

À mes enfants et à tous les autres.

### Par Thémélis Diamantis

*Naît-on deux fois ? Oui. La première fois, le jour où l'on naît à la vie ; la seconde fois, le jour où l'on naît à l'amour. (Victor Hugo, Les Contemplations)*

Ce sujet, en réalité, questionne deux propositions implicites : celle qu'on aimerait *forcément* ses enfants et celle qu'aimer les enfants des autres relèverait d'une forme possiblement *différente* de l'amour que l'on porterait aux siens. Chacune de ces propositions me paraît à la fois contestable, imprécise, incomplète, et donc *a minima* sujette à discussion. Pour le dire d'entrée de texte, en m'appuyant sur Edmund Husserl, je défendrai sur la question de l'amour, en tant qu'acte intentionnel, une position phénoménologique fondée sur la rencontre et les liens internes qui y voient possiblement le jour, que cette rencontre – pour la rapporter à notre sujet – se produise avec nos propres enfants ou avec d'autres.

Comme le formulait de son côté le pédiatre T. Berry Brazelton : « le bébé est une personne ». Or les personnes, on les rencontre. Brazelton ne dit pas « notre enfant » ou « celui des autres », mais bien « le bébé », c'est-à-dire tout enfant venant de naître. C'est lui que ses parents doivent véritablement rencontrer en limitant les projections dont il peut faire l'objet. Par extension, la phrase de Brazelton peut s'étendre à toute personne susceptible d'être rencontrée ; les bébés en font partie. Il est par ailleurs fréquent d'entendre des individus dire qu'ils ont rencontré dans la vie des personnes ayant incarné pour eux une figure parentale plus inspirante que celles qu'ils ont connues dans leurs familles. Il n'est pas rare non plus d'entendre quelqu'un dire, en mesurant la valeur métaphorique de ses mots, qu'il a trouvé un fils ou une fille en un sujet plus jeune dont il n'est pas le parent.

L'argument contraire viserait à dire que l'amour entre les parents et leurs enfants serait d'une nature, d'une qualité, voire d'une intensité amoureuse différente car supérieure. Deux arguments distincts viendraient soutenir cette opinion : le lien biologique (la filiation de sang reliant les sujets à leurs ascendants et descendants) et l'inscription de l'enfant dans l'ordre du Symbolique<sup>[1]</sup>, au sens de Jacques Lacan, sa désignation – voire son assignation en termes de place – au sein d'une famille.

Afin d'écartier d'emblée tout possible malentendu, je m'empresse de préciser que mon intention n'est pas d'opposer les facteurs du biologique et du Symbolique à une phénoménologie des rencontres. Bien au contraire, le biologique et le langage représentent chacun une voie royale dans la perspective des rencontres. C'est en tant que sujets physiques et parlants, comme Maurice Merleau-Ponty n'a pas manqué de le répéter, que nous rencontrons les tiers. Mon propos vise uniquement à mettre en garde contre l'opinion courante selon laquelle le substrat biologique ou l'ordre du Symbolique reliant les enfants à leurs parents représenteraient (ensemble ou séparément) une assise nécessaire et suffisante pour *l'amour* qui serait en jeu entre ceux-ci.

Je chercherai ainsi à montrer d'abord pourquoi l'argument biologique n'est pas pertinent sur la question spécifique de *l'amour*. Ce dernier ne doit d'ailleurs pas être confondu avec *l'attachement* lequel a une *fonction* largement décrite par les travaux en psychologie (René Spitz, John Bowlby, etc.) ou en éthologie clinique (Boris Cyrulnik). L'attachement, chez le nourrisson, répond à des *besoins* (psychologiques et physiologiques) ; il fait écho à des *peurs* ou à des *manques* comme aux besoins de survie, d'adaptation et de développement du très jeune enfant auquel il sert de *stratégie*<sup>[2]</sup>. Il relève de ce fait pour lui d'une *nécessité* ou d'une *exigence* vitale. Il cherche des objets<sup>[3]</sup> sur lesquels s'étayer ; généralement – et mieux vaut qu'il en soit ainsi ! – il s'agit de ses parents. À l'inverse de l'amour qu'une personne peut porter à une autre, l'attachement n'est ni

libre ni une simple possibilité. Quant au Symbolique, tout dépend de son usage ; s'il traduit uniquement, de la part du parent, une autorité, ou un acte de désignation injonctive (voire possessive) à l'égard de l'enfant, il n'y participe pas davantage[4]. Plus encore, je considère que le *déterminisme* associé aux facteurs du biologique et du Symbolique (et qui souvent sert de boussole aux parents) est possiblement contraire aux principes favorables au développement de l'amour à proprement parler entre les personnes. L'aliénation, entendue comme une perversion de l'attachement, n'est pas l'amour ; il en serait même le contraire...

La distinction entre ces facteurs m'apparaît d'autant plus essentielle que leur possible confusion, du côté des parents, peut plonger leurs enfants dans des tourments relatifs à leur identité ou nuire au bon développement de leurs capacités propres. On ne badine pas avec l'amour, disait Alfred de Musset, en évoquant les relations amoureuses. C'est bien parce que l'amour est pour chacun un sujet essentiel, sur l'ensemble des plans qui l'engagent, qu'il convient de ne pas se méprendre sur les conditions de son expression et de questionner les *a priori* auxquels on se remet parfois trop facilement, surtout quand il y va de nos enfants.

Pour emprunter un exemple à l'Histoire, dans la Rome antique, le père de famille (*pater familias*) détenait en matière de parentalité un pouvoir absolu (*Patria potestas*). Il pouvait reconnaître (rite du *levana*[5]) comme son descendant, un enfant *né ou non* de lui. C'est ce même principe - avec moins d'autorité ou de toute-puissance - qui prévaut de nos jours encore dans les situations où un enfant est adopté ou simplement quand il est reconnu par ses parents. De tels actes témoignent dans les faits du pouvoir du Symbolique. Mais qu'en est-il de ce qui précède, non du côté des parents mais de celui des enfants ? En termes d'inscription générationnelle et de construction identitaire, peuvent-ils s'en remettre au Symbolique uniquement à l'écart des réalités biologiques ayant également conduit à leurs naissances ? Enfin - et je dirais surtout - l'amour en jeu entre les personnes (au sein des familles, comme sur un plan plus large) peut-il être subordonné, garanti, expliqué ou justifié par le pouvoir du signifiant ou celui du biologique ? Je préfère pour ma part penser que l'amour relève d'un phénomène différent, faisant appel - comme le mot nous y invite - à la phénoménologie.

« Toute conscience est conscience de quelque chose », affirmait Husserl. Essence de cette conscience, l'intentionnalité signifie que tout acte de conscience (le *cogito*) est toujours orienté vers un objet, au sens philosophique du terme, un *cogitatum* comme Husserl le nomme. Ensemble, ils forment une unité intentionnelle. La corrélation noético-noématique traduit pour le philosophe l'indissociabilité entre l'acte de conscience (la noèse) et l'objet visé (le noème), c'est-à-dire l'objet *tel qu'il apparaît à celui en produisant l'acte de conscience*. Le sens phénoménal prime ainsi sur toute forme de savoir objectif (ou volonté d'objectivation) auquel mènerait l'effort de conscience. Le contenu des actes de conscience que nous produisons n'est ainsi accessible qu'au travers de ces derniers. C'est le fondement de la phénoménologie, dans son ambition à garantir l'unité de sens entre le sujet et le monde.

