

Perspectives pour penser éros et agapè

Marc-Antoine FOURNELLE *

Il y a déjà presque cinquante ans s'ouvrait à Montréal le troisième colloque de l'Institut d'études médiévales¹, sur le thème *L'érotisme au Moyen Âge*. Ce fut l'occasion pour la communauté médiéviste de mettre en lumière la pluralité des objets susceptibles d'être étudiés sous l'angle des rapports historiques qu'en Occident l'érotisme a entretenus avec eux. Des objets tels que l'iconographie, la poésie, le droit ou encore la religion. L'une des communications présentées avait pour titre « *Du Cantique des cantiques aux Carmina Burana : amour sacré et amour érotique* ». Les conférenciers, John Brückmann et Jane Couchman, y abordaient le caractère insolite d'une collection manuscrite de chansons et de satires en prose remontant au XIII^e siècle et découverte à l'abbaye de Benediktbuern en 1803 par le bibliothécaire de la Bibliothèque royale de Munich. Ce qui avait motivé les chercheurs à étudier, dans le détail, certains de ces manuscrits, c'était la présence inhabituelle de thèmes sacrés, incorporés à un langage visiblement érotique. En proposant une analyse de quelques emprunts lexicaux caractéristiques de ces *tractus amoris*, ils reprenaient à nouveaux frais un problème d'ordre résolument métaphysique qui avait, avant eux, fait couler beaucoup d'encre.

Au moment où fut donnée cette communication, soit trois mois avant l'ouverture des Jeux olympiques d'été de Montréal, la question

* Marc-Antoine Fournelle détient un doctorat de l'UQAM. Sa thèse s'intitule *La naissance des sciences des religions, entre métaphysique du sexe et matérialité de l'éros*.

¹ Établi à Montréal en 1942 par les Dominicains, l'Institut d'études médiévales domina la recherche en histoire médiévale pendant une quarantaine d'années au Québec. Il fut initialement dirigé par le P. Marie-Dominique Chenu et parrainé par Étienne Gilson. Il disparaîtra en 1995.

des rapports entre amour érotique et amour sacré était toujours considérée comme un sujet controversé. Brückmann et Couchman en voulaient pour preuves les commentaires de certains grands savants venant d'horizons disciplinaires divers et qui avaient en commun d'être détenteurs d'une autorité qui n'était pas sujette à révision. Du côté des sciences historiques, ils citaient Gilson, qui avait affirmé dans son étude sur saint Bernard que l'amour courtois et la conception cistercienne de l'amour mystique étaient des produits indépendants de la civilisation du XII^e siècle ne partageant aucun concept en commun. Du côté de la philologie, ils invoquaient Wilamowitz-Moellendorff qui, dans son *Platon* de 1919, assurait qu'il était nécessaire de :

[...] réfuter brièvement, mais catégoriquement, le malentendu qui n'est plus sans importance aujourd'hui, d'après lequel l'*éros* de Platon se confond avec l'*agapè* à laquelle Paul a consacré ce qu'on appelle « l'hymne à l'amour ». (Brückmann et Couchman, 1977 : 38.)

Dans le monde de la théologie, ils citaient encore Anders Nygren, qui avait souligné, avec plus de vigueur que ne l'avait fait Heinrich Scholz avant lui, qu'*éros* et *agapè* appartiennent bel et bien à « deux mondes spirituels totalement différents » et qu'entre les deux, il existe « un abîme infranchissable » (*ibid.*). La question est de taille : l'amour de Dieu pourrait-il être érotique et l'amour érotique posséder une dimension divine ? D'aucuns se demanderaient, par ailleurs, si la notion même d'« *éros* » ne serait pas trop connotée du côté du paganisme. Cette simple question, en apparence anodine, révèle pourtant un état de fait qui n'est pas sans importance : avant même d'être un objet de la description phénoménologique, l'*éros* constitue un problème d'ordre sémantique et référentiel, voire philologique. Le nom renvoie, certes, à une passion vécue de manière subjective, mais c'est une passion objectivée qui s'est aussi, et d'abord, révélée à travers une figure mythologique dont le récit remonte à des âges encore incertains. Ici, un bref détour par la Grèce de l'époque archaïque nous semble opportun afin de préciser ce point.

