

## Érôs et agapè : opposer, juxtaposer ou composer ?

Pascal IDE \*

---

**Résumé :** Il est devenu habituel d’opposer deux formes d’amour et, depuis l’étude historico-doctrinale de Nygren, de leur donner les noms d’*érôs* et d’*agapè*. Cette opposition est parfois tempérée par l’introduction des deux autres termes grecs désignant l’amour, *philia* et *storgè*. Néanmoins, la polarité demeure et scande autant les discours philosophiques que théologiques. Nous partirons donc de cette vulgate qui, de fait, constitue un état des lieux relativement suggestif : l’amour est pensé (et d’abord vécu) soit à partir de l’*érôs*, soit à partir de l’*agapè*. La limite de ces représentations unilatérales a suscité des réponses intégratives. Celles-ci semblant encore insuffisantes, nous ferons une nouvelle proposition qui tentera d’articuler *érôs* et *agapè* à partir de la dynamique du don.

**Mots clés :** *éros*, *agapè*, *philia*, *storgè*, dynamique du don

---

[...] avec l’énergie sans mesure de l’amour.  
(Newman, 2016 : 115.)

Depuis les travaux historiques et doctrinaux de Rousselot, il est devenu habituel d’opposer deux formes d’amour et, depuis l’étude là aussi historico-doctrinale de Nygren, de leur donner les noms d’*érôs* et d’*agapè*<sup>1</sup>. Cette opposition est parfois tempérée par l’introduction des deux autres termes grecs désignant l’amour, *philia* et *storgè* (Lewis, 2005). Néanmoins, la polarité demeure et scande autant les discours philosophiques que théologiques.

---

\* Pascal Ide est docteur en philosophie (Paris 4) et en théologie (Institut catholique de Paris).

<sup>1</sup> Il en sera question dans la deuxième partie de l’article.

Nous partirons donc de cette vulgate qui, de fait, constitue un état des lieux relativement suggestif : l'amour est pensé (et d'abord vécu) soit à partir de l'*érôs* (1), soit à partir de l'*agapè* (2). La limite de ces représentations unilatérales a suscité des réponses intégratives (3). Celles-ci semblent encore insuffisantes, nous ferons une nouvelle proposition, qui tentera d'articuler *érôs* et *agapè* à partir de la dynamique du don (4).

## **L'amour-érôs**

### ***L'amour-attraît (Platon)***

Aimer, c'est être attiré par un bien. Autrement dit, l'amour est l'attrance à l'égard de ce qui nous apparaît comme bon. Le terme « attrance » pourrait être remplacé, de manière à peu près équivalente, par les mots suivants : « appétit », « attrait », « attraction », « inclination », « penchant », « propension », « sympathie », « tendance » – voire « envie » ou « désir », si ces derniers mots n'étaient pas aussi connotés. En fait, il ne s'agit pas d'une définition, mais d'une description, car cette première expérience de l'amour est aussi une expérience *première*, c'est-à-dire originaire et indéductible.

C'est ce que révèle notre expérience la plus courante. C'est ainsi que, historiquement, l'amour a d'abord été thématiqué. Illustrons-le à partir du dialogue que Platon lui consacre : *Le Banquet*<sup>2</sup>. Nombreux ont été les commentaires de cette œuvre fameuse entre toutes (Chrétien, 1987 ; Mattei, 1990, 1996 ; Bloom, 1996), l'herméneutique actuelle la mettant en dialogue notamment avec la psychanalyse lacanienne (Lucchelli, 2012) et les études sur le genre (*gender studies*) (Brisson et Renaut, 2017). Nous ne retiendrons que quelques éléments intéressants notre perspective : si Platon-Socrate a pressenti génialement quelque chose de la distinction décisive entre les deux figures de l'amour, l'amour-attraît et l'amour-extase, toutefois, il les résorbe dans la première<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Sur l'amour chez Platon en général, l'étude ancienne de Léon Robin (qui fut sa thèse complémentaire de doctorat de philosophie) demeure pertinente (Robin, 1964). Rappelons que Platon a aussi étudié l'amitié, dans le *Lysis*.

<sup>3</sup> Pour le détail, cf. Ide (2022b).

Premier élément. Par certains côtés, toute la signification philosophique du *Banquet*, mais, plus encore, de l'amour, se concentre dans la question qui ouvre la magistrale déconstruction que Socrate va opérer du brillant discours d'Agathon le bien-nommé : « L'amour est-il amour de rien ? ou bien de quelque chose ? » (Platon *Le Banquet*, 199 e). En effet, l'amour-attraire est essentiellement finalisé par le bien, donc vers « quelque chose », alors que l'amour-don est essentiellement extatique, sortie de soi pour « rien ». Dès l'aurore de la pensée, dès le premier discours sur l'amour, la question est posée : l'amour précède-t-il ou non son objet ? Il y va de l'être même de l'amour. Certes, Socrate ne perçoit pas toute la portée de sa question et ne peut prévoir la nouveauté décisive que le christianisme révélera de l'*agapè*. Assurément aussi, sa maïeutique invite Agathon à reconnaître que son discours est d'autant plus riche en mots que sa pensée est indigente en concepts. Briller n'est pas illuminer. Mais Socrate ne désapprend que pour apprendre.

D'ailleurs, pour une fois, le philosophe ne se contente pas de conduire ses interlocuteurs à l'ignorance, porte du savoir, mais, par l'intermédiaire de la prêtresse de Mantinée, nous instruit sur l'*érôs*. En effet, Socrate déclare « ne rien savoir d'autre que [les choses de] l'amour » (*ibid.*, 177 d). Mais même ces « choses », il ne les sait que par dotation. Et telle est la deuxième leçon du *Banquet*, toujours selon notre perspective : sur l'amour, on ne peut que transmettre, c'est-à-dire vivre de la logique même du don qui consiste à recevoir, s'approprier et (re)donner. Ainsi, l'*in actu signato* de la pensée trouve sa crédibilité dans l'*in actu exercito* de la vie : non seulement on ne saurait séparer ce qui est éprouvé de ce qui est intelligé, mais le premier précède sa thématization.

Selon le mythe de Diotime transmis par Socrate, *Érôs* est fils de *Poros* et *Penia*. Le grand helléniste Léon Robin a voulu traduire ces deux noms, proposant « Ressource » pour *Poros* et « Pauvreté » pour *Penia*. Ce qu'il gagne en clarté, il le perd en richesse et concrétude de sens. Mais peut-on rendre en français ces deux vocables ? *Poros* signifie en son premier sens « voie d'eau », « passage », « canal ». Or, ceux-ci servent au transport des marchandises. Aussi les termes de la même famille appartiennent-ils au vocabulaire marchand et à la transition. C'est ainsi que *poreia* désigne le « passage ». Élargissant encore sa signification, *Poros* exprime ce qui « tisse des médiations » (Galperine, 1996 : 8–9). Il finit donc par s'identifier à

« ressource », comme l'affirme Léon Robin, à condition qu'on y entende résonner toute la polysémie concrète que l'on vient d'esquisser. Précédé du *a-* privatif, l'*a-poria*, qui, par décalque, a donné le français « aporie », désigne la difficulté, c'est-à-dire l'absence de passage (vers la solution). En regard, le terme *Penia* est plus facile à cerner. Il signifie l'« indigence », la pauvreté privée de ressources et, pour cela, toujours en chemin. Voilà pourquoi *Penia* cherche à « avoir un enfant de *Poros* » (Platon, *Le Banquet*, 203 b).

Or, là encore, cette double ascendance de l'amour – qui est « fils de *Poros* et *Penia* » (*ibid.*, 203 c) – ne dit-elle pas quelque chose de l'ambivalence essentielle de l'amour ? Voire, Platon aurait-il surmonté – ou du moins ébauché un dépassement de – la difficulté considérable posée par cette tension ? En effet, en tant que sa mère est *Penia*, l'*érôs* est toujours pauvre et pauvreté en chemin. Mais, en tant que son père est *Poros*, il est générosité débordante ; il engendre. Plus encore, inconnu des mythes traditionnels, *Poros* est lui-même enfant de *Métis* ; or, *Métis* (littéralement, « le conseil, la ruse ») est la pensée première (Détienne et Vernant, 1974) ; voilà pourquoi, ayant hérité de sa grand-mère, *Éros* est philosophe : « [*Érôs*] passe toute sa vie à philosopher [*philosophôn dia pantos tou biou*] » (Platon, *Le Banquet*, 203 d). D'ailleurs, toute en habileté, *Métis* est une source inépuisable d'inventions, de moyens (*méchanè*) pour se tirer d'affaire, inspirant le « rusé Ulysse ». Voilà pourquoi *Érôs* est « sans cesse en train d'ourdir quelque ruse » (*ibid.*). Or, qui dit source constamment créatrice dit don jaillissant ; qui dit ruse ou jeu dit activité désintéressée. À l'instar de *Métis*, *Érôs* ne participerait-il pas à la gratuite autodotation ?

Second élément. Quelle que soit cette gratuite générosité, c'est la pauvreté qui domine dans le discours de Socrate-Diotime. Cette créativité sans limites est enrôlée dans la recherche du Beau qui pourra enfin combler toute aspiration. En effet, la virilité, la véhémence, voire la violence du désir qu'*Érôs* tient de son père *Poros* – Platon la qualifie de *deinos*, « habile » (« hors ligne », traduisent Les Belles Lettres) – est entièrement mise au service de la captation de sa proie à cause de « l'indigence » qu'il tient de « la nature de sa mère », *Penia* : loin d'être communication surabondante de soi, cet amour va-nu-pieds (« couchant à même la terre et sans couvertures, dormant à la belle étoile ») est enfant de bohème jamais en repos (*ibid.*, 203 d).

Voilà pourquoi, avec conséquence, Platon se refuse à diviniser l'Amour. Certes, quand il était jeune, Socrate avait dit à Diotime les mêmes choses qu'Agathon : « *Éros* est un grand dieu » (*ibid.*, 201 e). En effet, pour les Grecs, il est même l'un des plus anciens dieux : Hésiode ne le rapproche-t-il pas du Chaos (*Théogonie*, v. 120) ? N'est-ce pas ce qu'affirment les divers participants au *Banquet* (Platon, *Le Banquet* : 202 b, 179 c-d, 180 b) ? Tout au contraire, l'une des finalités du discours de Diotime, qui est elle-même la porte-parole de Platon, est de montrer que l'amour n'est pas un dieu, mais un *daimon*, et un « grand démon ». Or, le *daimon* est un demi-dieu, c'est-à-dire un « intermédiaire [*mésô*] » (*ibid.*, 203 e) entre le divin et le non-divin, l'immortel et le mortel – et un intermédiaire actif, autrement dit, médiateur, permettant le passage, la montée de l'homme vers le divin. Mais la raison de fond est ailleurs et tient à l'essence de l'amour. Pour un Grec, l'amour est l'acte de celui qui tend vers son accomplissement par opposition à l'acte de celui qui est déjà accompli. Tout au contraire, « Dieu, s'il est vraiment Dieu, n'a besoin de rien » (Euripide, *Héraclès*, v. 1345). Au sommet de sa *Métaphysique*, Aristote lui-même fera de Dieu non pas celui qui aime, mais celui qui est aimé. Précisément, il meut le monde non en l'aimant, mais en étant aimé de lui comme cause finale ultime (Aristote, *Métaphysique* : Lambda, 7, 1072 b 3). Par conséquent, tant que l'amour est conçu comme une tension ou un attrait, il ne peut s'attribuer en propre à Dieu. Pour ne déroger ni à la nature de Dieu parfait, donc autosuffisant, ni à la nature de l'amour, qui est perfection, celui-ci devra radicalement changer de chiffre, donc se révéler tout autrement. Assurément, Platon a voulu montrer, par le mythe de Diotime, que l'*Éros* n'est pas celui que l'on célèbre, mais il l'a payé au prix fort : en dédivinisant l'amour. C'est en changeant de nom et surtout de nature que l'amour pourra à nouveau prétendre à la divinité.

### ***Une triple limite***

Quoi qu'il en soit de l'exégèse de Platon, aimer ne *se réduit pas* à cette inclination pour au moins trois raisons.

Premièrement, l'amour-attrait naît en nous sans nous. Il est, au sens le plus précis du terme, ce que les Anciens et les Modernes appellent une *passion*, et donc le contraire d'une action. Or, et ici

nous regardons du côté de ce que l'âge classique nous a légué, la grandeur de l'homme gît dans le troisième des « *mirabilia* » qui enthousiasmaient Descartes : le libre arbitre<sup>4</sup>. Sans même parler de la passion au sens contemporain – la passion amoureuse – qui l'identifie à l'amour dans son intensité<sup>5</sup>, jusqu'au risque de l'aliénation, la passion au sens ancien et modéré – la passion d'amour – naît en l'être humain sans l'être humain : je me réveille-révèle un jour amoureux ou du moins attiré. L'amour s'excepterait-il donc de l'éminente dignité qu'est l'autonomie ? Voire, dans sa puissance, qui parfois conduit à la dépendance, ne l'oblitérerait-elle pas ? Si on le dit autrement, la définition traditionnelle de l'amour-attraire n'accorde-t-elle pas toute la causalité de l'amour à l'objet, au point de nier celle du sujet ? N'est-il pas significatif que le *Lysis*, qui s'interroge sur l'origine de l'amitié à partir de la question de la ressemblance, donc de l'attraction, avorte ? Bref, « Platon ne tient pas assez compte de l'initiative gratuite qui revient à l'amant et qui est proportionnelle à l'élévation de son amour » (Nedoncelle, 1957 : 17).