Peut-on pour autant appliquer ce qui précède à l'amour ? Ce dernier peut-il faire l'objet d'une intentionnalité ? *Zu den Sachen selbst* (« en direction des choses elles-mêmes »), professait Martin Heidegger (dont au demeurant la pensée, comme cela lui a été plus d'une fois reproché[6], n'a que peu traité de l'amour). À défaut de pouvoir être le noème d'une investigation phénoménologique, l'amour pourrait bien traduire l'élan portant le sujet en direction de la « chose elle-même ». On peut évidemment philosopher sur l'amour, mais le vivre est d'un autre ordre. L'amour est selon moi phénoménologique dans son essence plus que par son objet. Pour le dire avec Pierre-Etienne Schmit[7], « la chose (*Sache*) de l'amour n'apparaît pas comme phénoménologique - au sens d'un objet susceptible d'une visée intentionnelle -, mais comme l'« é-motion » de la phénoménologie ».

La rencontre avec le tiers - l'amour, dans toutes ses déclinaisons, en constituant un espace possible - produit au sein du sujet qui en fait l'expérience un effet susceptible de l'instruire sur le sens et les perspectives du lien

qu'il entretient avec ce tiers. Mieux, on se révèle à sa propre existence *par* le tiers, l'expérience intersubjective présidant à la conscience d'« être-avec-le monde » et non en position d'observateur externe face à lui. En l'absence du phénomène fondateur de la rencontre, les questions de l'amour, de soi (ipséité) et de l'autre (altérité) restent à mes yeux des abstractions autant que les causes potentielles de malentendus multiples et souvent regrettables. En matière de relations humaines, je n'aime pas (de manière abstraite) ; j'aime *quelqu'un* que j'ai nécessairement rencontré. Cette personne peut appartenir à ma famille (voire à mon sang) ou pas. Mais l'amour – dans toutes ses déclinaisons – n'est jamais ni *aléatoire* (*random...*) ni contraint. C'est pourquoi, y compris pour celui reliant des enfants à leurs parents, je considère qu'aucun déterminisme ou aucun principe abstrait ne peuvent supplanter la vérité des rencontres entre les personnes. C'est par elles et les échanges qui en résultent que du sens peut être donné à l'amour qu'elles pourraient partager<sup>[8]</sup>.

Ni le substrat biologique, ni celui du Symbolique ne détiennent selon moi le pouvoir de limiter celui des rencontres dont le destin relève du champ des possibles mais certainement pas de la nécessité. Sur cette question de la liberté ou de la nécessité de l'amour, je me sens ainsi plus proche du point de vue de Platon ou d'Aristote qui voyaient dans l'amour un chemin possible vers la connaissance et la vertu que de celui de Lucrèce ou de Arthur Schopenhauer – mais aussi d'une certaine façon de Sigmund Freud, lequel admirait Charles Darwin – , qui le situaient dans l'horizon d'une pulsion inévitable et naturelle (Schopenhauer) en vue de la préservation de l'espèce.

L'amour, même s'il ne peut pleinement s'affranchir d'une forme de duperie rendue inévitable par les structures de langage et de l'inconscient (pour aller dans le sens de Lacan), suppose la rencontre avec le tiers. Sans cela, il est condamné à rester une idée, un principe et donc une possible illusion qu'on chercherait à recouvrir des habits de ses certitudes ou de ses envies propres. Husserl comme Maurice Merleau-Ponty – auxquels on doit d'importants travaux sur la phénoménologie de la rencontre – soulignent d'ailleurs l'idée qu'aucun esprit n'est isolé des autres. Le premier désigne du terme d'« appréhension » (*Appräsentation*) la représentation du tiers comme « un autre moi-même » (*alter ego*), dont il est possible – par un mouvement d'empathie pour lui – de réaliser l'appréhension (directement invisible) de ses états d'âme ou de conscience à partir des propriétés physiques qu'il donne à voir (présentation), là où le second met l'accent sur la dimension corporelle – leur « intercorporéité », dit-il – en jeu dans les rencontres. Quant à Emmanuel Levinas, il désigne le « visage de l'Autre » comme point de départ de la rencontre, non comme un simple élément de perception physique observable mais en tant que lieu d'interpellation personnelle posant pour chacun la question de sa responsabilité éthique.

Distinguer catégoriellement l'amour pour ses enfants de celui que l'on porterait à ceux dont on n'est pas le parent biologique, revient évidemment à mettre en équation les questions du Genos (γένος) et de la Philia (φιλία), le premier reposant sur les liens du sang (descendance, ascendance et fratrie principalement), le second sur la confiance et la sincérité caractérisant la relation entre des personnes, indépendamment de toute autre considération ou paramètre. On choisit ses amis, pas sa famille, dit le proverbe...

Ma position personnelle se veut claire : en termes d'amour, la Philia, par la liberté qui la caractérise, remporte haut la main mon adhésion dans tous les cas de figure ... jusque dans le contexte du Genos, comme je chercherai à le faire voir. Elle ne disqualifie ou n'invalide pourtant pas pour autant ce dernier, non en vertu du déterminisme (biologique) dont celui-ci pourrait se prévaloir sur la question de l'amour entre les enfants et leurs parents mais parce qu'il participe à la construction symbolique de leur identité pour les enfants. L'amour entre les personnes est *possible* quand les conditions (à savoir celles qui président aux rencontres) s'y prêtent, à défaut d'être *nécessaire* (du fait de toute forme de déterminisme) ; la part du Genos est quant à elle

*nécessaire* à la construction de leur récit identitaire pour les enfants, et non, comme de nombreux parents le pensent ou le fantasment en s'appuyant sur le substrat biologique, dans un supposé déterminisme ou une forme de continuité - à elle seule, incapable de produire ou de garantir l'amour - entre eux-mêmes et leurs descendants. Sous cet angle, ma lecture du Genos se veut résolument subordonnée au Symbolique. Si l'on excepte la perspective reproductive - dont je ne sous-estime en aucun cas la part et l'influence ! - l'amour n'est pas une question biologique, même s'il produit des effets mesurables sur le plan chimico-physiologique des individus qui l'éprouvent. La génétique, quant à elle, transmet certaines propriétés de forme et de structure ; elle ne garantit pas pour autant l'amour entre les personnes.

Mais l'amour n'est pas davantage l'apanage ou un effet du seul Symbolique : on n'aime pas une personne parce qu'on a décidé un jour de l'aimer ; on n'est pas davantage aimé par elle en retour parce qu'on le veut. Comme le chante la Carmen de Bizet : « l'amour est enfant de bohème, il n'a jamais jamais connu de loi... ». Libre par essence, l'amour se donne ; il préside tantôt à des déceptions (s'il n'est pas partagé ou que la rencontre ne produit pas ses effets) mais aussi à des rencontres possiblement positives voire déterminantes, dans le cadre familial ou ailleurs. Je défends ainsi l'idée que l'amour est toujours possible et jamais nécessaire, jusque sur la question des liens entre les enfants et leurs parents. À mes yeux, la véritable *Philia*, dans l'ensemble des contextes (amoureux, familiaux, parentaux, etc.) susceptibles de la produire, relève des rencontres qui la font...naître. Prenons dans l'ordre ces questions.

Le Genos fait-il forcément aimer ses enfants ? Et que voudrait dire alors « aimer » ? Les enfants biologiques aiment-ils forcément leurs parents en retour ? Dans l'une ou l'autre de ces directions, l'amour est-il seulement compatible avec une forme de déterminisme biologique ? Le second est-il une garantie du premier ? Un moyen pour l'atteindre ? L'amour peut-il se prévaloir de ce nom s'il n'est lui-même pas libre ? Le Genos, à lui seul, ne garantit rien. Il existe d'ailleurs des récits d'adoptions heureuses et des parentalités génétiques qui sont un désastre. L'inverse existe évidemment aussi.

Sur le papier, l'amour que les parents portent à leurs enfants sonne comme une évidence, presque une nécessité soutenue par l'impératif de la reproduction des espèces. Le Genos forcément protège l'amour pour ses enfants, se dit-on facilement ; et si le biologique n'y suffit pas, le Symbolique y pourvoira. Et pourtant de nombreux contre-exemples existent, tant dans les faits familiaux que culturels.

