

L'amour entre dans la clairière

L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger de Giorgio Agamben et Valeria Piazza, Traduit de l'italien par Charles Alunni et Joël Gayraud, Rivages poche, « Petite Bibliothèque », 107 p.

Morgan Gaulin

Number 198, September–October 2004

Les variables de l'amour

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/19058ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gaulin, M. (2004). L'amour entre dans la clairière / *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger* de Giorgio Agamben et Valeria Piazza, Traduit de l'italien par Charles Alunni et Joël Gayraud, Rivages poche, « Petite Bibliothèque », 107 p. *Spirale*, (198), 46–48.

L'AMOUR ENTRE DANS LA CLAIRIÈRE

L'OMBRE DE L'AMOUR. LE CONCEPT D'AMOUR CHEZ HEIDEGGER de Giorgio Agamben et Valeria Piazza.
Traduit de l'italien par Charles Alunni et Joël Gayraud, Rivages poche, « Petite Bibliothèque », 107 p.

C'est dans la mesure où un être n'est pas une chose qu'il peut être aimé.
Georges Bataille, « Conférences »

LA PHILOSOPHIE de Martin Heidegger fait partie, avec celles de Walter Benjamin et de Ludwig Wittgenstein, des références les plus constantes de l'œuvre de Giorgio Agamben. Nous nous rappellerons les passages extraordinaires de *La communauté qui vient*, publié en 1993, et dans lesquels Agamben ne cesse de s'expliquer et de se confronter à l'œuvre de Heidegger. Cette présence du philosophe allemand s'explique peut-être, par-delà l'intérêt historico-philologique,

du fait qu'ils participèrent ensemble à plusieurs séminaires post-doctoraux à l'Université de Freiburg-im-Breisgau. Giorgio Agamben demeure actif puisqu'il enseigne maintenant l'esthétique à l'Université de Vérone et la philosophie au Collège International de Philosophie à Paris. *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger* est constitué de la traduction de « La passion de la facticité », rédigé par Giorgio Agamben et publié pour la première fois en italien en 1988, et d'un texte de Valeria Piazza, « L'amour en retrait », insistant pour sa part sur le concept d'amour dans la correspondance qu'ont entretenue Martin Heidegger et Hannah Arendt.

Heidegger n'est pas un amoureux

Du seul point de vue de l'historiographie, il peut sembler pour le moins risqué d'entreprendre une étude du concept d'amour chez Martin Heidegger. Certains écrivains ont pu noter à ce propos la triste absence, dans le chef-d'œuvre qu'est *Sein und Zeit*, d'une analyse de l'amour qui aurait pu avoir une place aux côtés des catégories de peur et d'angoisse. Agamben rappelle alors les commentaires de Koepps dans son *Merinna und Agape* paru en 1929 et de Ludwig Biswanger qui, dans son ouvrage majestueux *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* de 1942, reproche à Heidegger de n'avoir fondé le *Dasein* que sur la notion de souci (*Sorge*). Or, c'est presque vingt ans



Claude Ferland, *Série Cold Day*, 2004, impression au jet d'encre sur film polyester, 66 × 90 cm.

plus tard, dans ses séminaires de Zollikon donnés dans la maison maintenant légendaire du médecin Médard Boss, qu'Heidegger adressa une réponse à cette critique en formulant explicitement le nom de Biswanger. Mentionnons, au passage, que le souci mériterait d'être davantage approfondi par Agamben puisque c'est lui qui est au centre de la réplique à Biswanger. Ce dernier estimait peu reluisante la constitution fondamentale du *Dasein* comme souci, c'est-à-dire comme veille et soin, formant dans la langue allemande le verbe transitif *Besorgen*; « s'occuper de »; car, pense-t-il, il isole le *Dasein* dans une position de simple sujet. Selon Biswanger, le souci du *Dasein* manque d'amour; c'est pourquoi Heidegger prend soin de préciser dans sa réponse qu'une compréhension juste du souci ne peut faire l'économie de l'amour. Souci et amour se fondent tous deux dans la compréhension de l'être, dans la constitution temporelle du caractère le plus fondamental du *Dasein* (à ce sujet, nous lirons attentivement Martin Heidegger, *Zolliköner Seminare*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, pp. 228-240). Karl Löwith a pu rejeter du revers de la main ces critiques adressées à *Sein und Zeit*, mais celles-ci sont néanmoins fondées et importantes, et Agamben souligne que le silence apparent de Heidegger en ce qui concerne l'amour demeure problématique et appelle une réponse. Hannah Arendt avait pourtant largement traité de l'amour dans sa thèse de Doctorat publiée en 1929, *Le concept d'amour chez Augustin*, et Heidegger aurait tout aussi pu, selon nous, se rappeler de ce qu'il affirma dans son séminaire sur *Les premiers fondements métaphysiques de la logique* donné en 1928, alors qu'il rappelait que l'analyse du *Dasein* doit le laisser voir dans son ensemble, autant dans sa dispersion (corps, nature, culture, société) que dans son retour sur soi, nous invitant ici à entrevoir l'être-là comme un tout. L'amour n'aurait-il pas pu trouver une place dans ce tout?