Contemporain du Tartare et de Gaïa, le dieu Éros apparaît dans la cosmogonie hésiodique comme une puissance primordiale. Il est le dieu de l'amour et des unions, et sa fonction première est de susciter le désir (*épithumia*). Engendré par l'union de la nuit et du vent, selon la tradition orphique, il est décrit par Hésiode comme « le plus beau

parmi les dieux immortels », celui qui « de tous les dieux comme de tous les hommes, dompte, dans leur poitrine, le discernement et la volonté réfléchie » (Bonnafé, 1985 : 9). Nous dirions aujourd'hui qu'il induit des passions susceptibles de semer le désordre et de fragiliser l'équilibre social. Ainsi, chez Sophocle, Éros représente un pouvoir qui « gauchit l'esprit juste », interprétation qu'on retrouve également chez Euripide et Platon. Mais Éros possède également une valeur singulière chez le fondateur de l'Académie, en ce qu'il constitue « le seul pont empirique entre l'homme tel qu'il est et l'homme tel qu'il pourrait être » (Dodds, 1965 : 211). Admettre la possibilité d'un tel « pont » serait suivre un chemin qui va des orphiques à Scot Érigène, en passant par Plotin et le pseudo-Denys. Cette sotériologie de l'ascension de l'âme selon l'*éros* s'opposerait au principe de l'*agapè*, par lequel Dieu, ayant seul l'initiative du salut individuel, s'abaisserait vers l'être humain dans un acte d'amour totalement gratuit, désintéressé et sans condition. Telle est la thèse centrale du théologien suédois Anders Nygren dans son plus important ouvrage, *Éros et agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (2009), publié au début des années 1930.

Cette construction conceptuelle qui permet à Nygren de tracer un partage se voulant définitif entre deux conceptions de l'amour peut être considérée à bien des égards comme le dernier avatar de la distinction plusieurs fois séculaire, mais jamais résolue entre un amour « humain » qui serait sensuel et grossier, et un amour « divin » qui serait, lui, spirituel et éthéré. En regard des enjeux relatifs à la légitimité des interprétations des textes bibliques, elle était historiquement chargée d'une importance considérable, au moins depuis Origène, au livre III de son commentaire sur le *Cantique des cantiques* (Brückmann et Couchman : 39). À différentes époques de son évolution, la distinction a largement servi l'Église dans son appréciation des phénomènes mystiques sur lesquels elle s'autorisait un droit de regard, bien qu'elle n'ait jamais établi de critères très précis sur ce point. On sait, par exemple, que Marguerite-Marie Alacoque écrivait que Dieu, « à la façon des amants les plus passionnés » lui ferait « goûter ce qu'il y a de plus doux dans la suavité des caresses de son amour » et que Thérèse d'Avila, décrivant son union avec le Seigneur, parlait de « l'enivrement des amantes de Jésus » suspendues à ses « divines mamelles » (Bastide, 1996 : 170). Malgré les relents de sensualité qui exhalent de leurs textes, toutes deux comptent néanmoins

parmi les représentantes autorisées de la mystique catholique, cependant que Madame Guyon et la doctrine du « pur amour de Dieu » furent condamnées. On sait que Fénelon, archevêque de Cambrai, avait montré que les principes quiétistes qui guidaient la vie mystique de la dame de Saint-Cyr n'étaient pourtant pas en contradiction avec la doctrine chrétienne. Il s'appuyait sur l'autorité de Clément d'Alexandrie (Fénelon, 2006). Cela n'aura pas empêché les commentateurs d'affirmer qu'elle aurait cherché « l'abandon des sens au trouble, au mal, au péché, dans le ravissement de l'âme au sein de l'Éternel », dépassant ainsi « la limite marquée par la prudence de l'Église » (Caro, 1852 : 99).