La récemment défunte Brigitte Bardot, dans son autobiographie *Initiales B.B.*, en 1996<sup>[9]</sup>, avait comparé sa « grossesse à une tumeur s'étant nourrie d'elle, qu'elle avait portée dans sa chair tuméfiée, n'attendant que le moment béni où l'on en débarrasserait enfin », avant de désigner plus tard son fils comme « l'objet de son malheur ». L'autre jour, dans la rue, j'ai vu une femme frapper sur la tête son jeune fils avec une vigueur et une détermination suspectes... Des exceptions, me direz-vous ? Certes, mais j'ai aussi parfois entendu des patients et des patientes témoigner d'un désintéret flagrant pour leurs enfants, voire formuler explicitement le fait qu'ils ne les aiment pas. J'ai autant entendu des patients m'affirmer n'avoir pas reçu d'amour de leurs parents (ensemble ou séparément). Parfois cette représentation traduit un fantasme, d'autres fois, il est autorisé d'y accorder du crédit.

La mythologie et les textes religieux regorgent également d'exemples où des parents, sous le coup de leurs passions, d'un sentiment de toute-puissance ou sous l'emprise d'un système de représentations ou de valeurs dont ils reconnaissent l'autorité sur eux produisent des actions au détriment, parfois vital, de leurs enfants. Le personnage de Médée dans la tragédie d'Euripide, a délibérément poignardé ses deux fils - Merméros et Phérès - pour se venger de leur père - Jason - lequel avait décidé de la répudier afin d'épouser Glaucé, la fille du Roi Créon. Aime-t-on toujours ses enfants au-dessus de tout ? Au-dessus de soi ? Au-dessus d'eux-mêmes ?

Au-dessus de Dieu ? Cronos, lui-même dévorait ses enfants. Récit fondateur des religions abrahamiques (Judaïsme, Christianisme, Islam), Abraham, pour prouver sa foi et son obéissance à Dieu, s'apprêtait, sur l'ordre de celui-ci, à immoler sacrificiellement son fils Isaac avant d'interrompre son geste au dernier moment grâce à l'intervention d'un ange. Afin de permettre aux vents de souffler à nouveau et à la flotte des Grecs de voguer jusqu'à Troie, le roi Agamemnon sacrifia sa fille Iphigénie à Artémis, en compensation du fait d'avoir tué à la chasse une biche ayant appartenu à la déesse. Le texte de la Genèse rapporte que Caïn a tué son frère Abel car Dieu aurait préféré l'offrande de ce dernier (les premiers-nés de son troupeau) à celle de son frère (les fruits de la terre). Sur le divan aussi, on entend parfois des récits de luttes fratricides pour l'amour des parents, des disparités d'amour envers les enfants ou des injonctions aussi cruelles et absurdes que celles figurant dans les épisodes rapportés ci-dessus. De tels récits forcément bousculent nos certitudes et interrogent l'ordre des priorités et l'amour que l'on pense volontiers « inconditionnel » (comme on l'entend souvent dire) des parents pour leurs enfants.

Sur le plan psychopathologique, l'idée d'une vengeance analogue faisant subir aux enfants les conséquences de la détestation qu'un parent porte à l'autre est quant à elle attestée - n'en déplaise à ses détracteurs - par le Syndrome d'aliénation parentale (SAP) établi par le psychiatre américain Richard A. Gardner au début des années 1980.

Les mêmes questions exactement se posent en remplaçant le déterminisme biologique par celui du Symbolique. Reconnaître un enfant comme étant le sien ne signifie pas qu'on l'aimera ou qu'on saura l'aimer. Le biologique pas plus que le Symbolique ne constituent une boussole fiable en matière d'amour. Non seulement je pense que ce dernier ne vit pas sans liberté, mais conditionné à toute forme de déterminisme (biologique ou Symbolique) son idée peut rapidement conduire certains parents à voir en leurs enfants des personnes qu'ils ne sont pas, ne veulent pas être ou ne peuvent simplement pas être. Les parents qui - de manière variablement consciente - voient leurs enfants comme un prolongement d'eux-mêmes par-delà leur mort à venir, un moyen de perpétuer leurs propres choix de vie (tu seras chirurgien, comme ton père, mon fils...), un moyen d'atteindre les objectifs qui leur auraient personnellement échappés (tu seras chirurgien, mon fils, car ton père n'a pas pu l'être) ou pour l'injonction sociale ou familiale à devenir eux-mêmes parents un jour, loin de rendre service à leurs enfants, biaisent l'espace de leur rencontre, chargent leurs épaules d'intentions ou de désirs qui ne leur appartiennent pas et qui risquent même de compromettre l'amour entre eux.

La définition célèbre que Jacques Lacan donne de l'amour n'a jamais résonné avec autant de justesse : « L'amour c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas », autrement dit, rapporté à notre sujet, vouloir donner à son enfant - qui a bien raison de ne pas en vouloir - le manque qui nous constitue.

Le Symbolique occupe par contre une place privilégiée dans la construction psychique des enfants : si la rencontre suppose l'ouverture au monde et si l'intentionnalité traduit une forme d'amour, au sens de la *Philia* (comme dans le terme de philosophie), c'est-à-dire en direction d'un autre que soi, alors il importe d'apprendre aux enfants de quelles personnes (venues au monde avant eux), de quelles rencontres et de quel amour (entre leurs parents et au-delà) ils sont nés. Autant il est souhaitable de tenir les enfants à distance de la sexualité comme des problèmes de couple de leurs parents, autant la question de l'amour qu'ils se portent ou se sont portés les concerne au premier plan car c'est de lui - bien avant tout le reste - qu'ils sont (idéalement...) nés.

Si l'amour des parents pour leurs enfants contribue de manière décisive à leur bon développement psychique, la construction de leur récit identitaire nécessite d'y associer l'historique d'autres amours, dont ils sont les héritiers. Rencontrer ses parents suppose ainsi de le faire également dans leur histoire propre<sup>[10]</sup>. Toute mise en récit à l'intention des enfants qui n'accorderait pas une place suffisante aux questions de la rencontre et de l'amour entre les personnes vise à en masquer les faillites. Les « secrets de famille », comme le mensonge sur les origines, par le déficit de parole ou de vérité qu'ils produisent agissent comme des bombes à retardement sur les enfants.

Il m'apparaît donc moins essentiel de savoir si les enfants que l'on aime sont les « nôtres » ou pas que de faire preuve envers eux, *in tempore opportuno*, d'une parole suffisamment vraie sur leurs origines et sur l'amour. Les parents dont les enfants ont été adoptés, au même titre que les personnes ayant accédé à la parentalité par une fécondation in vitro avec don de gamètes de sperme ou d'ovocytes, ou par une gestation pour autrui considèrent d'ailleurs, au même titre que les parents biologiques, ces enfants comme étant les *leurs* et non ceux des autres ! Le véritable enjeu consisterait plutôt, par un bon déploiement du Symbolique dans les échanges et les rencontres singulières que nous avons avec des enfants, à leur transmettre le goût de l'amour afin de favoriser en eux leur ouverture curieuse et sereine au monde et aux tiers.

---

### **Possiamo amare i figli degli altri?**

Ai miei figli e a tutti gli altri.

