouver son compte dans ce contrat : maintenir la stabilité du couple (du point de vue affectif, économique et social par rapport à leurs enfants) tout en nourrissant à l'extérieur le souffle érotique qui leur semble s'être épuisé à l'intérieur. Ici, l'octroi mutuel d'une

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

plus grande liberté sexuelle prétend être le ciment d'un couple stable et paradoxalement une « preuve d'amour »⁵⁷.

Ce qui est relativement nouveau ici, c'est que les deux conjoints prétendent être fidèles affectivement sans l'être sexuellement. L'adultère n'est plus ce qu'il était ! Le désir est désormais dissocié de l'amour, le sexuel de l'affectif. Sur ce point, le couple hétérosexuel, écrit Paul Parent, journaliste au journal *Têtu*, se rapproche du mode de fonctionnement du couple gay, chez qui, dit-il, l'exclusivité sexuelle est rare, et qui aurait développé, depuis longtemps déjà, et en partie par obligation, une culture du sexe sans attache, où le désir et l'amour sont en partie dissociés : « Les couples homos sauraient, mieux que les hétéros ou de manière plus affichée, distinguer la loyauté affective et l'exclusivité sexuelle. »⁵⁸

Des avocats de la légalisation du divorce ont défendu l'idée selon laquelle la possibilité du divorce valoriserait le mariage. Paradoxalement, la légalisation du divorce ne serait pas une atteinte au mariage, mais son appui principal, en ce qu'il en fait un destin choisi, au lieu d'une prison subie. C'est la possibilité de la séparation qui rendrait au mariage sa dignité, c'est la dissolubilité du lien qui assurerait sa pérennité. Dans cette optique, il est reconnu à l'autre la liberté de se séparer et d'engager une nouvelle relation. Mais, à la différence de l'échangisme, cette toujours possible nouvelle relation est vue comme devant briser le premier ménage, qui reste défini comme exclusif⁵⁹.

II. DES VOIX DISCORDANTES

Toutefois, si c'est là un courant largement majoritaire, et qui met en mouvement sur son passage des lames de fond puissantes, des voix discordantes s'expriment aussi aujourd'hui parmi

57 Bauman explique que l'échangisme disposerait ainsi d'un avantage sensible sur les « liaisons » sans lendemain et autres rencontres hasardeuses. Il ne s'agit pas d'une tentative solitaire mais partagée, par des alliés dévoués. L'avantage de l'échangisme sur le simple adultère hors mariage est flagrant. Il est aussi « affranchi de toutes les plaies et déficiences qui constituent le poison du ménage à trois ». Cf. *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, op. cit., p. 69-70.

58 Selon Volana Razafimanantsoa, « Gays : couple du troisième type », dans « Couple. La tentation de l'infidélité », *L'Express*, du 21-27 mai 2009, p. 94.

59 Selon Pascal Bruckner, op. cit., p. 39-44.

les écrivains, philosophes et sociologues contemporains, pour regretter dans la confusion de l'amour avec le sentiment une forme abusive de *réductionnisme* ou de *rationalisation*. Il n'est dans leur intention affichée, ni de ressusciter l'amour romantique et son cortège d'illusions, ni de faire l'apologie de la pensée judéo-chrétienne, mais de faire *la critique de la critique*, en signalant les appauvrissements que cet aplatisme induit dans la vision de l'amour lui-même, du couple et de la sexualité.

De leur point de vue, force est de constater qu'il y a dans l'expérience humaine de l'amour quelque chose, sinon de mystique ou de spirituel, du moins d'irrationnel, qui reste une écharde pour la raison, une épaisseur de mystère que le philosophe se doit de reconnaître et de respecter : l'irrationalité de l'expérience humaine de l'amour, sa puissance, son caractère absolu et global, son contact avec l'éternité, son contact avec la transcendance...

1) **Irrationalité de l'amour**

Il y a tout d'abord *quelque chose de profondément irrationnel* dans l'expérience humaine de l'amour. La séduction amoureuse est davantage que l'effet produit par la somme des qualités reconnues à l'écu ou à l'élue. Quand bien même ces qualités viendraient à manquer ou disparaître, l'amour peut conserver la capacité d'y survivre.

« Pourquoi l'aimes-tu ? » demande, agacée, une mère à sa fille Valérie, contrariée par le style du « personnage » dont sa fille s'est éprise. « Mais qu'est-ce que tu lui trouves ? » Il n'existe pas de réponse rationnelle à cette question, laquelle serait même suspecte. On n'aime pas *parce que* ! Valérie ne peut répondre. Ou si elle peut répondre (si elle parvient à rationaliser), c'est qu'elle n'aime pas vraiment. Un mariage d'amour sera toujours plus qu'un mariage de raison. Il y a en lui, par nature, quelque chose d'irrationnel et d'inconditionnel.

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. (Pascal)⁶⁰

⁶⁰ <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/textes/textesm/pascal1.htm>.

L'amour est une expérience dans laquelle l'homme est loin d'être en position de maîtrise, comme voudrait l'être le nouvel hédoniste, sa calculatrice à la main. Elle est tout sauf rationnelle : elle véhicule par nature un « brin de folie », comme l'écrit Christiane Singer dans *Éloge du mariage, de l'engagement et autres folies*⁶¹.

L'amour est une passion qui peut naître en nous sans que nous apercevions en aucune manière si l'objet qui en est la cause est bon ou mauvais. (Descartes)⁶²

Un amour, une carrière, une révolution : autant d'entreprises que l'on commence en ignorant leur issue. (Jean-Paul Sartre)⁶³

Sans imagination, l'amour n'a aucune chance. (Romain Gary)⁶⁴

2) Puissance de l'amour

Après son irrationalité, la *puissance de l'amour* est tout aussi remarquable.

Monique Canto-Sperber écrit : « L'amour est la plus puissante et caractéristique des émotions humaines, par la capacité qu'il a à donner, souvent de façon soudaine, un sens à la vie, à infléchir les perceptions, les pensées et les actes, et nous persuadant que la vie hors d'elle n'aurait plus de sens ou de goût. »⁶⁵

L'amour a le pouvoir de changer le visage du monde, de redonner la force de vivre au plus abattu. Ou, *a contrario*, qui

61 Christiane Singer, *Éloge du mariage, de l'engagement et autres folies*, Paris, Albin Michel, 2000.

62 <http://la-philosophie.com/amour-definition-philosophie>.

63 <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie---ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

64 <http://osezleromantisme.com/citations-amour-definition/>.

65 Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 33.

ne connaît pas le vers célèbre de Lamartine : « Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé. »⁶⁶

La loi de l'amour se montre plus efficace que ne l'a jamais été la loi de la destruction. (Gandhi)⁶⁷

L'enfer, Madame, c'est de ne plus aimer. (Georges Bernanos)⁶⁸

Cette puissance explique aussi pourquoi les philosophes politiques n'ont jamais beaucoup goûté la référence à l'amour, jugée dangereuse (selon Kant, « l'amour est le plus grand danger qui nous guette »⁶⁹) ou menteuse (selon Rousseau, « il faut se méfier de la passion qui ne mène jamais au bonheur qu'elle promet ») et fait souffrir. Conjointement à la religion, l'amour, tel l'opium du peuple (Marx)⁷⁰, nous démobiliserait dans les combats à mener ici-bas, en nous faisant excuser l'inexcusable.

3) **Globalité et absoluité de l'amour**

En troisième lieu, l'amour est décrit comme étant par nature une élection absolue et globale.

Que celui qui voudrait déclarer sa flamme ne s'aventure pas à vouloir augmenter la force de sa déclaration en disant à celle qu'il espère séduire : – Je t'aime *bien*, ou – Je t'aime *beaucoup*. Catastrophe ! « Aimer beaucoup, comme c'est aimer peu ! On

66 « C'est dans la première de ses *Méditations poétiques* (1820) intitulée « L'isolement » que figure ce vers du poète Alphonse de Lamartine. L'absence évoquée est celle de Julie Charles que Lamartine avait rencontrée lors d'une cure à Aix-les-Bains en 1816 et qui était devenue sa maîtresse [...] et qui est morte en décembre 1817 [...]. Le poème débute par l'évocation de la nature qui entoure Lamartine, nature diverse et resplendissante mais à laquelle le poète reste insensible car le souvenir de la femme qu'il a aimée et dont la mort l'a séparé ôte toute valeur à ce tableau. »

Selon <http://www.devoir-de-philosophie.com/dissertation-seul-etre-vous-manque-tout-depeuple-la-martine-commentez-cette-citation-139944.html>.

67 <http://www.alliancespirite.org/citation-166.html>.

68 Extrait du *Journal d'un curé de campagne*,

<http://www.espacefrancais.com/citations/?searchq=enfer&show=10000>.

69 <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie---ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

70 <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/textes/textesm/marx1m.htm>.

aime, rien de plus, rien de moins », écrit Guy de Maupassant⁷¹. Ou à l'inverse Christian Bobin : « Moins aimer, c'est ne plus aimer du tout. »⁷²

Il y a, par nature, quelque chose d'absolu dans l'amour. « La mesure de l'amour, c'est d'aimer sans mesure. » (Saint Augustin)⁷³ Toute adjonction d'adverbe introduit nécessairement une diminution, même si c'est « beaucoup ». Les seuls qualificatifs qui pourraient éventuellement convenir sont « infiniment » (= sans limite), ou « éperdument » (= avec une telle émotion qu'on en perd le contrôle de soi), ou « à la folie » (comme dans l'effeuillage des marguerites).

Par nature, l'amour est aussi global.

Nous nous imaginons que l'amour a pour objet un être qui peut être couché devant nous, enfermé dans un corps. Hélas, il est l'extension de cet être à tous les points de l'espace et du temps que cet être a occupés et occupera. (Marcel Proust)⁷⁴

Dans la séduction amoureuse, l'être désiré est aimé comme un tout et regardé, dans sa globalité, comme un « objet de perfection ». Non sans un certain aveuglement, tous ses défauts sont occultés, ils deviennent transparents.

L'amour est aveugle. (Platon)⁷⁵

Celui qui est passionnément amoureux devient inévitablement aveugle aux défauts de l'objet aimé, bien qu'en général il recouvre la vue huit jours après le mariage. (Emmanuel Kant)⁷⁶

71 <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie---ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

72 <http://www.dicocitations.com/citation-c-est-quoi-l-amour.php#6du913u1GW7AxyH.99>.

73 <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie---ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

74 Marcel Proust, *La prisonnière*, NRF, tome II, p.135, <http://www.maphilo.net/citations.php?cit=4620>.

75 <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

76 <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

Rousseau écrit : « Il n'y a point de véritable amour sans enthousiasme, et point d'enthousiasme sans un objet de perfection réel ou chimérique, mais toujours existant dans l'imagination. »⁷⁷

Dans son étude *Le consentement amoureux* chez Rousseau, Claude Habib explique : « Cette perfection, que l'amoureux distingue dans l'autre, est peut-être illusoire, mais elle est nécessaire. Pour Rousseau, l'amour est ce qui fait sortir du relatif, du plus ou moins. C'est la rencontre, peut-être illusoire, de l'absolu. »⁷⁸

4) **Amour et éternité**

Si l'amour est la rencontre de l'absolu, c'est aussi pour plusieurs auteurs, ne s'affichant pas spécialement comme religieux ou croyants, une rencontre avec l'éternité. « Toute déclaration d'amour est une déclaration d'éternité », écrit Alain Finkielkraut.

Il est significatif que Jean-Paul Sartre, cherchant à libérer le sentiment amoureux du serment d'amour, recommande à ses lecteurs de se défier de l'usage même du mot « amour ». L'utilisation du mot entre les amants, dit-il, est un piège, en ce qu'il introduit inconsciemment dans cette relation les contraintes d'un avenir et d'une essence objective qui ne lui correspondent pas. Par cette faiblesse, les amants laissent leur culture leur jouer ce vilain tour. Les hommes sont libres de leurs choix, mais rattrapés par leurs formules : ces mots murmurés dans l'intimité [...] conduisent tout droit ceux qui les prononcent dans la cellule

⁷⁷ Rousseau écrit aussi : « L'amour n'est qu'illusion ; il se fait pour ainsi dire un autre univers, il s'en-toure d'objets qui ne sont point. »

Cf. <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie---ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

⁷⁸ Claude Habib, *Le consentement amoureux*, Hachette, 1998. Cf. interview de Claude Habib : « Les libertins sont des athées en amour »,

<http://www.psychologies.com/Couple/Vie-de-couple/Amour/Articles-et-Dossiers/Savoir-aimer/Peut-on-aimer-en-toute-infidelite>.

carcérale ou monastique du couple marié⁷⁹. À l'en croire, jusque dans notre inconscient le verbe aimer exprimerait (intrinsèquement) un engagement pour l'éternité, il créerait un enfermement à vie.

Selon la belle parole de Kierkegaard, plus positive, il semble que l'on donne encore aujourd'hui mandat à l'amour de résoudre la grande énigme : « Comment vivre dans l'éternité tout en écoutant sonner la pendule. »⁸⁰ Interrogeant l'idéologie de l'amour libre, Finkielkraut écrit : « L'amour, qui se défie expressément de ce qu'il déclare, l'amour qui s'accommode de son propre parjure, cet amour est-il encore l'amour ? »⁸¹ Comme si, pour l'auteur, la déclaration d'amour restait, par nature, qu'on le veuille ou non (et jusque dans le postromantisme), une déclaration *d'éternité*.

4) **Amour et transcendance**

Enfin, pour couronner le tout : le contact avec la transcendance. Claude Habib écrit : « L'expérience de la transcendance, dans nos sociétés laïcisées, seul l'art ou l'amour peut encore nous la donner. » D'où le titre étonnant donné à l'un de ses articles, « Les libertins sont des athées en amour ». Même cette transcendance-là (cette transcendance laïque de l'amour), les néolibertins la refusent⁸². Mais ce n'est pas le cas de tous les auteurs qui, comme Victor Hugo, au XIX^e siècle, écrivait : « Aimer, c'est savourer, au

79 Par le terme d'amour, affirme Sartre, « la collectivité affirme son droit de regard sur l'intimité la plus purement subjective ». Dès que le mot d'amour est prononcé, « la tendresse est dotée d'un avenir, d'une essence objective [...]. La culture prend possession des cœurs, et fait main basse sur l'amour des amants à travers un serment soutiré à chacun d'eux [...] et qu'aucun d'eux ne peut trahir [désormais] sans se renier lui-même. Ces mots murmurés dans l'intimité [...] sont le cheval de Troie de la société. Ils signent l'intrusion du monde dans le duo des amants. Les hommes sont libres de leurs choix mais rattrapés par leurs formules [...], qui conduisent tout droit ceux qui les énoncent dans la cellule carcérale ou monastique du couple marié. » Cité par Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 36.

80 Søren Kierkegaard, *Stades sur le chemin de la vie*, Robert Laffont, 1993, cité par Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, Paris, Gallimard, Folio, 2011, p. 37, 102.

81 Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 38.

82 Interview Claude Habib : « Les libertins sont des athées en amour » :

<http://www.psychologies.com/Couple/Vie-de-couple/Amour/Articles-et-Dossiers/Savoir-aimer/Peut-on-aimer-en-toute-infidelite>.

bras d'un être cher, la quantité de ciel que Dieu a mise dans la chair. »⁸³

Vivre est une prière que seul l'amour peut exaucer. (Romain Gary)⁸⁴

Le sexe touche à l'infini, ou plutôt y tend. (André Comte-Sponville)⁸⁵

Ce n'est pas à cause de l'attraction terrestre que des gens tombent amoureux. (Albert Einstein)⁸⁶

L'expérience de l'amour, dont on a évoqué l'irrationalité, la puissance, l'absoluité, l'éternité, la transcendance, serait-elle, en l'homme, comme un reste d'étincelle divine ? Un écho perceptible à l'amour de Dieu, une facette de sa ressemblance ? Un reflet de l'amour de Dieu dans les relations humaines ?

III. L'AMOUR DANS LA BIBLE

1) L'Ancien Testament

L'amour de Dieu, contrairement à la rumeur tenace propagée par les disciples de Marcion, est une notion largement présente dans l'Ancien Testament, nommé explicitement (*ahab/ahab*) à plus de quarante reprises parmi les fondamentaux, comme, par exemple, en Deutéronome 7.6-7, où il est dit aux fils d'Israël : « Si l'Éternel s'est attaché à vous et qu'il vous a choisis, ce n'est parce que vous surpassez en nombre tous les peuples, vous êtes en réalité le moindre de tous les peuples, mais parce que l'Éternel vous aime. »

L'amour de Dieu, toutefois, n'est pas tant défini dans la Bible de manière abstraite que *concrète*, au travers des *actions qui le traduisent*, des attitudes et des actes qu'il inspire à Dieu, notamment son élection gratuite, ou le don de ses promesses.

⁸³ <http://www.dicocitations.com/citation-c-est-quoi-l-amour.php#6du913u1GWWh7AxyH.99>.

⁸⁴ <http://osezleromantisme.com/citations-amour-definition/>.

⁸⁵ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 206.

⁸⁶ <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

Pour les fils d'Abraham, qu'est-ce que l'amour de Dieu ? C'est, ultimement, le secret fondement de l'alliance que Dieu a établie en leur faveur, le motif de la rédemption qui, par elle, leur est promise. Dans les Psaumes, notamment, résonne tel un refrain la litanie « car sa miséricorde dure à toujours » (Ps 136). L'expression de son amour, ici, c'est sa miséricorde, sa propension à la pitié. Le visage le plus évident de l'amour de Dieu est son inclination bienveillante au pardon.

2) **Le Nouveau Testament et la langue grecque : *éros* et *agapè***

Dans le Nouveau Testament, comme dans la langue et la culture grecques, existent des mots distincts pour dire aimer : *agapè*, *philia*, *éros*.

– Tout d'abord *éros* : une affection qui cherche à posséder. C'est « l'amour qui prend », souvent à connotation sexuelle, la satisfaction d'une libido. En forçant le trait, on pourrait dire qu'*éros* désigne l'amour « qui consomme » et qui, à l'instar de la consommation, est habité par une inextinguible soif de recommencements. De connotation négative, *éros* est aussi l'amour de soi, l'amour égoïste, égocentrique. Tout ce qui a été décrit plus haut au titre de l'amour comme sentiment, plaisir ou ressenti entre globalement dans le champ sémantique de ce premier concept.

– Ensuite *philia*, qui désigne les liens d'amitié réciproque. *Philia* est l'amour qui partage, autrement dit, « qui prend et qui donne ». C'est le souci de l'autre (l'amitié, la solidarité) dont parlait Aristote. C'est, dit Jean-Jacques Chevalier, « la réserve de chaleur humaine, d'affectivité, d'élan et de générosité qui nourrit et stimule le compagnonnage humain »⁸⁷.

– Et enfin *agapè*, que l'on dit être absent de la littérature grecque classique. Comment rendre en grec l'enseignement du Christ

⁸⁷ Jean-Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée politique*, tome I, Paris, Payot, 1979, http://www.appartenance-belonging.org/fr/ressources/la_philia.

sur l'amour divin ? Pour désigner un amour désintéressé et sans contrepartie, ni *éros* ni *philia* ne pouvaient convenir. D'où la mise en honneur d'un nouveau mot, *agapè*, qui ne se trouvait guère que dans la traduction grecque de la Bible des Septante au II^e siècle av. J.-C., pour désigner l'amour de l'autre, l'amour qui donne, pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi. *Agapè* désigne alors le don sans attente de réciprocité, et indépendamment de ce qu'est l'être aimé, un amour qui est conçu comme une grâce, un don de Dieu.

3) Anders Nygren

Ce triptyque (souvent réduit au diptyque *éros* et *agapè*) a été répandu et popularisé, dans les années 1930, par le théologien luthérien Anders Nygren, auteur d'un ouvrage devenu célèbre, *Éros et agapè*⁸⁸. Denis de Rougemont, en 1939, lui emboîte le pas en publiant *L'amour et l'Occident*, pour prôner l'*agapè* (l'amour chrétien) contre l'*éros* (le désir sans fin, ultime déni de la vie)⁸⁹.

Dans le sillage de Nygren, la réflexion sur l'amour ne semble plus pouvoir s'affranchir du paradigme *éros-agapè*, et d'une typologie antagoniste/bipolaire du genre :

- Amour de soi (jusqu'au sacrifice de l'autre) ou Amour de l'autre (jusqu'au sacrifice de soi) ?
- Amour qui prend (et consomme) ou Amour qui donne ?
- Amour de concupiscence ou Amour de bienveillance ?
- Amour égoïste ou Amour altruiste ?
- Amour charnel ou Amour spirituel ?
- Amour qui mène à la mort ou Amour qui mène à la vie ?

⁸⁸ Anders Nygren, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (2 vol., Stockholm, 1930, d'abord en suédois puis traduit en de nombreuses langues. Version française chez Aubier Montaigne en 1944, et réédité récemment aux Éditions du Cerf, 2009, en 3 vol.

La thèse de Nygren, pour l'essentiel, consiste à expliquer la naissance de l'amour occidental à partir d'une lutte chrétienne pour la victoire de l'*agapè* sur l'*éros*, entre lesquels il y aurait une foncière antinomie, enracinée dans le Nouveau Testament, et qui ne serait autre, fondamentalement, que la guerre spirituelle entre le christianisme et l'hellénisme.