Sur fond de silence, donc, Giorgio Agamben fait intervenir une note de *Sein und Zeit*, la seule qui soit consacrée à l'amour. Elle se trouve au paragraphe 29 et ce n'est pas alors Heidegger qui parle puisqu'il cite Pascal et Augustin. Pascal rappelle le conseil légendaire des saints selon lequel il nous faut aimer les choses divines pour pouvoir ensuite espérer les connaître et Augustin, pour sa part, affirme que la vérité ne s'atteint que dans l'amour. Le supposé

silence de Heidegger à l'endroit du concept d'amour pourrait alors s'expliquer en ce que la notion d'intentionnalité, considérée par Max Scheler, duquel Heidegger tient ses références augustiniennes et pascaliennes à l'amour, comme relation entre un sujet et un objet, n'a tout simplement pas été mise au clair, ni par Scheler, ni même par Hartmann. *Être et Temps* voudrait apporter des éclaircissements quant à cette relation. Il en va de même du concept d'amour qui ne doit plus, du point de vue du philosophe, se penser à partir de la relation d'un sujet et d'un objet ou même entre deux sujets! « Il doit plutôt trouver sa place et son articulation propre dans l'être-déjà-auprès-du-monde (*Schön Sein-bei-der-Welt*) qui caractérise la transcendance du *Dasein*. » Ne perdons pas de vue que la transcendance du *Dasein* est auto-transcendance de l'Être-au-monde dans laquelle surgit l'ouverture de l'Être avant même que n'aient eu lieu la connaissance et la subjectivité de l'être; avant même, donc, que l'on puisse apercevoir quelque chose comme un sujet et un objet. Tout *Dasein* est ainsi toujours déjà ouvert au monde dira Heidegger, et l'intentionnalité ne lui est en fait que seconde.

L'amour entre dans la clairière

Cette présence de l'être auprès des choses concerne la question de sa facticité. L'argumentation d'Agamben accomplit alors un détour qui a pour objet d'ouvrir la dialectique si centrale d'*Être et Temps* entre l'*eigentlich* et l'*uneigentlich*, entre le propre et l'impropre. La facticité du *Dasein*, qui remplace chez Heidegger celle d'intentionnalité, est positionnée au fondement de son ontologie, qui devient alors une herméneutique de la facticité. L'ontologie, en devenant une herméneutique, inscrit dès lors la facticité dans la structure même de l'Être. Agamben nomme pour sa part ce caractère originel de l'Être une « *Urfaktizität* » que les traducteurs ont rendue par « facticité originelle », mais que nous préférons rendre par « *surfacticité* », marquant ici le caractère *a priori* et transcendantal de ce qui est nommé factice. Le génie argumentatif d'Agamben prend alors une tournure qui lui est habituelle; elle met en scène une recherche étymologique du terme de facticité, d'abord orientée du côté du latin *facticius* duquel la langue française a tiré le substantif

faitis, alors que de son côté l'allemand a plutôt formé l'adjectif *feit*. *Faitis*, tout comme *feit*, signifie joli ou beau. Agamben tire alors des exemples des œuvres médiévales de Jean de Meung, de Baudes et de Gaces démontrant que le terme de *faitis* est le plus souvent utilisé afin de signifier ce qui, dans un corps humain, attire l'amour. Le propre et l'impropre s'inscrivent à l'intérieur de cette matrice ontologique; il s'agit d'une dualité originelle correspondant à la vérité et à la non-vérité de l'Être. Son *Da*, c'est-à-dire son là, le situe à la fois dans le propre (la vérité) et l'impropre (la non-vérité), structurant ainsi son existence d'une manière que nous pourrions qualifier de « gnostique », d'« hyperdualiste », et à propos de laquelle Jacques Taminiaux a récemment tenté de dégager quelques linéaments (*Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002). De cette dualité incontournable de l'Être heideggerien ressort, en 1936, à l'occasion d'un cours sur Nietzsche (*Sur la volonté de puissance en tant qu'art*), une théorie des passions à laquelle les lecteurs de Heidegger ne pouvaient s'attendre, articulée, elle aussi, sur une opposition entre affects et passions, alors retranchés de l'empire de la psychologie et reportés au sein de la structure originelle de l'Être comme socle de notre *Da*. À propos de l'amour, Heidegger dira qu'il n'est pas un simple affect (*Affekte*), mais une authentique passion (*Leidenschaft*) et qu'en tant que tel il ne meurt ni ne naît, comme c'est le cas de la colère ou de la joie, mais nous accompagne continuellement. Les passions obtiennent donc une primauté ontologique dans le spectre de l'herméneutique existentielle à laquelle le philosophe donne le nom d'« *eine ursprüngliche Geschlossenheit* », de « *clôture originelle* ». Une clôture appartenant en propre au *Dasein* et ne lui bloquant l'accès à aucun moment au monde; bien au contraire, puisqu'elle lui rend une vision plus perçante encore que le sens de la vue. Les passions seraient l'occasion d'une étreinte faisant en sorte que nous puissions sortir hors de nous-mêmes tout en nous consolidant sur le fondement de notre Être, nous permettant alors de prendre pied en nous, « *in uns selbst Fuss fassen* ». Martin Heidegger est donc loin d'assimiler nos passions à la folie; il les réhabilite dans la sphère de la rationalité pour en faire un socle à partir duquel il devient