Rigoureusement, l'opposition entre *éros* et *agapè* n'est pas biblique. Les deux termes se trouvent d'ailleurs indistinctement utilisés par d'éminentes figures du christianisme des premiers siècles tels que Justin de Rome, Clément et Origène d'Alexandrie, Méthode d'Olympe et Grégoire de Nysse. On sait aussi que dans la Septante, l'amour nettement érotique du *Cantique des cantiques* a été traduit par le terme « *agapè* ». Par ailleurs, le terme « *agapète* » a servi durant les premiers siècles du christianisme à désigner certaines femmes « introduites subrepticement » dans la maison de moines pourtant voués à la continence. Cette cohabitation entre personnes des deux sexes fut sévèrement décriée par Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Épiphane, Cyprien et saint Jérôme, ce dernier demandant, incrédule :

[...] d'où viennent ces courtisanes monogames ? Une seule maison, une seule chambre, souvent un seul lit les rassemble et l'on nous qualifie de soupçonneux si nous songeons à certaines choses ! (Guillaumont, 1969 : 32.)

Décidément, le phénomène de l'amour est complexe et il n'est pas aisé d'en départir les caractères ni les expressions. Explicitement posée au XIX^e siècle par un auteur qui n'avait rien d'un chrétien (Schopenhauer [1978], dans *Le fondement de la morale* de 1840), l'opposition entre *éros* et *agapè* a été reprise par Nygren et réinterprétée à la lumière de la doctrine luthérienne de la grâce, faisant de l'*agapè* le « mobile fondamental » du christianisme, refusant toute valeur à l'*éros* comme Luther refuse toute valeur aux œuvres dans l'économie du salut.

Concrètement, Nygren fait de l'*agapè* la singularité même du christianisme, qu'il oppose non seulement à l'*éros* grec, mais

également à un troisième « mobile » : celui du *nomos*, de la loi (*Tōrah*) issue de la tradition judaïque. Il s'agit d'une religion d'amour par obéissance où Dieu ne consent à prodiguer son amour qu'à ceux et celles qui obéissent à ses commandements (*mišwōt*). L'acte d'amour n'y est donc pas spontané, mais prescrit. Il est un impératif. Or, la question se pose : aimer par obligation est-il encore aimer ? Aussi, à côté de l'*éros* et du *nomos*, où le sujet croyant doit prouver sa valeur pour mériter l'amour de Dieu (soit par obéissance, soit par piété), le mobile de l'*agapè* constitue une perspective radicalement nouvelle : c'est l'amour qui vient de Dieu qui crée la valeur du sujet croyant. La distinction est importante. Mais cela ne signifie-t-il pas, comme le suggère Jean-Luc Marion, que la distinction entre *éros* et *agapè*, telle que posée par Nygren, n'aurait pour toute condition de possibilité qu'une vision économique de l'amour, considéré comme une chose qui s'échange (Marion, 2003) ? Libéré de la triple obligation de donner, recevoir et rendre, le don érotique (ou amoureux) n'est-il pas beaucoup plus radical que le don de l'anthropologie maussienne ?

Face à ce conflit entre deux mobiles qui n'auraient, au dire de Nygren, aucun rapport entre eux, certains ont plutôt parlé de mise en tension (de Rougemont, 1972), de conjonction et de disjonction (Outka, 1972 ; Causse, 1999) ou encore d'une « unité originelle » (Cantalamessa, 2012). C'est dans un même esprit que Benoît XVI a repris le problème dans son encyclique *Deus caritas est*, affirmant que l'*éros* et l'*agapè* ne se laissent jamais complètement séparer. Qu'en est-il donc aujourd'hui de cette question ? *Éros* et *agapè* sont-ils les deux dimensions d'une même réalité que subsume le terme « amour » ? S'agit-il plutôt d'une différence de nature ? Lorsque Brückmann et Couchman présentèrent leur analyse sémantique de poèmes goliards, ils touchaient une question qui dépassait le seul plan linguistique des catachrèses et des métaphores. « Amour sacré et amour charnel, amour mystique et amour courtois, *éros* et *agapè* (ou *caritas* ?) – tant de formes d'amour qui n'auraient rien en commun entre elles ? » (Brückmann et Couchman, 1976 : 39). Soit l'amour n'est qu'une forme signifiante du langage, soit il est autre chose. Et si cette chose *est*, elle ne peut être donnée que de manière antéprédicative, et le langage ne saurait garantir la singularité d'une forme d'amour à l'exclusion de toutes les autres. Et qu'en est-il des notions relatives au phénomène amoureux en dehors de la tradition chrétienne ? Rencontre-t-on des problèmes de désignation

semblables ou équivalents ? Par exemple, dans le cadre de la pensée islamique, les différents usages du mot « *ishq* » relèvent-ils de considérations éthiques et religieuses ? Et dans quelle mesure l'opposition entre amour bédouin (*hubb badawî*) et amour citadin (*hubb hadhârî*) est-elle signifiante, en regard de notre problématique d'ensemble ? Et qu'en est-il, finalement, du beau problème de l'amour, du point de vue de la culture, de la philosophie, de la littérature, aujourd'hui ?