⁸⁹ En philosophie, l'œuvre de Denis de Rougemont serait annoncée par Wilamowitz, qui écrivait : « Paul ignorait autant l'*éros* que Platon l'*agapè* », et il illustrerait exactement cet aphorisme de Nietzsche : « Le christianisme a empoisonné *éros* – il n'est pas mort, mais il est devenu vicieux. » Selon <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?breve574>.

La faiblesse principale de l'approche de Nygren (qui explique qu'on s'y réfère si peu aujourd'hui) est de présupposer une opposition absolue entre *éros* et *agapè*, un antagonisme fondamental et irréductible. Celui qui construit sa pensée autour du couple *éros* et *agapè* aura vite tendance, par effet de symétrie, à tirer l'*éros* vers le bas, dans la direction du charnel, dans la catégorie du péché où il semble englué, et à tirer l'*agapè* vers le haut, vers le spirituel et le platonique.

Dans la pensée occidentale, l'influence considérable de l'enseignement de saint Augustin sur la sexualité contribue également à lester *éros* d'une lourde charge négative. Stigmatisant la « concupiscence inhérente à toute sexualité », l'évêque d'Hippone fait une association si étroite entre sexualité et péché qu'elle interdit de les penser séparément. Dans cette perspective théologique, la sexualité, cette « misérable et ardente envie de se frotter aux créatures sensibles » (*Confessions*, saint Augustin)⁹⁰ ne peut plus désigner que ce dont l'amour *agapè* veut affranchir⁹¹. De là à poser *éros* et *agapè* comme deux concepts antithétiques, à la manière de Nygren, il n'y a qu'un petit pas à franchir. Une vigilance, pour le moins, s'impose.

Nygren, au final, s'affranchit difficilement d'une sorte de dualisme néoplatonicien entre la matière et l'esprit, entre le charnel et le spirituel, comme s'il n'y avait entre eux ni contact, ni passerelle, ni aucune forme de réconciliation possible. Nygren parle de leur « *fondière antinomie* enracinée dans le Nouveau Testament », alors qu'en réalité, jusque dans la Bible, leurs frontières ne sont pas étanches.

L'amour, dans son acception biblique, n'est pas imperméable à des formes d'expression érotique (notamment dans le Cantique des cantiques). L'expression de l'*agapè* n'est pas nécessairement

⁹⁰ <http://lewebpedagogique.com/charlierenard/2015/11/03/textes-sur-le-desir-rousseau-saint-augustin-flaubert/>.

⁹¹ Cf. Peter Brown, *Le renoncement de la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Bibliothèque des histoires, Gallimard, NRF, p. 464-512.

« platonique »⁹². L'« érotisme chrétien » est aussi un lieu dans lequel l'« *agapè* peut survenir », suivant la belle expression du pape Benoît XVI, qui explique : « Même si initialement l'*éros* est surtout sensuel, lorsqu'il s'approche de l'autre, il se posera toujours moins de questions sur lui-même. Il cherchera toujours plus le bonheur de l'autre, il se donnera et désirera être pour l'autre. C'est ainsi que le moment d'*agapè* s'insère en lui. »⁹³

Il y a de l'*agapè* dans cet *éros*. (Alain Finkielkraut)⁹⁴

L'amour, c'est aussi la spiritualisation de la sensualité. (André Comte-Sponville)⁹⁵

IV. LES CONCEPTIONS OBJECTIVES DE L'AMOUR

1) Générosité et désintéressement

Dans une seconde approche, plus objective, l'amour ne désigne pas en premier lieu un ressenti ou un désir...

L'amour, c'est quand on n'obtient pas tout de suite ce qu'on désire. (Alfred Capus)⁹⁶

L'amour de charité est un amour qui renonce à exercer au maximum sa puissance. (Simone Weil)⁹⁷

... mais une forme objective de comportement : une relation caractérisée par *l'altruisme*, *la générosité*, *le désintéressement*. L'amour désigne, à l'inverse de l'égoïsme, la vocation qui nous serait faite de *nous excentrer de nous-mêmes* pour nous attacher à autrui et rechercher le bonheur de cet autre, s'il le faut,

⁹² Ce qu'on désigne depuis la Renaissance par l'expression « amour platonique » (vision non charnelle de l'amour, amour chaste, en dehors de toute sensualité, amour intellectuel) n'a en réalité pas grand-chose à voir avec ce que théorisait Platon sur l'emprise du désir.

⁹³ Benoît XVI, *Dieu est amour. Lettre évangélique sur l'amour chrétien*, École Cathédrale, Parole et Silence, 2006, cité par Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 118.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁵ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 237.

⁹⁶ <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>.

⁹⁷ Citée par André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 136.

jusqu'au *sacrifice de soi*, l'acte suprême de l'amour étant ici de faire le sacrifice de sa vie pour celui ou celle que l'on aime⁹⁸.

L'amour a toujours pour base le renoncement au bien individuel. (Tolstoï)⁹⁹

Sous le nom d'amour, on peut comprendre toutes les *passions* expansives qui portent l'homme hors de lui-même, lui créent un but, des objets supérieurs à sa vie propre, le font comme exister dans autrui, ou pour autrui. (Maine de Biran)¹⁰⁰

L'amour-passion, lorsqu'il n'est plus encadré par cet impératif altruiste, est capable de se transformer en haine et devenir meurtrier pour celui/celle qui en est l'objet. L'amoureux éconduit peut devenir très violent. La versatilité de l'amour, ses volte-face lui font piétiner ce qu'il a adoré.

Le verbe aimer, explique Christiane Singer, est par nature un verbe transitif (il attend un complément d'objet)¹⁰¹. En d'autres termes, on ne peut jamais aimer seul (*cf.* la doctrine chrétienne de la Trinité¹⁰²).

Ce qu'il y a d'ennuyeux dans l'amour, c'est que c'est un crime où l'on ne peut pas se passer d'un complice. (Charles Baudelaire)¹⁰³

Aimer, c'est trouver sa richesse hors de soi. (Alain)¹⁰⁴

98 Sur le sujet, on trouve dans le Nouveau Testament deux affirmations complémentaires : il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour celui que l'on aime (Jn 15.13) et Dieu lui-même en Jésus-Christ en a donné l'exemple suprême (Jn 3.15). Mais tout sacrifice de soi n'est pas nécessairement mû par l'amour : celui qui donne sa vie ou son corps pour être brûlé, s'il n'a pas l'amour, n'est rien ! (1 Co 13.3).

99 <http://la-philosophie.com/amour-definition-philosophie>.

100 Maine de Biran, *Journal*, 1819, p. 246, <http://psychologie.aujourd'hui.com/dossier/amour-definition.asp>.

101 Christiane Singer, *op. cit.*, p. 16.

102 En théologie chrétienne, l'affirmation « Dieu est amour » ne peut être dissociée de la doctrine de la Trinité, de la conviction que Dieu est tout à la fois Un et Trois.

Pour plus de développements, *cf.* Wells Paul, « Les différents visages de l'amour selon la Bible », *La Revue réformée* 229-230 (2004/4-5), p. 130-143.

103 <http://osezleromantisme.com/citations-amour-definition/>.

104 Alain, *Éléments de philosophie*, <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie---ce-que-les-philosophes-en-disent-6873.htm>.

L'amour est par nature relation à *autrui*¹⁰⁵. Tournant le dos au narcissisme, l'amour s'épanouit dans l'attachement à une altérité irréductible, dont il respecte la liberté¹⁰⁶, voire dans l'attachement à la transcendance.

L'amour est mouvement de dévotion qui porte vers une divinité.
(*Petit Larousse*)

Cette idée de l'amour est souvent reconnue faire écho, dans la conscience humaine, à une autorité morale ou spirituelle extérieure à soi, plus élevée que les sentiments. Elle peut aussi être rapprochée de l'idée de spiritualité, qui désigne en l'homme ce qu'il peut y avoir de meilleur et le distinguerait de l'animal, que ce soit *son ouverture au divin* (sa conscience de Dieu) ou seulement son *altruisme*, sa capacité à se *décentrer de lui-même*¹⁰⁷.

2) **Le commandement d'aimer**

Défini comme type de comportement, l'amour présente un nouveau visage et différentes caractéristiques qui n'ont pu être évoquées jusqu'à présent. Ici, l'idée d'un *commandement d'aimer* (qui peut sembler très paradoxal dans la première optique) trouve un sens, car cet amour est aussi *fidélité et obéissance*. Il exige aussi un positionnement volontaire.

Aimer quelqu'un ne relève pas seulement de la puissance du sentiment mais d'une décision, d'un jugement, d'une promesse.
(Erich Fromm)¹⁰⁸

Au départ, cet amour-là n'est pas forcément un ressenti, même s'il peut le devenir. Il peut être commandé *en l'absence* de sentiments (l'indifférence), ou même *à l'encontre* de sentiments opposés. C'est évidemment le cas, dans la Bible, du *commandement d'aimer ses ennemis* (Mt 5.44), c'est-à-dire ceux pour qui l'on éprouve au départ la plus franche aversion. L'amour ici ne dépend

105 Cf. André Comte-Sponville, *L'Amour la solitude*, Paroles d'Aube, 1992.

106 « L'amour est un choix délibéré. Deux personnes ne s'aiment vraiment que lorsqu'elles sont capables de vivre l'une sans l'autre mais choisissent de vivre ensemble. » (Scott Peck)
<http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>

107 Cf. Michel Johner, « Alliance et spiritualité », *La Revue réformée* 257 (2011/1), p. 65-76.

108 <http://www.psycho-ressources.com/bibli/amour.html>

pas du caractère aimable de la personne à aimer. Au contraire : il relève le défi de s'attacher à elle et de chercher son bien en dépit des sentiments d'abjection qu'elle peut inspirer, en dépit de son caractère *a priori* parfaitement *non aimable*¹⁰⁹.

3) L'apprentissage de l'amour

Impliquant un choix (une dimension volontaire), et comprenant une dimension d'obéissance et de fidélité (une dimension morale), il devient compréhensible que l'amour puisse aussi se prêter à une forme d'éducation : qu'une place soit faite à *l'apprentissage de l'amour*.

L'amour n'est pas seulement un sentiment, il est un art aussi.
(Balzac)¹¹⁰

En 1869, Gustave Flaubert publie *L'éducation sentimentale*, pour stigmatiser les préjugés des différents types de bourgeoisie de son époque et prôner la libération de ces préjugés sociaux¹¹¹, ou plus récemment Philippe Roth publie *Professeur de désir* pour libérer le sentiment amoureux du serment d'amour¹¹². Mais

109 Cf. Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 96ss.

110 <http://www.pensees-citations.com/citation/amour-art-honore-de-balzac-1372/>.

111 Gustave Flaubert, *L'éducation sentimentale, histoire d'un jeune homme*, Paris, Michel Lévy, 1869. Plusieurs femmes croisent la route de Frédéric Moreau, héros du roman, mais aucune ne peut se comparer à Marie Arnoux, épouse d'un riche marchand d'art, dont il est éperdument amoureux. C'est au contact de cette passion inactive et des contingences du monde qu'il fera son éducation sentimentale, qui se résumera pour l'essentiel à brûler, peu à peu, ses illusions. Autour de la période de la monarchie de Juillet à Paris, les différents personnages que côtoie le héros représentent chacun les idées reçues d'un milieu défini, agissant en fonction des codes sociologiques stéréotypés. On retrouve ainsi le bourgeois parvenu, la bourgeoisie d'affaires, le petit bourgeois rêvant de pouvoir, la courtisane.

Selon https://fr.wikipedia.org/wiki/L%27Éducation_sentimentale.

Flaubert suit les traces de Marivaux qui, déjà au siècle précédent (1730), dans *Le jeu de l'amour et du hasard*, veut montrer comment l'amour se moque de l'ordre établi, en inversant secrètement les rapports maîtres-valets. Silvia obtient de son père l'autorisation d'observer, sous le déguisement de sa servante (Lisette), le jeune homme à qui sa famille la destine (Dorante), ignorant que ce dernier a eu la même idée qu'elle. L'aventure, divertissante au début, tourne au cauchemar lorsqu'elle se rend compte qu'elle est attirée par le valet, qui lui fait une cour discrète, alors que le comportement de celui qui se présente comme son promis lui fait horreur. En obtenant de Dorante qu'il lui propose de l'épouser, alors qu'il la prend pour une domestique, « elle agit en femme moderne qui veut assumer ses responsabilités et prendre part à son destin ».

Selon https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Jeu_de_l%27amour_et_du_hasard.

112 Philippe Roth, *Professeur de désir*, traduit de l'anglais par Henri Robillot, Gallimard, 1979. Cf. Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 37.

pour un chrétien il s'agit d'autre chose : apprendre à restituer, dans ses relations à autrui, une partie de l'amour dont Dieu l'a personnellement aimé. Le croyant ne conçoit l'amour des hommes qu'en écho à la grâce dont il a lui-même été le premier bénéficiaire. Sur le registre conjugal, en particulier, il s'agit pour l'époux chrétien d'apprendre à aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle (Ep 5.25). Dans la spiritualité chrétienne, l'apprentissage de l'amour prend la forme de l'imitation de Dieu ou du Christ.

Concrètement, que veut dire aimer ? À l'école de la foi, c'est apprendre à porter sur l'autre le regard d'amour et d'espérance que Dieu porte sur lui : aimer, c'est choisir : de lui pardonner, comme Dieu veut lui pardonner ; d'espérer à son sujet contre toute espérance ; de passer par-dessus tout ce qui peut être momentanément détestable ou insupportable en lui, dans l'espérance de son *devenir* en Dieu ; de ne pas porter sur lui des jugements derniers ; de discerner sous les traits de Saul de Tarse ceux de l'apôtre Paul, ou sous les traits de l'insupportable Jacob la figure fondatrice d'« Israël » (Gn 32.22-32).

Sur ce point, Christiane Singer propose une forme de parabole laïque fort pertinente :

Une promenade à travers le verger m'éclaire : c'est l'hiver, et tous les arbres fruitiers sont plus semblables à de grands balais de bruyère, le manche fiché au sol, qu'à ce que nos yeux nomment un arbre. Celui qui céderait à la logique des sens, à l'impulsion d'un robuste réalisme, constaterait que la vie a quitté ces arbres et donnerait l'ordre de les abattre. [Mais] il n'apprendrait jamais que les lois de la nature [ou l'Évangile de la grâce] ont prévu quelque chose d'in vraisemblable, de déraisonnable et d'inespéré, connu sous le nom de printemps, et que ces arbres morts vont dans un jour proche se couvrir de bourgeons, de feuilles, de fleurs. Personne ne m'ôtera de l'esprit qu'il en est ainsi des relations qui nous unissent, et que nous [les] scions à la base, [ses relations], parce que nous les croyons mortes¹¹³.

113 Christiane Singer, *op. cit.*, p. 43.

Aimer, c'est trouver, grâce à un autre, sa vérité, et aider cet autre à trouver la sienne. (Jacques de Bourbon Busset)¹¹⁴

Merci de renforcer ma puissance d'exister et d'agir. (André Comte-Sponville)¹¹⁵

5) Histoire et géographie de l'amour

Celui qui veut, dans cet apprentissage de l'amour, s'affranchir de la « tyrannie du plaisir » trouvera une aide précieuse dans la prise de conscience que la conception occidentale de l'amour-sentiment est loin d'être universelle, que le ressenti n'a pas toujours et partout reçu, dans la conception de l'amour, le rôle fondateur qu'on lui prête aujourd'hui. L'Occident n'est ni la première ni la seule famille culturelle à s'être exprimée sur l'amour. L'Extrême-Orient, l'Inde, l'islam ont concouru à cette « exaltation des sens et de l'esprit » de manières riches et fort différentes¹¹⁶, en particulier dans la manière dont s'articulent ses composants affectifs, sexuels, volontaires, sociaux, moraux, spirituels. Si l'on peut reconnaître à l'expérience de l'amour une dimension universelle (qui porte Finkielkraut et Bruckner à opposer au « mythe de la révolution sexuelle issu de Mai 68 » que « l'amour ne se prête ni à la réforme

114 <http://evene.lefigaro.fr/citation/aimer-trouver-grace-verite-aider-trouver-creer-complicite-pas-si-19978.php>.

115 André Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris, Albin Michel, p. 135.

116 Sur l'histoire et la sociologie de l'amour et de la sexualité, voir Paul-Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 224 p. ; vol. 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, 296 p. ; vol. 3 : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, 288 p. ; Elisabeth Badinter, *L'amour en plus : histoire de l'amour maternel (XVII^e-XX^e siècle)*, Flammarion, 1980 ; Francesco Alberoni, *Le choc amoureux*, trad. fr. Ramsay, 1981 ; *L'érotisme*, trad. fr. Ramsay, 1986 ; *Le vol nuptial*, trad. fr. Plon, 1994 ; *Je t'aime, tout sur la passion amoureuse*, trad. fr. Plon, 1997 ; Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Gallimard, Plon, 10/18, 1972 (éd. originale 1939), 433 p. ; Jean Duvignaud, *La genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, PUF, 1990 ; Octavio Paz, *La flamme double, amour et érotisme*, Gallimard, 1994.

ni à la révolution »¹¹⁷), on doit reconnaître que son expression est aussi marquée par une culture¹¹⁸.

Dans le récit de la Genèse, par exemple, Abraham demande à son serviteur de retourner dans son pays d'origine pour y chercher une femme pour son fils (Gn 24). Isaac ne choisit pas Rebecca au sens moderne du terme. Mais le récit biblique n'en dit pas moins qu'il l'« aime » éperdument (Gn 24.67), tout comme son fils Jacob « aimera » Rachel (Gn 29.18, 20). C'est ce que nous appellerions un mariage arrangé qui est devenu un mariage d'amour. L'alliance conjugale ici *précède et conditionne* l'éclosion et l'épanouissement de l'amour-sentiment. Le mariage est le *cadre* préalable dans lequel l'amour subjectif est appelé à naître et à s'exprimer¹¹⁹.

S'ils ont raison d'être intransigeants sur la question des « mariages forcés », on peut être frappé combien les Français, aujourd'hui, peuvent manquer de nuances sur celle des mariages dits « arrangés », alors qu'il suffit de remonter seulement deux ou trois générations (jusqu'à la première moitié du xx^e siècle) pour trouver dans l'histoire de France d'innombrables mariages arrangés qui n'ont choqué personne, ni contredit l'idée que l'on se faisait de l'amour.

Pour être complet, on ne saurait passer sous silence toutes les libertés qui ont pu être prises pour satisfaire en dehors du mariage la passion amoureuse, l'érotisme, la sexualité, depuis l'Antiquité,

117 Dans *Le Nouveau désordre amoureux*, écrit en 1977 avec Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut s'attaque au « mythe de la Révolution sexuelle », qui serait issu de Mai 68, une idéologie dont les femmes seraient les premières victimes. Contre les théories de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Guy Debord et des situationnistes qui nieraient l'amour ou, en tout cas, affirmeraient que l'amour, en tant que valeur abstraite, serait une chose « ignoble », Finkielkraut et Bruckner affirment l'existence de l'amour et son impossible réforme : « l'amour ne se prête pas à la révolution ». Cf. Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris, Seuil, 1977, Points actuels.

Selon https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Nouveau_Désordre_amoureux.

118 « Y aurait-il vraiment une histoire de l'amour ? Ce sentiment brûlant qui vous envahit et vous fait oublier les contraintes du monde, peut-il faire l'objet d'une histoire ? N'est-il donc pas universel, et propre à l'être humain ? Eh bien, non. Si le désir se manifeste dans les corps à peu près de la même façon en tous temps et en tous lieux, les formes culturelles dans lesquelles il se trouve enserré ne sont pas du tout les mêmes selon les époques et les pays. »

Selon <http://hommoinsun.over-blog.com/article-6084248.html>.

119 On notera toutefois que dans ce cadre légal la naissance de l'amour-sentiment n'est pas automatique : si Jacob « aime Rachel » (Gn 29.18, 20), ce ne fut pas le cas de sa première épouse, Léa, que les lois de la polygamie et les duperies de son beau-père lui avaient imposé.

notamment chez les Grecs et Romains, au Moyen Âge, ou dans les aristocraties et bourgeoisies des XIX^e et XX^e siècles. En 340 av. J.-C., Démosthène écrivait déjà : « Qu'est-ce que vivre en mariage avec une femme ? C'est avoir d'elle des enfants [...]. Nous prenons une courtisane pour nos plaisirs, une concubine pour recevoir d'elle les soins journaliers qu'exige notre santé, nous prenons une épouse pour avoir des enfants légitimes et une fidèle gardienne de tout ce que contient notre maison. »¹²⁰ Le rôle traditionnel dévolu au mariage est d'assurer une descendance légitime, la transmission du nom, du patrimoine et des titres. Les enfants adultérins (ou naturels) ne sauraient par leurs revendications confondre ces différents ordres. La société ne l'aurait pas toléré. Le « mariage d'amour », tel que nous le concevons aujourd'hui, est une invention relativement récente dans l'histoire du mariage.

V. SYNTHÈSE

1) **Amour de l'autre, amour de soi**

Les distinctions conceptuelles proposées par Nygren sont certainement utiles dans l'apprentissage de l'amour, ne serait-ce que pour pouvoir défricher le terrain et entrer, à l'école de Dieu, dans l'apprentissage d'un amour qui ne se confonde pas avec le culte des sentiments. Mais, de toute évidence, si elles permettent d'entrer en matière, elles permettent difficilement d'en sortir. Les distinctions qu'elles proposent ne peuvent être reçues que comme provisoires, et s'effacer à l'heure d'une conclusion qui les dépasse, à la manière, dans l'Évangile, du « serviteur inutile ».