Deuxièmement, si extatique soit l'événement de la rencontre amoureuse, si décentrée soit l'intention de l'amour-attraire, surtout dans ses premiers élans, ceux-ci sont loin d'être immunisés contre le narcissisme. En gagnant en extension, le bien perd en profondeur morale : comme Aristote ne cesse de le souligner, le *bonum* est d'abord ce qui *m'apparaît* comme bon. Défini comme attrait, l'amour n'est qu'une sortie de soi relative : le bien qui l'aimante est reconduit à celui qui aime. Comment l'*altérité* de l'être aimé sera-t-elle honorée et sauvée des périls de la fusion-confusion (qui engendre inéluctablement la fission) ? En effet, l'inclination est mue par la similitude : je suis attiré par mon semblable. Or, le semblable se définit comme ce qui est même dans le genre de la qualité. En faisant de l'attrait l'acte de l'affectivité, même rationnelle, cette conception fonde donc l'amour sur la similarité, et réduit d'autant l'altérité de l'aimé. Thomas d'Aquin écrit : « L'amour implique une certaine connaturalité ou complaisance de l'aimant vers l'aimé (*amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam*

---

<sup>4</sup> « Le Seigneur a fait trois merveilles : les choses de rien, le libre-arbitre, et l'homme-Dieu [*Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem-Deum*] » (Descartes, 1995 : 43).

<sup>5</sup> Cf., par exemple, Wolff (2016).

*amantis ad amatum*) » et « pour chacun, le bien est ce qui lui est connaturel et proportionné (*unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum*) » (D'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIæ, q. 27, a. 1)<sup>6</sup>. Si objectivité rime avec altérité, celle-ci demeure donc partielle. De fait, l'attrance s'explique à partir de ressemblances : presque jamais spécifiques, souvent infraspécifiques (même conviction, même caractère, même milieu, même éducation, etc.), minutieusement explorées et validées par la psychologie sociale, et plus fréquemment encore interindividuelles, ici narrées par la psychanalyse, mais déjà constatées par les Anciens. L'ami est ainsi un « *allos autos* » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166a 31-32)<sup>7</sup> ou un « *alter ego* » (Cicéron, *L'Amitié* : xxi, 80). Or, loin d'aimer une Capulet, Roméo s'enamoure d'une Montaigu. Le paradigme de l'aimé devrait être le jumeau, le reflet, alors que, selon l'expérience, il participe aussi du bigarré<sup>8</sup>.

Une troisième raison convoque l'*histoire*. Sans que l'on puisse ici le démontrer, l'amour est appelé à durer toujours dans une fidélité créatrice<sup>9</sup>. Or, l'attrait est momentané : il s'achève tôt ou tard. La simple observation, extérieure et intérieure, l'atteste ; la sociologie le confirme (ici réside l'une des causes de la grave crise du mariage qui traverse nos sociétés postmodernes) ; la psychologie et même la biologie en cherchent certaines causes. Ces disciplines constatent par exemple que la mêmété peut se retourner en son contraire et devenir agressivité. La philosophie va plus loin en se fondant sur le hiatus entre l'infinité du désir humain et la finitude de l'attrait.

La définition de l'amour par l'attrait n'honore donc pas totalement la libre initiative de celui qui aime, l'irréductibilité de celui qui est aimé et la stabilité de leur lien. L'amour-bienveillance paraît en sauver la profonde vérité tout en répondant à ces trois limites, qui sont aussi des difficultés.

---

<sup>6</sup> Nous profitons de cette citation pour dire que, contrairement à l'usage devenu assez habituel, nous préférons le substantif « aimant » à celui d'« amant ». Les deux sont équivoques, mais je préfère l'ambivalence cosmologique, qui se lève aussitôt, à l'ambivalence éthique, qui demeure.

<sup>7</sup> Cf. aussi L. VIII, 12, 1245 a 30-32 ; L. IX, 9, 1169 b 6. Le philosophe tire cet enseignement philosophique d'un proverbe courant : « l'ami est un autre Hercule » (Aristote, *Éthique à Eudème*, VII, 1245a 30).

<sup>8</sup> Telle est la question posée par la thèse de Gaëlle Fiasse (2006). Nous manquons de place pour l'évaluer.

<sup>9</sup> Sur cette notion marcellienne, cf. Troisfontaines (1968 : 361–388).

### ***Le passage à l'amour-bienveillance (Aristote)***

Aimer, ce n'est pas seulement être attiré par ce qui, notamment chez une personne, se donne comme bon et bien. C'est aussi « *vouloir à quelqu'un un bien* ». Au sens étymologique du terme, l'amour est *bien-veillance*. Cette troisième définition de l'amour traverse toutes les époques. Si on en doit la première formulation à Aristote (*Rhétorique* : B 4, 1380b 35-36)<sup>10</sup>, elle est reprise telle quelle par Thomas d'Aquin (*Somme de théologie*, Ia-IIæ, q. 26, a. 4). Elle se retrouve appariée à la « complaisance », qui est un équivalent de l'attrait, chez un moderne qui a longuement médité et vécu l'amour, François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, L. v., Ch. 1), et associée à l'attirance, chez un autre grand théoricien et praticien de l'amour, contemporain, Karol Wojtyła<sup>11</sup>.

En effet, aimer, c'est vouloir le bien de l'aimé. Or, le vouloir demeure vain si l'intention ne s'actualise pas dans l'exécution, autrement dit, s'il ne devient un vouloir *faire*. Donc, aimer, c'est aussi faire ou accomplir le bien. Ainsi, montrer que l'amour est bienveillance, c'est identiquement montrer qu'il est *bienfaisance*. Celui qui aime, en effet, se sent poussé à manifester son amour dans des signes efficaces qui sont autant d'actions. Plus encore que dans la relation amoureuse, c'est peut-être dans la relation parentale que l'amour se révèle bienveillance bienfaisante. Il l'est au double titre de la cause et de l'objet. Tout d'abord, incomparablement plus que n'importe quel animal, le petit d'homme est totalement et durablement dépendant d'un autre pour que lui soient procurés les biens vitaux, physiques, psychiques et spirituels ; or, la merveille est que, dans l'immense majorité des cas, la mère, mais aussi le père, procurent ces biens par amour. Ensuite, parmi ces biens vitaux, le plus important n'est pas le plus urgent (nourrir et protéger) : le plus spirituel prime le plus matériel, à savoir l'amour. Les mères le savent depuis toujours, non sans être aidées par une puissante inclination

---

<sup>10</sup> « C'est souhaiter pour quelqu'un ce que l'on croit des biens [*oietai agatha*], pour lui et non pour nous ».

<sup>11</sup> « L'amour est toujours attirance et bienveillance » (Wojtyła, 1978 : 58).

intérieure hormonalement conditionnée ; des études célèbres autant que tragiques n'ont fait que le confirmer<sup>12</sup>.

### ***Une triple limite symétrique***

Le passage de l'amour-attrance à l'amour-bienveillance constitue un réel progrès dans la compréhension de l'amour. N'avons-nous pas répondu aux difficultés qui en soulignaient le triple déficit, en activité, en altérité et en durabilité. En effet, en enrichissant l'attrait (passif) par l'engagement (*actif*) jailli de la volonté de l'aimant, le pôle subjectif de l'amour-bienveillance éclaire la première objection ; en décentrant non seulement du bien sensible en direction du bien en tant que bien, mais du bien (sensible et spirituel) qui attire, en direction du bien de l'autre (l'aimé) accompli *pour l'autre*, son pôle objectif lève le deuxième obstacle ; en relayant les élans nés de l'attrance par les initiatives impérées, son inscription dans la durée résout la troisième aporie.

Toutefois, si cette nouvelle définition de l'amour par la bienveillance en honore davantage la nature que l'attrait, lui est-elle adéquate ? En réalité, la triple aporie de la liberté de l'aimant, de l'altérité de l'aimé et de la durabilité de la relation revient avec vigueur.

Première aporie. Du point de vue du sujet aimant, l'amour-bienveillance est suscité et mesuré par le bien de l'aimé ou de l'ami. Du moins, telle est l'explication habituellement avancée. Mais un constat fondamental permet de douter qu'elle soit suffisante<sup>13</sup>. Face à une même personne également attirante, donc face au même bien, diverses personnes se comportent très différemment (du simple sourire au don de sa vie), voire une même personne se comporte diversement selon le temps. Précisons. Vouloir le bien d'autrui peut s'incarner en différents actes et attitudes : la simple ouverture (l'intérêt), l'aumône ponctuelle, le service habituel, la camaraderie, l'amitié, l'amour conjugal, le don de sa vie. On pourrait même introduire des nuances infinies dans la bienveillance caractérisant chacune de ces attitudes. Or, ces actes

---

<sup>12</sup> Cf. l'expérience de Frédéric II, rapportée dans la vie de son chroniqueur (Salimbene de Parme, 1926) ; cf. l'expérience des orphelins de Bucarest (Zeanah, 2014 ; Nelson III *et al.*, 2007 : 1937–1940).

<sup>13</sup> Je l'emprunte à Dietrich von Hildebrand (1971).

gradués sont tous centrés sur l'autre et répondent au bien qu'il est. Comment dès lors ne pas s'étonner du contraste entre l'identité de la valeur présente dans l'être aimé et la variété des réponses aimantes ? Leur différence n'est donc pas mesurée, encore moins exigée, par le bien de la personne aimée, mais relève de la libre initiative de la personne aimante qui décide, par exemple, de servir ou d'être ami. Autrement dit, l'explication traditionnelle de l'amour par l'affinité ne rend pas compte de la *mesure* qui va de la simple serviabilité à l'offrande de son existence. Et loin d'être accidentelle (par exemple de l'ordre de l'intensité), cette mesure conduit à distinguer des actes spécifiquement divers : un sourire n'est pas (d'une distinction essentielle) l'amitié, qui n'est pas l'amour conjugal.

Deuxième aporie. Pas plus que le pôle subjectif, le pôle *objectif* ne se trouve honoré. En effet, à la définition : « aimer, c'est vouloir à quelqu'un un *bien* » s'en est substituée une nouvelle : « aimer, c'est vouloir le bien de *l'autre* ». Or, les notions de bien et d'autre ne sont pas convertibles. Autrement dit, l'altérité ne décrit que partiellement la personne aimée. Vis-à-vis de celui qui aime, celle-ci est un mixte d'autre et de même : l'*autre* personne est aussi une autre *personne*. De plus, la volonté, ainsi que nous l'avons vu, est emportée vers le bien. Certes, enracinée dans l'intelligence, elle se porte vers le bien en tant que bien, et donc vers le bien qu'est l'être aimé, en sa radicale différence d'avec le mien. Pour autant demeure l'inclination qui se fonde sur la *connaturalité* et la proportion entre l'aimant et l'aimé, donc sur la similitude. Enfin, l'intelligence a pour objet adéquat la quiddité universelle, alors que l'amour se termine à la personne en sa concrétude insubstituable, mon ami Socrate – « aimer quelqu'un, c'est l'aborder comme unique au monde » (Levinas, 1978 : 95) – ou mon fils Astanyax – « Je ne l'ai point encore embrassé d'aujourd'hui »<sup>14</sup>.

La troisième aporie inscrit l'amour-bienveillance dans une *histoire*. Dans une relation d'amour ou d'amitié durable, tôt ou tard advient le jour où l'aimant (l'ami) ne sait plus ce qu'est le bien de l'aimé (l'ami), voire a l'impression que tout ce qu'il fait détruit celui-ci, donc est un mal. Et si, inversement, il cède à la tentation de faire toutes les volontés de l'aimé, il risque d'être englouti et de choisir son propre mal. La raison de cette crise s'enracine dans

---

<sup>14</sup> L'amour dans sa capacité singularisante a inspiré l'un des plus splendides alexandrins de la langue française (Racine, *Andromaque*, Acte I, scène 4, v. 264).

l'incommensurabilité entre l'aimant et l'aimé : celui avec qui il partageait tant de connivences, celui vers qui le portaient tant de douces affinités, lui apparaît soudain ou progressivement comme éloigné, étranger, inconnu, voire adversaire. Or, nous venons de voir que l'amour-bienveillance ne permet pas de prendre en considération, théoriquement, mais aussi pratiquement, l'altérité de l'aimé. Aimer de bienveillance ne suffit donc pas à surmonter le drame que tout amour tendu vers son accomplissement est appelé à vivre. Une nouvelle fois, une autre compréhension de ce qu'est l'amour doit donc prendre le relais<sup>15</sup>.

### **L'amour-agapè**

Certes, les Grecs ont distingué l'*érôs* et la *philia*, au point même que les deux philosophes de premier plan que sont Platon et Aristote ont développé le premier une éthique et une métaphysique de l'*érôs* et le second une éthique de la *philia* (Auvray-Assayas, Baladier, Buttgen et Cassin, 2004 : 33–34). Toutefois, l'herméneutique de la *philia* demeure subordonnée à celle de l'*érôs* : même vertueuse, elle se fonde sur l'attrait et la ressemblance (ou son contretype qu'est la dissemblance). La *philia* ne fait qu'ajouter à l'*érôs* la réciprocité ; elle n'introduit pas une différence essentielle dans la nature de l'amour. Avec le christianisme, on le sait, s'introduit un nouveau nom qui est le signe d'un nouveau contenu intelligible : l'*agapè*. Pour être révélée et d'abord appliquée à Dieu, cette essence inédite n'en est pas moins intelligible et correspond à la sortie de soi, ainsi que nous allons le dire. Aussi, de même que nous avons rendu *érôs* par attrait, nous rendrons *agapè* par extase.

### **L'amour-extase (Rousselot)**

Pour faire droit à ces différentes critiques de l'amour identifié à l'attrait, une nouvelle définition de l'amour a été proposée : *aimer, c'est sortir de soi vers l'autre*, ou, plus simplement, sortir vers l'autre. Affirmant que l'amour est issue hors de soi, cette approche honore la dynamique de l'aimant ; affirmant qu'il est tourné vers

---

<sup>15</sup> À ces insuffisances de la définition de l'amour-bienveillance il faudrait ajouter l'absence d'articulation des deux définitions de l'amour (par l'attrait et par la bienveillance), alors que celui-ci est un en son essence et en son vécu.

autrui, elle envisage la différence de l'aimé, c'est-à-dire son incommensurabilité, voire son surplomb. Dans cette définition, « sortie » se comporte comme un genre et « vers l'autre » comme une différence (spécifique). En effet, le sujet peut aussi sortir de soi, donc se porter vers une réalité extérieure, pour s'adonner à une activité transitive, un travail, en vue d'une œuvre.