* * *

Dans le cadre d'un numéro de revue, nous ne pouvions aborder la notion d'*éros* dans toute sa diversité et fournir un panorama du champ des problèmes qu'elle recouvre sur tous les fronts de l'expérience et de la pensée où elle a su faire valoir sa présence. Nous avons souhaité, plus modestement, la remettre au centre de la réflexion portée sur l'amour, en tant que catégorie religieuse élémentaire. Tel est le choix qu'indique le titre du numéro thématique : « *Éros et agapè* ». En ce sens, nous nous intéressons moins aux rapports théoriques qu'entretient éventuellement l'*éros* avec la mort (Freud, 1967), la subversion (Marcuse, 1967) ou la transgression (Bataille, 1965), etc., qu'à l'*éros* en lui-même, c'est-à-dire dans son rapport à l'amour lui-même, sous les différents visages qu'on lui prête et les noms qu'on lui donne. Pour autant, on aurait tort de croire que ces problématiques entourant les mots et les choses de l'amour ne sont que les reliquats d'un temps révolu qui n'aurait plus rien à voir avec un monde contemporain qu'on qualifierait volontiers de techniciste, de consumériste, d'hédoniste, et de bien d'autres épithètes. Il nous semble plutôt qu'à l'ère de la pensée transhumaniste et des « *sexbots* », où les « *A.I. girlfriends* » font leur apparition sur les plus importantes plateformes de partage de contenu en ligne, il est pour le moins souhaitable de les remettre sur le métier. Car, en effet, on se demande si « l'intelligence » artificielle pourrait aimer, mais de quel amour espère-t-on qu'elle soit capable ?

Il est entendu que toute conception de l'amour s'accompagne d'un lourd cortège de référents sémantiques, de symboles et de récits qui sont originellement donnés dans des ensembles de croyances et de représentations (religieuses, métaphysiques, matérialistes). La place du corps et de l'intimité dans le contexte d'une relation amoureuse n'est jamais tout à fait indépendante de cette donnée

première, et on se mettrait pourtant bien en peine de spéculer sur l'expérience érotique intime de tel ou tel individu à partir des désignations usuelles des enquêtes sociodémographiques. Que signifie être religieux ? Que signifie être spirituel ? Qu'est-ce qu'être athée si l'on range sous le mot « conscience » ce que d'autres appellent « âme » ? On se souviendra que même à l'intérieur d'une perspective foncièrement dualiste de l'être humain où le corps se trouve déconsidéré jusqu'au mépris, on peut aussi bien accepter toutes les formes de sexualité (antinomisme de Carpocrate) que les refuser toutes (enocratisme de Tatien).

Qu'en est-il du rapport à l'autre rendu possible par les nouvelles technologies lorsqu'une intelligence artificielle se trouve en mesure de simuler des liens émotionnels forts avec ses utilisateurs ? Transcendance mise à part, la séduction, la retenue, la pudeur ont-elles un sens dans un pareil contexte ? Des catégories religieuses comme celles du pur et de l'impur, qui prédéterminent originellement celles du licite et de l'interdit, pourraient-elles être éventuellement incorporées à des « consciences » artificielles et soumises à des variations selon le profil des utilisateurs et des zones géographiques ? D'autre part, entre le projet idéologique du transhumanisme et les impératifs économiques de l'industrie du divertissement, voit-on se dessiner des convergences ? Les ruses de la technique, si l'on reprend un titre de Miquel et Ménard (1988), pourraient-elles nous amener jusqu'à redéfinir les relations amoureuses elles-mêmes ? À l'ère de la connectivité permanente, aussi bien caractérisée par la dissolution des structures traditionnelles que par l'émergence de possibilités toujours renouvelées, l'amour semble être devenu à la fois plus accessible et plus fugace. Mais peut-être ne s'agit-il que d'un amour frelaté, pas tout à fait authentique ni tout à fait partagé. Certains l'affirmeraient. Nous nous contentons de poser la question. On peut se réjouir des nouvelles perspectives qui pointent à l'horizon, comme on peut s'en attrister. En ce qui nous concerne, il convient simplement de souligner l'actualité des enjeux liés à l'amour, à l'érotisme et à l'intimité dans nos sociétés contemporaines. Les textes présentés dans ce numéro abordent tous, sous un angle particulier, le phénomène amoureux, ses formes et ses désignations, ainsi que leur rôle dans les systèmes éthiques, les croyances et les idées religieuses. Nous espérons qu'ils pourront donner à penser, c'est-à-dire, aussi, donner à penser au moment présent.