Amour de soi (jusqu'au sacrifice de l'autre)

ou Amour de l'autre (jusqu'au sacrifice de soi) ?

Amour égoïste ou Amour altruiste ?

Amour qui prend (consomme) ou Amour qui donne ?

Toutefois, en fin de parcours, il n'est pas reconnu que ces deux amours doivent rester exclusifs, ou ces deux définitions antagonistes. Après avoir été sanctifiées et transfigurées à l'école

120 Démosthène, *Plaidoyers civils XXXIII, Théomneste et Apollodore contre Nééra*, <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/neera.htm>.

de l'Esprit, ces deux formes d'amour ne trouvent-elles pas une forme de réconciliation ? Au travers de l'amour de l'autre, n'est-ce pas toujours l'amour de soi qui s'exprime ? André Comte-Sponville écrit avec raison : « L'amour n'est ni purement altruiste, ni purement égoïste : il fait exploser ces oppositions naïves et confortables [...]. L'amour dépasse l'opposition de l'unité et de la dualité, de l'égoïsme et de l'altruisme. »¹²¹

Au travers de l'autre, n'est-ce pas soi que l'on aime ? (Alain Finkielkraut)¹²²

L'amour est, de tous les sentiments, le plus égoïste. (Benjamin Constant)¹²³

Aimer, c'est essentiellement vouloir être aimé. (Jacques Lacan)¹²⁴

L'autre reste un inconnu. Soi-même aussi. (Christiane Singer)¹²⁵

Ultimement, peut-on vraiment distinguer l'amour de l'égoïsme ? L'amour de soi, après avoir été redéfini chrétiennement, n'est-il pas lui aussi comblé, d'une nouvelle manière, dans l'amour de l'autre, ne serait-ce que dans l'esprit paradoxal des Béatitudes : « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » (Mt 5.4), ou par les promesses éternelles que Dieu laisse à ceux qui, ici-bas, aimeraient jusqu'au sacrifice de leur vie ?¹²⁶ L'amour don de soi, l'amour altruiste, auquel l'Évangile appelle, ne procure-t-il pas également des formes indirectes de satisfaction de soi ?

Il faut se défier d'une idée trop spiritualiste de la foi qui laisserait penser que le chrétien, dans les actes d'amour que lui inspire l'Esprit, n'y trouverait aucune forme de satisfaction

121 André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 237, 240.

122 Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, Paris, Gallimard, Folio, 2011, p. 49.

123 « L'amour est, de tous les sentiments, le plus égoïste et par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux. » Cité par Pascal Bruckner, *Le mariage d'amour a-t-il échoué ? Essai*, Paris, Grasset, 2010, p. 86.

124 <http://www.gralon.net/articles/art-et-culture/litterature/article-l-amour-en-philosophie>.

125 Christiane Singer, *op. cit.*, p. 14-15.

126 « [...] il n'est personne qui ait quitté, à cause de moi et de l'Évangile, maison, frères, sœurs, mère, père, enfants [...] qui ne reçoive au centuple, [...] dans ce temps-ci, [...] et, dans le siècle à venir, [...] » (Mc 10.29-31) « Celui qui aura gardé sa vie la perdra, mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la retrouvera. » (Mt 10.39)

charnelle et personnelle. « Celui qui aime sa femme s'aime aussi lui-même », écrit Paul aux Éphésiens (5.28, cf. v. 33). Cette affirmation ne vaudrait-elle pas aussi pour l'amour de Dieu et l'amour du prochain ? « Il y a amour de soi et amour de soi », pourrait-on dire. Tout amour de soi n'est pas nécessairement connoté négativement. Lui aussi est susceptible d'être sanctifié et purifié dans la foi. En spiritualité chrétienne, l'antidote de l'orgueil n'est certainement pas le mépris ou le reniement de soi, mais d'apprendre à *s'aimer de la manière dont Dieu nous aime*. C'est le type de réconciliation avec soi que procure l'Évangile de la grâce.

Le chrétien doit apprendre à aimer, certes, mais n'a-t-il pas aussi *besoin d'aimer* (comme il a aussi, dès les premiers instants de sa vie, *besoin d'être aimé*) ? Et n'a-t-il pas besoin de l'autre pour développer cette relation particulière, hors de laquelle il ne pourrait ni s'épanouir, ni devenir tout à fait lui-même ? Est-ce que, dans cette relation, les deux n'y trouvent pas ultimement leur compte ? Dans notre expérience de l'amour chrétien, ces deux dimensions sont présentes à des degrés divers, c'est un trait à la fois de notre spiritualité et de notre humanité que Dieu honore.

2) Deux ou trois commandements ?

Tous connaissent le commandement évangélique : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme de toute ta pensée [...], et tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la loi et les prophètes. » (Mt 22.37-40) Mais a-t-on affaire à deux commandements ou à trois ? L'amour de soi est-il lui aussi commandé par Jésus ?

La manière classique de l'entendre, c'est de considérer l'amour de soi comme spontané. Il serait une donnée universelle, le trait d'un orgueil naturel dont tous reconnaîtraient spontanément l'évidence. La pointe du commandement serait d'appeler les hommes à prendre la mesure de leur égoïsme naturel et les engager à en donner au moins autant à leur prochain. Selon Bauman, par exemple, « ce précepte catalogue implicitement l'amour de soi

comme non problématique, un toujours déjà-là » et préconise « l'extension de cet amour de soi »¹²⁷.

Mais une autre lecture est possible et assurément préférable : « Tu dois apprendre à aimer ton prochain, comme tu dois aussi apprendre à t'aimer toi-même, de la manière dont Dieu lui-même t'aime. » André Comte-Sponville commente : « Aimer son prochain comme soi-même, c'est l'aimer comme Dieu nous aime et comme on *devrait* aussi s'aimer, du seul amour qu'on mérite : un amour de charité. C'est le contraire du narcissisme, de l'égoïsme, de l'égoïsme, mais aussi de l'orgueil, de la vanité, de la violence. »¹²⁸

Dans cette optique, l'amour de soi, tel que Dieu le conçoit, n'est pas regardé comme automatique et universel. Un dépressif, par exemple, qui se déprécie de manière abusive, ou est submergé par des sentiments négatifs lui inspirant des comportements suicidaires, n'est-il pas appelé à cheminer, du point de vue psychologique et spirituel, pour apprendre ou réapprendre la considération de soi ? Et ne sera-t-il pas « guéri » le jour où il pourra dire à Dieu avec le psalmiste : « Je te loue de ce que je suis une créature aussi merveilleuse. » (Ps. 139.14) S'aimer soi-même comme Dieu nous aime peut exiger un long apprentissage.

3) Dieu est Amour

Ce tour d'horizon rapide des turbulences du discours contemporain sur l'amour permettra au lecteur, nous l'espérons, de mettre en perspective, au travers des études suivantes¹²⁹, ce que la théologie biblique de l'amour peut conserver d'original, l'éclairage particulier qu'elle apporte sur le sujet. Mais de nombreux points de contact peuvent déjà être identifiés entre les visions chrétiennes et temporelles de l'amour. Nombre des auteurs

127 Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 97-98.

128 André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 444. (Appendice : *Devenir rien. L'amour et la mort dans la philosophie de Simone Weil.*)

129 Trois études issues du Carrefour 2015 de la Faculté Jean Calvin sont publiées dans ce numéro de *La Revue réformée* et six autres seront publiées dans le numéro suivant.

cités forment un remarquable cortège de « témoins » qui, au risque de passer pour rétrogrades, gardent le courage d'un discours différent, en dénonçant dans la confusion contemporaine de l'amour avec le sentiment un *réductionnisme* incapable de rendre compte de la nature plus *complexe* et irrationnelle de l'expérience humaine de l'amour et des nombreux mystères qui l'habitent. Que ce soit sur le mode négatif ou positif, en creux ou en relief, leurs discours ne dessinent-ils pas en filigrane la forme d'une Présence, la forme d'un Mystère, que ces écrivains laïcs ne peuvent ou ne veulent nommer ?

Dans la foi chrétienne, sur ce Mystère, le voile se lève à la lecture de la première épître de Jean :

Dieu est amour. Et voici comment l'amour de Dieu a été manifesté envers nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. [...] Bien-aimés, si Dieu nous a aimés, nous devons nous aussi nous aimer les uns les autres. (1Jn 4.8, 9, 11)

C'est la personne même de Dieu qui est ici dévoilée comme étant la source de l'amour. L'amour est reconnu comme un des attributs fondamentaux et permanents de son être. Rien de ce qui est en lui n'échappe à cette qualité. Et toute expérience que les hommes puissent faire de cet amour est reconnue dans la foi comme don de Dieu. La fameuse « ressemblance de Dieu » qui, à l'heure de la création (Gn 1.27), fonde la dignité spécifique de l'homme, ne se manifeste-t-elle pas dans son expérience complexe de l'amour ? C'est la foi chrétienne qui permet d'« appréhender l'amour non comme le miroir de nos désirs, mais comme lieu d'une révélation »¹³⁰.

¹³⁰ Xavier Lacroix, *op. cit.*, texte de couverture.

AMOUR ET ALTÉRITÉ À L'HEURE DES DISCOURS SUR LE GENRE

François de MUIZON¹

INTRODUCTION : *GENDER STUDIES* ET ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE, DEUX UNIVERS INCOMPATIBLES ?

Spontanément, nous pensons l'amour, le « grand amour », comme ce lien unique qui unit un homme et une femme. Ainsi, l'amour humain, dans son acception courante, engage doublement le rapport à l'autre, s'il est vrai que l'autre de l'autre sexe est, selon le philosophe Emmanuel Levinas, « doublement autre », autre selon la personne et autre selon le sexe. La différence des sexes est « une différence tranchant sur les différences », « la qualité même de la différence »². Pourtant, selon une pensée commune qui se répand aujourd'hui, il devient normal de concevoir un lien d'amour, y compris conjugal, qui n'intégrerait pas structurellement l'altérité des sexes. On ne voit plus clairement ce que cela change, à partir du moment où l'on s'aime. On en vient à se demander si intégrer structurellement l'altérité des sexes au cœur du lien d'amour a encore une signification particulière³.

Certainement, cette évolution récente est à corrélérer avec la propagation dans les pays occidentaux de ce qu'on appellera ici les « discours sur le genre ». Leur diffusion dans le paysage médiatique français en 2011 semble avoir suscité un vrai questionnement, dont l'enjeu n'est pas seulement social, ni même moral. En effet, il concerne le socle anthropologique fondamental. En premier lieu, nous éviterons les expressions « théorie du genre » et *a fortiori* « idéologie du genre », car le genre n'est pas exactement

¹ François de Muizon est docteur en théologie et en philosophie et chargé de cours à l'Université catholique de Lyon. Il est marié, père de quatre enfants et membre de la Communauté du Chemin Neuf.

² E. Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1983, p. 14.

³ La perspective esquissée dans cet article est développée dans *Homme et femme, l'altérité fondatrice*, Cerf, 2008.

une « idéologie » au sens d'une vision cohérente du monde correspondant à un système rationnellement unifié. Il s'agit plutôt *de courants multiples*, aux statuts divers, qui se sont développés d'abord dans la culture anglo-saxonne, à mi-chemin entre le militantisme politique et les études anthropologiques, à caractère universitaire. Ce constat devrait nous prémunir de tomber dans le piège de la fausse alternative qui opposerait, de façon symétrique, une position supposée idéologique, le constructivisme, à une autre position adverse, supposée chrétienne, qualifiée de naturaliste⁴. Afin d'éviter cet écueil, on étudiera d'abord l'histoire des sources de ce courant de pensée polymorphe. Il s'agit par là de dégager modestement quelques caractéristiques de la galaxie *gender*⁵, afin d'engager le dialogue avec l'anthropologie chrétienne.

I. GENÈSE DU CONCEPT DE GENRE

Historiquement, le concept de *gender*⁶ est apparu dans les États-Unis des années 1950, dans un contexte psychiatrique. Son succès tient sans doute à son aptitude à agréger autour de lui plusieurs courants dominant le xx^e siècle : constructivisme, existentialisme, marxisme, féminisme, relativisme, individualisme, hédonisme, égalitarisme. Il est une véritable aubaine pour la pensée politique à bout de souffle, constituant comme un nouvel horizon, un nouveau combat libérateur. Pourtant, on ne trouve pas de définition consensuelle et durable du concept de genre, et les discours utilisant le mot *gender* ne sont pas tous compatibles. Schématiquement, le discours sur le genre s'est construit en quatre étapes.

4 Le malentendu s'enracine dans une mauvaise compréhension du concept de loi naturelle.

5 Que certains appellent désormais *cultural studies*, puisque, depuis le développement de la *queer theory*, on ne pourrait même plus parler de genre.

6 Pour donner une idée de la polysémie du mot *genre*, il suffit de considérer tous ses dérivés : génération, génital, génétique, gène, genèse, gens, généalogie, engendrement, engendrer, générer, généralité, générique, généreux, génie, etc. Il est significatif que le mot genre, du latin *genus, generis* (origine, naissance), vienne de la même racine indo-européenne que le mot grec *gignomai*, qui signifie aussi naître. Cf. S. Agacinski, *Femmes, entre sexe et genre*, p. 62.

1) Une distinction psychiatrique (1955)

En 1955, un psychiatre de Los Angeles, Robert Stoller⁷, distingue le sexe biologique (*sex*), de l'identité sexuelle issue du vécu psychique subjectif – le fait de se percevoir homme ou femme et de se comporter en conséquence (*gender*). Force est de constater que sexe et genre ne correspondent pas toujours. Stoller a vulgarisé l'idée que l'essentiel n'est pas le sexe biologique, mais le vécu subjectif qui peut parfois être en contradiction avec le sexe biologique. Il montre aussi le rôle déterminant du regard social sur la conscience d'appartenir à l'un ou l'autre sexe. Stoller développe la notion « d'identité de genre », conscience subjective d'être un homme ou une femme, qui se construit à la croisée du donné corporel et des représentations sociales. La distinction entre sexe anatomique et genre construit psychiquement et socialement est donc pour Stoller une manière d'identifier, dans le processus de construction de l'identité sexuée, ce qui relève du *normal* (quand il y a cohérence entre les deux) et ce qui relève du *pathologique* (quand, de manière exceptionnelle, il y a incohérence)⁸.

Son collègue néo-zélandais John Money veut aller plus loin : selon lui, la véritable identité de genre est issue de la perception subjective que le sujet a de lui-même, *indépendamment* de son sexe biologique, et il est nécessaire, au cas échéant, de pouvoir accéder à une chirurgie de réassignation de son sexe, ce que lui-même n'hésite pas à pratiquer, afin d'aligner le sexe anatomique sur le

⁷ R. Stoller, *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, 1968, traduit en français sous le titre *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1978.

⁸ Dans ce contexte médical, la distinction est éclairante afin de mieux comprendre des pathologies rares, comme les cas d'hermaphroditisme.

vécu subjectif, comme ce fut le cas pour le jeune David Reimer⁹. Ces opérations spectaculaires ont beaucoup impressionné, laissant entendre que le sexe naturel n'est pas intangible¹⁰.

2) Une distinction sociale dans un contexte de féminisme militant (1972)

Dans son célèbre ouvrage *Sex, Gender and Society* (1972), la sociologue britannique Anna Oakley dénonce l'idéologie naturaliste liant les différences comportementales entre hommes et femmes à des différences d'ordre biologique. Le naturalisme prétend fonder dans la nature une compréhension de la différence des sexes qui se traduirait par des différences de rôles, de comportements et de places, celles précisément que la société a assignées à chaque sexe, et ceci afin de justifier des inégalités sociales, des discriminations, les fameux « stéréotypes de genre » à faire disparaître, dans le cadre du combat féministe. Selon Oakley, il faut faire une distinction entre la simple dualité organique des sexes, liée essentiellement à la procréation (*sex*), et la hiérarchie sociale et culturelle des genres construits (*gender*)¹¹.

⁹ En 1968, à la suite d'un accident de circoncision médicale, un petit garçon jumeau se verra confié au Dr Money, qui, pour mettre en application sa théorie, choisira de le réassigner sexuellement en fille, moyennant une intervention chirurgicale et de fortes doses d'œstrogènes. Bruce s'appellera désormais Brenda, l'opération ayant réussi. Money en conclut que l'identité sexuelle des personnes est déconstructible et reconstructible, dans la mesure où elle est liée à un sexe biologique qui peut être incertain et pratiquement modifiable par intervention médicale. Il est apparu, comme on pouvait s'en douter, qu'existentiellement, ce type d'opération n'a pas été sans retentissement profond sur la personne. En témoigne la fin de l'histoire : comme Brenda supportait mal les transformations féminines de son corps à l'adolescence, on lui révéla qu'elle avait été un garçon. « Il » obtiendra qu'on lui reconstruise un corps masculin et choisira de s'appeler David. Il finira par se suicider en 2004, après la mort par overdose, en 2002, de son jumeau Bryan – qui servit, dans l'expérience, d'« individu témoin ». Aujourd'hui encore ce cas est cité dans la littérature *gender* pour démontrer que la source du malaise de David vient du regard social *genré*, et non des accidents de son anatomie. On notera la dissociation entre le donné et le construit caractéristique d'une telle position.

¹⁰ La véritable « identité de genre » serait issue de la perception subjective que le sujet a de lui-même, se qualifiant d'homme, de femme, ou « d'ambivalent », en fonction de ce qu'il ressent et perçoit de son comportement, sans référence avec le donné naturel. On notera l'accent fortement subjectiviste – tel je me sens, tel je suis – s'opposant à une approche jugée objectivante – où seul compterait le sexe anatomique –, comme si le sexe anatomique restait tout extérieur au sujet et n'était pas aussi vécu de l'intérieur.

¹¹ Si le sexe s'impose dans sa permanence et son évidence, le genre est caractérisé par sa variabilité. On notera qu'en anglais le mot *sex* désigne seulement la différence anatomique et n'a pas la richesse du français *sexe* qui inclut aussi l'identité homme-femme, d'où le besoin d'un autre mot en anglais.

Oakley se réfère à Simone de Beauvoir, qui distingua dans une formule célèbre – « On ne naît pas femme, on le devient » (1949)¹² – ce qui est donné à la naissance, la nature, au sens moderne de simple donné biologique¹³, et ce qui se construit dans une histoire, la liberté. En un sens, Beauvoir a raison : on ne naît pas femme, mais seulement femelle. On ne naît pas homme, mais seulement mâle. Femme, homme, il faudra *aussi le devenir*, l’inventer en quelque sorte. L’identité sexuée, la manière d’être féminine ou masculine, ne saurait se réduire à l’anatomie. Être homme, être femme, n’est pas le seul résultat d’un processus physiologique. S’approprier son corps sexué pour intérioriser son identité sexuée est un défi important, spécialement à l’adolescence. La distinction est donc pertinente et existentiellement libérante.

Mais, pour autant, peut-on aller jusqu’à dissocier naître et devenir, en soutenant que la féminité n’a aucun rapport avec le donné biologique, naturel, et avec le mode de relation qu’il induit ? Le fait de pouvoir porter un enfant et de le mettre au monde n’a-t-il vraiment aucun rapport avec la féminité, sans pour autant l’y réduire ? La maternité n’est-elle qu’une construction culturelle ou n’a-t-elle pas aussi un ancrage significatif dans le donné du corps féminin ? La question de fond est : puis-je m’inventer à partir de rien, indépendamment de mon corps et de mon sexe ?

12 S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, 1949, Gallimard, Folio, t. II, p. 13.

13 Le mot « nature » vient du latin *naturus*, ce qui est à naître. En amont, c’est toute la question de la « nature » humaine qui est en jeu. Il est significatif que Jean-Paul II ait préféré le vocabulaire de la personne à celui de la nature. Afin de pouvoir penser le dynamisme d’accomplissement intégral propre à la personne, c’est d’abord à la notion aristotélicienne de *phusis* (du verbe *phueîn* : faire naître, faire croître) que nous nous référerons, comme processus qui va de la puissance à l’acte. Nous n’ignorons pas le sens platonicien de nature comme *ousia* (essence invariable), trop figé pour penser concrètement la personne, ni évidemment, le sens moderne – depuis le XVII^e siècle – de la nature comme ordre cosmique galiléen soumis au principe du déterminisme. Dans ce dernier sens, la nature est devenue l’unique vis-à-vis de l’homme, objet *construit* de connaissance et d’exploitation, rendant impensable le don. Réintroduire un troisième terme (l’Origine, le Créateur) est une nécessité pour recevoir le monde comme un don, signe du donateur. Voir à ce sujet F. de Muizon, « La notion de personne a-t-elle remplacé celle de loi naturelle ? », in *Lumière et Vie*, janvier-mars 2008, p. 67-70.

3) **La french theory : le sexe est avant tout une question de pouvoir (1980)**

La *french theory* est la relecture que l'on a faite outre-Atlantique d'auteurs français des années 1968 comme Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze¹⁴. En radicalisant la formule beauvoirienne, ce courant en vient à *opposer* naître et devenir, nature et liberté. Tout ce qui est naturel serait aliénant pour la liberté. La culture se construirait en dehors de tout donné de naissance, lequel n'aurait plus rien à nous dire. Dans un contexte marxisant polémique de guerre des sexes, la différence homme-femme sera fortement soupçonnée. Déjà, au XIX^e siècle, Engels avait stigmatisé le mariage monogamique comme première expression de la domination masculine¹⁵. On connaît par ailleurs l'insistance de Michel Foucault à rendre compte, selon une méthode généalogique, de la sexualité par la catégorie de *pouvoir* qui, selon lui, serait « partout »¹⁶. La rencontre des sexes serait donc à interpréter en termes de conflit, de rapport de force, d'enjeu de pouvoir, et non plus d'amour ! Selon l'historienne américaine pro-*gender* Joan Scott : « Le genre est moins la construction sociale de la différence des sexes qu'une façon première de signifier des rapports de pouvoir. »¹⁷ Désormais, la clef herméneutique pour interpréter le véritable sens de la différence des sexes et de la sexualité elle-même ne relèverait plus des catégories d'amour, de don mutuel, d'alliance et, *a fortiori*, de complémentarité des sexes en vue de la procréation, mais exclusivement des catégories de pouvoir et de domination.