Le substantif correspondant au verbe, ou plutôt à l'expression « sortir de soi », étant l'extase, nous parlerons donc d'*amour-extase*. Ce nom a pour lui de s'identifier à la dénomination proposée par Pierre Rousselot, le premier historien qui ait systématisé son opposition à ce qu'il appelle « amour physique » ou « naturel » et qui correspond à l'amour-attraire (Rousselot, 1984). En effet, dans la deuxième partie de sa thèse, ce dernier offre une précieuse systématisation de sa « conception extatique » de l'amour à partir de « quatre principaux caractères ». Ils sont présentés en contraste avec la conception de l'amour physique : *dualité* de l'aimant et de l'aimé (*versus* leur unité) ; *violence* blessante, voire destructrice de l'amour à l'égard de l'aimant (*versus* son caractère naturel et donc l'accomplissement de l'aimant) ; *irrationalité* ou folie de l'amour (*versus* son caractère naturel, donc raisonnable) ; priorité de l'amour (*versus* son fondement sur la connaissance et donc la priorité de celle-ci)<sup>16</sup>.

### ***Évaluation critique***

Pour être clarifiante, cette systématisation est-elle satisfaisante ?<sup>17</sup> Même s'il ouvre son propos par la question de la possibilité d'un « amour qui ne soit pas égoïste<sup>18</sup> », autrement dit, en

---

<sup>16</sup> Chacun des quatre chapitres de la deuxième partie expose ces « quatre principaux caractères » (Rousselot, 1984 : 58).

<sup>17</sup> Sur la critique de Rousselot et l'opposition entre les deux conceptions de l'amour, outre la bibliographie sur la notion thomiste de l'amour, cf. les ouvrages classiques, cités dans leur ordre de parution (puisque'ils se répondent les uns aux autres) : Simonin (1931 : 174–276) ; Gilson (1947 : 183–189 ; 1948 : 278–283) ; Geiger (1952) ; Labourdette (2016 : 27–29) ; Pesch (1996 : 11–21) ; Sherwin (2007 : 181–204). On regrettera que les études postérieures à celles de Rousselot aient le plus souvent ignoré la fine approche de Zoltán Alszegehy (1946).

<sup>18</sup> Rousselot (1984 : 1) ouvre son livre ainsi : « Ce qu'on appelle ici le "problème de l'amour" pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi : Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? ».

positif, sur celle d'un amour gratuit, le jésuite français fait porter la polarité des amours non point sur l'opposition entre amour nécessairement centripète (ou intéressé) et amour possiblement centrifuge (ou désintéressé), mais sur la primauté de l'unité ou de la dualité, de sorte que la tension bancaire physique-extatique laisse place au couple homogène nature-personne, autrement dit l'amour fondé sur « les inclinations innées » de la nature, jusqu'à les accomplir, et l'amour fondé sur la « liberté » de la personne, au point de les violenter (Rousselot, 1984 : 56). Il évoque ainsi, comme en passant, le rôle central de la liberté, mais pour la dresser face à la nature. En en faisant une puissance d'arrachement qui meurtrit l'amour naturel de soi, Pierre Rousselot est en effet fasciné par la double violence que l'amour-extase oppose au moi et à la raison, au point de leur consacrer ses deuxième et troisième notes. Mais la puissance d'opposition aux tendances naturelles est le revers négatif de la puissance positive (enracinée dans la nature humaine, qu'est la nature caractéristique de l'être d'esprit) de spontanéité, c'est-à-dire d'autodétermination, qui, dans l'amour, devient puissance d'autocommunication. Rousselot manque donc le pôle *subjectif* de l'amour extatique qui est l'initiative de l'aimant.

De même, Rousselot s'approche du pôle *objectif* dans la première note, à travers la dualité aimant-aimé, et dans la quatrième, à travers la primauté de l'amour qui « porte avec soi sa justification, sa raison et sa fin » (*ibid.* : 80). Toutefois, d'une part, il reste emprisonné dans la problématique thomasienne de « l'amour de soi comme mesure de tous les autres amours » (*ibid.* : 9) et son dépassement par celle du tout et de la partie (*ibid.* : 11) ; de même, il ne nomme pas le spécifique de l'extase, qui est l'altérité ou l'extériorité de l'aimé à l'égard de l'aimant. D'autre part, il constate l'autojustification (l'amour est à lui-même sa propre raison) comme signe de l'excellence de l'amour, mais n'en éclaire pas le fondement qui est l'autodiffusion du bien (au risque de faire de l'amour qui est sans raison un acte contraire à la raison, donc aveugle, voire absurde).

Au total, tout en nommant clairement la différence entre les deux formes d'amour et en en décrivant diverses caractéristiques, Rousselot peine à en discerner le centre. Voilà pourquoi il ne cesse de miner sa position en affirmant que les partisans et les praticiens de la forme extatique de l'amour la vivent plus qu'ils ne la pensent et que, s'ils la pensent, ils en proposent un discours plus poétique que métaphysique.

### ***La dialectique érôs-agapè (Nygren)***

Dans une perspective là encore philosophique et théologique, tout autant qu'historique et doctrinale, Anders Nygren, moins d'un quart de siècle plus tard, retrouve, sans la citer, l'opposition de Rousselot. Mais, alors que, à la lumière de ses analyses, ce dernier prenait parti pour l'amour physique, le pasteur suédois, à travers une dialectisation de l'opposition d'*érôs* et d'*agapè*, valorise l'amour-extase avec une radicalité promise à la célébrité. Comme notre propos est centré sur l'essence de l'amour (ce que l'auteur appelle les « mobiles » dont l'étude « aboutit à [l']analyse de structure ») et donc l'articulation de ses notes constitutives, nous ne nous pencherons pas non plus sur la « genèse historique » qui est proposée (Nygren, 2009 : 25 et suiv.). Doué d'un sens aigu de la pédagogie et de la synthèse, le pasteur suédois offre « un schéma de l'opposition des deux mobiles » (*ibid.* : 232) dans un tableau récapitulatif<sup>19</sup>. Même si l'intention et la perspective sont internes à la foi, il convoque un important matériau philosophique autour de l'*érôs* et il désigne sa différence première d'avec l'*agapè* comme « désir » et « don de soi », dont les acceptions sont pleinement rationnelles. Systématisons encore davantage (!) les critères employés par Nygren, pour mieux faire ressortir sa comparaison entre les deux espèces d'amour.

Première caractéristique. Assurément, pour notre auteur, le critère fon(damen)tal de l'*agapè* est l'initiative divine. Mais précisons. Que, dans une perspective théologique – en particulier biblique et chrétienne –, de l'Être premier, l'action soit première, qu'y a-t-il d'étonnant ? « Celui qui est » (Ex 3, 14) n'est-il pas celui qui agit « au principe-commencement » (Gn 1, 1) ? Mais la pointe réside ailleurs : dans le caractère *absolu* de cette antériorité. Cette absoluité se traduit doublement : quant à l'acte (l'exercice), dans une *exclusivité* (Dieu seul agit) ; quant à l'objet (la spécification), dans une *indépendance* à l'égard de cet objet, autrement dit, dans une spontanéité que rien, dans l'aimé, ne motive ni ne mesure (Dieu aime indépendamment de la bonté de la créature). Précisons encore. Cette

---

<sup>19</sup> Cf. la synopse synthétique (*ibid.* : 235). Il est bon de la compléter par la traduction plus littérale de Louis Bouyer (1940 : 40–41) et celle de Yves-Marie Congar et M. Thom (1937 : 363).

antériorité radicale s'exprime, dans le registre conceptuel, comme un « don » ou comme une « grâce », c'est-à-dire comme une action exclusivement divine. En regard, l'*érôs* (soit païen, par exemple chez Platon, soit chrétien, par exemple chez Augustin) est une œuvre humaine, c'est-à-dire une action dont le sujet est l'homme et l'objet, Dieu, en l'occurrence, la vie éternelle. Elle s'exprime aussi dans le registre symbolique comme un mouvement vers le bas : l'*agapè* descend, alors que l'*érôs* monte. Cette « descente », terme éminemment biblique, est plus qu'une image et rejoint un autre symbole d'origine spatiale : l'extase. Apportons une dernière précision. Opposer *agapè* à *érôs* comme activité divine et activité humaine (désir de Dieu) manquerait le noyau de l'antinomie si puissante que Nygren souligne avec constance et le déplacement si révolutionnaire qu'opère sa définition de l'amour : dans l'*agapè*, l'activité se situe tout entière du côté de l'aimant, qui n'est en rien déterminé par la valeur de l'aimé, alors que, dans l'*érôs*, elle migre tout entière du côté de l'aimé qui, par sa valeur (son bien), détermine l'élan amoureux (identifié à l'attrait ou au désir).

Seconde caractéristique. Immédiatement corrélative de cette absoluité de l'initiative prise par la source aimante est la *distance* d'avec l'aimé : alors que l'*érôs* rapproche l'aimant de l'aimé, l'*agapè* creuse à l'infini leur altérité. Cette altérité entre l'aimant et l'aimé est double. Elle provient de l'amour créateur : en créant, l'amour divin n'est en rien déterminé ni mesuré par un aimé aimable qui serait déjà présent. Elle provient encore davantage de l'amour rédempteur qui polarise toute la méditation de Nygren : depuis la chute, la créature est devenue pécheresse et pourtant continue d'être aimée de Dieu ; or, si le néant est seulement privé d'être, donc d'amour, le péché, lui, est dynamiquement opposé à l'amour, c'est-à-dire lui résiste ; autrement dit, si l'être créé n'est pas (encore) bon, le pécheur, lui, n'est plus bon ; donc, même s'il existe, le « méchant » est autrement plus autre (que celui qui, *simpliciter*, n'est pas) de Celui qui l'aime au point de le sauver.

Faut-il le préciser ? Nygren n'est aussi radical et systématique dans son propos que parce qu'il y lit l'« idée fondamentale par excellence du christianisme » –, autant celle des Synoptiques que celle de Jean et de Paul. De ce point de vue, quatre textes sont, pour lui, singulièrement centraux : la parole « scandaleuse » de Jésus, « Je ne suis pas venu pour appeler des justes, mais des pécheurs » (Mc 2, 17) ; « Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous

persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons » (Mt 5, 44-45) ; « La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous, alors que nous étions encore pécheurs » (Rm 5, 8) ; « En ceci nous avons connu l'Agapè, qu'il ait donné sa vie pour nous » (1 Jn 3, 16).

De ces deux caractéristiques premières, Nygren en déduit deux autres. Troisième caractéristique. La première porte sur la finalité de l'amour : autant l'*érôs*, si « sublime » et « noble » soit-il, est « intéressé », donc « est un amour égocentrique, une sorte d'affirmation de soi », autant l'*agapè* « est un amour désintéressé » et, en ce sens, est un « don de soi ». Quatrième caractéristique. La seconde concerne l'aimant : l'*érôs* est possessif ; il « cherche à gagner sa vie » et « est une volonté d'avoir et de posséder », alors que l'*agapè* « ose se perdre » et se « dépense gratuitement ». Si on le dit autrement, l'*érôs* conduit à une vision optimiste où prime l'accomplissement de soi et l'*agapè* à une vision dramatique qui passe nécessairement au minimum par un moment d'abandon et au maximum par la négation de soi.

Par conséquent, si nous retrouvons les quatre « caractères » décrits par le père Rousselot, en revanche, Nygren les hiérarchise mieux, valorisant plus clairement l'activité de l'aimant dans l'*agapè*, et accentuant moins la violence faite à une nature dont, avec la création, la place est minimisée.

### *Évaluation critique*

Osons le dire, avec Louis Bouyer, qui, lors de la parution d'*Érôs et agapè*, fut peut-être le seul, dans le monde catholique, à en proposer une recension positive, voire enthousiaste<sup>20</sup>, la profondeur du propos de Nygren tient à cette vérité soulignée avec force par le protestantisme luthérien : le caractère radicalement gratuit, au-delà de tout mérite et de tout préconditionnement créé, de l'amour divin,

---

<sup>20</sup> Les comptes rendus de l'ouvrage de Nygren, qui a beaucoup marqué et est toujours cité, sont innombrables. Outre les analyses déjà citées de Congar et Bouyer, cf. notamment celles de Jean Mouroux (1944 : 23-38) ; Francis Careau (1998) ; Marguerite-Marie Laurent (1961) ; Henri de Lubac (1984 : 91-96), et récemment, à l'occasion de la réédition de la trilogie de Nygren, la brève recension enthousiaste d'Emmanuel Tourpe (2011 : 325).

singulièrement de l'amour rédempteur. Ce sens très aigu de l'inconcevable *agapè* de Dieu se retrouve aussi au cœur de toute la théologie de Karl Barth. Et il n'en constitue le noyau que parce qu'il est le noyau même de l'Évangile<sup>21</sup>. En effet, si l'on caractérise parfois le protestantisme par son immédiateté, concrétisée dans le triple *sola – gratia (versus natura vel creatio), Scriptura (versus Traditio), fides (versus caritas)* – et fondée dans un primat de la verticalité divine (la Cause première) exténuant l'autonomie des créatures (les causes secondes)<sup>22</sup>, il est plus adéquat et plus profond de la désigner à partir de l'amour comme initiative absolue de Dieu<sup>23</sup>.

Pourtant, à cette nouvelle et puissante vision de l'amour comme extase s'opposent diverses objections en grande partie symétriques de celles suscitées par les approches de l'amour comme attrait.

Première objection. La première difficulté se fonde sur l'évidence et l'universalité de *l'inclination amoureuse*. Qui n'a éprouvé que l'amour est un attrait ? Nous « tombons » amoureux ; nous ressentons de l'amitié. Autrement dit, l'amour naît en nous sans nous, passivement. Or, l'amour-extase se décline uniquement comme spontanéité, c'est-à-dire d'activité. À la limite, il exprime l'œuvre de l'amour-attrait ; mais en ce cas, il ne se différencie pas de l'amour-bienveillance. Ainsi, au minimum l'amour-inclination ne recouvre pas l'amour extatique ; au maximum, il l'exclut.

Il faut reconnaître que nos différents auteurs n'unifient pas ces expériences de l'amour, voire en accentuent la tension : Rousselot oppose l'amour physique et l'amour extatique (et suspecte même le

---

<sup>21</sup> « On ne peut nier [que] la majeure partie de ce que Nygren nous dit d'*Agapè* soit tiré des évangiles » (D'Arcy, 1947 : 68).