possible de maîtriser l'étant alors que nos affects tendent à nous brouiller la vue des choses qui meublent l'environnement. La passion qu'est l'amour nous les restitue en même temps qu'elle nous ouvre sur la facticité. Valeria Piazza a souligné le caractère de retrait, ce qu'elle nomme une « *présence absente* », de l'amour et qu'Heidegger tente, dans ses *Beiträge zur Philosophie*, de renommer ; ce sera consécutivement la peur (*der Schrecken*), la timidité (*Die Scheu*) et la retenue (*Die Verhaltenheit*). Autant de passions qui, entrevues à partir de leur capacité d'ouverture au monde, ont été marquées du sceau de la puissance. La *Lettre sur l'humanisme* rapproche elle aussi l'amour d'une forme de puissance et, plus précisément, du vouloir-pouvoir que traduit le verbe transitif *mögen* ; aimer quelqu'un, rappelle Agamben, veut dire ici le vouloir-pouvoir. Heidegger, lorsqu'il interprète Aristote en 1931, précise que la puissance (*dunamis*) est aussi impuissance, voire passivité, ce que la métaphysique grecque nomme la *dekesthai*. Agamben la nomme quant à lui une « *potentia passiva* », et elle fait corps, pense-t-il, avec la facticité originelle du *Dasein*.

À propos de cette puissance-impuissance, il nous faut remarquer qu'elle conduit à l'appropriation de ce qui nous demeure impropre. L'amour comme passion de la facticité, passion du propre et de l'impropre, débouche sur la limite de l'expérience de l'intimité de l'impropre, expérience de l'aimé, expérience, aussi, de l'amant. En positionnant l'Être passionné dans le va-et-vient infini entre ce qui lui est à la fois propre et impropre, Heidegger évite deux pièges, nous semble-t-il, de la philosophie contemporaine. Le premier ayant tendance à enfermer l'Être dans la cage dorée du propre, c'est l'Être paranoïaque, le sujet moderne. Le second, plus répandu encore, consiste à condamner l'homme à l'impropre ; c'est la solution du nihilisme donnant naissance à l'Être intellectuellement dispersé. L'Être amoureux n'est ni un paranoïaque, obsédé par le seul salut de son âme, ni un mendiant de reconnaissance prêt à toucher à tout afin de s'y confondre, c'est-à-dire de faire en sorte que l'impropre se réduise au propre. Aimer veut dire être passionné par l'impropre, non pas s'y engouffrer, donc, ou s'y enfermer, mais se tourner vers lui tout en demeurant centré sur soi. Aimer veut dire se passionner à distance. Il s'agit d'un geste crucial dans la pensée de Martin Heidegger parce qu'il permet de sauver la dialectique du propre et de l'impropre que le nihilisme contemporain détruit. Lorsque nous prenons connaissance de ce geste, de cette « *Zuwendung in Entzug* », il nous est alors possible d'entendre résonner en écho dans la clarté les paroles de la *Lettre sur l'humanisme* selon lesquelles l'essence de l'amour ne consiste en rien d'autre que de « *laisser être ce qui est* », accompagnant cette idée merveilleuse du vieil Augustin qui croyait qu'aimer c'est, au fond, vouloir que l'aimé soit ce qu'il est.

MORGAN GAULIN

L'IMPOSSIBLE AMOUR

LE PUR AMOUR DE PLATON À LACAN de Jacques Le Brun
Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 441 p.