Le *genre* en vient à désigner l'assujettissement à une norme sexuelle produite par une société patriarcale dominante. Le combat

14 Et aussi Jean Baudrillard, Louis Althusser, Simone de Beauvoir, Monique Wittig.

15 « Le premier antagonisme de classe dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme, unis dans un mariage monogame, et la première oppression d'une classe par l'autre, avec celle du sexe féminin par le sexe masculin. » F. Engels, *L'origine de la famille, la propriété et l'État*, Le Temps des Cerises, La petite collection rouge, 2012 (1^{re} édition 1884).

16 M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, NRF Gallimard, 1977, p. 122-123.

17 J. Scott, « Gender : A Useful Category of Historia Analysis », in *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988, p. 28-50.

se joue désormais sur deux fronts : le sexe biologique relève du conditionnement naturel à dépasser, et le genre culturel est l'expression de la domination politique masculine à renverser. Il faut donc refuser de se laisser enfermer tant dans le sexe biologique que dans le genre social¹⁸, et libérer la femme de la place que la nature et la société lui avaient assignée. Dans une posture d'interprétation hédoniste de la sexualité et d'affranchissement libertaire de toute limite, Foucault casse le modèle des genres, imposé par la société, qui a conduit à l'établissement du couple monogamique et hétérosexuel, où la sexualité a un rôle procréatif. Dépasser la forme monolithique de l'hétérosexualité imposée, c'est affirmer un pouvoir et promouvoir des sexualités multiples, liées à des érotismes et des plaisirs, déconnectés de la procréation : libertarisme et hédonisme convergent. Sylviane Agacinski rattache cette conception foucauldienne de la sexualité à un imaginaire typiquement masculin, marqué par l'autosuffisance et l'ignorance de l'autre sexe¹⁹.

4) **L'identité queer : déconstruire la différence (1990)**

Lorsque, dans un quatrième temps, à partir des années 1990, le discours se radicalise, le roc anthropologique de la différence des sexes s'effondre complètement. Du fait que toute lecture de la différence anatomique est culturelle, ce serait le sexe corporel lui-même qui devrait être dit construit. Par suite, la notion de genre, elle-même, vole en éclats. Pour la philosophe californienne Judith Butler, tenante de la *queer theory*, c'est la différence entre les pratiques et les orientations sexuelles qui passe au premier plan, avec une préférence pour l'indéterminé, pour ce qui n'est assujéti à aucune norme, hétérosexiste en particulier. On a quitté le combat féministe contre le sexisme, pour lutter contre l'*hétérosexisme*, qui désigne la domination de la norme hétérosexuelle.

18 Cf. C. Pateman, « Sex and Power », *Ethics*, Vol. 100, Issue 2, The University of Chicago Press, janvier 1990, p. 398-407.

19 Sylviane Agacinski montre « en quoi la déconnexion qu'il [Michel Foucault] opère entre le plaisir sexuel et l'utilité procréatrice, et l'identification qu'il établit entre relation sexuelle et exercice d'un pouvoir ont quelque chose à voir avec un imaginaire masculin qui tend à ignorer superbement l'altérité sexuelle ». S. Agacinski, *Femmes, entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012, p. 121.

Le terme *queer* (étrange, bizarre) est emprunté à l'argot homosexuel new-yorkais des années 1990. C'est une injure courante contre les travestis, qui devient une catégorie d'identification : en retournant le contenu infamant de l'insulte, on devient fier d'appartenir au groupe *queer*. Au prétexte que toute sexualité contient une part trouble, il faut désormais chercher le sens de la sexualité dans les conduites hors normes, transgressives ou subversives : travestisme et transsexualisme. Mais si, au mépris de la biologie et de l'expérience la plus élémentaire, le corps en tant que sexué ne signifie rien pour la personne et n'a plus de rapport avec la génération, alors l'idée même de dualité sexuelle devient évanescence²⁰. Butler envisage une pluralité d'identités sexuées, libérées de la dualité masculin/féminin. Cette théorie aboutit à l'idée d'un sexe polymorphe, subjectif, sans limite, et finalement indéterminé. La méthode de Butler consiste à ouvrir des brèches, à élargir toujours plus l'espace des possibles, à tester des hypothèses, afin d'en saisir les effets d'ébranlement dans le discours. La ligne de fond est de se libérer totalement du sexe comme conditionnement. Il faut libérer l'homme « esclave de son indéfectible lien à la vie, c'est-à-dire à son corps »²¹. Dès la petite enfance, il faut créer cet « homme nouveau », libre, car non assujéti au sexe²². Telle se construit l'identité *queer*.

20 La pensée *queer* occulte les données élémentaires et objectives de la biologie et de ce que François Jacob appelait « la logique du vivant ». Cf. F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, TEL Gallimard, 1970/1976. « On s'indigne aujourd'hui de voir aux États-Unis des militants religieux soutenir le dogme créationniste contre les sciences de la vie, mais on ne s'émeut pas qu'une théorie de la sexualité, réduite à la question du plaisir et des orientations sexuelles, fasse la même chose en suspectant en bloc les sciences de la vie. Car c'est bien la *logique du vivant* qui se trouve renvoyée par Butler au statut d'idéologie politique suspecte. » S. Agacinski, *Femmes, entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012, p. 63-64. *A contrario*, l'anthropologue Françoise Héritier montre comment fécondité et génération fondent la différence des sexes. Cf. F. Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996, p. 230.

21 J. Butler, C. Malabou, *Sois mon corps*, Bayard, 2010, p. 13. On reconnaîtra la tentation de l'angélisme.

22 Par exemple, et sans avoir peur du ridicule, considérer que les formes du corps féminin (hanches, seins) soient attachées au sexe féminin serait un préjugé. C'est ce qu'enseigne la brochure typiquement *queer*, téléchargeable sur la ligne Azur du Ministère de l'éducation nationale, sous le titre délicat de *tomber-laculotte*, pour initier les adolescentes au lesbianisme et pour les inciter à goûter à toutes formes de sexualités, en érigeant la pornographie en modèle sexuel. Dans le même ordre d'idée, laisser les petits garçons uriner debout quand les filles doivent s'asseoir, c'est discriminant, comme l'enseignent l'école maternelle Egalia (Suède, 2010) et la crèche Bourdarias, à Saint-Ouen (France, 2009).

Mais si le corps sexué lui-même n'est qu'une construction relative, alors il devient insignifiant. Une fois niée toute consistance du donné charnel sexué, tout est désormais possible pour celui qui veut croire au mirage d'une liberté infinie, expression d'une volonté de puissance sans limite. Ne reste que l'apologie d'une jouissance brutale des corps en dehors de toute signification personnelle. Un tel état d'indifférenciation et de confusion a un nom, le chaos²³, ou encore le tohu-bohu (Gn 1.2) avec son cortège de violence prévisible, comme un René Girard l'a bien analysé. L'enjeu porte sur un ordre fondamental à détruire, celui de l'altérité des sexes, altérité fondatrice sur laquelle reposent l'amour conjugal, la famille et la société humaine tout entière. La naissance du sujet individuel libre serait à ce prix²⁴.

II. **DIFFICILE ALTÉRITÉ : UN CLIMAT DIFFUS DE SOUPÇON SUR LA DIFFÉRENCE DES SEXES**

Une fois dépassée la première réaction de sidération, la question qui vient spontanément consiste à se demander comment nous avons pu en arriver là. Comment une théorie aussi artificielle, et éloignée des préoccupations de l'immense majorité des hommes et des femmes, a-t-elle pu progressivement s'imposer, au point de peser de tout son poids dans les instances internationales ? Serait-ce que l'altérité, et notamment l'altérité des sexes, ne va apparemment plus de soi ?

1) **Opérer un discernement**

Prenons d'abord le temps d'entendre les questions que nous posent les discours sur le genre et demandons-nous à quel approfondissement anthropologique ils nous convoquent. La question centrale pourrait être : comment prendre en compte l'ancrage de l'identité masculine et féminine dans une chair sexuée, en évitant le naturalisme et le constructivisme ? Y a-t-il

23 Th. Collin, *Le mariage gay, les enjeux d'une revendication*, Paris, Eyrolles, 2005, p. 146.

24 « L'avènement de sujets individuels exige d'abord la destruction des catégories de sexe », J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 1990/2005, p. 88.

des usages de la notion de genre susceptibles d'être intégrés²⁵ dans la compréhension de la personne humaine développée dans l'anthropologie chrétienne, ou l'incompatibilité est-elle totale ?

En première analyse, reconnaissons la part de vérité des *gender studies*, quant à leurs fruits immédiats. Dans un contexte d'*émancipation de la femme*, on peut comprendre la nécessité de dénaturer la domination masculine, pour lutter contre le sexisme. S'il est libérant de distinguer sexe et genre, c'est bien parce que le donné naturel (sexe) a besoin d'être repris, étayé, médiatisé par la culture (genre). L'écart entre sexe anatomique donné et genre construit dans une histoire personnelle et sociale manifeste la richesse du sexe humain et l'enjeu de son intégration dans la personne. Refusant d'enfermer le sens de la différence sexuelle dans un naturalisme réducteur, mais aussi dans des stéréotypes culturels, les *gender studies* ont fait apparaître que l'identité sexuée est aussi le fruit d'une histoire personnelle et sociale, d'une construction psycho-affective. L'écart entre sexe et genre montre que toute sexualité personnelle est aussi le fruit d'une élaboration. La construction psychique de son identité sexuée exige un travail d'intégration et d'intériorisation personnelles de son sexe corporel. Cette élaboration implique de tenir compte de l'historicité du sujet et du dynamisme de sa liberté²⁶. Dans le cadre d'une lutte légitime pour une effective égalité de droit entre les sexes, on doit reconnaître la volonté de libérer la relation homme-femme de tout ce qui pourrait l'aliéner, en vue d'un accomplissement effectif des personnes.

En revanche, le constructivisme *queer* qui nie l'altérité des sexes au profit des orientations sexuelles diverses, voire des seules pratiques sexuelles décidées arbitrairement, sans référence avec le donné d'un sexe corporel, relève d'une posture

²⁵ Cf. Th. Collin, « Genre : les enjeux d'une polémique », revue *Communio*, n° XXXVI, 6, novembre-décembre 2011, « De la critique à l'intégration », p. 116-125.

²⁶ C'est précisément pour cette raison qu'une authentique éducation à l'amour et à la sexualité est si importante, spécialement chez les adolescents et les jeunes adultes. Cf. Sacrée congrégation pour l'éducation catholique, *Orientations éducatives sur l'amour humain*, Rome, 1983.

anthropologiquement discutable. Identifiant le sujet avec « l'acte de construire *ex nihilo* », le constructivisme perd pour ainsi dire le contact avec une réalité extérieure qui préexisterait au sujet. Ne se recevant de rien d'autre que de lui-même, désormais libre de construire et de déconstruire comme bon lui semble la réalité, le sujet ne se laisse plus émouvoir par ce qui se donne dans l'altérité, et en particulier dans le donné de l'autre sexe en sa chair : relisez le Cantique des cantiques ! L'humble attention devant le réel en son étrangeté, l'émotion devant le donné laissent place à la délectation de déconstruire²⁷. Cette nouvelle herméneutique du soupçon invite à perdre ses illusions sur ce qui s'imposerait comme réalité donnée pour comprendre que tout n'est que constructions libres de l'esprit humain²⁸. Selon le discours *queer*, l'homme et la femme ne sont plus des personnes situées dans l'altérité, enclines à s'unir dans un lien d'alliance, à se donner mutuellement, à fonder une famille et à transmettre la vie, et ainsi à s'accomplir dans l'unité du corps, de l'âme et de l'esprit. Ce sont des individus, autonomes et auto-construits, qui peuvent changer de sexe, de genre et de sexualité selon leur bon plaisir. Dans la relation entre l'homme et la femme, le constructivisme *queer* a brisé les liens hautement signifiants entre sexe, amour interpersonnel, mariage et procréation. La sexualité n'est plus qu'une fonction physiologique morcelée mise au service de l'hédonisme individuel. En définitive, demeure le refus de se recevoir d'autre chose que de soi-même, fût-ce de la nature, associé à un volontarisme nominaliste. Volonté de puissance et déni du corps sexué vont de pair. *A contrario*, selon

27 Cf. J. Dewite, « Le déni du déjà-là. Sur la posture constructiviste comme manifestation de l'esprit du temps », *Revue du MAUSS*, 2001/1 (n° 17), p. 397-409.

28 Pour qualifier la posture constructiviste, Jacques Dewite recourt à des oxymores significatives : « euphorie du désenchantement », « ivresse du dégrisement » (J. Dewite, *ibid.*, p. 398). L'exaltation vient de cette certitude que rien de ce qui se donne immédiatement n'est évident ou naturel, mais est toujours construit, produit par l'esprit humain. Cette certitude place le constructiviste dans une enivrante supériorité sur les autres. Mais, ce faisant, il se coupe du réel lui-même, de l'être qui se donne, puisque tout est manipulé par l'esprit, et fabriqué par le discours. L'être qui se donne dans la fragile contingence se voit piétiner par la lourde rationalité déconstructrice, qui prétend savoir que rien ne demeure, puisque tout est construit. Pour s'arracher au conditionnement aliénant de la nature, le constructiviste lui préfère « la lourde positivité de l'arbitraire », d'autant que sa « préoccupation principale est de mettre en relief la supériorité de l'esprit qui effectue cette opération, qui jubile et triomphe de son savoir et de son *pouvoir* » (J. Dewite, *ibid.*, p. 400).

une lecture phénoménologique et herméneutique, le corps ne saurait être compris comme étant extérieur à la personne, simple objet manipulable sans danger, mais il est un texte à déchiffrer, un langage qui exprime des significations personnelles, qu'il nous faut commencer par accueillir.

Ainsi, lutter contre la domination masculine et le sexisme est une chose, détruire l'ordre de la différence des sexes à cause d'un prétendu hétérosexisme en est une autre. Si les *gender studies* ont contribué à sortir d'une anthropologie figée, trop substantialiste, qui ne fait pas assez droit à la requête moderne de la liberté personnelle et de l'historicité du sujet sexué, la *queer theory* nie le donné en abolissant l'altérité des sexes et des genres et en *déconnectant* la personne de son ancrage dans le réel d'une chair sexué, brisant l'unité dynamique de la personne.

2) L'énigme de l'altérité, occultée dans un contexte délétère de guerre des sexes²⁹

La différence entre l'homme et la femme se manifeste dans son évidence la plus simple. Elle est ce qui se voit en premier, tout de suite, ce qui saute aux yeux. Le corps sexué l'exprime. Pourtant, il faut reconnaître qu'elle ne se réduit ni à la différence anatomique entre le corps du mâle et celui de la femelle, ni à la différence entre les rôles masculins et les rôles féminins dans la société. Il semble que l'écart entre l'homme et la femme renvoie à une différence plus fondamentale, ontologique, une irréductible dissymétrie entre ce que l'on pourrait appeler le génie féminin et

²⁹ On ne saurait ignorer – mais pas plus majorer – la dimension militante de la question. Par principe de méthode, on ne partira pas de là pour poser les problèmes de fond, on refusera de s'y engager dans le cadre d'un travail universitaire. Cependant, la lucidité exige de reconnaître que ce courant, issu principalement mais pas exclusivement des milieux féministes homosexuels anglo-saxons, tente d'imposer progressivement un changement structurel des normes anthropologiques fondamentales. Dans sa version radicale et militante, sa logique intrinsèque est d'en finir avec la différence sexuelle, et par là d'en finir avec le mariage et la famille. Si l'objectif inavoué de la *gender theory* est bien de détruire l'ordre anthropologique de la différence des sexes, ordre sur lequel repose l'institution du mariage, acte fondateur de la famille et de la société, la première question qui vient est : comment avons-nous pu en arriver là ? Comment une théorie aussi artificielle, et éloignée des préoccupations de l'immense majorité des hommes et des femmes, a-t-elle pu progressivement s'imposer, au point de peser de tout son poids dans les instances internationales ? Cela étant dit, il est prudent de ne pas sous-estimer ce que le combat militant peut avoir de réducteur, entravant une exploration sereine de la question.

le génie masculin. Elle constitue sans doute l'une des énigmes humaines les plus difficiles à déchiffrer.

Si le *fait* de la différence s'impose à nous, reconnaissons qu'il n'est pas si facile de qualifier la différence, de définir « le féminin en soi » et « le masculin en soi », de décliner les qualités qu'il faudrait attribuer à chaque sexe isolément. Isolés l'un de l'autre, le féminin et le masculin deviennent insaisissables, chimériques. C'est l'un face à l'autre qu'ils prennent toute leur signification. C'est dans la rencontre, dans l'heureuse relation entre les sexes, dans la rencontre amoureuse, *a fortiori* dans l'amour vécu au quotidien, que « le génie féminin » et « le génie masculin » apparaissent et se révèlent en quelque sorte l'un face à l'autre, l'un par la grâce de l'autre.

D'où une première difficulté dans la mesure où l'histoire des relations entre les sexes n'est jamais simple, s'apparentant davantage à une guerre des sexes, à une lutte pour exister, l'un contre l'autre, et générant une peur de disparaître, d'être dominé par l'autre. Ceci se manifeste d'autant plus dans un contexte de fragilisation du lien conjugal. La première difficulté est donc historique : elle relève de la situation conflictuelle des femmes et des hommes dans le monde, situation faite souvent de rivalité et de lutte de pouvoir, de guerre des sexes. Cette difficulté tend à transformer tout discours sur la différence des sexes en discours idéologique.

S'ajoute une autre difficulté qui n'est pas conjoncturelle mais structurelle, constitutive de l'objet à penser. Poser la question « Quel est le sens profond et ultime de la différence homme-femme ? », c'est poser une redoutable question car nul ne peut prétendre avoir le monopole du sens sur cette question. Nul ne peut dominer de l'extérieur le problème, en se situant soi-même au-delà de la différence, comme s'il n'était pas lui-même engagé dans son être *dans* la différence, comme homme ou comme femme. C'est donc toujours un éclairage partiel, marqué par la limite, l'incomplétude, l'inachèvement qui pourra être proposé.

Cela signifie que la question de l'altérité homme-femme nous met devant un mystère qui nous dépasse, et qui ne se laisse pas définir si facilement. Nous pressentons qu'il nous conduit à la source du sens.

3) **Entre stéréotype et neutralisation, la différence soupçonnée**

Apparemment la différence des sexes ne ferait plus problème dans la société actuelle. Nous vivons dans un monde mixte de part en part, où, dans tous les domaines, la parité est de mise. Cette mixité est bien évidemment, et il faut commencer par le dire, une richesse, une chance, un bonheur, celui de vivre et de travailler en nous complétant, en nous confrontant, en faisant jouer cette mélodie de la différence en ses variations infinies. Mais la diversité fait aussi bien la cacophonie³⁰ que la symphonie ! Mixité n'est donc pas mixage ! Il ne suffit pas de décréter la mixité pour qu'elle contribue réellement à la construction des personnes. Au-delà du *politiquement correct*, cette systématisation du brassage des sexes dans tous les lieux de la vie scolaire, sociale, professionnelle et politique n'a-t-elle pas pour effet de masquer une difficulté (peur, soupçon ?) propre à notre temps, celle de la reconnaissance pacifiée de la différence des sexes ?³¹

Où s'enracine un tel soupçon sur le lieu de la différence homme-femme ? Certainement, nous ressentons la nécessité de dépasser les stéréotypes superficiels qui ont souvent bloqué la différence dans des rôles figés et enfermants, quand ce ne sont pas des clichés

30 Colette Chiliand, « Sexe : polyphonie ou cacophonie ? », *Res Publica*, n° 26 (septembre 2001).

31 Cherche-t-on vraiment et positivement à susciter les conditions d'une rencontre réelle des sexes, au-delà des peurs et des rapports de force ? Vise-t-on une reconnaissance sereine du bienfait de la différence homme-femme dans toute sa radicalité, ce qui supposerait au minimum une reconnaissance profonde de la valeur de l'identité féminine et de la valeur de l'identité masculine ? Nous en sommes sans doute encore loin. Tout se passe comme si le contexte induisait un évitement de la question éprouvante et révélatrice de la différence des sexes. Dans un tel contexte, on comprend par exemple que la mixité scolaire connaisse un véritable malaise, quand elle n'est jamais parlée, exprimée culturellement et symboliquement. Le constat accablant de Michel Fize (M. Fize, *Les pièges de la mixité scolaire*, Presses de la Renaissance, 2003, voir notamment les p. 77, 111-115, 172, 179, 184, 190-191) dans un livre récent est que la mixité systématisée à l'école mais non gérée, non parlée, accentuerait les clichés, les stéréotypes, la domination masculine, le sexisme, l'inégalité, la violence sexuelle.

qui ne font qu'exprimer un rapport de force, réduisant le plus souvent la femme à une fonction de service et véhiculant l'image d'une virilité frustrée. Historiquement, il est clair que le génie féminin n'a pas encore été culturellement pleinement reconnu et accueilli. Sans doute de ce fait, l'identité masculine est trop souvent restée bloquée dans des clichés caricaturaux. La blessure culturelle de la domination masculine a laissé des traces profondes et douloureuses. Aujourd'hui encore, dans bien des régions du monde, l'oppression des femmes reste une réalité cruelle (monde arabe ou ailleurs).