#### **Di Thémélis Diamantis**

Nasciamo due volte? Sì. La prima volta, il giorno in cui nasciamo alla vita; la seconda volta, il giorno in cui nasciamo all'amore. (Victor Hugo, Les Contemplations)

Questo argomento, in realtà, mette in discussione due proposizioni implicite: che amiamo necessariamente i nostri figli e che amare i figli degli altri potrebbe essere un tipo di amore diverso da quello che proviamo per i nostri. Ognuna di queste proposizioni mi sembra discutibile, imprecisa, incompleta e quindi, quantomeno, aperta alla discussione. Per affermarlo fin dall'inizio, basandomi su Edmund Husserl, difenderò, considerando l'amore come atto intenzionale, una posizione fenomenologica fondata sull'incontro e sui legami interiori che possono derivarne, sia che questo incontro - per metterlo in relazione al nostro argomento - avvenga con i nostri figli o con altri.

Come ha affermato il pediatra T. Berry Brazelton: "Il bambino è una persona". E le persone sono persone che incontriamo. Brazelton non parla di "nostro figlio" o "figlio di qualcun altro", ma piuttosto di "il bambino", ovvero di qualsiasi neonato. È questo bambino che i genitori devono veramente incontrare, limitando le proiezioni a cui potrebbero essere sottoposti. Per estensione, l'affermazione di Brazelton può essere applicata a qualsiasi persona che si possa incontrare; i neonati sono inclusi in questa categoria. È anche comune sentire le persone affermare di aver incontrato nella propria vita persone che sono state figure genitoriali più ispiratrici di quelle che conoscevano nelle proprie famiglie. Non è raro sentire qualcuno affermare, consapevole del peso metaforico delle proprie parole, di aver trovato un figlio o una figlia in una persona più giovane con cui non si ha alcun legame di parentela.

L'argomentazione opposta suggerirebbe che l'amore tra genitori e figli sia di natura, qualità e persino intensità diversa, perché superiore. Due argomenti distinti supportano questa visione: il legame biologico (i legami di sangue che collegano gli individui ai loro antenati e discendenti) e il posto del bambino nell'ordine simbolico, nel senso di Jacques Lacan, la sua designazione - o persino la posizione assegnata - all'interno di una famiglia.

Per evitare ogni possibile malinteso fin dall'inizio, mi affretto a chiarire che la mia intenzione non è quella di contrapporre fattori biologici e simbolici a una fenomenologia degli incontri. Al contrario, biologia e linguaggio rappresentano ciascuno una via maestra dalla prospettiva degli incontri. È in quanto soggetti fisici e parlanti, come ha ripetutamente sottolineato Maurice Merleau-Ponty, che incontriamo gli altri. Il mio scopo è semplicemente quello di mettere in guardia dall'opinione comune secondo cui il substrato biologico o l'ordine simbolico che lega i bambini ai loro genitori rappresenti (insieme o separatamente) un fondamento necessario e sufficiente per l'amore che presumibilmente si svolge tra loro.

Cercherò quindi di dimostrare innanzitutto perché l'argomento biologico non sia rilevante per la questione specifica dell'amore. Inoltre, quest'ultimo non deve essere confuso con l'attaccamento, la cui funzione è stata ampiamente descritta da studi in psicologia (René Spitz, John Bowlby, ecc.) o in etologia clinica (Boris Cyrulnik). Nei neonati, l'attaccamento risponde a bisogni (psicologici e fisiologici); riecheggia paure o carenze, nonché bisogni di sopravvivenza, adattamento e sviluppo del bambino molto piccolo, per il quale funge da strategia. È quindi una questione di necessità o un requisito vitale per il neonato. Il neonato cerca oggetti su cui fare affidamento; generalmente - ed è meglio che sia così! - questi sono i genitori. A differenza dell'amore che una persona può provare per un'altra, l'attaccamento non è né gratuito né una mera possibilità. Quanto al Simbolico, tutto dipende dal suo utilizzo; Se riflette semplicemente, da parte del genitore, un esercizio di autorità o un atto di designazione prescrittiva (anche possessiva) nei confronti del figlio, allora il figlio non vi partecipa più di tanto. Inoltre, credo che il determinismo associato a fattori biologici e simbolici (che spesso funge da bussola per i genitori) sia potenzialmente contrario ai principi che favoriscono lo sviluppo di un amore autentico tra le persone. L'alienazione, intesa come perversione dell'attaccamento, non è amore; è, di fatto, il suo opposto.

La distinzione tra questi fattori mi sembra tanto più essenziale perché la loro potenziale confusione, da parte dei genitori, può far precipitare i figli in un tumulto legato alla loro identità o ostacolare il sano sviluppo delle loro capacità. "Non si scherza con l'amore", diceva Alfred de Musset, parlando delle relazioni sentimentali. È proprio perché l'amore è un tema fondamentale per tutti, a tutti i livelli della vita, che non dobbiamo fraintendere le condizioni della sua espressione e dobbiamo mettere in discussione le nozioni preconcepite a cui a volte aderiamo troppo facilmente, soprattutto quando sono coinvolti i nostri figli.

Per citare un esempio storico, nell'antica Roma, il padre (pater familias) deteneva il potere assoluto (Patria potestas) in materia di genitorialità. Poteva riconoscere (rito della levana) un figlio, nato o meno da lui, come suo discendente. Questo stesso principio - con minore autorità o onnipotenza - prevale ancora oggi nelle situazioni in cui un figlio viene adottato o semplicemente riconosciuto dai genitori. Tali atti dimostrano il potere del Simbolico. Ma che dire del precedente, non dal punto di vista dei genitori, ma da quello dei figli? In termini di iscrizione generazionale e costruzione dell'identità, possono questi ultimi fare affidamento esclusivamente sul Simbolico, distaccandosi dalle realtà biologiche che hanno portato anche alla loro nascita? Infine - e direi soprattutto - l'amore in gioco tra le persone (all'interno delle famiglie, così come a un livello più ampio) può essere subordinato, garantito, spiegato o giustificato dal potere del significante o da quello della biologia? Personalmente preferisco pensare che l'amore derivi da un fenomeno diverso, che fa appello - come

suggerisce la parola stessa - alla fenomenologia.

“Ogni coscienza è coscienza di qualcosa”, affermava Husserl. L'essenza di questa coscienza, l'intenzionalità, significa che ogni atto di coscienza (il cogito) è sempre orientato verso un oggetto, nel senso filosofico del termine, un *cogitatum* come lo chiama Husserl. Insieme, formano un'unità intenzionale. La correlazione noetico-noematica, per il filosofo, riflette l'inseparabilità tra l'atto di coscienza (noesi) e l'oggetto a cui si tende (il noema), cioè l'oggetto così come appare a chi produce l'atto di coscienza. Il significato fenomenico ha quindi la precedenza su qualsiasi forma di conoscenza oggettiva (o volontà di oggettivazione) a cui condurrebbe lo sforzo della coscienza. Il contenuto degli atti di coscienza che produciamo è quindi accessibile solo attraverso questi atti. Questo è il fondamento della fenomenologia, nella sua ambizione di garantire l'unità di significato tra il soggetto e il mondo.

Possiamo, tuttavia, applicare quanto sopra all'amore? Può l'amore essere l'oggetto dell'intenzionalità? “Verso le cose stesse”, professava Martin Heidegger (il cui pensiero, tra l'altro, come è stato più volte sottolineato, si occupava solo con parsimonia dell'amore). Non essendo il noema di un'indagine fenomenologica, l'amore potrebbe ben esprimere l'impulso che porta il soggetto verso la “cosa stessa”. Si può ovviamente filosofare sull'amore, ma sperimentarlo è di un ordine diverso. L'amore, a mio avviso, è fenomenologico nella sua essenza più che nel suo oggetto. Per dirla con Pierre-Étienne Schmit, “la cosa (Sache) dell'amore non appare come fenomenologica - nel senso di un oggetto capace di intenzione intenzionale - ma come l'“emozione” della fenomenologia”.