<sup>22</sup> Cf. Morerod (1994 : 559–572) ainsi que Scheffczyk (1977).

<sup>23</sup> Pour être en partie élaborées à la lumière de la raison, les typologies de Rousselot et de Nygren sont presque exclusivement appliquées à l'amour entre Dieu et la créature. Il aurait donc été utile de convoquer un ouvrage philosophique qui prenne en compte l'amour interpersonnel, comme ceux de Gabriel Marcel (Troisfontaines, 1968 ; Gondos-Grünhut, 1931 ; Nedoncelle, 1957 ; Marion, 2003 ; Frankfurt, 2006, etc.). Toutefois, faute de place, nous ne le ferons pas. De plus, malgré les différences entre ces philosophes, les convergences sont nombreuses avec les précédentes analyses. Si on se limite au seul pénultième exemple, dans la méditation 2 que Marion réserve à l'amour comme avance, les traits de l'*érôs* convergent paradoxalement avec ceux de l'amour-extase et de l'*agapè* – même si la perspective phénoménologique est neuve.

premier d'égoïsme) ; Nygren fait de l'*érôs* la négation pure et simple de l'*agapè*<sup>24</sup>.

Par ailleurs, affirmer que l'objection ne fait que retourner à la case départ en nierait la nouveauté : l'affirmation indubitable que, dans tout amour, même le plus extatique, se rencontre une inclination dont l'aimant n'est pas l'auteur, autrement dit, une passivité. Pour autant, celle-ci doit-elle être reconduite à l'aimé ? Sans reprendre toutes les multiples objections adressées chemin faisant à l'amour-attraire comme essence de l'amour, allons à l'un des indices les plus patents : pourquoi une personne, par définition aimable, suscite-t-elle parfois de l'amour et parfois non ?

Autrement dit, l'aporie se fonde sur un fait indubitable – oui, l'amour est une inclination –, mais en offre une interprétation partielle et surtout secondaire – non, l'amour ne naît pas de l'attrait pour l'aimé. Décidément, l'amour est un acte trop humain et trop noble pour l'expliquer à partir de la seule causalité de l'objet (aimé) et le reconduire à la seule passivité de l'aimant. C'est d'ailleurs au nom de cette « pathologie » (passivité) que Kant a malheureusement congédié l'amour de la morale et lui a préféré le fade sentiment de respect.

En reconnaissant que l'amour est aussi inclination, nous disons plus et autre que l'amour-extase ; en affirmant que cette inclination n'est pas d'abord l'attraction provenant de l'aimé, nous disons plus et autre que l'amour-attraire.

Deuxième objection. Telle est l'expérience invariable de l'amour : il brise le cercle de notre solipsisme et nous tourne vers l'autre, voire nous fait sortir vers lui. Mais, hors l'acte créateur qui est non seulement un privilège divin, mais un *hapax* non reproductible, l'autre est déjà là. Il présente donc une affinité dans l'être (convertible avec le bien), une présence, mais aussi un certain nombre de caractéristiques essentielles : l'humanité, etc. On ne peut donc affirmer, avec la réduction érotique, que l'amour constitue l'amabilité de l'*aimé*.

De fait, si l'on considère l'amour comme extase, grand est le risque de réduire l'amour à la dynamique de l'aimant et d'effacer l'aimé. D'ailleurs, à force d'affirmer l'amour au-delà de l'être et

---

<sup>24</sup> Ajoutons que, tout en paraissant tenir compte de l'*érôs*, Marion proportionne l'amabilité de l'aimé au seul amour de l'*amans*.

l'amour indifférent à l'être, comment ne pas finir par gommer l'être de l'aimé pour ne plus garder que l'être de l'amour ?

Que l'amour porte l'aimant vers l'aimé n'oblige ni à les enfermer dans le cercle de la similitude, au point de faire de l'amour de soi la matrice de l'amour de l'autre, ni à les séparer dans leur altérité, au risque de les rendre incommunicables.

Troisième objection. La première difficulté intéressait le lien d'amour et la deuxième, l'aimé ; la troisième aporie concernera l'autre corrélatif qu'est l'*aimant*. Symétriquement à l'effacement de l'aimé, la théorie extatique conduit à un effacement de l'aimant. Or, si c'est l'amour qui me donne accès à mon ipséité, soit j'instrumentalise l'aimé en vue de mon autoaffirmation si vitalemment nécessaire, soit j'escamote l'aimant lui-même dans une logique sacrificielle qui rappelle fort l'immolation de l'ego dans les théories de l'amour pur. À moins que, après avoir inversé l'axiome *agere sequitur esse* en *esse sequitur agere*, l'*agere* demeure suspendu sans *esse*, ni aimant ni aimé. Mais, à ne plus renvoyer l'aimant qu'à son extase infinie, ne le centre-t-on pas subtilement sur lui-même, selon le mot de Goethe, dans « la version qu'en a donnée Cocteau » : « Je t'aime, est-ce que ça te regarde ? » (Beauvoir, 2011 : 269). Dès lors, à force de vouloir purifier l'aimant de tout retour sur soi par l'émondage de toute raison d'aimer présente chez l'aimé, l'on finit, sans surprise, mais non sans disgrâce, par aboutir à son contraire – comme ces vertus infinies qui finissent par s'adorer elles-mêmes, dont parlait Pascal<sup>25</sup>...

L'amour-extase corrige heureusement les inflexions égocentriques qui, si elles ne sont ni voulues ni vécues, peinent à être réfutées par les doctrines de l'amour-attraire et même de l'amour-bienveillance. Mais c'est pour sombrer du Charybde de la mêmété dans le Scylla de l'autosuppression, ainsi que le rappelait l'objection. Or, l'expérience même de l'amour montre qu'il est à la fois généreux et joyeux, sortie sans retour vers l'aimé et achèvement sans reste de l'aimant.

### **Tentatives d'intégration**

---

<sup>25</sup> Cf. Blaise Pascal (2011 : no 783, éd. Lafuma, cf. no 351, éd. Brunschvicg).

Face à cette dialectique de l'amour-attraire et de l'amour-extase, de l'*érôs* et de l'*agapè*, plusieurs tentatives ont été faites de les synthétiser, notamment en théologie<sup>26</sup>. Nous nous limiterons à un exemple qui a de plus le mérite d'analyser nos précédents auteurs : l'ouvrage du théologien et philosophe britannique Martin Cyril D'Arcy, *La double nature de l'amour*. Avec le souci si anglo-saxon de coller au plus près du réel, l'auteur part d'emblée non pas de ce qui devrait être, à savoir telle ou telle forme idéale d'amour, mais de ce qui est, à savoir la multiplicité, voire l'ambivalence, de l'amour.

Comme le titre le dit, l'objet du livre est la dualité non pas des conceptions de l'amour, mais des formes même d'amour : en l'occurrence, le don et la prise, qu'il symbolise par la licorne et le lion – qui était le « titre primitif » (D'Arcy, 1947 : 16). L'auteur semble parfois offrir comme substitut le couple amour désintéressé – amour égoïste. En fait, celui-ci n'est que la déformation de l'amour de soi ; or, saines, la prise ou la possession ne sont que l'acte juste de l'amour de soi. Donc, le couple don-prise peut à la rigueur être entendu comme équivalent au couple amour désintéressé de l'autre (ou de Dieu) et amour de soi, mais non comme équivalent au couple amour altruiste et amour égoïste. « Il existe deux amours, qu'on peut réunir sous l'expression générale de “prendre et donner”. Aisément perçus dans l'expérience, ils se retrouvent à tous les niveaux du moi et [...] semblent appartenir à la structure essentielle de tout vivant » (*ibid.* : 268).

L'intention semble, de prime abord, descriptive : montrer l'omniprésence de ces deux amours, tant d'ailleurs dans la nature que chez l'homme. Mais elle s'avère en fait prescriptive ou éthique. En effet, ces deux amours ont de la difficulté à cohabiter. Aussi les théories de l'amour furent-elles toujours tentées d'amputer l'homme de l'un d'entre eux en survalorisant l'autre : l'amour de l'autre jusqu'au sacrifice de soi ou la fusion avec autrui ; l'amour de soi jusqu'à la négation de l'autre. C'est ainsi que, partant de la différence entre *érôs* et *agapè*, et pour des raisons différentes, Rougemont (chap. 1) et Nygren (chap. 2) ont opposé le premier à la deuxième, pour honorer celle-ci. Dans un vocabulaire différent, Rousselot

---

<sup>26</sup> Sans faire explicitement allusion au grand-œuvre de Nygren, Benoît XVI propose une synthèse dans la première partie de son encyclique programmatique (cf. Lettre encyclique *Deus caritas est* sur l'amour chrétien, 25 décembre 2005 ; cf. Ide [2006 : 353–369]).

(chap. 3) avait déjà fait de même. Contre ces visées unilatérales, D’Arcy tente d’unifier les deux amours à partir de différents couples : l’amitié (la conception d’Aristote) et la charité, par exemple chez saint Bernard (chap. 4) ; la raison et la volonté, avec Schopenhauer, Nietzsche, Freud et Jung – que notre auteur, dont le tropisme pour la *fantasy* est avéré, admire manifestement – (chap. 5) ; l’individu (ou la nature) et la personne, avec Martin Buber et Karl Heim (chap. 4) et avec Gérard Manley Hopkins (chap. 6) ; l’animus et l’anima, avec Claudel et son interprétation avec le couple catégoriel aristotélicien acte-puissance que D’Arcy rend par « déterminant » et « déterminable » (chap. 7).

Ces couples demeurant insatisfaisants, D’Arcy passe d’une approche plus historique (chap. 1 à 8) à une approche plus doctrinale (chap. 9 à 14). Après une étape plus descriptive (chap. 9 et 10), il se fonde sur une nouvelle détermination de « l’arrière-plan philosophique » (chap. 11 et 12) à partir de la métaphysique anthropologique de son « ami » (p. 10) le jésuite américain Hunter Guthrie<sup>27</sup>, qui réinterprète les deux amours à partir du couple catégoriel essence-existence (chap. 11), non sans la préciser (chap. 12 et 13) et ainsi aboutir à sa conception personnelle (chap. 14).

Dans un style typiquement anglais, l’auteur préfère aux définitions et au raisonnement systématique l’induction, et une induction qui convoque les registres les plus variés, cosmologique, anthropologique théologique – « C’est en Dieu même que l’on trouvera, dans son expression première et achevée, cette loi de la dualité dans l’unité du don et de la prise : dans l’amour mutuel de la Trinité, tout est donné sans perte, tout est reçu sans changement, sauf qu’une nouvelle Personne se révèle en cette communion merveilleuse, – et c’est l’Amour même » (D’Arcy, 1947 : 15) – y compris imaginaire (en l’occurrence, poétique et mythologique). Ce qu’il gagne en lisibilité agréable, il le perd en rigueur (jusque dans les citations souvent approximatives). En effet, avec une érudition réelle, mais jamais pesante, D’Arcy aime multiplier les couples qui se veulent équivalents au couple premier, *prendre* et *donner* : outre les paires déjà vues (*érôs* et *agapè*, *animus* et *anima*), on rencontre : « les notions d’activité et de passivité, d’égoïsme et de sacrifice, de classicisme et de romantisme, de vie et de mort, de masculin et de

---

<sup>27</sup> Cf. Guthrie (1937).

féminin, d'animus et d'anima » (*ibid.* : 177) ; « érôs et agapè, animus et anima, intelligence et volonté, masculin et féminin, égocentrisme et altruisme » (*ibid.* : 213) ; « Dans tout ce qui existe, nous supposons ou découvrons une activité et une passivité, un pôle positif et un pôle négatif, un principe d'énergie et un autre d'inertie, un haut et un bas ou une montée et une chute, une naissance et un départ » (*ibid.* : 335). L'imprécision de la liste est proportionnelle à sa longueur. Un seul exemple, mais décisif. Il est suggestif de fonder la différence entre les deux amours sur celle, ultime et sapientielle, de l'essence et de l'existence. Mais est-ce pertinent ? L'interprétation de la *compositio realis* est trop anthropologique et, surtout, manque le cœur qu'en est l'*actus essendi*. Plus généralement, c'est la distinction fondatrice de l'ouvrage qui pose problème. D'une manière suggestive, D'Arcy reconduit de multiples couples notionnels, dont celui de l'*érôs* et de l'*agapè*, à la différence première du donner et du prendre ; or, ces perspectives ne sont pas exactement superposables. Entre l'esthétique bonaventurienne des correspondances et l'analytique (au sens aristotélicien) des causalités, un choix est nécessaire<sup>28</sup>.

## Une intégration à la lumière de l'amour-don

### *De l'amour personnel à l'amour interpersonnel*

Si opposées soient les deux définitions de l'amour par l'attrait et par l'extase, elles présentent toutefois une caractéristique commune : elles sont *personnelles* ou individuelles. Elles envisagent l'amour du point de vue de celui qui le vit. Certes, elles n'ignorent en rien que l'amour lie l'aimant et l'aimé. Mais elles considèrent celui qui aime (d'*érôs* ou d'*agapè*) et non pas la relation ou plutôt la pluralité des personnes qui vivent cet amour. Or, l'amour est essentiellement « puissance unifiante [*dunaméôs énopoiou*] », comme disait le Pseudo-Denys (2016 : 474–475), affirmation que rendra l'adage médiéval « *vis unitiva* »<sup>29</sup>. De fait, ce qui rend l'expérience

---

<sup>28</sup> Sur ce dernier point, cf. Ide, 2022a.

<sup>29</sup> Par exemple, si, dans son commentaire, saint Thomas parle de « *virtus unitiva* » – « Par le nom d'amour nous entendons quelque puissance unitive et concrétive [*virtutem unitivam et concretivam*] » (Saint Thomas, 1950 : 151) –, il emploiera plus volontiers le syntagme « *vis unitiva* » (Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 37, a. 1, arg. 3).

amoureuse tellement singulière et désirable, c'est qu'elle opère l'unité la plus puissante de ce qui est le plus distinct. Le romantisme ne s'y est pas trompé qui a noué l'abolition du temps et de l'espace à celle des distances : « Je me sens si lointaine et pourtant si proche, / Et je ne dis que trop volontiers : je suis ici ! Ici », dit Hélène à Faust dans des distiques rimés dont la forme redouble le fond (Goethe, 2009 : 670). Donc, cette dipolarité constitutive de l'amour est l'angle mort des précédentes définitions. Nous proposons de passer des conceptions personnelles à une conception interpersonnelle de l'amour, autrement dit d'une conception individuelle à une conception systémique.