En réaction à ces clichés, un féminisme militant s'est développé en Occident dès les années 1950. Ce qui fédère tous les féminismes pourrait être la nécessité de réagir contre une situation historique injuste de domination masculine. Le féminisme *différentialiste* défend l'égalité tout en valorisant les différences (Luce Irigaray, Sylviane Agacinski, Julia Kristeva, Antoinette Fouque).

Mais cette première réaction sous le signe de la polémique et de la guerre des sexes a été suivie d'une lente mais profonde érosion du sens de la différence, qui semble de plus en plus suspecte en tant que telle, désormais, cachant on ne sait quel archaïsme naturaliste à dépasser. Le féminisme *indifférentialiste* (Simone de Beauvoir, Marcella Jacob, Judith Butler) prône le dépassement de la différence par neutralisation, et souvent par imitation de l'autre sexe. Ce féminisme indifférentialiste a donc contribué à la montée en puissance d'un modèle neutre, androgyne, où les identités masculine et féminine deviennent problématiques et floues. La question se précise : est-il possible de penser la relation homme-femme en évitant ce double écueil, qui, l'un comme l'autre, engendre la violence ?

1) Écueil de l'enfermement dans la différence, son durcissement dans des rôles stéréotypés et caricaturaux, séparant les sexes. Ces rôles trahissent la différence en rapport de force et de subordination. Ce modèle dont nous sortons à peine conduit

tout droit à une guerre des sexes qui n'est bonne pour personne : féminisme agressif, réaction masculiniste (au Québec...).

2) Écueil de la neutralisation par imitation de l'un des deux sexes dont le sort serait jugé plus enviable que l'autre (masculin chez Beauvoir, féminin aujourd'hui). C'est l'écueil d'un déni de la différence, de l'indifférenciation comprise comme l'illusoire neutralité de la vie, de la culture et de l'esprit. On en vient à imaginer une réalisation asexuée de l'humain. Mais, en réalité, ce rêve d'une vie sexuellement indifférenciée ne conduit qu'à la violence de la confusion.

4) Le mythe égalitariste

La différence sexuelle serait aussi à soupçonner, car elle véhiculerait nécessairement son poison associé, l'inégalité. La différence sexuelle serait devenue, en tant que telle, une inégalité scandaleuse, insupportable. Le mythe égalitariste ne joue-t-il pas un rôle d'écran *politiquement correct* pour mieux cacher une peur de l'altérité. Comme l'écrit Nathalie Sarthou-Lajus : « Au-delà d'un féminisme d'exaspération, né dans la révolte contre la domination masculine, le moment est venu de se demander ce que les hommes et les femmes ont à perdre ou à gagner dans le combat pour l'égalité. » « Que la gente masculine se rassure, les femmes n'aiment guère dans les hommes ce qui leur ressemble ! »³² Dans une société égalitariste, nous confondons souvent l'*égalité de droit* et l'*égalité de fait*. L'*égalité de droit* est une manière de traduire juridiquement l'égalité de dignité de toute personne humaine, de l'homme comme de la femme. Mais ce principe fondamental ne doit pas faire oublier la foncière différence *de fait* entre l'homme et la femme, notamment face à l'essentiel, la vie. Exemple typique : l'homme ne portera jamais dans sa propre chair l'enfant, mais devra le recevoir de sa femme. Mais pour porter l'enfant en son sein, la femme devra accueillir de son mari l'acte inséminateur qu'elle ne peut pas se donner à elle-même (même en ayant recours

³² Nathalie Sarthou-Lajus, « La guerre des sexes : la revanche ou la trêve ? », *Études*, avril 2008, p. 437-440.

à une IAD, insémination avec donneur, car il y a toujours un homme concret derrière la paillette de sperme !). Inégalité injuste et scandaleuse ou dissymétrie foncière mais salubre ?

Sommes-nous « à égalité » en toute chose, et notamment devant l'essentiel, la vie ?³³ Certes, sur ce terrain, les fantasmes d'apparence scientifique vont bon train pour faire croire qu'hommes et femmes seront un jour totalement interchangeables, indifférenciés, et pourront se passer l'un de l'autre pour procréer (utérus artificiel, adoption par duo homosexuel). Contre cet égalitarisme neutralisant la différence, la philosophe féministe différentialiste Luce Irigaray réagit vivement, en nous renvoyant à la structure de nos identités respectives, sans retomber dans des stéréotypes : « Homme et femme, nous engendrons de manière différente, en nous et hors de nous ; [...] nous avons été portés et accouchés par notre genre ou par l'autre genre, maternés par notre genre ou par l'autre genre, ce qui constitue une différence capitale dans la construction de l'identité. »

5) **Indifférence à la différence et violence sociale**

Donnée au cœur des liens humains comme un fait irréductible, la différence sexuelle est riche d'un sens fondamental qui structure la vie sociale. Quand elle est reconnue et honorée pour ce qu'elle est, la différence des sexes est source de paix sociale. À l'inverse, la nier, l'ignorer, la banaliser fragilise la société. René Girard a fait remarquer que notre culture était en réalité traversée par une crise généralisée des différences : « Un certain dynamisme entraîne l'Occident d'abord, puis l'humanité entière vers un état d'indifférenciation relative jamais connue auparavant. »³⁴ Ce jugement s'applique notamment à la différence homme-femme. S'attaquer à la différence homme-femme pour la déconstruire, c'est s'attaquer aux fondements de notre culture. À l'horizon de ces déconstructions, Girard montre que se profile non le paradis et

³³ Du début à la fin de la vie, des différences irréductibles : à 22 semaines, une petite fille prématurée survit, pas un petit garçon (24 semaines). Notre espérance de vie varie de sept ans (en 2006 : 77 ans pour les hommes, 84 ans pour les femmes).

³⁴ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 261.

l'harmonie, mais bien plutôt la violence, celle du désir mimétique, qui trahit une incapacité à s'ouvrir à la différence, à la mettre en œuvre. Il y a guerre et conflit quand tous les sujets désirent les *mêmes* objets restant alors sur le *même* terrain, dans un schéma de rivalité et de concurrence. La tentation serait donc grande de vivre la différence sexuelle comme un pur rapport de force, de rivalité mimétique, de comparaison permanente, de jalousie. Par-delà les difficultés rencontrées, il nous faut faire le pas et proposer une réponse à la *gender theory*.

III. L'ALTÉRITÉ HOMME-FEMME EST FONDATRICE, AU CŒUR DU LIEN D'AMOUR CONJUGAL

Les discours sur le genre nous ont habitués à une série d'oppositions ou de dissociations ruineuses qui éclatent la personne entre son sexe génétique, son sexe gonadique, son sexe psychologique, son sexe social, son orientation sexuelle et... son identité sexuée. Comment, dès lors, retrouver l'unité de la personne ? Comment travailler à l'unification de la personne, à unifier l'amour qui s'exprime dans le corps, dans la sensibilité, l'affectivité, dans l'intelligence et la volonté, et dans l'esprit ?

1) L'altérité des sexes est un donné qui est source de sens. Le corps oublié

Si toute différence est source de sens, la différence des sexes l'est d'une manière éminente, incontournable, irréductible. Encore faut-il apprendre à la déchiffrer ! D'autant que nous savons peut-être trop bien que toute différence est souvent vécue comme une épreuve, car elle peut être détournée au profit d'un rapport de force, de domination, de violence, et conduire au repli sur sa particularité. La différence homme-femme, qui semble clairement ordonnée à l'amour mutuel, n'échappe pas ! Comment dès lors bien vivre une telle épreuve d'altérité qui précède même notre liberté ?

Posons avec le philosophe Emmanuel Levinas que, de toutes les différences, la différence sexuelle est la plus primordiale, la

plus universelle. Elle nous marque en profondeur, dès la première seconde de notre conception. C'est « la différence tranchant sur les différences »³⁵, celle qui donne sens à toutes les autres différences plus relatives, d'âge, de culture, de milieu. C'est par cette première différence que nous accédons à toutes les autres. Elle précède et traverse toutes les autres. Chacun de nous est traversé tout entier par elle, depuis le timbre de sa voix jusqu'au noyau de chacune de ses cellules, et chacun de nous est né de la différence, fruit de l'union de deux êtres sexués, de sexe opposé.

La différence sexuelle est donc la différence la plus profonde, dans laquelle s'enracinent toutes les différences. C'est une différence posée au cœur de l'humanité, certes, mais on ne peut pas dire pour autant qu'il y ait deux humanités. Il y a une humanité mais dont la caractéristique fondamentale, la nature, est d'être sexuée, intrinsèquement différenciée. C'est donc une différence qui ne sépare pas pour opposer, instaurer un rapport de force, de pouvoir, de domination/victimisation, mais qui pose une limite, en vue de la relation, de la reconnaissance, de la *communion interpersonnelle* et de la fécondité, bref... de l'amour !

2) Le corps sexué comme limite et la question de l'origine

Fondamentalement, c'est sur la notion de limite que porte le débat. Si l'hétérosexualité comme modèle normatif est refusée, c'est bien parce qu'elle constitue une limite au champ des possibles. Le corps sexué manifeste indéniablement une limite : je suis homme ou femme, mais non les deux. Je ne suis pas tout. Le sexe constitue avec la mort les deux limites ultimes, inhérentes à la condition humaine. Si je suis homme, je n'ai qu'un regard très limité sur le monde, sur l'être humain, sur la vie, sur Dieu. La moitié de l'humanité restera à jamais pour moi mystérieuse, inconnaissable de l'intérieur. Par exemple, un homme n'éprouvera jamais ce que peut éprouver corporellement une femme (grossesse, cycles, possibilité d'accueillir la vie). Je n'ai donc qu'une vue

³⁵ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1979, p. 14.

très limitée sur l'expérience humaine. Je dois renoncer à tout connaître, à tout vivre. Je ne serai jamais toute l'humanité. Je suis traversé par la limite. Je dois l'accepter, y consentir, pour entrer pleinement dans ma vocation profonde d'homme, pour incarner cette vocation. Jean Guilton écrivait : « La limite donne la forme qui est la condition de la plénitude »³⁶, car la limite donne la forme nécessaire pour s'accomplir.

Dès lors nier l'ancrage biologique de la sexuation, c'est nier la finitude, c'est opter pour une toute-puissance démiurgique, comme si l'homme était à l'origine de lui-même. Le déni de la différence sexuelle et la volonté de puissance vont de pair. Est en jeu le fantasme d'une humanité auto-suffisante, qui ne se recevrait de rien d'autre que d'elle-même, repliée dans une posture narcissique et prométhéenne. Se recevoir d'autre chose que de soi, fût-ce de la nature, cela devient insupportable.

3) **Contre les dissociations dualistes, pour une vision intégrale de la personne**

La *gender theory* oppose le donné naturel (le corps sexué) et la construction sociale (le genre) pour finir par les récuser l'un et l'autre, au profit des désirs individuels, justifiant l'hédonisme ambiant. La distinction entre sexe et genre, entre donné et construit, est légitime et montre tout l'écart entre les possibilités d'un corps sexué, son dynamisme originaire et l'acte libre d'amour dont la personne est l'auteur. Mais est-il légitime d'opposer le donné charnel à la liberté ?

Personne ne niera qu'il y a bien une dimension culturelle des identités masculine et féminine. Pour autant, l'ancrage biologique de la différence homme-femme n'est pas une concession faite à la nature, dont on pourrait s'affranchir par simple décret de la liberté ! Si le biologique ne dicte pas directement, de manière immédiate, les comportements humains (nous ne sommes pas des animaux !),

³⁶ J. Guilton, *Le travail intellectuel*, Aubier, 1986. L'homme comme la femme doivent vivre ce que Freud appelait une « castration symbolique » : renoncement au phallus pour la femme, mais aussi renoncement à l'utérus pour l'homme.

on ne peut pas pour autant dissocier la dimension biologique (sexe) des comportements personnels dont la signification est médiatisée dans une culture (genre).

Les dissociations concrètes révèlent des dualismes qui ruinent la notion même de personne comme unité dynamique d'une vie corporelle, d'une vie psychique, d'une vie spirituelle. C'est aussi l'éthique comme travail d'unification des différentes dimensions de la personne qui est supprimée³⁷.

C'est donc le dynamisme de la vie personnelle, sa nature dynamique, qui est brisée. On aboutit à une conception de la personne totalement déconstruite, éclatée, insignifiante. Au fond, pour penser authentiquement la personne sexuée, il faudrait *intégrer* trois niveaux de sens (et non deux seulement) :

- naturel, où l'individu est saisi au niveau du donné corporel, sexué (mâle/femelle) ;
- culturel, où le sujet construit son genre socialement et librement (masculin/féminin) ;
- personnel (ontologique), où la personne intégrale, intégrant le naturel et le culturel, s'ouvre au mystère fondamental de sa propre identité singulière (homme/femme).

L'intégration de ces trois dimensions manifeste l'essence dynamique de la personne, sa « nature ». Le naturalisme³⁸ s'enferme dans le premier point de vue, prétendant déduire immédiatement de la différence corporelle les rôles sexuels et la norme des comportements sociaux. Le constructivisme³⁹ se contente de s'opposer au naturalisme, prétendant déduire des

³⁷ Autres dissociations en jeu : corps-personne, amour-sexualité-fécondité, différence des sexes/différence des générations. Christian David, ancien délégué national de la LICRA (Ligue contre le racisme et l'antisémitisme), écrivait : « La famille ne peut plus désormais prétendre se fonder sur des liens naturels mais suppose le geste supplémentaire d'un amour consenti librement, c'est-à-dire sans référence à aucun préalable, fût-il le préalable de la différence biologique entre l'homme et la femme, qui n'est peut-être que le dernier nom de nos superstitions. » *Le Monde*, 20 septembre 1995.

³⁸ L'Église catholique est régulièrement accusée à tort de naturalisme. Le dernier cas en date étant Luc Ferry, qui reproche à l'Église catholique de confondre loi biologique et norme morale, « Tribune », *Le Figaro*, 8 septembre 2011.

³⁹ Cf. Françoise Héritier (dir.), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Éditions Le Pommier/Cité des Sciences et de l'Industrie, 2005. Titre éloquent pour illustrer une telle position unilatérale.

explorations culturelles indéfinies et marginales les nouvelles normes sexuelles, indépendamment du donné corporel.

Le personnalisme exige de renvoyer dos à dos les perspectives unilatérales naturalistes ou constructivistes. La liberté n'est pas un pouvoir absolu, prométhéen, qui s'opposerait à une nature sans signification. Elle se reçoit du donné corporel, sexué, qui la précède, en accueille les orientations fondamentales, et s'appuie sur ce donné pour accomplir ces orientations d'une façon personnelle.

4) Le christianisme n'est pas naturaliste mais personnaliste. Le langage du corps

Comment repenser une relation unifiante entre le naturel (sexe) et le culturel (genre) ? Comment renouer le lien entre le corps sexué, la vie charnelle et le sens porté par une culture, sinon en intégrant ces deux dimensions dans le dynamisme de la personne, qui est dynamisme du don. Cela signifie que la personne ne se comprend elle-même que dans l'horizon de sens du don, qui serait son dynamisme « naturel » : donnée à elle-même, elle ne peut s'accomplir pleinement elle-même qu'en se donnant elle-même d'une façon désintéressée. C'est donc le don, la reconnaissance, l'amour, l'alliance qui permettrait d'interpréter d'une façon juste et sensée le sens de la différence des sexes, jusque dans son inscription charnelle, et non le seul enjeu de pouvoir qui passe par la domination, la rivalité. Cette voie fut empruntée par Jean-Paul II dans sa théologie du corps et son Magistère.

Le corps sexué n'y est pas considéré comme une contrainte (Beauvoir) ou un « destin » (Napoléon), mais plutôt comme un donné porteur de sens, un langage à interpréter, une proposition de sens à discerner rationnellement et à assumer dans une existence singulière, personnelle. Le corps sexué est donc porteur d'une orientation de sens qui concerne le tout de la personne. « Le sexe est un altruisme scellé dans la chair. » (Maurice Zundel) Si donc le donné naturel biologique ne dicte pas immédiatement les conduites humaines (qui ne sont pas déterminées par le seul

instinct, à l'instar des animaux), il reste que la liberté humaine ne se construit pas *ex nihilo*. Dans la maternité par exemple, la décision libre est essentielle, mais elle est aussi comme induite par la nature, par le donné, par la physiologie féminine. Le donné n'est pas seulement une contrainte, il est aussi une offre, un appui, une chance, une possibilité ouverte, une proposition de sens, qui appelle une herméneutique, un acte interprétatif dont l'horizon est à déterminer. Comme l'écrit Xavier Lacroix : « Être homme et être femme n'est pas un destin mais une vocation. Tandis qu'un destin s'impose de l'extérieur, la vocation est médiatisée par une liberté. Mais la liberté peut-elle se construire *ex nihilo* ? Elle n'est pas auto-création, elle n'est pas l'arbitraire. Elle est accueil d'un donné. »⁴⁰

Accueillir le donné, c'est « dire oui » à ce corps sexué, c'est se l'approprier d'une manière personnelle et humanisante. Le donné que constitue le corps sexué, accueilli certes dans une culture elle-même donnée, est donc porteur d'un sens qui reste à déchiffrer. Il fait signe, comme un texte équivoque certes, mais non dépourvu de sens. Il s'agira alors de déchiffrer ce texte inscrit en nos corps en leur différence spécifique. Interpréter un texte au théâtre, c'est aussi lui donner vie, l'incarner singulièrement, en se mettant à son écoute. Il faudrait développer une herméneutique du corps sexué⁴¹ qui manifeste combien le corps sexué est un appel au don de soi. La théologie du corps développée par Jean-Paul II, qui est surtout une théologie de la personne en tant que sexuée et du corps comme langage, s'inscrit explicitement dans cette voie. C'est une réponse étonnamment lucide et unifiante face aux dissociations mortelles de la *gender theory*.

⁴⁰ Xavier Lacroix, *Homme et femme. L'insaisissable différence*, p. 142.

⁴¹ J'ai développé cette perspective dans Fr. de Muizon, *Homme et femme. L'altérité fondatrice*, Cerf, 2008, p. 239-255.

5) **Le sens de la différence se donne dans la rencontre interpersonnelle : la conjugalité**

À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous sommes conduits à dépasser tout schéma de rivalité ou de comparaison, de jalousie, ou de rapport de force. En deçà de tous les soupçons d'inégalité, reconnaissons comment la différence homme-femme est un fait qui se donne, un donné à accueillir, avant même que nous cherchions à la qualifier. La différence n'est pas une spécificité qui permettrait de faire un catalogue définitif des qualités supposées masculines ou féminines, ou encore des rôles sociaux figés.

Si une définition univoque de l'homme et de la femme, du masculin et du féminin, est difficile à produire, il reste que l'homme et la femme se définissent comme ils peuvent l'un par rapport à l'autre, mais toujours dans l'événement singulier d'une rencontre intersubjective. C'est de la rencontre réelle, concrète, incarnée et aussi toujours « donnée » que jaillit la vérité de la différence dont le sens reste à déchiffrer. C'est par cette rencontre qu'il leur est donné d'accueillir plus pleinement leur identité sexuée. « *La différence naît de la rencontre* entre l'homme et la femme, de *chaque* rencontre entre *un* homme et *une* femme. »⁴²

Le lieu où cette rencontre a lieu fondamentalement, c'est l'alliance conjugale. Comme l'écrit Olivier Abel : « La conjugalité est le lieu où l'on interprète la différence des sexes. » C'est à chaque couple d'accueillir sa différence dans l'événement singulier qui fonde leur alliance, l'un et l'autre se révélant d'une manière unique. Dans le mariage, chacun advient à son identité sexuée dans la rencontre intime et durable de l'autre sexe. Parler de mariage, c'est plus que de parler simplement de couple (rencontre empirique de deux psychismes). C'est parler d'alliance, de deux sujets qui se sont librement choisis dans une solidarité durable qui impliquera combats et dépassements des traits caricaturaux et superficiels de chaque sexe. Alors seulement

⁴² *Ibid.*, p. 223 (c'est l'auteur qui souligne).

se révélera la différence en sa vérité, comme un don gracieux⁴³. L'alliance conjugale est alors le lieu à partir duquel interpréter le sens de la différence.

6) Génie féminin et génie masculin : des manières différentes de se donner, d'aimer

Ainsi, et ce sera notre thèse, être homme, être femme n'est pas seulement une différence anatomique, ou une manière d'être culturellement déterminée, mais c'est un don, un charisme, une vocation, qui se traduit par des manières différentes de donner et de recevoir, bref, d'aimer.