L'incontro con il terzo - l'amore, in tutte le sue forme, che costituisce uno spazio possibile - produce nel soggetto che lo sperimenta un effetto capace di istruirlo sul significato e le prospettive del legame che intrattiene con questo terzo. Ancor di più, ci si rivela alla propria esistenza attraverso il terzo, l'esperienza intersoggettiva che presiede alla coscienza dell'“essere-con-il-mondo” e non nella posizione di un osservatore esterno che lo affronta. In assenza del fenomeno fondante dell'incontro, le questioni dell'amore, del sé (ipseità) e dell'altro (alterità) rimangono, a mio avviso, astrazioni e potenziali cause di molteplici e spesso deplorabili incomprensioni. In materia di relazioni umane, non amo (in senso astratto); amo qualcuno che ho necessariamente incontrato. Questa persona può appartenere alla mia famiglia (persino al mio sangue) o no. Ma l'amore - in tutte le sue forme - non è mai casuale o vincolato. Ecco perché, anche nel caso del rapporto tra figli e genitori, credo che nessun determinismo o principio astratto possa soppiantare la verità degli incontri tra persone. È attraverso questi incontri e gli scambi che ne derivano che si può dare un senso all'amore che potrebbero condividere.

Né il substrato biologico né quello del Simbolico, a mio avviso, possiedono il potere di limitare gli incontri il cui destino rientra nel regno della possibilità, ma certamente non della necessità. Su questa questione della libertà o necessità dell'amore, mi sento quindi più vicino alla prospettiva di Platone o Aristotele, che vedevano nell'amore una possibile via alla conoscenza e alla virtù, che a quella di Lucrezio o Arthur Schopenhauer - ma anche, in un certo senso, a quella di Sigmund Freud, che ammirava Charles Darwin - che lo collocava nell'orizzonte di una pulsione inevitabile e naturale (Schopenhauer) volta alla conservazione della specie.

L'amore, anche se non può liberarsi completamente da una forma di inganno resa inevitabile dalle strutture del linguaggio e dell'inconscio (per seguire la linea di pensiero di Lacan), presuppone l'incontro con il terzo. Senza di esso, è condannato a rimanere un'idea, un principio, e quindi una possibile illusione che si cercherebbe di mascherare sotto le spoglie delle proprie certezze o dei propri desideri. Husserl, come Maurice Merleau-Ponty - al quale dobbiamo importanti opere sulla fenomenologia dell'incontro - sottolinea l'idea che nessuna mente sia isolata dagli altri. Il primo usa il termine “appresentazione” (*Appräsentation*) per designare

la rappresentazione del terzo come “altro sé” (alter ego), la cui apprensione (direttamente invisibile) di stati d’animo o di coscienza può essere realizzata attraverso un movimento di empatia, basato sulle proprietà fisiche che essi rivelano (presentazione). Il secondo, d’altra parte, sottolinea la dimensione corporea – la sua “intercorporeità”, come la definisce lui – in gioco negli incontri. Quanto a Emmanuel Lévinas, egli designa il “volto dell’Altro” come punto di partenza dell’incontro, non come mero elemento osservabile della percezione fisica, ma come luogo di interrogativo personale che pone a ciascun individuo la questione della propria responsabilità etica.

Distinguere categoricamente tra amore per i propri figli e amore per coloro di cui non si è genitori biologici equivale ovviamente a equiparare i concetti di Genos (γένος) e Philia (φιλία), il primo basato sui legami di sangue (principalmente discendenza, ascendenza e fratelli), il secondo sulla fiducia e la sincerità che caratterizzano il rapporto tra le persone, indipendentemente da qualsiasi altra considerazione o parametro. Si scelgono gli amici, non la famiglia, come si dice...

La mia posizione personale è chiara: in termini di amore, Philia, in virtù della sua intrinseca libertà, ottiene il mio pieno sostegno in ogni situazione... anche nel contesto di Genos, come cercherò di dimostrare. Tuttavia, ciò non squalifica né invalida quest’ultimo, non in virtù di alcun determinismo (biologico) che potrebbe invocare riguardo all’amore tra figli e genitori, ma perché contribuisce alla costruzione simbolica dell’identità dei figli. L’amore tra le persone è possibile quando le condizioni (ovvero quelle che governano gli incontri) sono favorevoli, anche se non è necessario (a causa di qualsiasi forma di determinismo). Il ruolo della genetica, da parte sua, è necessario per la costruzione delle narrazioni identitarie dei figli, e non, come molti genitori credono o fantasticano basandosi sul substrato biologico, in un presunto determinismo o in una forma di continuità – di per sé incapace di produrre o garantire l’amore – tra sé e i propri discendenti. Da questa prospettiva, la mia lettura della genetica è risolutamente subordinata a quella Simbolica. Se escludiamo la prospettiva riproduttiva – il cui ruolo e la cui influenza non sottovaluto in alcun modo! – l’amore non è una questione biologica, anche se produce effetti misurabili a livello chimico e fisiologico degli individui che lo sperimentano. La genetica, da parte sua, trasmette determinate proprietà di forma e struttura; non garantisce, tuttavia, l’amore tra le persone.

Ma l’amore non è esclusivamente dominio o effetto dell’ordine simbolico: non amiamo qualcuno semplicemente perché abbiamo deciso di amarlo un giorno; né siamo riamati semplicemente perché lo desideriamo. Come canta la Carmen di Bizet: “L’amore è un bambino zingaro, non ha mai, mai conosciuto alcuna legge...”. Libero per natura, l’amore si dona; a volte porta a delusioni (se non è ricambiato o se l’incontro non produce l’effetto desiderato), ma anche a incontri potenzialmente positivi, persino cruciali, all’interno della famiglia o altrove. Difendo quindi l’idea che l’amore sia sempre possibile e mai necessario, anche nella questione dei legami tra figli e genitori. A mio avviso, la vera Philia, in tutti i contesti (romantico, familiare, genitoriale, ecc.) capaci di produrla, nasce dagli incontri che la generano. Consideriamo queste domande nell’ordine.

La genetica fa necessariamente amare i propri figli? E cosa significherebbe allora “amare”? I figli biologici amano necessariamente i propri genitori? In entrambe queste direzioni, l’amore è compatibile con una forma di determinismo biologico? Quest’ultimo è una garanzia del primo? Un mezzo per raggiungerlo? L’amore può davvero rivendicare questo nome se non è esso stesso libero? La genetica da sola non garantisce nulla. Esistono, inoltre, resoconti di adozioni felici e di genitorialità genetiche che si rivelano un disastro. Ovviamente, esiste anche il contrario.

Sulla carta, l’amore che i genitori nutrono per i propri figli sembra ovvio, quasi una necessità sostenuta

dall'imperativo della riproduzione della specie. Diamo per scontato che la genetica protegga necessariamente l'amore per i propri figli; e se la biologia è insufficiente, il simbolismo lo fornirà. Eppure, esistono numerosi controesempi, sia in contesti familiari che culturali.

Brigitte Bardot, recentemente scomparsa, nella sua autobiografia del 1996 \*Iniziali B.B.\*, paragonò la sua gravidanza a "un tumore che si era nutrito di lei, che aveva portato nella sua carne gonfia, aspettando solo il momento benedetto in cui sarebbe stato finalmente rimosso", prima di riferirsi in seguito a suo figlio come "la fonte della sua sventura". L'altro giorno, per strada, ho visto una donna colpire il suo giovane figlio in testa con sospetto vigore e determinazione... Eccezioni, direte voi? Certo, ma a volte ho anche sentito pazienti esprimere un palese disinteresse per i loro figli, affermando persino esplicitamente di non amarli. Ho anche sentito pazienti dirmi di non aver ricevuto alcun amore dai loro genitori (insieme o separatamente). A volte questa percezione riflette una fantasia; altre volte, è lecito darle un po' di credito.