### ***De l'amour-extase à l'amour-don***

Cette première mutation doit être complétée par une autre. Les deux figures de l'amour-attraire et de l'amour-extase semblent tellement contrastées et incompatibles qu'elles défient toute synthèse ; voire, elles semblent nous vouer à un choix ou à une oscillation sans fin.

Mais, de même que la vie vivante est plus riche que la vie vécue, de même l'amour aimant en sait plus que l'amour aimé. Or, l'amour aspire à cette unité entre la passivité de l'attrait et l'activité de l'élan ; plus encore, il en vit au quotidien. D'une part, celui qui est attiré par l'aimé – de la simple amitié jusqu'à l'amour fou –, donc passivement incliné vers celui qu'il aime, est aussi celui qui prend l'initiative de multiplier les gestes, paroles et actes, en direction de l'aimé – ne serait-ce que parce que l'amour aspire à s'exprimer. Nous l'avons vu : l'attirance s'achève dans la bienveillance qui, efficace, devient bienfaisance. Or, ces deux aspects – être attiré par le bien, vouloir le bien – ne sont pas subsumés sous une notion commune : encore une fois, ils sont vécus et non pensés ; passivité et activités demeurent juxtaposées au risque d'être opposées.

D'autre part, celui qui, en aimant, s'élanche et sort de lui – du simple acte de générosité jusqu'à la déclaration d'amour –, donc prend activement le risque de l'initiative, est aussi celui qui éprouve – affectivement, donc passivement – cet élan. Autrement dit, si en extase soit-il, si peu conscient soit-il de ce qui l'anime, l'aimant n'est pas sans bénéficier de cette énergie : en même temps qu'il agit, il pâtit. Or, derechef, nulle définition unifiée ne tient totalement

compte de cette conjonction de l'émouvoir et du mouvoir : une avance qui s'attarderait à se conscientiser ne courrait-elle pas le péril de retarder sa générosité ? Voire, en se regardant, ne se garderait-elle pas ?

Si cette unité entre l'attirance et la sortie de soi est vécue, il s'agit donc de la voir et de la penser à partir d'un concept nouveau. D'un mot, *aimer, c'est donner*. L'amour va progressivement se découvrir sous cet aspect inédit qui, loin d'être un appendice, une précision ou une autre propriété, en constitue le cœur incandescent et intégrateur : le *don*.

On objectera d'emblée que l'amour-don ressemble beaucoup à l'amour-extase : il est active sortie de soi mesurée par le bien de l'aimé et non par l'attrait de l'aimant. Nous répondrons que, de fait, grandes sont les similitudes et que, loin de symétriser ou de juxtaposer les deux formes d'amour, il convient de les ordonner et même de les hiérarchiser. Toutefois, et c'est ce que nous allons montrer, le don possède la puissance d'intégrer l'attrait<sup>30</sup>.

### ***L'amour-don toujours précède l'amour-attrait***

Nous affirmerons la thèse aujourd'hui contre-intuitive d'une précérence de l'amour-don sur l'amour-attrait. Limitons-nous aux arguments tirés du sentiment amoureux<sup>31</sup>.

Premier argument. En effet, celui-ci contient autre chose et beaucoup plus que la seule puissance d'attraction de la personne aimée (l'amour-attrait). Certes, cette forte inclination est première dans le temps. Mais comment ne pas s'étonner de ce que l'aimant n'engloutisse pas l'aimé ? Alors que tous les autres biens excitent un amour de convoitise (c'est-à-dire retourné vers l'aimant), jusqu'à l'assimilation et la volonté de prise (qui, si elle prenait une personne pour objet, deviendrait emprise), le bien qu'est la personne aimée, lui, fait monter chez la personne qui aime un mouvement de sortie de soi. Or, la convoitise suppose l'unité, la continuité, la similitude,

---

<sup>30</sup> Le grand ouvrage d'Emmanuel Tourpe sur l'amour comme donation réciproque cherche à décrire « les embranchements de l'amour, dans le triangle des figures 1. de la 'donation/désir/amitié', 2. du 'consentement/gratitude/réciprocité', 3. de la 'fécondité' » (Tourpe, 2020 : 11–12).

<sup>31</sup> En effet, d'autres arguments peuvent par exemple être tirés des *biens* que l'aimant veut à l'aimé.

alors que l'extase requiert la dualité et la discontinuité, sans nécessiter la ressemblance. La sortie aimante de soi, loin d'amoindrir la distance initiale avec l'aimé, la maintient et parfois l'avive.

Plus concrètement, celui qui aime vit cette extase comme un décentrement de soi. Alors que l'attrait, si enivrant soit-il, demeure ce qui *m'* attire – et cette propension se proportionne à la passion –, l'extase, elle, ne vit que de l'autre : son intérêt n'est que de s'intéresser à autrui. L'amoureux veut tout savoir de l'aimé : non par curiosité ni par captation, mais pour mieux le servir. L'expérience peut-être la plus décisive est celle de la souffrance ou, du moins, du besoin de l'aimé : l'aimant n'a de cesse de consoler l'âme endolorie ou de combler le manque – certes, parce qu'il le ressent en lui comme sien, mais surtout parce qu'il s'en charge comme de son propre bien.

Que le sentiment amoureux porte en lui l'amour-don (et pas seulement l'amour-attrait), c'est ce dont témoigne une quadruple source.

La première et la plus importante est bien sûr *l'expérience personnelle*. Presque tout le monde, un jour ou l'autre, éprouve un sentiment romantique ou passionnel (les études de psychologie sociale parlent d'« amour romantique (*romantic love*) »<sup>32</sup>. Or, il ressent alors non seulement un état second exaltant, une énergie impétueuse qui lui fait suspendre ses besoins auparavant impérieux, mais un souci total de l'autre, excentrant toute sa personne vers l'être nouveau qui mobilise toutes ses attentions – au double sens du terme. Sans une telle expérience – même *a minima* –, les autres discours sont vains ou ne convainquent guère.

La deuxième source est le *témoignage des personnes amoureuses*. Qui n'a reçu la confiance d'un proche ou d'un ami lui racontant, parfois par le menu, qu'il est et comment il est tombé amoureux ? Or, indépendamment du contenu, il constate que, dans sa forme même, le récit est épanchement, don : il est presque impossible à la personne aimante de contenir en elle cette expérience qui la remplit jusqu'au débord, de sorte qu'elle redouble la joie de vivre d'amour par celle de le narrer ? Ici, plus que les mots, le langage non verbal – les yeux qui brillent, le sourire qui fleurit, la

---

<sup>32</sup> Une personne tombe amoureuse, en moyenne, trois à cinq fois dans sa vie et, chaque fois, entre quelques semaines et quelques mois (cf. Jankowiak, 1995, 2008 ; Jankowiak et Fisher, 1992 : 149–155).

peau qui irradie, le débit langagier qui s'accélère, le corps qui s'anime, etc. – atteste l'expansion qu'est l'amour.

Les *récits de fiction* prennent volontiers pour trame une intrigue amoureuse. Or, ils mettent en scène des amoureux qui promettent de se donner l'un à l'autre et en vivent – au moins un temps. Certes, ces écrits inventent un monde (le monde du texte), mais en partant d'un pré-texte (le monde de la vie) et en s'adressant au monde du lecteur ; plus encore, en le rejoignant et assurant parfois le succès de l'histoire – le critère d'efficacité n'étant pas toujours étranger à la vérité. Un exemple fameux entre mille. Lors de la scène dans le jardin des Capulet, Juliette non seulement affirme : « j'ai donné (*I gave*) » mon « vœu de fidèle amour (*love's faithful vow*) », mais voudrait « le donner à nouveau (*to give again*) », afin d'attester sa « bonté (*bounty*) » qui est aussi « illimitée » et son « amour [*love*] aussi profond » « que la mer ». Et même s'il ne répond pas sur le coup, Roméo attestera qu'il se donne à son tour et donc entre dans « l'échange (*exchange*) » du vœu d'amour fidèle, en acceptant le mariage dont le frère Laurent se fera le médiateur (Shakespeare, 1959 : 478).

Enfin, des *études scientifiques* (sciences humaines, sociales et biologiques) se sont attachées à l'« amour romantique (*romantic love*) » grâce à des méthodes d'investigation systématiques<sup>33</sup> ; or, si ces méthodes sont aussi peu romantiques que leur objet l'est, elles établissent que le sentiment amoureux ne se réduit pas à cet attrait puissant jusqu'à rendre dépendant, mais consiste aussi en une extase de la personne même (du soi) qui reconfigure globalement, pas seulement une démesure encore centrée sur l'aimant, mais une autre mesure venue de l'aimé.

Second argument. L'expérience de l'amour-bienveillance vient confirmer de manière inattendue l'amour sponsal<sup>34</sup>. Nous l'avons vu, Aristote, et tant d'autres à sa suite, affirment que l'ami aime son ami « comme un autre moi-même ». Selon l'interprétation la plus

---

<sup>33</sup> Cf. par exemple, les travaux de l'anthropologue américaine spécialiste des interactions entre personnes Helen Fisher : Trois de ses ouvrages ont été traduits en français : *La Stratégie du sexe* (1983) ; *Histoire naturelle de l'amour. Instinct sexuel et comportement amoureux à travers les âges* (1994) ; *Pourquoi nous aimons ?* (2006).

<sup>34</sup> Sur l'amour sponsal comme exact équivalent de l'amour-don en philosophie, cf. Wojtyła (1978). Des 40 occurrences, 31 se trouvent au sein du seul chapitre 2, l'adjectif étant introduit dans le titre du § 7 : « L'amour sponsal ».

fréquente, cette formule célèbre énonce une *comparaison* – ainsi que la préposition « comme » le laisse entendre – : « J’aime mon ami (mon aimé) autant (avec la même intensité) que moi » ou « Je veux pour lui les biens que je veux pour moi ». Dans tous les cas, elle se comprend à partir de l’aimant. Mais l’expression se comprend aussi, et peut-être plus encore, à partir de l’aimé, donc en un sens opposé, comme une *substitution* : « Je suis prêt à renoncer à mon bien tellement ton bien est devenu le mien ». Par conséquent, cette expression « aimer [l’aimé, son ami, son prochain] comme soi-même » ne signifie pas que l’autre est mesuré à soi (ce qui engendre des erreurs calamiteuses), mais, tout au contraire, que le soi est mesuré à l’autre ; autrement dit, celui-ci s’est substitué à celui-là, au point que le moi n’est plus tourné vers son propre bien. Dès lors, en passant d’une herméneutique de la comparaison à une herméneutique de la substitution, on ne peut plus faire de cette formule une des conséquences ou des explicitations de l’amour-attraire : ce dernier naît de la proportion de l’aimé à l’aimant, alors que, en vérité, c’est l’aimant qui règle l’amour de l’aimé.

Aussitôt surgit une objection : ne sommes-nous pas revenus au point de départ ? En effet, en mesurant l’amour au bien de l’aimé, nous soulignons la causalité de l’objet ; or, l’amour-don vise à s’en affranchir au profit de la causalité première du sujet. Sans entrer dans le détail, nous répondrons que le bien de l’aimé ne mesure pas l’amour de l’aimant en tant qu’il l’*attire* (passivement, déjà là), mais en tant qu’il l’*accomplit* (activement, pas encore là).

### ***L’aimant fait désirer ce qu’il veut donner***

Le don de l’aimant ne fait-il pas *violence* à l’être aimé ? Nous avons trop réduit la violence à une agression physique ou à une contrainte psychologique. En réalité, la violence est une notion beaucoup plus vaste. Ainsi qu’Aristote en a fait la théorie, le « par violence » s’oppose au « par nature » et s’identifie donc à « contre-nature ». Or, la personne humaine est un sujet libre, c’est-à-dire un sujet qui se détermine à partir de lui-même. Donc, toute hétéronomie est violente : telle est la grande leçon des Lumières qui, non sans paradoxe, renoue la liberté et la nature qu’elles avaient auparavant disjointes. Or, le don survient du dehors de la liberté : contingent, il n’est pas déductible du monde à partir d’une loi

nécessaire ; gratuit, il n'est pas exigible par le sujet comme le serait un dû. Donc, toute donation, dans sa survenue même, fait violence au sujet autonome.

Répondre que le don est un bien pour l'aimé ne suffit pas. Assurément, quelques biens sont superflus. Assurément aussi, si nous avons tous besoin *en général* d'amis, si le célibataire éprouve un besoin *général* de se marier pour accomplir sa vocation à se donner, telle déclaration *singulière* d'amitié ou d'amour demeure contingente et ne répond pas nécessairement à ces besoins. Toutefois, certains biens sont réellement vitaux, qu'ils soient corporels, comme la nourriture ou la protection, sensibles, comme la stimulation sensorielle ou locomotrice, ou spirituels, comme le vrai, le bien, le beau ou l'autre.

Nous répondrons que, pour être reçu sans violence, le don doit être désiré. À la gratuité de l'amour offert par l'aimant répond le désir ouvrant l'aimé à ce don d'amour<sup>35</sup>. Et c'est ici que s'introduit la deuxième forme d'amour, l'amour-attraire. Celui qui aime ne peut se contenter de donner ; encore se doit-il d'être désirable.

Premier aspect. C'est dans la relation des enfants, notamment des nourrissons, aux parents que cette nouvelle loi de l'amour se donne à voir le plus spontanément. En effet, si l'enfant n'a pas désiré exister, en revanche, à partir du moment où il existe, il ne reçoit désormais rien s'il ne le désire, d'une manière ou d'une autre. Tout le montre : en creux, comme l'expression d'un manque (les cris, les pleurs) et en plein, comme l'expression d'un bien à venir (les bras tendus) ; en gestes (les caprices attirant l'attention) et en paroles même inarticulées (les gazouillis) ; activement (la quête du regard et bientôt l'exploration) et passivement (la frustration jusqu'à la prostration) ; en son début (le désir proprement dit) et en son achèvement, lui aussi actif (les sourires) et passif (jusqu'à l'abandon et l'endormissement de l'enfant heureux dans les bras aimants).