Nous sommes invités à entrer dans une démarche d'accueil, de discernement, de déchiffrement d'un sens donné. Certes, il s'agit bien d'accéder à son identité sexuée, identité d'homme, identité de femme. Mais l'identité n'est pas un objet figé, saisissable⁴⁴. N'est-il pas préférable de proposer un vocabulaire de la grâce, du charisme ou encore de l'appel, de la vocation, afin de dégager le style spécifique de l'homme et de la femme ? Cela permettrait d'éviter les deux écueils précédemment évoqués, domination par injustice, neutralisation par peur. Il s'agit d'accueillir vraiment la différence comme une richesse et la laisser s'exprimer⁴⁵. Devenir homme, devenir femme, ce n'est pas inventer un sexe à géométrie variable, mais déployer d'une manière singulière et libre une

43 Si bien que Jean Lacroix a pu écrire : « C'est par le mariage que l'homme devient pleinement homme et la femme pleinement femme. » (Jean Lacroix, *Forces et faiblesses de la famille*, Seuil, 1948, p.

64) Le propos est sans doute excessif, car il laisserait entendre qu'un célibataire ne serait jamais pleinement homme ou femme.

44 Certes, à l'adolescence où les identités sont encore incertaines, cette rencontre en vérité est rare. Aussi est-il utile de proposer des temps et des lieux non mixtes repérables pour qu'ose peu à peu s'exprimer librement et sans peur l'identité sexuée, aussi bien entre filles qu'entre garçons. Néanmoins, n'est-ce pas dans la rencontre elle-même que l'un et l'autre sexe auront le plus de chance de se libérer de ce que chacun peut avoir d'enfermant ou de caricatural ? Dans une mixité réussie, l'autre sexe me révèle qui je suis en vérité et m'aide à accueillir mon corps sexué. Plus cette rencontre de l'autre sexe en vérité a lieu, plus la différence se manifeste comme une source inépuisable de sens.

45 Nous sommes donc conduits à distinguer entre des qualités qui se réduisent souvent à des stéréotypes, simples clichés enfermant l'homme et la femme dans des rôles précis, des fonctions inhérentes, et des charismes ou une vocation de l'homme et de la femme. Le charisme est un Don qui renvoie à un Donateur, la vocation renvoie à une Parole, donc à une Origine qui vient de plus loin que l'humain et vise un véritable universel. Plus prosaïquement, on pourrait parler de style ou de génie, termes qui ont l'avantage de ne pas dissocier entre charnel et spirituel, et de n'être jamais totalement identifiables.

vocation spécifique reçue, inscrite dans la chair et étayée dans une culture.

Comment comprendre plus précisément cette vocation, ce génie⁴⁶ propre à l'homme et à la femme ? Difficile de définir en quoi ils consistent. Par exemple, l'attention à l'intériorité, à l'habitation, au corps relève davantage du génie féminin. L'attention à l'extériorité, à l'objectivité, à la conquête est plus dans le style masculin. Les femmes ont une attention à la subjectivité plus importante que les hommes. Il suffit de les écouter parler ! L'attention au pôle de l'habitation, à la maison, lieu d'accueil de la vie, en prolongement d'un corps habitable, est aussi typiquement féminin. On évitera de tomber dans la caricature ou le stéréotype, car il ne s'agit pas de fonctions à assumer, mais de significations à recueillir.

Le rapport au *temps* n'est pas indifférencié. N'y a-t-il pas une manière féminine et une manière masculine de vivre la temporalité, d'habiter le temps ? L'homme serait plutôt dans un rapport de production technique et maîtrisée, temps du projet et de sa réalisation, temps de l'efficacité. La femme serait plutôt dans un rapport vital, temps des lentes et profondes maturations, temps d'accueil et d'accompagnement de la vie, temps de la fécondité. Il est clair que cette manière spécifique d'habiter et de donner sens au temps s'enracine mais sans s'y enfermer dans le donné charnel. Le cycle féminin (comme disponibilité renouvelée chaque mois, à donner la vie et consentement à la limite) ne peut pas ne pas structurer le rapport au temps de la femme.

Le rapport à la *parole* n'est pas non plus indifférencié : la parole de l'homme est plutôt de type informatif et tournée vers l'abstraction. Il s'agit d'exercer une maîtrise sur le monde, de l'objectiver pour mieux le dominer techniquement, d'où une tendance à la discussion, au débat d'idées. La parole féminine traduit d'abord une émotion, un état intérieur, le mouvement

⁴⁶ Julia Kristeva emprunte à Jean-Paul II (exhortation *Mulierem dignitatis*, sur la dignité de la femme, 1988), le titre de sa trilogie sur la femme, *Le génie féminin*, Fayard, 1999-2002.

concret de la vie. Elle est centrée sur la qualité de la relation intersubjective, sur la portée affective des paroles échangées. Elle a tendance à être plus incarnée. La femme est extrêmement sensible au ton de la voix qui traduit un vécu global de la personne, quand l'homme veut le résultat.

La manière de *donner la vie* n'est pas à l'évidence identique. De manière exemplaire, l'homme et la femme ont besoin l'un de l'autre pour procréer. Chacun a sa manière de donner et de recevoir : l'homme commence par donner la semence et la femme reçoit. Puis la femme devra donner son enfant et l'homme aura à l'accueillir. Être sexué, c'est dire : « Je ne suis pas fécond sans l'autre. » Cette altérité se manifeste au cœur des identités paternelle et maternelle. Entre être père et être mère, la différence est d'ordre biologique et relationnel certes, mais elle est aussi d'ordre spirituel. Il ne s'agit pas seulement de deux rôles ou de deux capacités, mais de deux modalités du don, deux vocations spécifiques qui engagent la personne tout entière.

Il importe donc de tenter de décrire les charismes respectifs de l'homme et de la femme, pour sortir de l'impasse d'une différence sexuelle indicible qui devient indécidable, en particulier pour des adolescents en plein travail d'élaboration et d'appropriation de leur identité sexuée. Chaque sexe pourra découvrir ce qu'il peut apprendre de l'autre et ce que l'autre peut attendre de lui. Par exemple, l'homme pourra apprendre de la femme une attention au réel dont elle porte le charisme irremplaçable et la femme pourra apprendre de l'homme une certaine culture de la maîtrise et de la création. Il est essentiel de comprendre que ces valeurs n'ont de sens qu'en fonction de l'autre sexe. En effet, aucun sexe n'en détient le monopole. Chacun pourra apprendre au contact de l'autre sexe ce qui lui est le moins familier, d'où l'importance d'une réelle collaboration et même d'une alliance entre les sexes.

**CONCLUSION : LA DIFFÉRENCE DES SEXES A UN SENS THÉOLOGIQUE,
INDICE DE TRANSCENDANCE**

Palpable, irrécusable, la différence sexuelle nous précède, nous traverse tout entiers. Elle n'est pas seulement une énigme, mais un mystère, qui ouvre à plus grand que nous. La valoriser est aussi difficile que nécessaire, car il ne s'agit pas tant de la définir, de la figer, que de la libérer, de la laisser produire d'elle-même ses effets de sens et de s'en étonner, s'étonner que nous soyons, hommes et femmes, si semblables et si différents, si proches et si inconnus. Salutaire étonnement qui nous sauve du modèle unique qui se révèle vite stérile modèle d'inhumanité, et de la démultiplication indéfinie des genres, qui ne produit que chaos et confusion.

Le sexe révèle que la personne ne s'accomplit que dans le don d'elle-même à l'autre. Être sexué signifie que je ne m'accomplirai pas sans l'autre de l'autre sexe, que je ne serai pas fécond sans passer par la rencontre de l'autre de l'autre sexe. C'est prendre acte de l'impossibilité d'être fécond tout seul, dans un retrait autarcique. C'est sortir du fantasme de la toute-puissance et choisir de dépendre de l'autre. Être sexué signifie que nous sommes faits pour la relation, ordonnés au don, à la communion. La signification de l'altérité sexuelle est donc d'indiquer un au-delà de soi-même et de son sexe, une irréductible dissymétrie qui rend possible une intimité infiniment plus profonde que l'attraction extérieure (car liée à l'image de soi, à l'idéal de soi) pour le même sexe. Dans la relation à l'autre sexe, l'image tombera nécessairement, structurellement. La différence sexuelle constitue une brèche énigmatique et troublante dans nos représentations marquées par la toute-puissance, une ouverture vers l'Autre, vers la transcendance, comme l'écrit Denis Vasse : « Le sexe en tant que différence est ce qui interdit radicalement à l'homme de s'enfermer dans l'image qu'il se fait de lui-même. »⁴⁷

La différence sexuelle interdit de clore l'humain dans une représentation univoque et définitive, autoconstruite. À ce titre,

⁴⁷ Denis Vasse, *La chair envisagée*, Seuil, 1988, p. 297.

l'altérité sexuelle est indice charnel de transcendance, comme l'écrit Christiane Singer : « Lorsqu'une société veut couper l'homme de sa transcendance, elle n'a pas besoin de s'attaquer aux grands édifices des églises et des religions, il lui suffit de dégrader la relation entre l'homme et la femme. »⁴⁸ Ainsi, au refus de l'altérité sexuelle fait écho le refus de l'Altérité divine. Pour le comprendre, il nous faut revenir à la Genèse : « Et Dieu créa (*bâra'*) l'humain (*ha'âdâm*) à son image (*çelem*), à l'image (*çelem*) de Dieu il créa (*bâra'*) lui (*'otô*), mâle (*zakar*) et femelle (*neqebah*) il créa (*bâra'*) eux (*'otam*). » (Gn 1.27) Il y a de quoi s'étonner ! Pourquoi une telle insistance sur l'aspect animal de la sexuaction (mâle et femelle se disent des animaux) au moment précisément où il est question de l'image de Dieu ? C'est pourtant un fait, la première chose que la Bible dit de l'humain, c'est qu'il est mâle et femelle. Et cette donnée est directement mise en relation avec l'image de Dieu, comme si c'était en étant mâle et femelle que l'homme et la femme pouvaient être dits à l'image du Dieu dont on ne doit faire aucune image.

N'y a-t-il pas une corrélation mystérieuse entre le sens de la différence sexuelle et le sens de la Transcendance, le sens du Tout-Autre ? L'altérité des sexes, en vue de faire une seule chair (*basar ehad*), serait à l'image du Dieu Un (*Adonnaï ehad*), comme si le mystère de l'union de l'homme et de la femme était caché dans le mystère du Dieu-communion. Xavier Lacroix peut écrire que « le mystère de la différence entre l'homme et la femme repose en Dieu, comme la trace de sa transcendance »⁴⁹.

C'est donc en tant que traversée par une altérité fondamentale que l'humanité peut être dite à l'image d'un Dieu tri-personnel, lui-même traversé par l'altérité des Personnes au sein de la Trinité. C'est finalement en tant qu'homme et femme, c'est-à-dire en tant qu'est inscrite dans la chair une capacité à se donner, à s'unir et à construire une communion de personnes, que l'homme et la

⁴⁸ Christiane Singer, *Du bon usage des crises*, Albin Michel, p. 57.

⁴⁹ Xavier Lacroix, *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Cerf, 1999.

femme sont dits à l'image d'un Dieu Communion de Personnes, d'un Dieu Trinité. C'est un mystère d'une profondeur abyssale et en même temps très incarné. Le corps en tant qu'il est sexué est donc porteur d'une très haute signification théologique, telle est l'intuition de la *théologie du corps* que Jean-Paul II a développée au début de son pontificat⁵⁰.

⁵⁰ Jean-Paul II, *La théologie du corps. L'amour humain dans le plan divin*, traduction d'Yves Semen, Cerf, 2014.

AMOUR DE DIEU, AMOUR DES HOMMES

Yannick IMBERT¹

INTRODUCTION

Dans toute conférence, le plus difficile est de trouver le bon point d'accroche. Pour cette conférence, « Amour de Dieu, amour des hommes », ma phrase introductive est toute trouvée, et je cède la place à Michel Onfray :

Paul de Tarse transforme le silence de Jésus sur ces questions en vacarme assourdissant en promulguant la haine du corps, des femmes et de la vie. Le radicalisme antihédoniste du christianisme procède de Paul – pas de Jésus, personnage conceptuel silencieux sur ces questions [...] Sa haine de soi [celle de Paul] se transforme en une vigoureuse haine du monde et de ce qui fait son intérêt : la vie, l'amour, le désir, le plaisir, les sensations, le corps, la chair, la jubilation, la liberté, l'indépendance, l'autonomie. Le masochisme de Paul ne fait aucun mystère².

En clair, le christianisme est une haine de tout, une antiforme d'amour – une arme de haine massive. Ni bonheur, ni plaisir, ni joie, ni même sourire, voilà la vie chrétienne selon le philosophe médiatique et fondateur de l'Université populaire de Caen. Le pourfendeur des illusions n'a de cesse de remettre en cause, s'inspirant consciemment de son maître à penser, Friedrich Nietzsche³, tout ce qui pourrait limiter notre expérience du plaisir.

¹ Yannick Imbert est professeur d'apologétique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

² Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2005, p. 165, 169. Voir aussi son *Théorie du corps amoureux : Pour une érotique solaire*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 117.

³ « On a enseigné à mépriser les tout premiers instincts de la vie ; on a imaginé par le mensonge l'existence d'une «âme», d'un «esprit» pour ruiner le corps ; dans les conditions premières de la vie, dans la sexualité, on a enseigné à voir quelque chose d'impur. » Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7.

C'est d'ailleurs ainsi qu'Onfray milite pour un hédonisme de plénitude, totalement assumé.

Le cas de Michel Onfray est facile, je l'admets. Il est toujours relativement aisé de le prendre à partie, mais un peu moins de lui faire justice. Normal : il est habitué des grands mots/maux et des réparties caricaturales. Et pourtant, malgré son ton caustique et parfois difficilement soutenable, malgré ses ignorances voulues ou non, il y a quelque chose chez lui de symptomatique de la vision hyperfestive de l'amour, cette manifestation sentimentale de l'hypermodernité. Dans cette brève conférence, je voudrais aborder plusieurs points essentiels centrés autour d'un dilemme majeur qui semble au cœur des discours philosophiques actuels sur l'amour. Ce dilemme est celui que nous retrouvons dans presque toute question philosophique : celui de la primauté de l'un ou du multiple. Cette vieille question philosophique – le particulier ou le général, l'Un ou le multiple – s'incarne ici dans la primauté que l'amour accorde soit à *une* personne – celle qui aime – ou à la relation établie entre *deux* personnes. Nous regarderons à plusieurs philosophes contemporains, représentant chacune de ces deux options. Ensuite, dans une deuxième partie, nous verrons en quoi l'amour, considéré dans un sens biblique, peut permettre de résoudre cette « équation amoureuse ».

I. LA SEXUALISATION DE L'AMOUR

Cependant, avant de nous lancer dans la première grande partie de cette conférence, éclaircissons un point particulier. C'est un fait relativement facile à observer que le discours même sur l'amour a été largement interprété en termes sexuels⁴. Bien sûr, il est facile d'en attribuer la paternité à Freud. Après tout, n'est-ce pas ce dernier qui voyait en l'amour deux expressions : un amour conjugal dans lequel la sexualisation de l'amour était manifestement assumée, et de l'autre côté d'autres formes d'amour (familial

⁴ « L'entente sexuelle n'est donc pas nouvelle ; ce qui l'est, c'est l'espérance démesurée dont elle est l'objet. » Pascal Bruckner, *Le Paradoxe amoureux*, Paris, Le Livre de Poche, 2011, p. 112. « Et puisque le sentiment n'est pas le contraire du désir mais son frère jumeau en fragilité [...] c'est aux élans charnels qu'est déléguée la mission de tester la solidité des liens conjugaux. » *Ibid.*, p. 114.

ou amical) dans lesquelles la composante sexuelle ne pouvait se manifester consciemment. L'amitié serait ainsi un amour qui n'est pas dirigé vers son objectif premier mais dont les pulsions sont redirigées vers un autre but, d'où l'établissement d'un ordre social. Ce contrôle social de l'amour et du plaisir est l'un des points particuliers qu'Onfray met sans cesse en accusation. Cette oppression sociale fonctionne de fait comme une frontière sacrée empêchant l'individu d'être pleinement lui-même.

La solution, pour Onfray, est celle de la libération « de la volonté agissante contrôlée par la conscience, [pour s'affranchir] du système d'inhibition mis en place par le dressage social »...⁵ Contestant l'amour social, le vrai amour se caractérise pour Onfray par une transe du plaisir, symbole contestataire par excellence. Pour notre philosophe, c'est précisément ce que l'hédonisme qu'il préconise s'efforcera de justifier. Pour ce faire, il n'a de cesse de plaider pour une dissociation des termes « amour » et « plaisir » (ou désir, sexualité), le premier étant par trop chargé d'exigence sociale. Son « érotique solaire », comme il se plaît à qualifier son hédonisme sexuel, n'a que faire des supposées exigences biologiques (la procréation) ou des normes qui régissent l'expression de l'amour (le mariage). D'autant plus que, pour Onfray, l'amour donne un sérieux non nécessaire à la sexualité. C'est ainsi qu'il peut affirmer que nous devrions « rendre possible la sexualité sans l'amour qui va avec »⁶. Quant à la fidélité, si caractéristique de l'amour conjugal dans un grand nombre de traditions religieuses ou séculières, Onfray ne l'élimine pas plus qu'il ne la redéfinit. La fidélité est une affaire « entre soi et soi », entre soi et sa parole⁷. Il n'y a pas de fidélité comme promesse de rester *pour*, *envers*, et en face de l'autre. Et d'ailleurs, commentant Ovide, Onfray rend cela manifeste en indiquant que « pour fonder le libertinage, amour, chasteté et vertu passent à

5 Michel Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, Paris, Grasset, 2003, p. 245.

6 Michel Onfray, *La puissance d'exister : Manifeste hédoniste*, Paris, Le Livre de Poche, 2008, p. 160.

7 *Ibid.*, p. 171.

la trappe. Et avec eux ? La vérité. La notion même de vérité. »⁸ La vérité d'une relation duelle n'entre pas en compte dans cette notion de fidélité : il n'y a que le rapport du soi à son propre corps et ainsi à la maîtrise de son propre plaisir.

Sous-jacent à tout le discours traditionnel sur l'amour et sur le lien amour-plaisir (sexualité), Onfray identifie un problème majeur : la définition du désir comme manque⁹. Selon lui cette erreur s'est développée dans la pensée occidentale de la manière suivante. De certaines philosophies grecques au judéo-christianisme, nous avons présupposé que l'homme et la femme avaient possédé, à un point mythique original, une unité primitive maintenant perdue. Cette unité profonde demeura dans l'inconscience humaine et se manifeste encore maintenant dans le désir qui ne fait que dévoiler cette rupture de l'union originelle : « Le désir s'apaise dans l'unité primitive reconstituée, le couple en fournit théoriquement la forme. Autre sottise coûteuse, autre bêtise dangereuse. »¹⁰ Le « désir » est donc manque-quête de cette union primitive¹¹. Malgré la persistance de cette compréhension du désir, Onfray soutient que « le désir n'est pas manque, mais excès qui menace débordement »¹². Ainsi l'amour, et en particulier le désir, sont des surcroûts de plénitude, des débordements d'abondance. D'où la nécessité sociale de le contraindre, de le contrôler et de le diriger.

En clair, la narration du soi érotique et amoureux ne peut s'encombrer des prétextes religieux qui ne font que dominer, pour les asservir, les désirs corporels. C'est d'ailleurs à ce titre qu'Onfray s'en prend aux discours religieux sur l'amour, et en particulier à la théologie chrétienne de l'amour – bien que la philosophie ne soit pas épargnée. Si Onfray s'en prend ainsi aux discours alambiqués et oppresseurs des religions, c'est parce que,

8 Michel Onfray, *Théorie du corps amoureux*, p. 161.

9 Michel Onfray, *La puissance d'exister*, p. 150.

10 Michel Onfray, *Théorie du corps amoureux*, p. 56.

11 Michel Onfray, *La puissance d'exister*, p. 151.

12 *Ibid.*, p. 151.

avec son présupposé matérialiste athée, il considère que puisque tout est matériel (le corps comme l'âme ou l'esprit¹³), nous devons exiger une construction matérialiste et athée de l'amour.

D'autre part, Onfray est autant un réaliste qu'il est matérialiste et athée : il n'a que peu d'intérêt pour les philosophies et théologies qui ne s'ancrent pas dans le *réel* – ce réel que tout un chacun peut voir et expérimenter. Ce réel peut être simplement défini ainsi : le plaisir ne fait de mal à personne. Ainsi il nous faut saisir le réel tel qu'il est. En ce qui concerne l'amour, l'implication est directe : la satisfaction des désirs humains est nécessaire et jubilatoire. Et ce faisant il est, encore une fois, absolument nécessaire de dissocier amour et plaisir, en particulier de dissocier amour-passion et plaisir. La possession et jouissance du corps devient alors l'expression d'une vraie philosophie hédoniste, celle qui ne cherche peut-être pas le bonheur aux dépens des autres¹⁴, mais qui cherche néanmoins le plaisir en tous temps, et qui ne se refuse aucun plaisir qui s'offre à soi.

Le corps autonome, instrument de l'individu pour réaliser ses propres désirs, est l'un des points de départ évidents chez Onfray. Comme il l'indique bien au demeurant, « au corps glorieux chrétien, décharné, j'oppose le *corps nominaliste* athée et incarné. Que signifie nominaliste ici ? Qui suppose une matière, un temps, un lieu ; qui vaut de manière autonome et unique... »¹⁵ Cette matière du corps autonome, c'est le corps nietzschéen qui est le principe même d'interprétation du monde. C'est ce corps-ci, celui que j'ai maintenant, qui guide mon éthique et ma métaphysique, ainsi que ma connaissance. C'est pour cela que dans son cours sur Nietzsche, Onfray peut affirmer la nécessité d'une exégèse

13 Michel Onfray, *Féeries anatomiques*, p. 233.

14 Cette critique a souvent été faite, mais il faut reconnaître à l'hédonisme de Michel Onfray qu'il refuse de se faire aux dépens des autres. La jouissance sexuelle en tous temps, et quand l'occasion s'offre comme une fulgurance de plaisir, mais certainement pas envers et contre la personne « partenaire ». Pour Onfray, l'épicurisme hédoniste est un pragmatisme absolu ; c'est précisément parce qu'il est pragmatique premièrement, et non pas nécessairement utilitariste, que l'éros défendu par Onfray est, selon ses propres mots, un *éros léger*.