Anche la mitologia e i testi religiosi sono pieni di esempi in cui i genitori, spinti dalle loro passioni, da un senso di onnipotenza o sotto l'influenza di un sistema di rappresentazioni o valori di cui riconoscono l'autorità, commettono azioni dannose, a volte persino fatali, per i loro figli. Il personaggio di Medea nella tragedia di Euripide pugnalò deliberatamente i suoi due figli - Mermero e Fere - per vendicarsi del padre, Giasone, che aveva deciso di ripudiarla per sposare Glauce, figlia del re Creonte. Amiamo sempre i nostri figli sopra ogni cosa? Sopra noi stessi? Sopra loro? Sopra Dio? Crono stesso divorò i suoi figli. La narrazione fondamentale delle religioni abramitiche (Ebraismo, Cristianesimo, Islam) racconta di Abramo che, per dimostrare la sua fede e obbedienza a Dio, stava per sacrificare suo figlio Isacco prima di essere fermato all'ultimo momento da un angelo. Affinché i venti tornassero a soffiare e la flotta greca potesse salpare per Troia, il re Agamennone sacrificò la figlia Ifigenia ad Artemide come risarcimento per aver ucciso una cerva appartenente alla dea durante una battuta di caccia. Il Libro della Genesi racconta che Caino uccise il fratello Abele perché Dio preferì l'offerta di Abele (i primogeniti del suo gregge) a quella di Caino (i frutti della terra). Anche sul lettino dello psicoterapeuta, a volte si sentono storie di lotte fratricide per l'amore dei genitori, di disparità nell'amore mostrato ai figli o di ingiunzioni crudeli e assurde come quelle descritte negli episodi sopra narrati. Tali storie inevitabilmente scuotono le nostre certezze e mettono in discussione l'ordine delle priorità e l'amore che diamo per scontato essere "incondizionato" (come spesso sentiamo dire) dei genitori per i propri figli.

Da una prospettiva psicopatologica, l'idea di una forma simile di vendetta, in cui i figli subiscono le conseguenze dell'odio di un genitore per l'altro, è supportata - nonostante quanto possano dire i suoi detrattori - dalla Sindrome di Alienazione Parentale (PAS), concepita dallo psichiatra americano Richard A. Gardner nei primi anni '80.

Gli stessi identici interrogativi sorgono quando il determinismo biologico viene sostituito dal determinismo simbolico. Riconoscere un figlio come proprio non significa che lo ameremo o sapremo come amarlo. Né la biologia né il simbolismo costituiscono una bussola affidabile quando si tratta di amore. Non solo credo che l'amore non esista senza libertà, ma quando condizionata da qualsiasi forma di determinismo (biologico o simbolico), l'idea stessa di amore può rapidamente portare alcuni genitori a vedere i propri figli come persone che non sono, non vogliono essere o semplicemente non possono essere. Genitori che - consapevolmente o inconsapevolmente - vedono i propri figli come un'estensione di sé oltre la morte imminente, un mezzo per perpetuare le proprie scelte di vita (farai un chirurgo, come tuo padre, figlio mio...), un modo per raggiungere obiettivi che personalmente sfuggivano loro (farai un chirurgo, figlio mio, perché tuo padre non poteva esserlo), o spinti dalla pressione sociale o familiare a diventare genitori un giorno, lungi dal fare un favore ai propri figli, distorcono il tessuto stesso della loro relazione, caricandoli di intenzioni o desideri che non sono i

loro e che rischiano persino di mettere a repentaglio l'amore tra loro.

La famosa definizione di amore di Jacques Lacan non è mai stata più calzante: "Amare è dare ciò che non si ha a qualcuno che non lo vuole", in altre parole, applicata alla nostra situazione, voler dare al proprio figlio - che ha perfettamente ragione a non volerlo - la mancanza che ci costituisce.

Il simbolico, d'altra parte, occupa un posto privilegiato nello sviluppo psichico dei bambini: se l'incontro implica apertura al mondo, e se l'intenzionalità esprime una forma di amore, nel senso di *Philia* (come nel termine filosofico), cioè diretto verso qualcuno diverso da sé, allora è importante educare i bambini sulle persone (venute al mondo prima di loro), sugli incontri e sull'amore (tra i genitori e oltre) che li ha portati alla vita. Sebbene sia auspicabile tenere i bambini lontani dalla sessualità e dai problemi coniugali dei genitori, la questione dell'amore che provano l'uno per l'altro, o che hanno provato l'uno per l'altro, è di fondamentale importanza per loro perché è da questo amore - ben prima di ogni altra cosa - che sono (idealmente...) nati. Mentre l'amore dei genitori per i figli contribuisce in modo decisivo al loro sano sviluppo psichico, la costruzione della loro narrazione identitaria richiede di associarla alla storia di altri amori, di cui sono eredi. Incontrare i genitori implica quindi incontrarli anche all'interno della loro storia. Ogni narrazione rivolta ai bambini che non dia sufficiente spazio alle questioni dell'incontro e dell'amore tra le persone mira a mascherare i propri fallimenti. I "segreti di famiglia", come le bugie sulle origini, attraverso la mancanza di comunicazione o di verità che producono, agiscono come bombe a orologeria per i bambini.

Mi sembra quindi meno essenziale sapere se i bambini che amiamo sono "nostri" o no, che dimostrare, al momento opportuno, un discorso sufficientemente veritiero sulle loro origini e sull'amore. I genitori i cui figli sono stati adottati, così come coloro che sono diventati genitori tramite fecondazione in vitro con sperma o ovuli di donatori, o tramite maternità surrogata, considerano questi figli, proprio come i genitori biologici, come propri e non di qualcun altro! La vera sfida consisterebbe piuttosto, attraverso un buon dispiegamento del Simbolico negli scambi e negli incontri singolari che abbiamo con i bambini, nel trasmettere loro il gusto dell'amore per promuovere in loro la loro curiosa e serena apertura al mondo e agli altri.

---

## Can we love other people's children?

To my children and to all others.

**By Thémélis Diamantis**

Are we born twice? Yes. The first time, the day we are born into life; the second time, the day we are born into love. (Victor Hugo, *Les Contemplations*)

This topic, in reality, questions two implicit propositions: that we necessarily love our own children and that loving other people's children might be a different kind of love than the love we feel for our own. Each of these propositions seems to me to be questionable, imprecise, incomplete, and therefore, at the very least, open to discussion. To state this from the outset, drawing on Edmund Husserl, I will defend, regarding love as an intentional act, a phenomenological position grounded in encounter and the internal bonds that may arise from it, whether this encounter—to relate it to our topic—occurs with our own children or with others.

As the pediatrician T. Berry Brazelton put it: "The baby is a person." And people are people we encounter.

Brazelton doesn't say "our child" or "someone else's child," but rather "the baby," that is, any newborn child. It is this child that parents must truly encounter, limiting the projections they may be subjected to. By extension, Brazelton's statement can be applied to any person who might be encountered; babies are included in this category. It is also common to hear people say that they have met individuals in their lives who have been more inspiring parental figures than those they knew in their own families. It is also not uncommon to hear someone say, mindful of the metaphorical weight of their words, that they have found a son or daughter in a younger person to whom they are not related.

The opposing argument would suggest that the love between parents and their children is of a different nature, quality, and even intensity, because it is superior. Two distinct arguments support this view: the biological link (the blood ties connecting individuals to their ancestors and descendants) and the child's place within the Symbolic order, in the sense of Jacques Lacan, their designation—or even their assigned position—within a family.

To avoid any possible misunderstanding from the outset, I hasten to clarify that my intention is not to oppose biological and symbolic factors to a phenomenology of encounters. On the contrary, biology and language each represent a royal road from the perspective of encounters. It is as physical and speaking subjects, as Maurice Merleau-Ponty repeatedly emphasized, that we encounter others. My aim is solely to caution against the common opinion that the biological substrate or the symbolic order linking children to their parents represents (together or separately) a necessary and sufficient foundation for the love that is supposedly at play between them.