Contrairement à ce que l'on va encore parfois répétant, ces désirs ne relèvent pas seulement du registre des besoins corporels, mais s'étendent à la totalité des inclinations naturelles (D'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2)<sup>36</sup>, donc englobent les trois niveaux de vie, végétatif, sensitif et spirituel. Les études de psychologie

---

<sup>35</sup> Pour le détail, cf. Ide (2010a et 2010b).

<sup>36</sup> Abraham Maslow les retrouve en partie.

expérimentale n'ont pas seulement décloisonné les stades trop rigides mis en place par ce pionnier de génie que fut Piaget, mais ont aussi considérablement avancé l'âge de l'éclosion des intérêts éthiques et métaphysiques<sup>37</sup>. De même que la connaissance toujours plus affinée de ce que l'on appelle les états paucirelationnels a remarquablement retardé et repoussé les expressions de la conscience jusqu'au plus près de l'instant de la mort et au plus loin de l'état d'inconscience (apparente), de même et dans l'autre sens, les progrès scientifiques et médicaux ont avancé et requièrent de toujours plus avancer l'émergence de ses primes manifestations en deçà du nourrisson et même du nouveau-né.

Le désir humain n'est pas seulement ubiquitaire, mais omniprésent. Autrement dit, il n'ouvre pas seulement chacune des puissances du petit d'homme, mais il remplit affectivement la grande majorité de son temps. Cette omniprésence est souvent interprétée comme l'attestation de son inachèvement ontologique, de son impatience congénitale, de son impuissance radicale et donc de sa dépendance totale : l'enfant a besoin de tout, tout le temps, doit tout apprendre, du vrai, du bien, de l'un. Mais ces explications sont circonférentielles, donc accidentelles : le désir occupe une place centrale et frontale. Contrairement à l'animal, que son désir meut par intermittence et sans extravagance, l'homme est soulevé par lui sans cesse et sans quiétude ; même repu, il est sans repos. Ce que l'introspection appelle désir et frustration, l'anthropologie philosophique le fonde dans l'apérité dynamique de l'esprit à l'être (qu'il soit vrai, bon ou beau) et la théologie, dans le désir naturel de voir Dieu. Et si l'adulte paraît souvent moins curieux, explorateur, piaffant, bref, désirant, cela ne vient pas seulement de ce qu'il est ou devrait être plus vertueux (en l'occurrence tempérant), donc plus mesuré, et plus autonome, donc moins en besoin d'exprimer à tous et toujours ses attentes, mais de ce que les Pères du désert appellent l'acédie, Pascal le divertissement ou Heidegger le « on » et l'inauthenticité, autant d'états intérieurs qui, dans leur grande diversité, refoulent l'impatience angoissante du désir et la souffrance inquiète de sa frustration.

Or, tous ces désirs sont tournés vers des biens à venir qui sont autant de dons. Certes, ceux-ci sont psychologiquement vitaux pour l'enfant, moralement dus par les parents et juridiquement exigibles

---

<sup>37</sup> Cf., par exemple, Gopnik (2010).

par les représentants de la justice. Il n'empêche qu'ils sont offerts par amour et que le puissant élan qui porte le parent vers son enfant n'est assurément pas d'abord celui du devoir, mais celui de l'attachement ; il est d'ailleurs plus impérieux que la dette et plus culpabilisé en cas de défaillance. En outre, nulle norme ne pourra jamais exiger qu'au don du lait la mère joigne ceux du bercement, du dialogue en écho et de son sourire.

Donc, l'enfant s'ouvre au don par le désir. La relation interpersonnelle de l'enfant avec sa mère incarne la relation intrapersonnelle du désir enfantin avec le don maternel et désormais intériorisé par l'enfant. Ce que, sous l'influence de la psychanalyse, l'on appelle – maladroitement car imprécisément – aujourd'hui, *fusion* de la mère et de l'enfant, traduit cette douce unité de la maternelle (mais aussi paternelle) donation amative et de l'enfantine réception désidérative. Tout dans le vécu de l'enfant dit cette continuité sans hiatus entre bénéficiaire, bienfait et bienfaiteur. Tout, notamment dans l'expérience de la mère, lui atteste cette diérèse faite synérèse.

Mais c'est trop peu dire que l'enfant vit le don comme ce qui vient combler et, pour un temps, saturer son désir. C'est trop peu dire que la violence n'est pas l'exigence prétendue du donateur, mais au contraire son absence induite. Cette complémentarité opérative du don et du désir est, bien plus profondément, une interpénétration entitative. Certes, ce sont les puissances de l'enfant qui recueillent les dons adressés par les parents ; certes, les aliments, les mots d'amour et les enseignements nourrissent un être déjà constitué en son essence humaine. Toutefois, l'enfant les boit comme si sa vie, plus, son être, en dépendait. De fait, leur carence se solde au début par des pathologies physiques et plus encore psychiques gravissimes, et au terme, par la mort.

Second aspect. Ce que la nature, c'est-à-dire l'inclination spontanée vers la fin, exprime pendant l'enfance dans ses relations avec son entourage, à savoir les personnes et les choses, la liberté, c'est-à-dire la volonté élicite, elle, le montre à l'âge adulte, notamment dans ces liens privilégiés que sont l'amour et l'amitié : le don de la personne d'autrui répond au désir de l'aimé.

En amour, que le don reçu est un don désiré ! Cela se vérifie particulièrement de l'offre d'amour, qu'il s'agisse d'une demande en mariage ou d'un geste comme le baiser qui, encore il y a peu, lui

équivalait (Kaufmann, 2021). Avec quelle frustration Roxane la précieuse, devenue amoureuse, exprime sa déception lorsque Cyrano n'ose appuyer l'impétueuse demande de Christian<sup>38</sup> ! Avec quel élan, au contraire, accueille-t-elle la demande (« Eh bien ! montez cueillir... »), formulée avec tous les mots que Cyrano lui a jetés « en touffe » ! Et avec quelle douceur, enfin, elle cueille le don !

Mais la scène révèle davantage : c'est l'aimant lui-même qui suscite le désir chez la personne aimée<sup>39</sup>. La tirade justement fameuse du baiser attise ce que la pudique Roxane vit comme un trouble où ses mots s'égarer et son cœur se trouve. Toutefois, nulle violence, pire, nulle manipulation : ces mots, enfin, jaillissent spontanément du cœur de Cyrano au lieu d'être artificiellement façonnés par l'esprit (« Mais l'esprit ? ... Je le hais, dans l'amour ! ») ; loin d'être « égoïste », cet amour est don et même « sacrifice » (« pour ton bonheur je donnerais le mien »), ainsi que le dernier acte l'attestera ; surtout, ces paroles révèlent l'amour, mais ne le réveillent ni, encore moins, l'engendrent chez celle qui répond : « Oui, je tremble, et je pleure, et je t'aime, et suis tienne ! ».

Enfin, de même que le toucher est, de tous les sens, le plus symétrique et le baiser, de tous les gestes tactiles de l'amour, le plus mutuel, de même le désir et le don du baiser sont-ils réciproques. Ce don du baiser que Roxane désire, il est don d'abord par celui qui le propose. Et c'est ici que le dédoublement de l'aimant (entre Cyrano et Christian), problématique à plus d'un égard, joue un rôle qui n'est pas seulement dramatique : c'est Christian qui ose formuler le désir que Cyrano aurait ajourné peut-être indéfiniment pour des raisons autres que la seule gradualité respectueusement prudente. D'ailleurs, en reprenant le dialogue interrompu, le cousin de Roxane, désinhibé par Christian, reprendra lui-même un signifiant beaucoup moins audacieux que le référent n'est désirable : « Baiser. Le mot est doux ! / Je ne vois pas pourquoi votre lèvre ne l'ose ; / S'il la brûle déjà, que sera-ce la chose ? ».

---

<sup>38</sup> Les citations qui suivent sont extraites de *Cyrano de Bergerac*, Acte III, scènes 8 et 10 (Rostand, 1926).

<sup>39</sup> La didascalie du dramaturge, toujours bien choisie et toujours expressive, dit admirablement l'élan du désir, dans la cascade des obstacles que l'amour franchit d'un bond : « Christian s'élançait, et par le banc, le feuillage, les piliers, atteint les balustres qu'il enjambe » (*ibid.* : 126).

Ainsi donc, à l'amour-don de l'aimant répond l'amour-désir ou l'amour-attraire de l'aimé. Si admirable soit la générosité de celui qui prouve son amour en donnant, elle demeure inacceptable au sens précis du terme si celui qui est aimé n'éprouve son propre amour en étant attiré par celui qui donne.

Troisième aspect. Ce que les hommes tentent de vivre, Dieu l'accomplit dans sa relation avec l'homme. En effet, d'un côté, Dieu est celui qui donne et se donne à l'homme. Cette identité de l'amour et de la donation qui vaut définition n'a pas été soupçonnée par les philosophes grecs. Qu'il s'agisse du Bien de Platon, de la Pensée d'Aristote ou de l'Un de Plotin, la perfection absolue qui les caractérise requiert son immobilité. Il est éminemment désirable et peut faire l'objet de la contemplation humaine – au point que celle-ci, acte suprême de la suprême vertu, est la béatitude, mais rarement atteinte. Il est éminemment aimé de l'homme, mais il ne l'aime pas. On peut monter vers lui, il ne peut descendre vers nous. Il est hautement significatif que la cécité païenne sur l'essence de Dieu s'accompagne d'une cécité sur l'essence de l'amour. Bref, le Dieu des philosophes (qui à l'époque sont des savants) est un Dieu qui *attire*. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, lui, apparaît d'emblée comme le Dieu qui *donne*. En effet, la Bible s'ouvre sur l'acte créateur de Dieu. Or, par cet acte, il donne l'être, puis la vie, enfin, son image qui est l'homme. Le premier acte divin est donc une donation. Suivront les multiples alliances qui sont autant de dons proposés à l'homme. Et, enfin, par l'incarnation rédemptrice, Dieu n'est plus seulement celui qui donne, mais celui qui *se* donne. Peu importe ici cette différence. Dieu se révèle comme celui qui donne et qui donne à l'homme sa propre vie. Ce n'est pas un hasard si le centre du prologue de saint Jean n'est pas « le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14), mais : « à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu » (v. 12)<sup>40</sup>.

Or, de l'autre côté, ce don inouï de la filiation divine, qui n'est rien d'autre que la participation à la nature divine (*cf.* 2 P 1,4), Dieu nous le fait désirer. Tel est le cœur même de l'enseignement on ne peut plus traditionnel sur le désir naturel (mais inefficace) de voir Dieu redécouvert en théologie par Henri de Lubac (1956 ; 1965) et

---

<sup>40</sup> Cf. Radermakers et Wouters (2013 : 10–11).

en philosophie par Maurice Blondel<sup>41</sup>. Le terme abstrait *surnaturel* a trop occulté son contenu éminemment concret : la vie divine. Au plus grand don qui soit imaginable (être divinisé) correspond et répond le désir le plus profond du cœur de l'homme, celui qui rend son cœur inquiet tant qu'il ne possède pas son « objet ». Ainsi donc, le Dieu dont tout l'acte, dont tout l'être est de se donner est aussi celui qui se fait désirer, c'est-à-dire se fait aimer. À Dieu qui aime en (se) donnant à l'homme répond l'homme qui aime Dieu en le désirant. Ainsi, de manière exemplaire, nous pouvons contempler dans la relation entre l'amour de Dieu et la réponse qu'est l'amour de l'homme la complémentarité intime des deux grandes formes d'amour : l'*agapè* du donateur et l'*érôs* du receveur.

D'ailleurs, ce qui est vrai du désir le plus profond, le désir de voir Dieu vaut pour toutes les volontés divines. L'école carmélitaine, qui est aussi une pédagogie de l'affectivité, donc du désir et de l'amour, l'enseigne par la bouche de ses saints docteurs que l'on peut résumer en un alexandrin : Dieu nous fait désirer ce qu'il veut nous donner. Et si le désir passe par le *nada* de la purification, celle-ci n'est pas que la forme supérieure de l'amour qu'est l'obéissance, elle est une étape vers la concrétisation supérieure du désir qui permet à l'*érôs* humain d'être totalement disponible à l'*agapè* divine. En d'autres mots, elle reçoit Dieu autant qu'il veut se donner (Ide, 2008 : 35–77).

### ***Quatre objections***

À cette articulation entre *érôs* et *agapè* on adressera, entre autres, quatre objections, les deux premières portant sur l'ordre de précedence, les deux dernières sur le contenu même de la distinction.

Première objection. De prime abord, cette affirmation d'une antériorité de l'amour-don sur l'amour-attraire contredit notre expérience de l'amour, surtout de l'amour romantique : c'est parce que Roméo aime Juliette et que Juliette aime Roméo qu'ils *se donnent* l'un à l'autre. Nous l'avons vu avec l'amour-bienveillance : l'attrait n'est pas seulement la matrice initiale, mais la mesure de la bienfaisance.

---

<sup>41</sup> Il faudrait ici mobiliser toute l'œuvre du philosophe de l'Action. Cf. notamment : Blondel (1950).