Parmi les personnes qui ont contribué à ce numéro, Pascal Ide est celui qui s'approche au plus près de la querelle autour de Nygren. Dans son texte, « *Éros* et *agapè*. Opposer, juxtaposer ou composer ? », il ne se contente pas de présenter l'historique du débat qui ponctue l'histoire des représentations de l'amour en Occident, ni d'en dresser l'état des lieux en se fondant sur une cartographie des différentes approches défendues, mais en reprend plutôt les termes centraux, qu'il examine de manière systématique afin d'en tirer une nouvelle proposition, à partir de la dynamique du don. *Éros* et *agapè* sont bien, selon l'auteur, les concepts clés à partir desquels on pense et on expérimente l'amour, et entre les deux, il existe bel et bien une distinction importante dont il faut tenir compte : le nier ne saurait en aucun cas faire disparaître le problème. Faut-il pour autant se résigner à ne jamais pouvoir les considérer comme les deux modes d'existence distincts qui relèveraient du seul et unique phénomène amoureux ? Selon l'auteur, l'amour consiste d'abord à engendrer un bien, et c'est ce don qui, à la fois, manifeste l'amour et en constitue l'essence. Mais si l'*éros* est étranger à ce don préalable, cela ne signifie pourtant pas que la personne aimée ne peut aspirer au don de la personne aimante. La conciliation vient du fait que, aimé, on aime à donner et que donnant, on crée l'occasion amoureuse. Ainsi l'amour peut être compris comme une communion des dons entre aimant et aimé, où l'*éros* et l'*agapè* trouvent chacun la place qui leur revient.

« Pour l'amour de Clara : Spinoza, le sexe et l'amour de Dieu », de François Nault, constitue une réflexion sur la théorie spinoziste de l'amour, mise en parallèle avec la « légende » de Clara, celle sur qui le philosophe hollandais aurait jeté son dévolu, si tant est qu'il n'eût jamais jeté son dévolu sur qui que ce soit. Il ne s'agit pas pour l'auteur de suggérer l'existence d'un lien causal, ceci expliquant cela par les recours d'un psychologisme aussi commode que malléable. Il y est plutôt question de rapprochements, de mises en rapport, au bénéfice de l'imagination des lectrices et des lecteurs : çà et là, au travers des développements proposés sur la pensée de Spinoza à propos du difficile chemin du sage vers une « sexualité rationnelle », des indices sont semés, qu'on est libre de retenir à son profit, ou non. On soulignera en outre que certains morceaux choisis par l'auteur donnent à voir un Spinoza extrêmement lucide sur quelques ramifications de la passion amoureuse, où sont défendues des

conceptions qui n'ont prévalu qu'aux XIX^e et XX^e siècles (chez Alfred Binet et René Girard, notamment).

Dans « *Éros* et *agapè* : représentations hédoniques et esthétiques », Felipe Koch reprend à son compte les notions d'*éros* et d'*agapè* pour en faire des catégories heuristiques dans le cadre d'une enquête de terrain. À partir des travaux de Gilbert Durand sur l'imaginaire et de quelques emprunts théoriques à Michel Mafesoli, il cherche à circonscrire et à décrire le champ d'action d'un univers d'images pour rendre compte d'une pratique sociale de la vie quotidienne : la consommation du vin au Brésil. Sont convoquées les figures de Prométhée et d'Ariane, de Dionysos et de Morphée, dans un travail de mythanalyse faisant ressortir des lignes de partage entre deux mondes symboliques distincts, où s'opposent certaines notions structurantes telles que diurne/nocturne, esthétique/hédonique, fraternel/érotique. D'un côté, le plaisir esthétique de la dégustation du vin et son discours ritualisé et codifié ; de l'autre, le plaisir érotique de l'intimité amoureuse où l'ivresse induite par le vin vient doucement démanteler les dernières barrières érigées entre soi et l'autre.