I will therefore seek to demonstrate first why the biological argument is not relevant to the specific question of love. Moreover, the latter should not be confused with attachment, which has a function extensively described by work in psychology (René Spitz, John Bowlby, etc.) or clinical ethology (Boris Cyrulnik). In infants, attachment responds to needs (psychological and physiological); it echoes fears or deficiencies as well as the survival, adaptation, and developmental needs of the very young child, for whom it serves as a strategy. It is therefore a matter of necessity or a vital requirement for the infant. The infant seeks objects on which to rely; generally—and it is better that it is so!—these are their parents. Unlike the love that one person can feel for another, attachment is neither free nor a mere possibility. As for the Symbolic, everything depends on its use; if it merely reflects, on the part of the parent, an exercise of authority, or an act of prescriptive (even possessive) designation toward the child, then the child does not participate in it any more than that. Furthermore, I believe that the determinism associated with biological and symbolic factors (which often serves as a compass for parents) is potentially contrary to the principles that foster the development of genuine love between people. Alienation, understood as a perversion of attachment, is not love; it is, in fact, its opposite.

The distinction between these factors seems all the more essential to me because their potential confusion, on the part of the parents, can plunge their children into turmoil related to their identity or hinder the healthy development of their own abilities. "One does not trifle with love," said Alfred de Musset, when speaking of romantic relationships. It is precisely because love is a fundamental subject for everyone, on all levels of life, that we must not misunderstand the conditions of its expression and must question the preconceived notions to which we sometimes too readily subscribe, especially when our children are involved.

To borrow an example from history, in ancient Rome, the father (*pater familias*) held absolute power (*Patria potestas*) in matters of parenthood. He could recognize (the rite of *levana*) a child, whether born to him or not, as his descendant. This same principle—with less authority or omnipotence—still prevails today in situations

where a child is adopted or simply recognized by their parents. Such acts demonstrate the power of the Symbolic. But what about the preceding, not from the parents' perspective, but from that of the children? In terms of generational inscription and identity construction, can they rely solely on the Symbolic order, detached from the biological realities that also led to their births? Finally—and I would say most importantly—can the love at play between people (within families, as well as on a broader scale) be subordinated to, guaranteed by, explained by, or justified by the power of the signifier or by that of biology? I prefer to think that love stems from a different phenomenon, one that calls upon—as the word itself suggests—phenomenology.

“All consciousness is consciousness of something,” Husserl asserted. The essence of this consciousness, intentionality, means that every act of consciousness (the cogito) is always oriented toward an object, in the philosophical sense of the term, a cogitatum as Husserl calls it. Together, they form an intentional unity. For the philosopher, the noetic-noematic correlation reflects the inseparability between the act of consciousness (noesis) and the object of its perception (noema), that is, the object as it appears to the one performing the act of consciousness. Phenomenal meaning thus takes precedence over any form of objective knowledge (or will to objectification) to which the effort of consciousness might lead. The content of the acts of consciousness we produce is therefore accessible only through these acts. This is the foundation of phenomenology, in its ambition to guarantee the unity of meaning between the subject and the world.

Can we, therefore, apply the above to love? Can love be the object of intentionality? “Zu den Sachen selbst” (“toward things themselves”), professed Martin Heidegger (whose thought, incidentally, as has been more than once pointed out, dealt only sparingly with love). Failing to be the noema of a phenomenological investigation, love might well express the impulse carrying the subject toward the “thing itself.” One can obviously philosophize about love, but experiencing it is of a different order. Love, in my view, is phenomenological in its essence more than in its object. To put it with Pierre-Étienne Schmit, “the thing (Sache) of love does not appear as phenomenological—in the sense of an object capable of intentional intent—but as the ‘e-motion’ of phenomenology.”

The encounter with the third party—love, in all its forms, constituting a possible space—produces within the subject experiencing it an effect capable of instructing them on the meaning and perspectives of the bond they maintain with this third party. Even more, one reveals oneself to one's own existence through the third party, the intersubjective experience presiding over the consciousness of “being-with-the-world” and not in the position of an external observer facing it. In the absence of the foundational phenomenon of the encounter, the questions of love, self (ipseity), and other (otherness) remain, in my view, abstractions as well as potential causes of multiple and often regrettable misunderstandings. In matters of human relationships, I do not love (in an abstract sense); I love someone I have necessarily met. This person may belong to my family (even to my blood) or not. But love—in all its forms—is never random or constrained. This is why, even in the case of the bond between children and their parents, I believe that no determinism or abstract principle can supplant the truth of encounters between people. It is through these encounters and the resulting exchanges that meaning can be given to the love they might share.

Neither the biological substrate nor that of the Symbolic, in my view, has the power to limit the nature of these encounters, whose destiny falls within the realm of possibility, but certainly not of necessity. On this question of the freedom or necessity of love, I thus feel closer to the perspective of Plato or Aristotle, who saw in love a possible path to knowledge and virtue, than to that of Lucretius or Arthur Schopenhauer—but also, in a certain way, to that of Sigmund Freud, who admired Charles Darwin—who situated it within the horizon of an

inevitable and natural drive (Schopenhauer) aimed at the preservation of the species.

Love, even if it cannot fully escape a form of deception rendered inevitable by the structures of language and the unconscious (to follow Lacan's line of thought), presupposes an encounter with the third party. Without this, it is condemned to remain an idea, a principle, and therefore a possible illusion that one might try to cloak in the garb of one's own certainties or desires. Husserl, like Maurice Merleau-Ponty—to whom we owe important works on the phenomenology of encounter—emphasizes the idea that no mind is isolated from others. The first term, "appresentation" (Appräsentation), refers to the representation of the third party as "another self" (alter ego), whose states of mind or consciousness can be perceived (directly invisible) through a movement of empathy, based on the physical properties they exhibit (presentation). The second term, however, emphasizes the bodily dimension—their "intercorporeality," as he puts it—at play in encounters. As for Emmanuel Levinas, he designates the "face of the Other" as the starting point of the encounter, not as a mere observable element of physical perception, but as a site of personal interpellation that poses for each individual the question of their ethical responsibility.

To categorically distinguish between love for one's children and love for those to whom one is not a biological parent is, of course, to equate the concepts of Genos (γένος) and Philia (φιλία). The former rests on blood ties (primarily descendants, ancestors, and siblings), while the latter is based on the trust and sincerity that characterize the relationship between people, independent of any other consideration or parameter. As the saying goes, you choose your friends, not your family...

My personal position is clear: in terms of love, Philia, by virtue of its inherent freedom, wins my favor hands down in every situation... even within the context of Genos, as I will attempt to demonstrate. However, this does not disqualify or invalidate the latter, not by virtue of the (biological) determinism it might invoke regarding the question of love between children and their parents, but because it participates in the symbolic construction of children's identity. Love between people is possible when the conditions (namely, those governing encounters) are conducive, even if it is not necessary (due to any form of determinism); the role of the gene is necessary for the construction of children's identity narrative, and not, as many parents believe or fantasize based on the biological substrate, in a supposed determinism or a form of continuity—in itself incapable of producing or guaranteeing love—between themselves and their descendants. From this perspective, my reading of the gene is resolutely subordinate to the Symbolic. Except for the reproductive perspective—whose role and influence I in no way underestimate! Love is not a biological matter, even if it produces measurable effects on the chemical and physiological levels of those who experience it. Genetics, for its part, transmits certain properties of form and structure; however, it does not guarantee love between people.