15 *Ibid.*, p. 234.

du corps soulignant que « nous subissons la loi du corps, de notre corps ». La philosophie n'est ainsi qu'une manifestation de la physiologie. Peut-être qu'ici le soutien qu'Onfray trouve en Nietzsche se double de l'intuition de Feuerbach qui voyait le corps dirigé par un désir ardent de bonheur (*Glückseligkeitstrieb*). Il n'est pas étonnant alors de voir Onfray proposer une telle théorie des « corps amoureux » dans laquelle l'amour n'est qu'une fonction du corps. D'où sa conclusion que « tant que dure la chair chrétienne, le corps paraît impossible » et l'amour de même¹⁶. La jubilation érotique d'Onfray promet la maîtrise d'un corps radieux et d'un amour luminescent.

Que l'hédonisme de Michel Onfray présente une perspective radicale sur l'amour et le plaisir ne fait aucun doute. Et pourtant, nous sommes en droit de nous demander si nous ne sommes pas là en face de l'un des nombreux aboutissements philosophiques d'une pratique sociale déjà bien ancrée dans les mentalités. En effet, l'affirmation cliché selon laquelle tout cela ne relève que « d'une affaire privée et ne regarde personne » est une traduction populaire – bien que limitée – de l'hédonisme d'Onfray. C'est bien parce que cet érotisme solaire est une affaire privée que mes « histoires d'amour » ne concernent finalement que « moi » et en deuxième lieu seulement la (ou les) personne(s) aimée(s) – ou sujets de plaisir.

II. L'AMOUR : UN PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Il serait facile de croire que la philosophie de l'amour, ou du désir, trouvée chez Onfray n'est qu'une manifestation hédoniste marginale. Ce serait mal comprendre, ou ne pas comprendre que, comme le dit le philosophe Pascal Bruckner, « la sexualité fut exaltée au xx^e siècle comme outil de transformation du monde qui devait installer le genre humain dans l'état de quasi-perfection »¹⁷. Si l'érotisme est le nouvel oracle de l'amour, c'est parce qu'il se propose d'être une nouvelle rédemption. Ainsi, Onfray propose

¹⁶ Michel Onfray, *Féeries anatomiques*, p. 233.

¹⁷ Pascal Bruckner, p. 177.

une sotériologie du « soi aimant » (ou du « soi jouissant »). En tant que tentative humaine de rédemption, la philosophie de l'amour devient une question apologétique. C'est là que celle-ci se heurte à la grande question philosophique qui agite l'esprit humain : celle de la primauté de l'unité ou de la diversité, de l'un ou du multiple. La question qui se pose ici à nous est de savoir si l'amour, dans toutes ses formes, est premièrement défini par l'« un » – la personne aimante – ou par le « deux » – l'amour comme relation entre deux personnes (relation « duelle »).

1) **L'amour : primauté de l'Un**

Pour André Comte-Sponville, l'un des philosophes français les plus médiatisés de nos jours, l'amour est le grand sujet de la philosophie. Car, en fin de compte, « il faut donc aimer l'amour ou n'aimer rien – il faut aimer l'amour ou mourir ; c'est pourquoi l'amour, non le suicide, est le seul problème philosophique vraiment sérieux »¹⁸. Et c'est bien parce que l'amour est le seul problème philosophique vraiment sérieux que la philosophie a longtemps exploré la signification et le pouvoir de l'amour. Traditionnellement, deux formes d'amour ont été distinguées : l'amour-passion et l'amour-*agapè*. Le premier est l'expression du grec *éros*, le plus couramment considéré comme un manque, l'essence même de la passion amoureuse¹⁹. D'où la nécessité de considérer l'amour comme relation duelle.

À l'encontre de cette option courante, Comte-Sponville affirme sans hésitation que l'amour est solitude, et qu'il doit le rester²⁰. Ce constat n'est pas, sous la plume de Comte-Sponville, une observation négative, mais une nécessité bénéfique. Aimer, c'est vivre sa solitude dans la plénitude. Le point de départ de cette affirmation de Comte-Sponville, qui semble rejoindre là-dessus

¹⁸ André Comte-Sponville, *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ Pour Alain Finkielkraut, « l'amour ne s'adresse ni à la personne ni à ses particularités, il vise l'énigme de l'Autre, sa distance, son incognito [...] L'amour est ce lien paradoxal qui, en s'approfondissant, dépouille l'Autre de ses déterminations, jusqu'à ce qu'il me devienne impénétrable. » Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1988, p. 65.

Michel Onfray, c'est la négation de l'amour-passion – *éros* – en tant que *manque*²¹. Malheureusement, pour ce philosophe membre du Comité consultatif d'éthique, la philosophie grecque considéra en grande partie que, dès qu'un désir était satisfait, il n'y avait plus manque, donc plus désir²². Le désir était ainsi voué à l'échec²³. Plutôt que « manque », le désir est puissance qui se réjouit, et prend plaisir en la seule existence de l'autre²⁴. Ainsi, pour Comte-Sponville, la philosophie de l'amour ne peut aller de l'avant qu'en affirmant qu'il y a plaisir et joie quand on désire ce qu'on a, ce qui ne manque pas²⁵.

Car si l'amour était manque, il serait espérance : l'amour serait contraint de continuer à espérer ce qu'il n'a pas²⁶. De fait, en espérant, l'amour n'aurait pas de valeur en soi. Il ne pourrait avoir de valeur qu'en fonction de ce qu'il espère, qu'en fonction d'un temps futur. Donc, pour maintenir que l'amour a une valeur en soi, il faut nier qu'il soit espérance et qu'il puisse être défini en tant que manque. L'amour n'a pas besoin d'espérance, car il donne sa valeur aux choses²⁷. L'amour ne manque de rien, car il est solitude de l'être aimant. L'amour n'a pas d'objet, de personne à espérer.²⁸ L'amour, c'est donc désirer ce qui ne me manque pas,

21 Chez Onfray, voir par exemple *Théorie du corps amoureux*, p. 65.

22 Voir le bon résumé donné par Comte-Sponville du schéma amour = désir = manque chez Socrate dans *Le sexe ni la mort : Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 62-64. Par distinction chez Spinoza, l'amour est désir, mais le désir est puissance qui nous conduit, nous meut : c'est la puissance d'exister et d'agir. Et donc, l'amour est joie (d'exister). Cf. *Ethique*, III.

23 André Comte-Sponville, *Le bonheur, désespérement*, Paris, Plein Feux, 2000, p. 23.

24 On se rappellera la parole de Spinoza : « L'amour est une joie qu'accompagne l'idée de sa cause. » (Cité dans De Botton, *Petite philosophie de l'amour*, Paris, J'ai Lu, 2010, p. 95) Ou plus précisément : « L'amour est une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. » Troisième partie de *L'Ethique* de Spinoza.

25 André Comte-Sponville, *Le bonheur, désespérement*, p. 3.

26 Mais si c'est « manque », alors c'est aussi souffrance et malheur, raison pour laquelle on dit souvent qu'il ne peut pas y avoir d'amour heureux. Mais que des couples soient heureux, c'est une évidence pour Comte-Sponville, ainsi, nous avons besoin d'une autre théorie du désir et de l'amour. Cf. André Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort*, p. 78.

27 André Comte-Sponville, *L'amour la solitude*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 92.

28 Ainsi il n'a besoin que des choses qui sont aimées ; et, en étant aimées, elles ne sont plus objet d'espérance. Car si l'amour et son désir sont « puissance », ils sont puissance en face de l'être aimé, ils sont affirmation de ce qui est déjà présent, et non de ce qui manque.

et c'est pour cela que l'amour doit être solitude²⁹. Si l'amour n'était pas solitude, il serait toujours exigence d'un autre et, en fin de compte, puisque l'autre ne peut pas toujours se faire présent, l'amour serait un manque. Ce qui, par définition, ne peut pas être pour Comte-Sponville. Ainsi, l'amour est toujours premier³⁰.

D'ailleurs, pour Comte-Sponville, c'est seulement parce que l'amour est solitude en face de l'être aimé qu'il peut être acceptation de l'autre dans sa singularité³¹. En conséquence, étant solitude, l'amour ne peut qu'être primauté de l'Un. Bien sûr il sera possible de rétorquer ici que si l'amour est primauté de l'Un – de l'être aimant – comment prévenir l'amour de n'être qu'un simple égoïsme ou narcissisme ? Comte-Sponville résout le problème en rappelant le contraste fondamental entre amour-solitude et le narcissisme. Le premier suppose en effet un rapport *lucide* à soi. Par opposition, le narcissisme est un rapport non à soi, mais à son image, par la médiation du regard de l'autre.

Si la solution proposée par Comte-Sponville semble *a priori* simple, elle n'en reste pas moins très limitée. En effet, même si l'amour devait n'être distingué du narcissisme que par le rapport lucide à soi, récusant les images renvoyées par le regard des autres, nous pourrions demander comment ce rapport à soi pourrait faire abstraction du regard d'un autre, qui est toujours présent. Bien sûr, ce que Comte-Sponville et d'autres avec lui cherchent à éviter, c'est un regard non objectif et narcissique qui reviendrait vers la personne aimante, ce qui compromettrait l'amour. Mais, en fin de compte, la médiation du regard de l'autre n'est-elle pas nécessaire pour aimer vraiment ? Bien sûr, pour que l'amour soit plein de sens, cela nécessiterait que le miroir de cet « autre » ne nous soit pas renvoyé, ce qui sous-entendrait un premier pas narcissique de

29 André Comte-Sponville, *L'amour la solitude*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 86, 94. L'amour comme solitude est un thème important chez Proust, comme le commente bien Alain Finkielkraut – rappelant lui aussi que dans l'amour l'Autre reste étranger. Finkielkraut, p. 67. Cf. Emmanuel Lévinas, *L'autre dans Proust*, in *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 155-156, en particulier sur le fait que la solitude dans l'amour demeure espoir fou de la communicabilité de l'autre.

30 André Comte-Sponville, *L'amour la solitude*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 94.

31 *Ibid.*, p. 42.

notre part (nous enverrions l'amour à cet « autre » qui ne ferait que nous renvoyer notre propre image). Au contraire, le regard de l'autre devrait être premier, *envoyé* et non pas renvoyé par celui qui veut nous regarder par son amour.

Dans son étude sur le développement de l'amour en Occident, Denis de Rougemont concluait que *éros* tend à la fusion essentielle de l'individu dans le dieu³². Paraphrasant cette observation, nous pouvons de notre côté aisément conclure que l'éros humain de Comte-Sponville veut le plaisir individuel répété à l'infini à chaque instant : il veut que l'autre fusionne avec le « soi aimant », qui devient dieu solitaire. Et ceci, que l'amour soit filial, amical ou conjugal. C'est la primauté du « soi aimant », de sa divine solitude, qui fait de l'être qui aime son propre dieu. Et en cela Freud avait peut-être alors raison : tout amour peut être *éros*, car tout amour peut être divinisation de mon amour dans la solitude. Il ne peut donc y avoir amour qu'avec distance quasi radicale.

2) L'amour : primauté du Deux

Si l'amour ne peut pas être primauté de l'Un, pourrait-il alors être primauté du Deux, de la relation entre deux êtres ? Ce semble être la position du philosophe marxiste Alain Badiou³³, qui définit l'amour comme une façon de faire l'expérience du monde à partir de la différence. Ainsi, dit-il :

Je crois qu'il est essentiel de comprendre que la construction du monde à partir d'une différence est absolument autre chose que l'expérience de la différence [...] L'expérience de l'altérité est centrale, car elle fonde l'éthique. Il en résulte, dans une grande tradition religieuse, que l'amour est par excellence un sentiment éthique³⁴.

Badiou se situe ici dans une tradition classique qui voit en l'amour l'expérience essentielle de l'altérité. Mais plus que

³² Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 63.

³³ Alain Badiou décrit trois conceptions philosophiques de l'amour : (1) la conception romantique focalisée sur l'extase ; (2) la conception commerciale et juridique : du partenariat légal (PACS ou mariage) aux sites de rencontre ; (3) la conception sceptique qui voit en l'amour une illusion.

³⁴ Alain Badiou, *Eloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2011, p. 31.

l'expérience de l'altérité, il parlerait de l'amour comme rencontre de l'altérité. En effet, « expérience » aurait une tendance trop personnelle, individuelle, alors que justement l'amour est *d'abord* un « deux », une disjonction entre deux êtres. Par conséquent, l'amour construit une vérité sur le « deux »³⁵. Ce qui est central, ce n'est pas que le « moi » fasse l'expérience de l'autre, mais que deux se rencontrent dans un événement d'altérité³⁶.

L'amour est une rencontre de la vérité parce que la confrontation avec la pensée de l'autre permet une réflexion critique sur le réel à partir de la *différence* et non à partir de l'*identité*. C'est cela même qui, selon Badiou, confère à l'amour sa puissance créatrice. Cette puissance d'amour se trouve nourrie par l'expérience du temps, car, sans incarnation dans la durée, « l'amour est brûlé, consommé et consumé en même temps, dans la rencontre, dans un moment d'extériorité magique au monde tel qu'il est »³⁷.

Et cependant, ayant dit cela, Badiou ne peut totalement maintenir cette nécessaire durée de l'amour. En effet, un amour, qu'il soit conjugal ou amical, ne peut s'inscrire dans le temps que s'il s'inscrit dans une relation de fidélité et de confiance. Or une telle relation de confiance ne peut être focalisée sur la relation. Nous ne pouvons pas avoir confiance en une relation. Nous avons confiance en une personne. La sur-accentuation de l'amour comme relation peut alors faire oublier que cette relation ne peut être vrai amour sans engagement, sans attachement durable de deux personnes ; des personnes au pluriel, mais des personnes tout de même³⁸. Bien que Badiou souhaite faire de l'amour une rencontre qui se réinvente dans la durée³⁹, cette conception d'un amour comme seul événement de rencontre altière établit une relation dialectique entre deux êtres, une relation de séparation. Le

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁶ La notion de « rencontre » est d'ailleurs essentielle dans la philosophie de Badiou.

³⁷ Alain Badiou, *Éloge de l'amour*, p. 39.

³⁸ Il n'y a jamais de temps Un qui unit cette relation entre deux êtres – dans un rapport d'amour, qu'il soit dans le couple, ou autre.

³⁹ Alain Badiou, *Éloge de l'amour*, p. 42.

problème de Badiou, c'est que l'amour est défini exclusivement par la relation et non par l'acte d'aimer de deux êtres différents qui créent ainsi une relation durable. Il ne resterait donc de l'amour que des moments dialectiques (de séparation) de rencontre mutuels⁴⁰.

Malgré cette incohérence notable, l'amour comme primauté du Deux – primauté de la relation – est également bien souligné par Alain de Botton dans sa narration philosophique *Petite philosophie de l'amour*, dans laquelle il rappelle lui aussi la nécessité du rapport altier : « Si l'amour nous renvoie notre reflet, la solitude, elle, nous prive de l'usage d'un miroir et permet à notre imagination d'interpréter comme elle l'entend la coupure ou la tache que nous savons avoir sur le visage. »⁴¹ Le miroir prévient donc notre fantaisie, et ainsi notre narcissisme. L'autre me modifie ainsi selon son regard et l'amour devient donc une aventure obstinée au cours de laquelle j'accepte d'être en rapport avec le regard de l'autre :

je suis moi → je m'observe dans les yeux de l'autre → l'autre me modifie

Comme le résumé de Botton : « Chacun de ceux que nous connaissons nous renvoie à une autre interprétation de notre nature en ce sens que nous devenons une parcelle de celui qu'il aperçoit en nous. »⁴² Il y a donc primauté du Deux dans un amour qui ne fusionne pas les êtres aimant afin que la dialectique de sujets opposés maintienne l'intégrité de chacun.

Il demeure ici encore un problème presque insurmontable. Si l'amour est, selon les mots d'Alain Badiou, une découverte de la vérité comme un rendez-vous passionné, il faut nous demander si l'absence d'une quelconque unité entre les deux personnes

⁴⁰ *Ibid.*, p. 83-84.

⁴¹ Alain de Botton, *Petite philosophie de l'amour*, p. 183.

⁴² *Ibid.*, p. 187. De Botton ne reconnaît que deux formes d'amour : mûr ou immature. L'amour mûr est apparenté à une amitié avec une dimension sexuelle (*ibid.*, p. 307). L'amour immature est un état instable...

aimantes n'entraîne pas une impossibilité de l'amour même. Je m'explique. Si une relation exigeant deux personnes fonde ce qu'est l'amour – que ce soit l'amour conjugal, filial ou amical –, il est difficile de comprendre comment cette relation pourrait prendre tout son sens si, dans une certaine mesure, elle n'était pas aussi primauté de l'Un aimant. Autrement dit, l'amour ne peut pas être que rapport dialectique entre deux êtres aimant.

III. DE L'AMOUR DES HOMMES À L'AMOUR-AGAPÈ

La brève présentation de deux options philosophiques met en évidence le dilemme entre primauté de l'Un ou du Deux au sein de l'amour-passion. Soit l'amour est essentiellement acte de la personne aimante – et ainsi il est solitude –, mais il est alors impossible de voir comment l'amour pourrait faire toute sa place à l'être aimé⁴³. Ou bien l'amour est essentiellement relation, et il est alors difficile d'affirmer qu'il est aussi, et également, acte personnel d'aimer.

Mais cette même présentation montre aussi que le terme « amour » a subi une restriction sémantique assez tragique. Il a été réduit à sa seule manifestation romantique et sexuelle. Ici, la philosophie ne semble pas vouloir dépasser l'émotionnalisme de notre temps. En contraignant l'amour à n'être que sentiment, nous l'amoindrissons de deux manières. Tout d'abord, nous l'enfermons ainsi dans un dilemme impossible à résoudre. Ensuite, nous éliminons la diversité même de l'amour. Si la philosophie ne semble pas promettre une résolution au « problème » et à la diversité de l'amour, tentons de nous tourner vers la psychologie.

6) L'amour : intimité, passion et attachement

Le psychologue américain Robert Sternberg a proposé la théorie, maintenant bien connue, selon laquelle l'amour se compose, ou se décompose, en trois éléments distincts : l'intimité, l'attachement et la passion. L'association diverse entre ces trois

⁴³ « Dilemme de l'individu : il voudrait n'être qu'au fondement de lui-même mais quête avec angoisse l'approbation de ses proches. » Pascal Bruckner, p. 3-5.

éléments conduit à l'identification de différentes formes d'amour. Chacun de ces trois termes peut être utilisé de différentes façons, il est donc important de clarifier leur signification dans le contexte de la présente théorie. Survolons, dans un premier temps, ces trois composants.

L'*intimité* se réfère à des sentiments de proximité, de relation et de confiance. Les travaux de Sternberg, entrepris avec d'autres collègues, ont souligné les éléments principaux de cette dimension d'intimité : (1) le désir de promouvoir le bien-être de l'être aimé ; (2) connaître le bonheur avec l'être aimé ; (3) avoir une haute estime pour la personne aimée ; (4) être en mesure de compter sur l'être aimé en cas de besoin ; (5) la compréhension mutuelle avec l'être aimé ; (6) le partage de soi-même et des biens avec l'être aimé ; (7) la réception-acceptation du soutien émotionnel de la personne aimée ; (8) donner un soutien affectif à la personne aimée ; (9) une communication intime avec l'être aimé ; et (10) la valorisation de l'être aimé.

La *passion*, quant à elle, se réfère à ce qui conduit à la romance, l'attraction physique, la consommation sexuelle, et des phénomènes associés aux relations amoureuses. La composante de la passion inclut dans son champ d'application les sources de motivation et d'autres formes d'excitation qui mènent à l'expérience de la passion dans une relation amoureuse. La passion est le terme qui résume cet « état de désir intense d'union avec l'autre ». Mais ces besoins s'expriment aussi dans l'estime de soi, le dévouement, l'affirmation de sa personnalité, notamment. Toutes ces composantes contribuent à l'expérience de la passion.

Enfin, l'*engagement/attachement* se réfère, dans le court terme, à la décision d'aimer une *certaine* personne et de *maintenir* cet amour. Il est important de noter que, pour Sternberg, cette décision n'est pas à confondre avec la notion biblique de fidélité conjugale, et donc d'attachement à vie. Aimer et rester attaché à la personne aimée – pas nécessairement aimée au sens conjugal d'ailleurs, mais aussi amical et filial – ne sont pas synonymes. Ces deux

aspects ne vont pas nécessairement ensemble, et il est possible de décider d'aimer quelqu'un sans être engagé à l'amour dans le long terme (des relations d'amitié peuvent n'être que ponctuelles et pourtant l'amitié est une forme d'amour ; à la différence de l'amour conjugal qui est, bien sûr, un attachement de long terme !). Il est aussi possible de s'engager dans une relation sans percevoir l'amour de l'autre dans cette relation (*cf.* l'amour-compassion qui n'est pas une relation mutuelle).