Dans « *Raphaël* et *Lélia* : l'*agapè* face à la passion amoureuse », Loup Belliard procède à une enquête sur la construction des identités amoureuses dans l'univers romanesque du XIX^e siècle français. À partir d'une étude comparée des romans *Raphaël* d'Alphonse de Lamartine (1849) et *Lélia* de George Sand (1833), elle montre comment l'idéal romantique d'un amour qui serait purement spirituel se démène devant la réalité du désir humain, dans un face-à-face entre soi et l'autre autant qu'entre soi-même et sa conscience. Deux visions opposées de l'amour et de la transcendance sont présentées. Alors que *Lélia* est désillusionnée quant à la possibilité d'un amour « agapique » réel dans ce monde, *Raphaël* incarne l'optimisme d'un amour qui se veut pur et divin. Mais même désincarné, l'amour platonique n'en demeure pas moins un élan mû par la puissance de l'*éros*. L'amour *agapè*, à la fois fraternel, universel et désintéressé, peut-il suffire à l'appel du désir que l'on éprouve pour une personne qu'on aime expressément pour sa singularité ? Peut-être est-ce dans la mort seule qu'est rendu possible à l'être humain un amour digne de l'amour de Dieu.

Dans « Mystique et érotique », Mohamed Mabrouk Rabahi se propose de revoir les définitions habituelles du mysticisme et de

fournir les éléments d'une typologie. Attaquant de front ce qu'il appelle le « mythe de l'indicibilité », il refuse les acceptions de type wittgensteinien de la mystique comme expérience intérieure indicible, mais souligne également que le mysticisme ne se réduit pas davantage à un genre littéraire ni à une quête spirituelle. L'auteur propose sa propre définition à partir de six traits constitutifs indépendants, définition qu'il confrontera à une série de données historiques puisées aussi bien du côté du hassidisme que de la mystique catholique et du soufisme. Malgré des divergences doctrinales et théologiques que l'auteur reconnaît entre les trois religions abrahamiques, leur pendant mystique offre cependant à l'analyse un ensemble de textes suffisamment homogènes pour établir des correspondances significatives : « Étant les marges de chaque religion, les mystiques communiquent entre elles et il y a un voisinage des marges où le "principe de religion suffisante" est neutralisé ». Pour l'auteur, ce que les paroles et les écrits des mystiques dévoilent, c'est une subjectivité partagée et prise dans un mouvement alternatif. Il y a bien une ascension érotique qui amène le mystique à l'expérience de l'union avec le divin, mais cela ne se résout pas nécessairement dans la contemplation passive et solitaire. À l'ascension érotique correspond aussi une descente du mystique vers le monde qui peut éventuellement prendre les formes d'un élan amoureux vers l'autre, un amour universel mis en action à travers des actes concrets de bonté et de bienveillance.

Dans « Un amour courtois arabe antéislamique ou l'*éros* poétisé », Corinne Fortier explore les thèmes de l'amour et de la poésie amoureuse dans la culture arabe antéislamique. Bien que la naissance de l'amour (la conception moderne de la passion amoureuse) soit souvent associée à l'Occident médiéval et au *fin'amor* – surtout depuis l'influent ouvrage de Denis de Rougemont, *L'amour en Occident* –, la poésie amoureuse existait dans le monde arabe dès le VI^e siècle, ce que démontre l'auteur, pièces à l'appui. Cette tradition de poésie amoureuse préislamique aura influencé la poésie arabe ultérieure, s'étendant aux quatre coins du monde arabe jusqu'en Europe. L'article explore entre autres les thèmes de la passion amoureuse, l'efféminisation du poète amoureux et la fétichisation du corps de l'aimée, dont l'odeur se trouve associée à l'odeur du paradis. On trouve là les signifiants linguistiques caractéristiques d'un véritable amour d'adoration, où les frontières entre amour humain et amour divin deviennent imprécises. L'état

amoureux se vit, nous dit l'autrice, « entre joie et souffrance », et si c'est bien d'une quête érotique qu'il s'agit, elle ne nous semble pas moins transcendante que la quête du pèlerin et la quête du mystique.