But love is not solely the prerogative or effect of the Symbolic order: we do not love someone simply because we decided to love them one day; nor are we loved in return simply because we want to be. As Bizet's Carmen sings: "Love is a gypsy child, it has never, ever known any law..." Free by nature, love gives itself; it sometimes presides over disappointments (if it is not reciprocated or if the encounter does not produce the desired effect) but also over potentially positive, even life-changing, encounters, within the family or elsewhere. I therefore defend the idea that love is always possible and never necessary, even regarding the bonds between children and their parents. In my view, true Philia, in all the contexts (romantic, familial, parental, etc.) that can produce it, stems from the encounters that give it birth. Let's address these questions in order.

Does genetics necessarily make one love one's children? And what would "love" then mean? Do biological children necessarily love their parents in return? In either of these directions, is love even compatible with a

form of biological determinism? Is the latter a guarantee of the former? A means to achieve it? Can love truly be called love if it is not itself free? Genetics alone guarantees nothing. There are, moreover, accounts of happy adoptions and genetic parenthoods that are a disaster. The opposite, of course, also exists.

On paper, the love parents have for their children seems self-evident, almost a necessity underpinned by the imperative of reproduction. The gene pool naturally protects love for one's children, one might easily assume; and if biology fails, symbolism will provide. And yet, numerous counter-examples exist, both in family life and in cultural contexts.

The recently deceased Brigitte Bardot, in her 1996 autobiography *\*Initials B.B.\**, compared her pregnancy to "a tumor that had fed on her, which she had carried in her swollen flesh, waiting only for the blessed moment when it would finally be removed," before later referring to her son as "the source of her misfortune." The other day, in the street, I saw a woman hitting her young son on the head with suspicious vigor and determination... Exceptions, you might say? Certainly, but I have also sometimes heard patients express a blatant disinterest in their children, even explicitly stating that they don't love them. I have also heard patients tell me they received no love from their parents (together or separately). Sometimes this perception reflects a fantasy; other times, it is permissible to give it some credence.

Mythology and religious texts are also replete with examples where parents, driven by their passions, a sense of omnipotence, or under the sway of a system of representations or values whose authority they acknowledge, commit actions that are detrimental, sometimes even fatal, to their children. The character of Medea in Euripides' tragedy deliberately stabbed her two sons—Mermerus and Pheres—to avenge herself on their father, Jason, who had decided to repudiate her in order to marry Glauce, the daughter of King Creon. Do we always love our children above all else? Above ourselves? Above them? Above God? Cronus himself devoured his children. The foundational narrative of the Abrahamic religions (Judaism, Christianity, Islam) tells of Abraham, who, to prove his faith and obedience to God, was about to sacrifice his son Isaac before being stopped at the last moment by an angel. In order for the winds to blow again and for the Greek fleet to sail to Troy, King Agamemnon sacrificed his daughter Iphigenia to Artemis as compensation for having killed a deer belonging to the goddess while hunting. The Book of Genesis recounts that Cain killed his brother Abel because God preferred Abel's offering (the firstborn of his flock) to Cain's (the fruits of the earth). On the therapist's couch, too, one sometimes hears stories of fratricidal struggles for parental love, of disparities in the love shown to children, or of injunctions as cruel and absurd as those recounted in the episodes described above. Such stories inevitably shake our certainties and call into question the order of priorities and the love that we readily consider "unconditional" (as we often hear it said) that parents have for their children.

From a psychopathological perspective, the idea of a similar revenge, making children suffer the consequences of the hatred one parent feels for the other, is attested to—despite its detractors—by Parental Alienation Syndrome (PAS), established by the American psychiatrist Richard A. Gardner in the early 1980s.

The exact same questions arise when biological determinism is replaced by that of the Symbolic. Recognizing a child as one's own does not mean that one will love them or know how to love them. Neither biology nor symbolism constitutes a reliable compass when it comes to love. Not only do I believe that love cannot exist without freedom, but when conditioned by any form of determinism (biological or symbolic), the very idea of love can quickly lead some parents to see their children as people they are not, do not want to be, or simply cannot be. Parents who—consciously or unconsciously—see their children as an extension of themselves beyond their impending death, a means of perpetuating their own life choices (you will be a surgeon, like your father, my son...), a way to achieve goals that personally eluded them (you will be a surgeon, my son, because

your father couldn't be one), or driven by social or familial pressure to become parents themselves one day, far from doing their children any favors, distort the very fabric of their relationship, burdening them with intentions or desires that are not their own and that even risk jeopardizing the love between them.

Jacques Lacan's famous definition of love has never resonated more aptly: "Love is giving what you don't have to someone who doesn't want it," in other words, applied to our situation, wanting to give one's child—who is quite right not to want it—the lack that constitutes us.

The symbolic, on the other hand, occupies a privileged place in the psychic development of children: if encounter implies openness to the world, and if intentionality expresses a form of love, in the sense of *Philia* (as in the philosophical term), that is, directed towards someone other than oneself, then it is important to teach children about the people (who came into the world before them), the encounters, and the love (between their parents and beyond) that brought them into being. While it is desirable to keep children away from their parents' sexuality and marital problems, the question of the love they have for each other, or have had for each other, is of paramount importance to them because it is from this love—well before anything else—that they were (ideally...) born. While parental love for their children contributes decisively to their healthy psychic development, the construction of their identity narrative requires associating it with the history of other loves, of which they are the heirs. Meeting one's parents thus implies also meeting them within their own history. Any narrative intended for children that doesn't give sufficient space to questions of encounter and love between people aims to mask its failures. "Family secrets," like lies about origins, through the lack of communication or truth they produce, act like time bombs for children.

It therefore seems less essential to me to know whether the children we love are "ours" or not than to demonstrate, at the appropriate time, a sufficiently truthful discourse about their origins and about love. Parents whose children have been adopted, just like those who have become parents through in vitro fertilization with donor sperm or eggs, or through surrogacy, consider these children, just like biological parents, to be their own and not someone else's! The real challenge would rather consist, through a good deployment of the Symbolic in the exchanges and singular encounters that we have with children, in transmitting to them the taste of love in order to promote in them their curious and serene openness to the world and to others.

---

[1] De la parole et du langage, pour le dire simplement.

[2] Ce terme ne devant évidemment pas être entendu ici de manière négative.

[3] Au sens philosophique du terme.

[4] Dans la conclusion, je chercherai à le faire apparaître de manière plus positive sur le thème de l'amour.

[5] C'est-à-dire en le levant en direction du ciel.

[6] Ludwig Binswanger - qui pourtant portait Heidegger en haute estime - disait de sa pensée qu'elle était froide et incapable de penser la chaleur de l'amour. Karl Jaspers a même été jusqu'à écrire que la philosophie de Heidegger est « sans amour, donc pas aimable non plus dans son style » (Cité par Giorgio Agamben, in *L'ombre de l'amour, Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 9)

[7] « L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger » in *Le Philosophe*, 2000/1 N° 11, pp. 169-199.

[8] Cette vérité connaît d'ailleurs un écho significatif dans le champ clinique. Ce n'est pas (uniquement) dans leurs connaissances théoriques que les psychanalystes comprennent leurs patients ou produisent du soin pour eux. Pour y parvenir ils doivent préalablement les avoir rencontrés dans leur parole et par une mise en résonance dynamique de leurs arrière-plans psychiques respectifs. « La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister », disait déjà Jean-Martin Charcot. Freud, qui en tant que jeune médecin avait assisté à ses cours à La Salpêtrière, avait d'ailleurs été marqué par cette phrase qu'il rapporte à plusieurs reprises dans son œuvre. La clinique psychanalytique lui doit assurément beaucoup.

[9] Je cite en adaptant la syntaxe de ma phrase à celle de Bardot.

[10] C'est pourquoi il est toujours regrettable d'entendre des récits où un parent ou les membres de sa branche familiale se lancent dans une forme d'appropriation « exclusive » de l'enfant sur la base des traits physiques qui sont les siens, de ses aptitudes ou de son caractère.