Nous répondrons que, pour accéder à son essence, la philosophie de l'amour doit opérer une révolution copernicienne. Depuis le *Banquet* de Platon jusqu'au *Phénomène érotique*, l'on fait tourner l'aimé autour du sujet aimant, que ce soit pour l'identifier à un attrait ou à une avance, et l'on définit l'amour à partir de ce que le sujet éprouve, que ce soit à partir de la description objective de la métaphysique réaliste ou du vécu phénoménal en réduction érotique. Mais, à aucun moment, en constatant l'attrait de l'aimant, l'on n'interroge celui de l'aimé. Or, il faut bien que, d'une manière ou d'une autre, l'aimant se soit rendu en définitive aimable pour qu'il soit aimé. Si cette amabilité était restée enclose en lui, s'il ne l'avait offerte aux sens intelligenciés de l'aimé, jamais celui-ci n'aurait pu être incliné. Pour le dire autrement, il s'agit d'interpréter l'attraction en passant de la perspective habituelle du désirant à celle du désiré : une chose n'est désirable que parce qu'elle se fait désirer, c'est-à-dire communique au désirant ce qui l'attire. Concrètement, ce n'est pas rien, et c'est même tout, que l'aimant, même à son insu, offre un sourire, un geste, une parole, et même, en deçà, sa figure (*Gestalt*) qui rayonne : apparaît, c'est *se donner* à contempler en sa beauté, sa bonté et sa vérité (Ide, 2021).

Il en est de même, *mutatis mutandis*, de la connaissance. Assurément, depuis le tournant kantien, l'épistémologie tourne autour du sujet connaissant et lui mesure l'objet connu. Mais, même la noétique réaliste, par exemple d'Aristote et de saint Thomas dans son sillage, porte presque tout son effort à comprendre en quoi consiste l'acte du connaissant (avec, par exemple, tous les raffinements que la scolastique a introduits dans la détermination des *species*) et presque aucun à interroger l'acte du connu avec lequel pourtant le premier acte fait un. L'un des tout premiers à s'être demandé comment le connu, dans sa réalité extramentale, se donne à connaître est Hans Urs von Balthasar – non sans avoir été précédé par Goethe, dont on sait l'influence déterminante (Ide, 1995 : 177–180). Ce n'est d'ailleurs pas une coïncidence si le parallèle (qui n'est pas identité) va jusqu'à faire du premier acte de la connaissance une autocommunication, c'est-à-dire une autodonation par laquelle le fond (*Grund*) de la chose connue se révèle en une manifestation (*Erscheinung*)<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. Ide (1995, 2018b : 40–46).

Seconde objection. Nous avons parlé du désir de recevoir qui suit l'acte de donner. Mais, cet acte de don n'est-il pas lui-même précédé par le désir de donner ? Cela est assurément vrai lorsque l'aimé existe. Mais cette antécédence vaut même lorsque celui-ci n'est pas encore là, singulièrement dans la génération et la création. Même si la procréation est un processus partiellement biologique qui peut échapper à l'intention humaine, elle est, dans son intégrité qui n'est pas qu'un idéal, partiellement un acte libre, commun aux deux parents, qui précède le don effectif de la vie. Même si Dieu est absolument simple, de sorte que l'on ne peut distinguer réellement ni son être de son agir ni, a fortiori, plusieurs moments dans son économie, l'intention divine de créer précède son exécution, ainsi que saint Paul le décrit dans l'hymne aux Éphésiens (Ép 1, 3-14). Puisque celui qui aime d'attire désire l'aimé, l'amour-attire précède donc l'amour-don.

Nous répondrons que le terme *désir* est ici équivoque. Thomas d'Aquin offre une précieuse détermination dans son traité des passions. Certes, il identifie l'amour et le désir en faisant de la *concupiscentia* (que rend mal le substantif français « concupiscentia », qui est négativement connoté) une espèce d'amour, dans son opposition à l'*amicitia* – qui, là encore, ne correspond pas au sens habituel d'« amitié » (D'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIæ, q. 26, a. 4). Mais, d'abord, dans sa classification des onze passions de l'âme, le Docteur commun les a nettement distingués. D'un mot, amour et désir communient en ce qu'ils sont des actes de l'affectivité concupiscible tournée vers le bien, mais ils diffèrent en ce que le premier se porte vers le bien en général et le second vers le bien à venir (*ibid.*, q. 23, a. 4 et q. 30, a. 2). Or, l'intention humaine présente dans l'acte de procréation et l'intention divine présente dans l'acte de création sont tournées vers un bien à venir, l'enfant dans le premier cas, la créature divinisée dans le second. En revanche, l'amour-attire, lui, est incliné vers un bien réellement et intensément présent. Il n'est donc désir qu'au sens analogue du terme. Le désir se dit donc en deux sens : le premier, qui est propre, à savoir la passion ayant pour objet un bien futur, et le second, qui est figuré, à savoir la passion d'amour ayant pour objet un bien présent qui se présente comme attirant, donc comme désirable. Au premier sens, assurément, le désir précède l'amour, y compris l'amour-don, comme l'intention précède l'exécution – ces notions comme leur ordre devant être interprétées analogiquement

dans le cas de l'*érôs* divin qui ignore la succession et ne se distingue pas de l'être même de Dieu. Au second sens qui identifie le désir et l'amour, nous l'avons vu, cet amour-désir suit l'amour-don comme le bénéficiaire aimé suit (au moins logiquement et ontologiquement) le bienfaiteur aimant. Afin d'éviter cette trompeuse ambiguïté, il est donc préférable de définir l'*érôs* comme un amour-attraire et non comme un amour-désir.

Formulons plus concrètement notre réponse. L'objecteur affirme que l'*érôs* précède l'*agapè* puisque celui qui désire un enfant le désire même si son être est encore à venir. Nous soutenons que cet acte, en son essence, est un désir au sens propre, puisqu'il porte vers un bien qui n'est pas encore présent et qu'il deviendra amour soit lorsque les parents décideront de donner la vie et, de fait, procréeront (amour-don), soit lorsque, l'enfant étant conçu, voire né, sera là (amour-attraire).

Troisième objection. Multiples sont les questions posées par le don. Autrefois, la réflexion s'est polarisée sur son désintéressement et a introduit la querelle in(dé)finie de l'amour pur : l'amour peut-il être gratuit<sup>43</sup> ? Aujourd'hui, l'interrogation s'est déplacée, non sans garder un lien avec la précédente problématique, pour tourner autour de la réciprocité : le don exclut-il ou inclut-il l'échange<sup>44</sup> ? Une troisième question, encore plus centrale, mais malheureusement beaucoup moins posée, est celle du lien entre don et amour : alors que la théologie a fait du don (gratuit) l'acte de l'amour (*agapè*), les sciences sociales les ont découplés. Cette question est, elle aussi, profondément corrélée à la première. En effet, l'on n'acceptera de faire du don une expression de l'amour que si ce don est désintéressé. Quoi qu'il en soit, le don n'est pas toujours un acte d'amour. Par exemple, pour Marcel Mauss, les trois actes caractérisant le don – donner, recevoir, rendre – sont des obligations<sup>45</sup>. Or, un acte désintéressé ne peut être commandé : la gratuité est libre, au point que parfois les deux signifiés s'identifient (en français ou dans l'anglais *free*).

Nous répondrons, là encore, que le terme *don* (et son champ lexical) est analogue. Assurément, il existe des dons obligés et intéressés : tel est le cas des dons observés par Mauss. Il existe même

---

<sup>43</sup> Voir un bon état des lieux chez Lebrun (2002).

<sup>44</sup> Voir un bon état des lieux chez Henaff (2012).

<sup>45</sup> Pour le détail, cf. Ide (2018c).

des dons pathologiques<sup>46</sup> ou manipulateurs<sup>47</sup>. Il demeure que le premier analogué est le don sans exigence de réciprocité. Un signe en est que, dans l'usage courant, si l'on parle d'un don intéressé, l'on ajoute l'adjectif, alors que si l'on parle d'un don gratuit, l'épithète devient inutile. De même, les définitions des grands dictionnaires (Littré, CNRTL, l'Académie française, etc.) identifient systématiquement le don au désintéressement. Or, l'objection elle-même le concède, seul l'amour dicte le don sans recherche d'un retour. Certes, pour le plus grand don qui est celui de sa vie – « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime » (Jn 15, 13) –, mais aussi pour les menus dons du quotidien – à condition que l'on cherche l'élan caractéristique de l'amour non pas dans l'attrait pour la personne aimée (déjà aimable), mais dans le bien à faire (qui rend aimable).

Il en est du don comme de l'amitié. Certes, avec Aristote, l'on peut distinguer trois espèces : utile, agréable et honnête (c'est-à-dire vertueuse). Mais, en réalité, il s'agit non pas d'espèces, mais de trois analogues, seule la troisième méritant pleinement le titre d'amitié, les deux autres n'en étant qu'une caricature. Il s'agit d'ailleurs de plus que d'un parallèle : les amitiés utile et agréable se caractérisent par leur utilitarisme, c'est-à-dire leur utilisation d'autrui pour son propre bien, et l'amitié vertueuse par son personnalisme, c'est-à-dire sa recherche désintéressée du bien d'autrui pour lui-même.

Une autre confirmation est offerte par Paul Ricœur, qui relève la présence d'une logique (donc d'un *logos*) de l'excès ou de la surabondance qui « dépasse le simple échange du “donner/recevoir”, mais vise plus, jusqu'à donner sans recevoir » (Michel, 2006 : 446). Or, cette « pratique du don » sans mesure – dans sa différence avec la pratique mesurée de la justice – est qualifiée de « généreuse », donc fait appel à l'amour.

Quatrième objection. L'on a distingué et intégré *agapè* et *érôs*, don et attrait, comme l'acte du donateur (aimant) et du receveur (aimé). Mais, d'une part, celui qui reçoit se caractérise au moins autant par sa capacité à donner : entre ceux qui s'aiment, l'amour vit de l'échange des dons (et réceptions) beaucoup plus que de la réciprocité des attraits. D'autre part, pour perdre toute

---

<sup>46</sup> Cf., notamment Oakley, Knafo, Madhavan et Wilson (2012).

<sup>47</sup> Tel est le cas du personnage du Sauveteur dans le jeu psychologique appelé Triangle dramatique de Karpman. Cf. Ide (2018b).

condescendance et donc la violence dont il était parlé ci-dessus, celui qui donne est aussi celui qui doit recevoir, donc, lui de même, désirer (au sens de l'amour-attraire) le don en retour qu'il reçoit – ainsi tout dysfonctionnement du don est-il conjuré tant chez le primodonneur que chez le donateur en retour.

Nous répondons que, sans aucun doute, l'amour-attraire ne va pas sans amour-donner chez celui qui est aimé et que, à rebours, l'amour-donner ne va pas sans amour-attraire chez celui qui a pris l'initiative d'aimer. Toutefois, pour être cadencée, cette pulsation n'est toutefois pas symétrique : toujours l'*agapè* est première à l'égard de l'*érôs*. Elle l'est ontologiquement et chronologiquement chez le primodonneur aimant ; elle l'est ontologiquement et point chronologiquement chez le donateur en retour qui fut aimé avant d'être aimant. Quoi qu'il en soit de ces affinements d'importance qui requerraient de longs développements, ils attestent l'importance primordiale de la dynamique quaternaire du don (donation-réception-donation en retour-réception en retour)<sup>48</sup> et donc du changement de paradigme introduit par la vision systémique de l'amour<sup>49</sup>.

## Conclusion

Résumons notre propos tout en l'enrichissant de quelques harmoniques qui ouvrent à d'ultérieurs développements.

La problématique de l'amour est prise en étau entre deux extrêmes que l'on a appelés *érôs* et *agapè*, attrait et don, etc. D'un côté, pour les Grecs, l'amour-attraire constitue la forme première de l'amour ; et même si un amour actif tourné vers l'autre, l'amour d'amitié (à ne pas confondre avec l'amitié) ou amour-bienveillance, y trouve toute sa place, il est mesuré et précédé par le premier, sans que d'ailleurs l'ordre et la différence entre ces deux amours (l'amour-attraire et l'amour-bienveillance) ne soient jamais thématiques. De l'autre, l'on sait combien la dialectique de Nygren identifie l'attrait à l'*érôs* et l'exclut de l'amour authentique qu'est

---

<sup>48</sup> Cf. Ide *et al.* (2021).

<sup>49</sup> Sur ce point comme pour tous les autres traités par l'article, ce qui est ici seulement ébauché est développé dans une métaphysique de l'amour à paraître.

*l'agapè*. Il en est de même de toutes les philosophies et théologies de l'amour extatique et de ses avatars, modernes ou contemporains.

Pour dire chacune quelque chose de l'amour, ces deux visions sont asymétriques. Même si sa systématisation vire à la caricature et même si sa dialectisation de *l'éros* et de *l'agapè* biffe la création au nom de sa corruption, la conception que Nygren donne de l'amour est plus proche que celle des Grecs de l'essence révélée de *l'agapè*. Voire, bien que son luthéranisme l'invite à suspecter l'amour humain, son propos est plus adéquat à la nature rationnellement accessible de l'amour. Il demeure que, trop unilatéral, il manque la vérité aussi profonde que nécessaire de *l'éros*, c'est-à-dire de l'amour-attraire.

Comment sauver la part de vérité contenue dans ces extrêmes et l'intégrer dans une vision unitaire ? Répondre que le donateur aspire à la réception de son don et, au-delà, à la communion qui est échange des dons, ne suffit pas. En effet, ce bien désirable de la communion (et de la réception qui en est la condition) est à venir, donc n'est pas déjà là. De plus, il réside dans le bien du lien interpersonnel, et donc ne s'identifie pas au bien de l'aimé.

La réponse que nous avons proposée requiert un double changement de paradigme. Le premier est le passage d'une vision personnelle de l'amour à une vision interpersonnelle. L'amour est une relation dynamique entre un donateur aimant et un receveur aimé. Le second est l'inversion du modèle romantique : l'on ne donne pas parce que l'on est attiré, mais l'on donne pour attirer ; autrement dit, aimer n'est pas être incliné vers un bien déjà là, mais engendrer un bien qui n'est pas encore là. Dès lors, les deux formes d'amour s'articulent de la manière suivante.

Du côté du donateur aimant, l'essence de l'amour est donation de soi ; or, la donation n'est ni mesurée ni même causée par l'attirance du bien de l'aimé, voire elle pourrait être repoussée par son attitude ou son état qui seraient contraires. L'expérience de la gratitude le confirme : celui qui déborde de reconnaissance se sent prêt à donner généreusement à toute personne prête à l'accepter.