Afin d'approfondir davantage ces liens entre le phénomène amoureux et le phénomène mystique, nous incluons deux articles issus de communications présentées lors de la 17^e journée d'étude « Henry Corbin » consacrée au thème « Amour humain, amour divin ». Intitulé « L'amour de l'Imām dans le shi'isme duodécimain : une voie de salut non sans péril », l'article de Mathieu Terrier présente les enjeux doctrinaux et les ambiguïtés entourant la place de l'Imām dans nombre de traditions shi'ites. Pilier central du shi'isme imāmite, la *walāya* représente l'amour et l'attachement envers l'Imām. L'auteur montre que, dans la mesure où elle est considérée par plusieurs autorités comme un lien mystique et métaphysique entre l'Imām et ses partisans, cette notion fait l'objet de critiques : excessive (*ghulūw*), elle risque de conduire à une forme d'idolâtrie voire de divinisation de la part des fidèles. La question se pose, donc, de définir le type d'amour qui lui correspond. D'un côté, le terme *maḥabba* a servi à rendre la notion grecque de *philia*, « comme dans *maḥabbat al-ḥikma* (“amour de la sagesse”) pour *philosophia*. » Parallèlement, la notion de *'ishq* qu'affectionne la tradition poétique arabe « correspond à l'*éros* dans son association à l'*hybris*, ce dernier correspondant lui-même au *ghulūw* ». Ainsi, on retrouve au cœur du débat le problème sémantique et référentiel de la notion même d'amour, à partir d'un champ lexical extérieur à la tradition occidentale.

Dans « La métaphysique de l'amour dans l'œuvre de jeunesse de Henry Corbin », Daniel Proulx s'intéresse à la continuité de l'approche phénoménologico-herméneutique mise en avant dans les travaux de Corbin, depuis ses travaux de jeune orientaliste, axés sur le protestantisme et la philosophie allemande, jusqu'aux œuvres de maturité, orientés vers la mystique issue de l'islam iranien. Le problème auquel Corbin fait face, dès ses premiers textes, est celui de l'opposition réductrice entre histoire et métaphysique, dans la mesure où le processus d'historicisation risque insensiblement de dépouiller l'expérience religieuse de ce qui la constitue, précisément, comme expérience religieuse. On comprend alors pourquoi la détermination de l'amour lui apparaît comme un danger pour son projet d'anthropologie philosophique. Sur la question de l'amour proprement dit, on comprend que l'intérêt de Corbin porte avant tout

sur la réalité de l'amour en tant que rapport : la question n'est pas « qu'est-ce que l'amour ? », mais plutôt « qu'est-ce que l'amour manifeste dans la relation à Dieu ? » ». Il y a ce qui se montre, vision divine, et celui à qui la vision se montre, selon ses aptitudes spirituelles caractéristiques. L'amour de Dieu est vu comme un processus de découverte de soi qui révèle la part manquante de celui qui veut s'élever. Dieu se manifeste, mais il n'est pas lui-même cette manifestation. Et c'est l'amour qui s'inscrit comme figure médiane et médiatrice de cette relation entre le créateur et sa créature. À travers l'exposition de la pensée corbinienne, l'auteur nous ramène à l'effervescence des cercles intellectuels qui ont marqué certains traits saillants de la philosophie continentale de l'époque, ce qui en enrichit la lecture.

Nous terminons notre numéro par un court entretien écrit avec le philosophe Rémi Brague, professeur émérite à l'Université Paris-Sorbonne et membre de l'Institut. Auteur prolifique dont l'érudition et la sagacité sont largement reconnues, Rémi Brague est aussi un habile débateur et compte parmi les trop rares penseurs contemporains capables d'aborder des sujets polémiques avec ce qu'il faut d'intelligence et de savoir-vivre pour faire entendre leurs arguments sans déclencher les passions les moins belles. N'ayant pas consacré au phénomène de l'amour de travaux particuliers, c'était l'occasion d'en aborder quelques facettes avec lui et de revenir sur certaines des propositions qu'il a avancées ici et là au fil de son œuvre. En ce sens, nous croyons avoir réussi à éviter quelques banalités convenues.