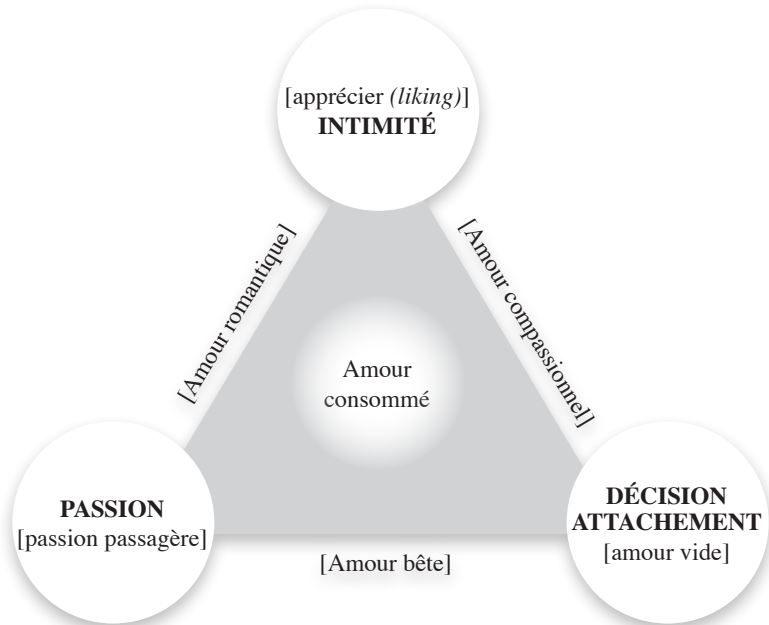
Enfin, notons que ces trois composantes de l'amour interagissent entre elles et donnent toute leur richesse aux expressions de l'amour : par exemple, une plus grande intimité peut conduire à une plus grande passion ou à un engagement plus fort et durable. De la même manière, un plus grand engagement peut conduire à une plus grande intimité, à une plus grande passion. En général, ces composants peuvent être distingués, mais jamais séparés, demeurant en constante interaction les uns avec les autres. Bien que ces trois composantes soient des éléments importants de toute relation d'amour, leur importance peut varier d'une relation à l'autre. Elles peuvent aussi varier dans le temps, au sein d'une même relation. Si nous en déduisons les types d'amour différents, voici ce que nous pouvons en conclure (*cf.* tableau ci-dessous)⁴⁴ :

	Intimité	Passion	Attachement
Amitié	■		
Passion passagère		■	
Amour vide			■
Amour romantique	■	■	
Amour compassionné	■		■
Amour « bête »		■	■
Amour consommé	■	■	■

Dans son étude *The Four Loves*, C.S. Lewis parlait de quatre formes d'amour : l'affection, l'amitié, *éros* et *agapè*. Il est possible de lire en parallèle les trois premières formes d'amour mentionnées par Lewis avec les trois formes principales dans le tableau ci-dessus (en grisé), à savoir l'amitié, l'amour compassionné et

⁴⁴ Et ainsi, l'intimité et la passion sans l'*attachement* ne sont qu'un romantisme vide de sens ; l'attachement et la passion sans l'*intimité* ne sont qu'un « amour bête ».

l'amour consommé. Le premier, l'amitié, se retrouve de manière tout à fait évidente dans nos deux schémas. Il est probablement inutile d'en dire beaucoup plus ici.



Sternberg, « Formulation triangulaire de l'amour »

Plus intéressant est le premier type mentionné par Lewis, l'affection. Pour l'apologète anglais, ce type d'amour est le plus commun, le plus humble⁴⁵, celui qui se dit le moins tout en étant nécessaire à toutes les autres manifestations de l'amour⁴⁶. L'une des caractéristiques principales de l'affection est qu'elle peut se donner pour n'importe qui, et elle ne demande pas de relation singulière avec la personne « objet » de cette affection. Et dans une certaine mesure, observe Lewis, de cette affection peut même naître une certaine appréciation pour la personne. Si l'affection

⁴⁵ C.S. Lewis, *The Four Loves*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

n'est pas discriminatoire⁴⁷, elle sous-entend donc que l'affection envers quelqu'un avec qui vous ne partagez *a priori* rien est possible. Le résultat d'une affection qui dure, c'est une proximité qui s'installe et fait émerger, pourquoi pas, une amitié.

Sternberg, quant à lui, parle de cet amour passionné, tel que celui qui existe entre des personnes qui sont liées par leur vie sans pourtant que cet amour soit marqué par l'amour-passion. C'est typiquement l'amour partagé entre les membres d'une même famille – type même mentionné aussi par Lewis. Pour Sternberg, ce type d'amour est l'union d'une appréciation et d'une décision. Il est donc un choix en vue d'un amour-appréciatif. En cela il se distingue de l'Affection de Lewis pour laquelle il n'y avait pas de dimension d'appréciation, bien que la décision/attachement en soit une facette nécessaire. Il me semble cependant que Sternberg commet ici une erreur en restreignant l'amour-compassion à celui qui se manifeste envers des personnes partageant une vie commune. Si le qualificatif de « compassion » est central à cette forme d'amour, alors à mon sens il se rapproche beaucoup plus de l'affection lewisienne. Ainsi, il y a des parallèles possibles entre l'amour-affection de Lewis et l'« amour passionné » de Sternberg, même s'ils ne peuvent strictement être identifiés.

Enfin, l'amour consommé se rapproche évidemment de l'éros discuté par Lewis. Pour ce dernier en effet, celui-ci est la forme la plus intime que prend l'amour, et ainsi il est essentiellement différent de l'affection ou de l'amitié. Dans le schéma de Sternberg, l'amour consommé est la forme parfaite de l'amour, ce qui représente l'idéal, non pas tant parce qu'il serait la forme d'amour la plus légitime, mais parce que ce type d'amour rassemble, selon lui, les trois composantes possibles de l'amour : intimité, passion, attachement. C'est le type d'amour vers lequel, beaucoup d'entre nous, nous nous efforçons d'aller, mais que peu, dit-il, réalisent vraiment. Dans tous les cas, souligne Sternberg, cet amour consommé est bien plus que simplement la consommation du

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

désir ou de l'intimité, car les actes qui traduisent ce type d'amour sont nombreux – actes nécessaires pour que cet amour survive⁴⁸. Comme le conclut Lewis, « d'une manière mystérieuse mais indiscutable, celui qui aime désire la personne aimée elle-même, et non pas le plaisir qu'elle procure »⁴⁹.

7) Et l'Agapè dans tout cela ?

Nous avons parlé de différentes formes de l'amour humain, depuis les perspectives de philosophes contemporains à une des nombreuses présentations psychologiques possibles. Nous avons mentionné plusieurs formes d'amour, mais un amour particulier n'a étrangement pas encore été mentionné – ou très (trop) brièvement. Bien sûr, vous l'aurez peut-être deviné, il s'agit de l'agapè chrétien. Cet *agapè* est traditionnellement considéré comme étant l'expression même de l'amour de Dieu, amour transformant la vie de ceux qui sont attachés à lui.

Cet amour se comprend notamment comme l'amour partagé au sein de la communion des trois personnes de la Trinité. L'agapè, c'est la pleine présence de chacune des personnes, une inter-communion de personnes aimantes (la fameuse périchorèse trinitaire). Chacune des trois personnes de la Trinité est elle-même « aimant, aimé, amour » et, en même temps, chacune des personnes témoigne d'une relation d'amour privilégiée. Ainsi, nous pourrions dire que la souveraineté de Dieu dans son amour est en particulier attachée à la première personne de la Trinité [En relation avec sa création, Dieu, le Père ordonne son amour en vue du salut]. Christ, lui, démontre qu'il est par excellence le « bien-aimé de Dieu » en *exerçant* son propre amour envers nous [Dieu, le Fils accomplit l'amour de Dieu]. Enfin, Dieu se rend *présent* en son amour par l'Esprit qui donne l'amour de Christ [Dieu, l'Esprit communique l'amour de Dieu]⁵⁰. Cette triade de

⁴⁸ « Sans actions, même le plus grand amour peut mourir. » (Paraphrase.) Robert Sternberg, *The Psychology of Love*, Yale University Press 1989, p. 341.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁰ Cette triade est inspirée de celles développées par John Frame dans *Doctrine of the Knowledge of God* [Phillipsburg, P&R, 1987] en particulier par la triade « contrôle, autorité, présence ».

l'amour trinitaire n'efface pas l'accent particulier qui est mis dans le Nouveau Testament sur l'agapè entre le Père et le Fils (Jn 3.35, 5.20, 15.19), *agapè* qui devient le modèle de notre amour⁵¹.

Mais nous pouvons aller un peu plus loin. Si l'agapè néotestamentaire est le mieux représenté par cet amour nourri de l'Esprit, qui est lui-même l'expression de l'amour *en* Dieu *et* de Dieu⁵², alors l'agapè divin n'est pas seulement la forme par excellence de l'amour, mais aussi la transformation active des amours humains par l'amour divin. L'agapè transformerait – sanctifierait – ainsi l'affection, l'amitié et la passion. L'agapè a souvent été opposé aux autres formes d'amour, notamment opposé à l'éros humain. À la rigueur, on mettra en juxtaposition le *phileo* et l'*agapao* de Jean 21 pour en souligner le contraste – commettant ici une erreur d'exégèse récurrente⁵³. Mais l'opposition entre *agapè* et *éros* fait partie des classiques de l'interprétation chrétienne, probablement à tort ! Il est vrai que le mot *éros* n'est jamais utilisé dans le Nouveau Testament, probablement à cause des nombreuses connotations culturelles négatives qu'il pouvait avoir dans un contexte culturel gréco-romain⁵⁴. On observe toutefois qu'il ne sera pas totalement rejeté par les Pères de l'Église.

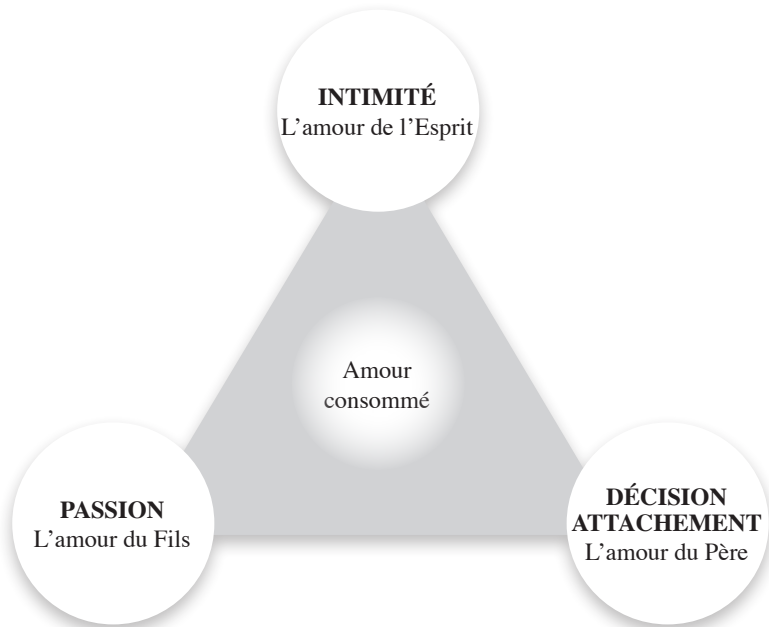
51 Herman Bavink, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, Grand Rapids, Baker, 2004, p. 215.

52 Paul Wells, « Les différents visages de l'amour selon la Bible », in Paul Wells, dir., *Bible et sexualité*, Excelsis et Kerygma, 2005, p. 135-148, ici p. 136.

53 Erreur mentionnée par D.A. Carson dans *The Difficult Doctrine of the Love of God*, Leicester, IVP, 2000, p. 30.

54 André Comte-Sponville propose une autre explication pour cette absence de l'éros : la nécessité d'« inventer » un troisième terme pour l'amour néotestamentaire, autre que les deux seuls termes que les Grecs connaissaient jusqu'alors (*philia* et *éros*). André Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort*, p. 128-132.

AMOUR-AGAPÈ
AMOUR TRINITAIRE



Cependant, comme plusieurs théologiens le font remarquer, *éros* et *agapè* ne se laissent jamais totalement séparer⁵⁵. Car, en fin de compte, l'amour de Dieu pour son peuple est aussi *éros* (désir) et en même temps totalement et pleinement *agapè*, parce qu'il est amour gratuit qui pardonne. L'amour-*agapè* de Dieu vient donc donner son plein sens à l'amour-passion qu'il manifeste pour ceux envers qui il a activement accompli son œuvre de salut. Dans ce sens, l'*agapè* reçu en Christ par l'Esprit est amour transformateur et restaurateur. Denis de Rougemont fait partie de ceux qui ont le mieux expliqué cette transformation de l'*éros* par l'*agapè* en le liant à la christologie.

⁵⁵ Benoît XVI, *Dieu est amour*, Paris, Bayard, 2006, p. 26.

En effet, une perspective christologique rappelle que l'amour-agapè transcende l'amour-passion en exigeant l'acceptation des limites humaines⁵⁶. La dimension christologique souligne la nécessité d'une acceptation volontaire des faiblesses de l'amour humain. L'amour-*agapè*, dans sa christologie, est acceptation de notre faiblesse à aimer : « Car voici la fidélité : c'est l'acceptation décisive d'un être en soi, limité et réel, que l'on choisit non comme prétexte à s'exalter, ou comme «objet de contemplation», mais comme une existence incomparable et autonome à son côté, une exigence d'amour *actif*. »⁵⁷ Ainsi, c'est lorsque je reconnais ma faiblesse à aimer que je peux vraiment aimer et désirer. L'amour de charité, « c'est l'amour qui renonce à exercer au maximum sa puissance » et ainsi transforme tous les amours humains⁵⁸. La transformation de l'éros est alors accomplie : « Libéré de sa volonté d'être absolu mais non de son désir, *érôs* cesse d'être dévorateur pour se vivre dans la bonne création de Dieu. Ainsi *Agapè* triomphe d'éros en le sauvant et au lieu de le détruire, elle lui rend sa place. »⁵⁹

L'Éros, bien compris, même dans ses débordements, n'est pas qu'un simple déferlement d'impudicité⁶⁰, contrairement à ce que le moralisme chrétien pensera souvent. Certainement cette synonymie sexuelle est un dérapage moral significatif, mais, comme le montrait de Rougemont, s'en tenir là, c'est ne pas discerner la profonde signification métaphysique de l'Éros qui tente de créer, par le désir, un nouvel Adam et une nouvelle

⁵⁶ Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 132.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁸ André Comte-Sponville, résumant un point particulier mentionné par Simone Weil, parle d'ailleurs remarquablement bien des cas où l'*agapè* transforme à la fois l'amitié, l'affection et la passion. André Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort*, p. 136. Cf. Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, 1979, p. 20 ; *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1977, p. 126-132. Ou encore dans les mots d'Adorno : « Tu n'es aimé que lorsque tu peux montrer ta faiblesse, sans que l'autre s'en serve pour affirmer sa force. » Comte-Sponville, *L'amour la solitude*, p. 103.

⁵⁹ Fritz Lienhard, « L'amour, Dieu et l'éthique », *Foi et vie*, XCV, n° 1, 1996, p. 19-43, ici p. 41. Cf. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 312.

⁶⁰ D'ailleurs, comme le rappelle justement Comte-Sponville, *éros* n'est pas le dieu de la sexualité mais de la passion amoureuse. André Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort*, p. 43.

Ève. Et puisque, comme le note Bruckner, « notre corps est notre seule patrie, solidaire, comme chez les Grecs, du cosmos et des mouvements climatiques, c'est dans le ventre des hommes et des femmes que se joue une partie fondamentale »⁶¹. Il est alors compréhensible que cet éros devienne, soit le principe créateur adopté par Onfray, soit disparaisse complètement, comme chez Proust.

Si l'amour-*agapè* peut ainsi transformer toutes les formes d'amour, c'est parce qu'au cœur de la vie intratrinitaire, au sein même de l'amour-*agapè* intratrinitaire, toutes les formes de d'amour peuvent être trouvées. C'est l'amour-affection de Dieu, sa tendresse, pour son peuple, une affection éternelle qui se manifeste au cours de l'histoire. C'est peut-être même là que nous pourrions localiser l'amour-affection de Dieu envers tous les êtres humains (Mt 6.26, 10.29)⁶². Mais l'amour-*agapè* de Dieu est aussi cette amitié profonde dont Dieu nous donne les constantes preuves en faisant de nous ses co-travailleurs dans la moisson. C'est ainsi que Christ d'ailleurs peut dire en Jean 15.15 : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père. »

Enfin, l'amour-*agapè* de Dieu est aussi, comme nous l'avons déjà dit, amour-passion (*éros*) de Dieu envers son peuple, envers ceux qu'il appelle à une parfaite et pleine communion. Peut-être même pourrions-nous ici rapprocher cet *éros* de Dieu envers son peuple d'une définition de l'amour comme choix singulier et électif. C'est l'amour zélé de Dieu en vue du salut, comme par exemple en Jean 3.16. C'est aussi l'amour de Dieu pour son peuple dans le Cantique des cantiques (3.1) ou l'amour particulier de Dieu envers ses élus (Ps 103.9-11 ; Ep 5.25), un amour en quelque sorte discriminatoire (Ml 1.1-2).

61 Pascal Bruckner, p. 25.

62 Carson argumente que la providence de Dieu est une providence d'amour, ou elle serait incohérente. D.A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God*, p. 18.

L'agapè divin, en transformant les autres formes d'amour, explique aussi que cet amour puisse faire une différence fondamentale dans notre manière de vivre nos amours humains, qu'ils soient affection, amitié ou passion. Bien sûr, il faudrait aller plus loin en considérant comment, précisément, cette transformation est manifestée dans le concret de nos vies. Pour cela, il faudrait probablement examiner de quelle manière les fruits de l'Esprit eux-mêmes expliquent cette transformation. Chacun d'entre eux pourrait même être appliqué diversement aux amours humains. Mais nous arrivons à la fin du temps imparti pour cette conférence et il est grand temps de terminer.

VI. CONCLUSION

Revenons à notre double problème. Nous avons tout d'abord souligné le problème insoluble auquel est confrontée la conception philosophique de l'amour. Ce bref survol a essayé de montrer comment les alternatives philosophiques humaines à une compréhension globale de l'amour dans une perspective biblique ne pouvaient que se trouver enfermées dans un dilemme « vieux comme le monde ». Soit nous privilégions l'amour comme expression de la personne aimante, donnant ainsi primauté à l'« Un » et compromettant l'intégrité de la personne aimée. Soit nous donnons primauté au « Deux », nous focalisant sur l'amour-relation, au prix probablement à la fois de la durée de cette rencontre ainsi que de l'amour comme acte d'une personne donné et reçu par l'acte d'une autre personne. Nous avons ensuite discuté brièvement les diverses formes de l'amour en relation avec l'amour divin. Mais, en fin de compte, comment cet amour-*agapè* résout-il notre dilemme initial ?

Premièrement, la diversité de l'amour trouvée dans les relations intratrinitaires elles-mêmes fonde la diversité de l'amour humain. C'est parce qu'*en* le Dieu trinitaire l'amour *agapè* récapitule et parfait l'affection, l'amitié et la passion, que nous pouvons aussi vivre l'affection, l'amitié, et la passion.

Deuxièmement, cela signifie aussi que l'amour trinitaire – intratrinitaire – est la fondation de notre amour. C'est ainsi en cet amour trinitaire que se trouve la résolution de notre dilemme. L'amour peut être à la fois relation et acte de la même manière que Dieu étant amour est tout à la fois acte d'aimer et relation aimante. Dieu le Père aime et établit une relation d'amour avec le Fils et l'Esprit de la même manière que le Fils aime et établit une relation avec le Père et l'Esprit ou que l'Esprit aime et établit une relation avec le Père et le Fils. C'est parce que Dieu lui-même est *Un et Plusieurs* qu'il est résolution du problème philosophique de l'amour. La Trinité fonde l'unité et la diversité de l'amour. Mais cet amour intratrinitaire ne peut nous être connu que s'il nous est communiqué par Dieu même. Ce n'est que par sa médiation que nous pouvons vivre un vrai amour. La présence vivante d'un médiateur nous permet de vivre une relation d'amour qui est expression de notre personne. Cette médiation de l'amour fonde aussi la possibilité d'un amour.

En conclusion, l'amour des hommes, en particulier l'éros séparé de l'agapè divin, ne peut être, à terme, qu'une négation de la vie, une négation de l'amour, une « ascèse de l'être »⁶³. Ainsi, l'« éros s'asservit à la mort parce qu'il veut exalter la vie au-dessus de notre condition finie et limitée de créatures [...] *Agapè* sait que la vie terrestre et temporelle ne mérite pas d'être adorée, ni même tuée, mais peut être acceptée dans l'obéissance à l'Éternel. »⁶⁴ Les alternatives à l'agapè biblique ne peuvent qu'être négatrices de tout ce qui fait la réalité interpersonnelle de l'amour dans tous ses exercices, conjugaux, filiaux, amicaux.

⁶³ « Aimer, au sens de la passion, c'est alors le contraire de vivre ! C'est un appauvrissement de l'être, une ascèse sans au-delà, une impuissance à aimer le présent sans l'imaginer comme absent, une fuite sans fin devant l'obsession. Aimer d'amour-passion signifiait «vivre» pour Tristan, car la vraie vie qu'il appelait, c'était la mort transfigurante. » Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 288.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 312.