C'EST ELUI qui entreprend de refaire tout le chemin de la réflexion élaborée en Occident sur l'amour se retrouve très vite devant une bifurcation importante : dès le *Banquet* de Platon, la question du désir et de la séduction est interprétée comme un élément dans un dispositif grandiose dont la finalité ultime est l'amour d'un Autre transcendant. Toutes les formes de l'amour humain, à commencer par le désir le moins différencié comme le désir d'un corps, sont ordonnées à un objet sublime qui constitue pour l'ensemble de l'expérience humaine aussi bien son essence que son dépassement. Marsile Ficin, qui en fut le commentateur le plus influent, n'était pas le premier à l'observer, déjà Plotin dans son traité sur *Éros* (*Ennéades*, III, 5) y avait insisté : toute pensée de l'amour doit s'amorcer à compter d'une distinction entre le terrestre et l'ouranien. La tradition platonicienne qui conduit du *Banquet* à son commentaire renaissant et moderne est pénétrée de l'idée que le désir est unique : tout désir, même le plus simple, est désir de Dieu, pour peu qu'il fasse retour sur son origine et sa fin. Cette proposition platonicienne n'est cependant pas la seule, car elle est placée en rivalité, à partir du Moyen Âge, avec une conception qui se centre d'abord, et quasi exclusivement, sur l'amour humain : c'est la tradition de l'amour courtois, exposée dans la poésie des troubadours et qui se poursuit ensuite dans le romantisme européen. On ne peut pas dire que ces traditions se soient adressées l'une à l'autre ; d'avance, la séduction, comme l'étymologie l'indique, est une séparation, un « tirer à soi », et l'amour humain dans la tradition courtoise est d'abord une pensée de la possession, de la conquête, même si l'amant doit d'abord apprendre à choisir un objet impossible auquel il sait qu'il ne pourra atteindre. Ce que devrait signifier l'union est toujours moins important que le point de départ, le désir conquérant.

Par opposition, la tradition platonicienne est une pensée du renoncement pur : aucune conquête ne vaut si elle ne conduit à penser que seul l'objet transcendant est visé par tout désir. Rien donc ne doit être possédé, si ce n'est en vue d'un embrassement unitif, dont Platon avait donné un exposé inachevé, fait à la fois de vision contemplative et d'union sublime. La notion d'un amour pur est cependant déjà à l'œuvre dans l'érotisme métaphysique du *Banquet* et du *Phèdre* : d'abord dans les affirmations souvent répétées par Socrate, à l'effet que seul aime véritablement celui qui aime sans

espoir de retour, ou de récompense. Ensuite, dans la fusion de l'amour humain dans le divin. Ces deux aspects, malgré leur convergence, doivent demeurer distincts, car le premier n'implique aucunement le second. Les théoriciens de l'amour courtois, par exemple, seront enclins à reprendre cette définition de l'amour par le renoncement, mais le dépassement mystique ne les caractérise pas. Cette figure ou ce topos de l'amour constitue le noyau le plus primitif de la doctrine étudiée par Jacques Le Brun dans sa recherche sur le pur amour dans la mystique moderne. Le cœur de ces études est la pensée de Fénelon et de Mme Guyon, dont les œuvres croisées permettent d'éclairer cette théologie du pur amour dans sa forme la plus radicale. En amont, la tradition platonicienne, et en aval, les pensées de Kant, Schopenhauer, Sacher Masoch, Freud, et finalement Lacan.

Fénelon et M^{me} Guyon

Le parcours est très complexe, l'argument très stratifié, mais on peut le présenter simplement : prenant appui sur le débat moderne, qui fut d'abord un débat théologique, Jacques Le Brun propose une relecture de toute la tradition. Pour lui, la question de l'amour pur est la figure moderne de la question de l'amour : cet amour qui a renoncé à toute récompense et qui s'achève en sérénité indifférente imprègne autant la théologie morale des fins dernières (on ne saurait faire son devoir ou aimer Dieu par souci d'une récompense éternelle) que l'idéal de la charité. Il aboutit ainsi chez Fénelon à sa forme la plus paradoxale : cet amour trouve sa jouissance dans la ruine de toute jouissance, il ne s'accomplit que dans un don parfait et il peut conduire à une lecture des versets bibliques repris de Moïse et de saint Paul où le saint préférera être rejeté de Dieu et souffrir éternellement si cela doit être la condition de l'amour de Dieu. Les *Lettres* et *Traité*s de Fénelon, dont Jacques Le Brun est l'éditeur dans la Pleiade, montrent une radicalisation progressive vers un renoncement absolu. La divinisation de l'objet d'amour, pensée par Platon, en est le point de départ : le désir ne se dirige que vers ce qui fait signe divinement, vers cette « *chose fascinante et indéfinissable* » que l'amant croit reconnaître dans l'objet aimé. Du texte de Platon, Fénelon retient d'abord la vocation au sacrifice comme miracle de l'amour, mais c'est d'abord des textes bibliques et de leur commentaire patristique, surtout augustinien,