Si sa pratique de la philosophie et de l'histoire des idées a amené Rémi Brague à la maîtrise d'un vaste champ de savoir (philosophies juives, chrétiennes et islamiques ; philosophies païennes de l'Antiquité grecque et romaine), il est aussi un observateur attentif de son époque qui s'est donné les moyens d'interpréter les événements contemporains sur la longue durée. L'occasion était belle de lui soumettre des questions variées, situées au carrefour de l'historique, du religieux et du philosophique. Chacune d'elles portant en soi sa petite problématique particulière, le panorama des sujets que nous avons pu toucher s'est avéré considérable : l'*éros* platonicien, bien sûr, ainsi que l'*agapè* de saint Paul, mais aussi l'amour cosmique d'Avicenne, l'idéalisme de Schelling et de Hegel, le magico-religieux de Hubert et Mauss, etc. La clarté n'étant pas la moindre de ses qualités, le philosophe nous invite aussi bien à la

pensée rigoureuse qu'à la réévaluation de certains termes d'usage que l'on se prend à employer comme des concepts :

La notion de "morale sexuelle", qu'elle soit chrétienne ou pas, me semble des plus douteuses. Il y a certes une manière juste de se comporter entre les deux sexes. Il y a également une manière juste de se comporter au volant. Mais parlerait-on d'une "morale automobile" ?

Loin de l'antipathique suffisance des auteurs à succès, ne se contentant pas de ses lauriers académiques, l'auteur qui s'est fait connaître avec *Europe, la voie romaine* témoigne d'une indépendance d'esprit qui commande le respect. Nous le remercions d'avoir bien amicalement accepté de répondre à nos questions, d'autant que le tour d'horizon que permet l'entretien est riche et varié, à l'image du numéro que nous présentons.

Bibliographie

- BASTIDE, Roger. 1996 [1933]. *Les problèmes de la vie mystique*. Paris : Presses universitaires de France.
- BATAILLE, Georges. 1965. *L'érotisme*. Paris : Édition 10/18.
- BONNAFÉ, Annie. 1985. *Eros et Eris : mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- BRÜCKMANN, John et Jane COUCHMAN. 1977. « Du *Cantique des cantiques* aux *Carmina Burana* : amour sacré et amour érotique ». Dans *L'érotisme au Moyen Âge. Études présentées au troisième colloque de l'Institut d'études médiévales*, sous la dir. de Bruno ROY, p. 37–50. Montréal : L'aurore.
- CANTALAMESSA, Raniero. 2012. *Éros et Agapè : les deux visages de l'amour*. Nouan-le-Fuzelier : Édition des Béatitudes.
- CAUSSE, Jean-Daniel. 1999. *La haine et l'amour de Dieu*. Genève : Labor et Fides.
- CARO, Elme-Marie. 1852. *Du mysticisme au XVIII^e siècle, essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin*. Paris : Hachette. Récupéré le 14 mai 2021 de <https://archive.org/details/dumysticismeaux00caro/goog/mode/2up>, consulté le 2 mars 2020.
- DE ROUGEMONT, Denis. 1972 [1939]. *L'amour et l'Occident*. Paris : Plon.
- DODDS, Eric Robertson. 1965. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris : Montaigne.
- FÉNELON, François. 2006. *La tradition secrète des mystiques ou le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*. Paris : Arfuyen.
- FREUD, Sigmund. 1967. *Essais de psychanalyse*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- GUILLAUMONT, Antoine. 1969. « Le nom des "agapètes" ». *Vigiliae Christianae*, vol. 23, no.1, p. 30–37.
- MARCUSE, Herbert. 1967. *Eros et civilisation : contribution à Freud*. Paris : Éditions de Minuit.
- MARION, Jean-Luc. 2003. *Le phénomène érotique*. Paris : Grasset.
- MIQUEL, Christian et Guy MÉNARD. 1988. *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*. Montréal : Boréal.
- NYGREN, Anders. 2009. *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. 3 volumes. Paris : Cerf.
- OUTKA, Gene. 1972. *Agapè : An Ethical Analysis*. New Haven : Yale University Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 1978 [1840]. *Le fondement de la morale* [Le fondement de la morale]. Traduction par Auguste BURDEAU. Paris : Aubier Montaigne.