Mais il n'en est pas de même du côté du receveur aimé. Non seulement celui-ci peut aspirer grandement au don du donateur qui,

Pascal IDE

pour être gratuit, constitue parfois un bien vital, mais le bienfaiteur ne peut entrer dans une totale non-violence que s'il fait désirer ce qu'il veut donner. Autrement dit, en présentant librement son don comme un bien désirable. C'est ici que l'amour-attraire trouve sa place et toute sa place. Celle-ci est aussi légitime et nécessaire que seconde et subordonnée.

## Bibliographie

- ALSZEGHY, Zoltán. 1946. *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura*. Rome : Gregoriana.
- ARISTOTE. 1984. *Éthique à Eudème*. Trad. par Vianney Décarie, avec la collab de Renée Houde-Sauvé. Paris : Vrin / Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- AUVRAY-ASSAYAS, Clara, Charles BALADIER, Philippe BUTTGEN et Barbara CASSIN. 2004. « Aimer, amour, amitié ». Dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, sous la dir. de Barbara CASSIN., Paris : Seuil / Robert.
- BEAUVOIR, Simone de. 2011. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris : Gallimard.
- BLONDEL, Marcel. 1950. *La philosophie et l'Esprit chrétien*. Volume 1, *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*. Paris : Presses universitaires de France.
- BLOOM, Allan. 2018 [1996]. *L'amour et l'amitié*. Trad. par Pierre MANENT. Paris : Les Belles Lettres.
- BOUYER, Louis. 1940. « L'école de Lund : A. Nygren, G. Aulén, Y. Brilioth », *Trénikon*, vol. 17, no 1, p. 21–49.
- BRISSON, Luc et Olivier RENAUT (dir.). 2017. *Érotique et politique chez Platon : Érôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne*. Sankt Augustin : Academia Verlag.
- CAREAU, Francis. 1998. « *Érôs et Agapè d'Anders Nygren : éléments pour une critique* » Montréal : Mémoire de maîtrise. Montréal, Université du Québec à Montréal. [Non publié].
- CHRETIEN, Jean-Louis. 1987. *L'effroi du beau*. Paris : Le Cerf.
- CICERON. 1961. *L'Amitié*. Texte établi et trad. par Louis LAURAND. Paris : Belles Lettres.
- CONGAR, Yves-Marie et M. THORN. 1937. « L'agapè chrétienne ». *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes [Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques]*, vol. 26, no 2, 362–366.
- D'ARCY, Martin C. 1947. *La double nature de l'amour*. Trad. Émile PIN et Jean MAMBRINO. Paris : Aubier.
- DETIENNE, Marcel et Jean-Pierre VERNANT. 1974. *Les ruses de l'intelligence ou la Métis des Grecs*. Paris : Flammarion.
- DESCARTES, René. 1995. « *Cogitationes privatae* ». Dans *Les Olympiques de Descartes*, sous la dir. de Fernand HALLYN. Genève : Droz.
- FIASSE, Gaëlle. 2006. *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur : analyses éthiques et ontologiques*. Louvain-la-Neuve : Institut Supérieur de Philosophie / Peeters.
- FISHER, Helen. 2006. *Pourquoi nous aimons ?*. Trad. Anatole MUCHNIK. Paris : Robert Laffont.

Pascal IDE

- 1994. *Histoire naturelle de l'amour : instinct sexuel et comportement amoureux à travers les âges*. Trad. par Évelyne GASARIAN. Paris : Robert Laffont.
- 1983. *La Stratégie du sexe : L'évolution du comportement humain*. Trad. par Catherine CASSIN. Paris : Calmann-Lévy.
- FRANÇOIS DE SALES (saint). 1969. *Traité de l'amour de Dieu*. Dans *Œuvres*, sous la dir. d'André RAVIER. Paris : Gallimard.
- FRANKFURT, Harry G. 2006. *Les raisons de l'amour*, trad. par Danielle DUBROCA et Angelo PAVIA. Belval : Circé.
- GALPERINE, Marie-Claire. 1996. *Lecture du Banquet de Platon*. Lagrasse : Verdier.
- GEIGER, Louis-Bertrand. 1952. *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin*. Montréal : Institut d'études médiévales / Paris : Vrin.
- GILSON, Étienne. 1948. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris : Vrin.
- 1947. *La théologie mystique de Saint Bernard*. Paris : Vrin.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. 2009. *Urfaust, Faust I, Faust II*, Sous la dir. de Jean LACOSTE et Jacques LE RIDER. Paris : Barillat.
- GONDOS-GRÜNHUT, Laszlo. 1931. *Eros und Agape : Eine religionsphilosophische Untersuchung*. Leipzig : C.L. Hirschfeld.
- GOPNIK, Alison. 2010. *Le bébé philosophe*. Trad. par Sarah GURCEL. Paris : Le Pommier.
- GUTHRIE, Hunter. 1937. *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie : la métaphysique de l'individualité a priori de la pensée*. Thèse rédigée en français avec la coll. de Mme Fareano. Paris : Félix Alcan.
- HENAFF, Marcel. 2012. *Le don des philosophes : repenser la réciprocité*. Paris : Seuil.
- HILDEBRAND, Dietrich von (dir.). 1971. *Gesammelte Werke. III. Das Wesen der Liebe*. Gessellschaft, Regensburg [Ratisbonne] : Josef Habbel.
- IDE, Pascal. 2022a. « Amour de soi, amour de l'autre. Une proposition originale, mais discutable (Martin Cyril D'Arcy) ». Récupéré le 20 septembre 2022 de <http://pascalide.fr>.
- 2022b. « Entre attrait et don. L'amour dans le *Banquet* de Platon ». Récupéré le 20 septembre 2022 de <http://pascalide.fr>.
- 2021. *La beauté, don de l'amour*. Paris : Le Centurion.
- 2018a. « Métaphysique de l'être comme amour. Quelques propositions synthétiques ». Dans *La métaphysique*, sous la dir. d'Emmanuel TOURPE. Perpignan : Artège.
- 2018b. *Le triangle maléfique. Sortir de nos relations toxiques*. Paris : Éditions de l'Emmanuel.
- 2018c « Le don selon Marcel Mauss ». Récupéré le 20 septembre 2022 de <http://pascalide.fr>.

- . 2010a. « Le désir et le don. Brève anthropologie du désir ». *Sources vives. Désir*, no 154.
- . 2010b. « Du désir en friche au désir blessé. Proposition d'un chemin ». *Sources vives. Désir*, no 154, p. 93–141.
- . 2008. « L'amour comme obéissance dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar ». *Annales Theologici*, vol. 22.
- . 2006. « La distinction entre érôs et agapè dans *Deus caritas est* ». *Nouvelle revue théologique*, vol. 128, no 3.
- . 1995. *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*. Namur : Culture et vérité.
- IDE, Pascal et al. 2021. *Recevoir pour donner*. Paris : Nouvelle Cité.
- JANKOWIAK, William R. 2008. *Intimacies : Love and Sex across Cultures*. New York : Columbia University Press.
- . 1995. *Romantic Passion : A Universal Experience ?* New York : Columbia University Press.
- JANKOWIAK, William R. et Edward F. FISHER. 1992. « A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love ». *Ethnology*, 31, no 2.
- KAUFMANN, Jean-Claude. 2021. *Ce qu'embrasser veut dire : raison, sexe et sentiments*. Paris : Payot.
- LABOURDETTE, Marie-Michel. 2016. *Cours de théologie morale : la charité*. Les Plans-sur-Bex : Parole et silence.
- LAURENT, Marguerite-Marie. 1961. *Réalisme et richesse de l'amour chrétien : Essai sur Érôs et agapè*, Rome et Paris : Saint-Paul.
- LE BRUN, Jacques. 2002. *Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Paris : Seuil.
- LEVINAS, Emmanuel. 1978. « La vocation de l'autre ». Dans *Racismes. L'Autre et son visage*. Grands entretiens réalisés par Emmanuel HIRSCH. Paris : Le Cerf.
- LEWIS, Clive Staples. 2005. *Les quatre amours*. Trad. par Denis DUCATEL et Jean-Léon MULLER. Mont-Pèlerin : Raphaël.
- LUBAC, Henri (de). 1984. « Érôs et agapè ». *Théologies d'occasion*. Paris : Desclée De Bouver.
- . 1965. *Le mystère du surnaturel*. Paris : Aubier.
- . 1956. *Sur les chemins de Dieu*. Paris : Aubier.
- LUCHELLI, Juan Pablo. 2012. *Métaphores de l'amour : étude lacanienne sur le Banquet de Platon*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- MARION, Jean-Luc. 2003. *Le phénomène érotique : six méditations*. Paris : Grasset.
- MATTEI, Jean-François. 1990. « Le symbole de l'Amour dans le *Banquet* de Platon ». Dans *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, sous la dir. de Rémi BRAGUE et Jean-François COURTINE. Paris : Presses universitaires de France.

- . 1996. « *Éros* : le mythe de l'amour ». Dans *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris : Presses universitaires de France.
- MICHEL, Johann. 2006. *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*. Paris : Le Cerf.
- MOREROD, Charles. 1994. *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*. 2 volumes. Fribourg : Éditions universitaires de Fribourg.
- MOUROUX, Jean. 1944. « *Erôs et agapè* ». *La vie intellectuelle*, no 17 (avril).
- NEDONCELLE, Maurice. 1957 [1946.] *Vers une philosophie de l'amour*. Paris : Aubier.
- NELSON III, Charles A. et al. 2007. « Cognitive Recovery in Socially Deprived Young Children : The Bucharest Early Intervention Project ». *Science* (décembre 21), no 318(5858), 1937–40.
- NEWMAN, John Henry. 2016. *Le songe de Gerontius*. Trad. Bernard MARCHADIER. Genève : Ad Solem.
- NYGREN, Anders. 2009 [1944–1952]. *Érôs et agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Trad. par Pierre JUNDT. 3 volumes. Paris : Le Cerf.
- OAKLEY, Barbara, Ariel KNAFO, Guruprasad MADHAVAN et David Sloan WILSON (dir.). 2012. *Pathological Altruism*. New York : Oxford University Press.
- PASCAL, Blaise. 2011. *Pensées* (éd. Lafuma ; éd. Brunschvicg). Récupéré le 23 janvier 2022 de <http://www.penseesdepascal.fr>.
- PESCH OTTO, Hermann. 1996. « Amour ». Trad. par Henri ROCHAIS. Dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la dir. de Peter EICHER. Adaptation française de Bernard LAURET. Paris : Le Cerf.
- PLATON. 1950. *Œuvres complètes*. Trad. Léon ROBIN. 2 volumes. Paris : Gallimard.
- PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE. 2016. *Les noms divins*. Trad. par Ysabel DE ANDIA. Paris : Le Cerf.
- Racine, Jean. 2015. *Andromaque*. Édition Arnaud Welfringer. Paris, Flammarion.
- RADERMAKERS, Jean et Anne WOUTERS. 2013. *Prologue de Jean*. Namur : Fidélité.
- ROBIN, Léon. 1964 [1908]. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris : Presses universitaires de France.
- ROSTAND, Edmond. 1926. *Cyrano de Bergerac*. Paris : Grasset.
- ROUSSELOT, Pierre. 1984 [1908]. *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*. Paris : Vrin.
- SALIMBENE DE PARME, Fra. 1926. *La bizzarra cronaca di Fra Salimbene*. Lanciano : Carabba.
- SCHEFFCZYK, Leo. 1977. *Katholische Glaubenswelt : Wahrheit und Gestalt*. Aschaffenburg : Paul Pattolch Verlag.
- SHAKESPEARE, William. 1959. *Œuvres complètes*, sous la dir. d'Henri FLUCHERE. 2 volumes. Paris : Gallimard.

- SHERWIN, Michael S. 2007. « Aquinas, Augustin, and the Medieval Scholastic Crisis Concerning Charity ». Dans *Aquinas the Augustinian*, sous la dir. de Michael DAUPHINAIS, Barry DAVID et Matthew LEVERING, p. 181–204. Washington : Catholic University Press.
- SIMONIN, Henri-Dominique. 1931. « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 6.
- D'Aquin, (saint) Thomas. 1950. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*. Sous la dir. de Ceslas PERA. Torino / Rome : Marietti.
- . 2005. *Somme de théologie*. Dans *Corpus/Index Thomisticus*, sous la dir. de Roberto BUSA et coll. ; Enrique Alarcón and Eduardo Bernot, pour la version Web. Società CAEL. Récupéré le 30 janvier 2022 de <https://www.corpusthomisti.org/it/index.age.jsessionid=21687D283B97393D6B98245E213B08D7>.
- TOURPE, Emmanuel. 2020. *Donation et réciprocité : l'amour, point aveugle de la philosophie*. Paris : Hermann.
- . 2011. « Recension ». *Nouvelle revue théologique*, vol. 133, no 2.
- TROISFONTAINES, Roger. 1968 [1953.] *De l'existence à l'être : la Philosophie de G. Marcel*. 2 volumes. Louvain : Neuwalaerts / Paris : Vrin.
- WOJTYLA, Karol. 1978. *Amour et responsabilité : étude de morale sexuelle*. Trad. par Thérèse SAS et revue par Marie-Andrée BOUCHAUD-KALINOWSKA. Paris : Du Dialogue et Stock.
- WOLFF, Francis. 2016. *Il n'y a pas d'amour parfait*. Paris : Fayard.
- ZEANAH, Charles. 2014. « Le handicap des enfants abandonnés ». *Pour la science* (21 février), 437. Récupéré le 28 août 2022 de <https://www.pourlascience.fr/sd/psychologie/le-handicap-des-enfants-abandonnes-7788.php>.

---

**Abstract :** It has become customary to oppose two forms of love and, since the historical-doctrinal study of Nygren, to give them the names of *eros* and *agape*. This opposition is sometimes tempered by the introduction of the two other Greek terms denoting love, *philia* and *storgè*. Nevertheless, the polarity remains and punctuates both philosophical and theological discourses. We will start from this vulgate which, in fact, constitutes a relatively suggestive inventory : love is thought of (and first experienced) from the perspective of either *eros* or *agapè*. The limit of these one-sided representations has elicited integrative responses. These still seem insufficient. We will propose a novel articulation of *eros* and *agapè* from a gift-giving dynamic perspective.

**Keywords :** *éros, agapè, philia, storgè*, gift-giving dynamic

---