## CAHIERS de l'Ecole Saint Jean

## SOMMAIRE

n° 111

pages

1. MD. PHILIPPE : L'amour de soi : obstacle ou moyen privilégié de la rencontre de l'autre?	1
2. Frère SAMUEL : Recherche sur l'acte juridique	16
3. MD. PHILIPPE: Les noces de Cana (I)	32
Trimestriel SEPTEMBRE	1986

## L'AMOUR DE SOI : OBSTACLE OU MOYEN PRIVILEGIE DE LA RENCONTRE DE L'AUTRE? \*

L'amour de soi est sans doute ce qu'il y a de plus difficile à exprimer, et aussi ce qu'il y a de plus important à considérer lorsqu'il s'agit

de réfléchir sur notre possibilité de rencontrer l'autre.

L'amour de soi, en effet, ne demeure-t-il pas toujours quelque chose de confus, au delà de toute idée, précisément parce qu'il est extrêmement radical? Quand nous réfléchissons à nos activités, n'est-il pas ce qui est à leur source, ce qui est "avant"? N'est-ce pas, en nous, ce qui est le plus "nous-même"? Mais n'est-ce pas aussi ce que l'on n'ose jamais dire parce que cet amour semble s'opposer à l'amour? Est-il un véritable amour? Ne serait-il pas en lui-même le rival de l'amour, car nous faire passer nous-même avant les autres, n'est-ce pas l'anti-amour? S'aimer entraîne qu'on se regarde, qu'on s'arrête à soi -et que souvent l'on ne regarde plus que soi... Autrement dit, l'amour de soi n'est-il pas l'inverse, l'adversaire de tout mouvement de générosité, d'altruisme, d'amitié? Peut-on avoir une véritable générosité à l'égard de soi-même? N'est-ce pas une fausse générosité, car ce qu'on se donne à soi-même on le garde, et on est seul à en jouir? Il semblerait donc qu'il faille ne pas parler d'amour à l'égard de soi, mais d'égoisme, d'égo-centrisme, et qu'il faille donc le mépriser, lutter contre ce sentiment qui nous replie sur nous-même et qui semble être un amour mauvais...

Cette ambiguité de l'amour de soi, les anciens philosophes l'avaient bien comprise. Aristote s'était déjà posé la question : doit-on "faire passer avant tout l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre ?" Et à ce propos il rappelait les critiques que l'on fait spontané-

<sup>\*</sup> Paru sous le titre: Love of Self: Obstacle or Privileged Means of Encountering Another? In: "The Self and the Other": The Irreductible Element in Man. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. (Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, 6) D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland) -Boston (USA) 1977, pp. 41-58. Copyright © 1977 by D. Reidel Publishing Company. Nous remercions l'éditeur de nous avoir aimablement autorisés à reproduire dans notre revue l'original français.

ment à "ceux qui s'aiment eux-mêmes par-dessus tout", auxquels, dit-il, "on donne le nom d'égoistes, en un sens péjoratif". En effet, on pense "que l'homme pervers a pour caractère de faire tout ce qu'il fait en vue de son propre intérêt, et qu'il est d'autant plus enfoncé dans sa perversité qu'il agit davantage en égoiste", alors qu'au contraire "l'homme de bien a pour caractère de faire une chose parce qu'elle est noble", et l'on pense que "sa valeur morale est d'autant plus grande qu'il agit davantage pour de nobles motifs et dans l'intérêt même de son ami, laissant de côté tout avantage personnel<sup>11</sup>.

Cependant, à ces arguments, Aristote oppose le "démenti des faits" :

On admet, en effet, qu'on doit aimer le mieux son meilleur ami, le meilleur ami étant celui qui, quand il souhaite du bien à une personne, le souhaite pour l'amour de cette personne, même si nul ne doit jamais le savoir. Or ces caractères se rencontrent au plus haut degré dans la relation du sujet avec lui-même, ainsi que tous les autres attributs par lesquels on définit un ami.

En effet, "c'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes". Aristote le confirme en citant diverses expressions ou proverbes, comme "une seule âme", ou : "ce que possèdent les amis est commun", ou : "l'amitié est égalité", ou encore : "le genou est plus près que la jambe". De telles réflexions, ajoute-t-il, "ne sauraient s'appliquer avec plus d'à-propos à la relation de l'homme avec lui-même, car un homme est à lui-même son meilleur ami, et par suite il doit s'aimer lui-même par-dessus tout". Voilà, conclut Aristote, deux opinions dont il est raisonnable de se demander laquelle on doit suivre, l'une et l'autre ayant "quelque chose de plausible".

Dans un autre contexte, qui n'est pas celui de la philosophie grecque mais celui de la vie chrétienne, on retrouve d'une autre façon l'alternative "amour de soi" - "amour de l'autre" - l'autre étant ici Dieu. Rappelons seulement ce passage de La Cité de Dieu où saint Augustin exprime d'une manière si nette cette opposition:

Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fit la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fit la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur...<sup>3</sup>

<sup>(1)</sup> Ethique à Nicomaque, IX, 8, 1168 a 27-34 (trad. Tricot, Vrin, Paris 1959).

<sup>(2)</sup> Loc. cit., 1068 b 1-11. Cf. op. cit., IX, ch. 4; Rhétorique, I, 11, 1371 b 20; II, 13, 1389 b 35 et 37; Politique, II, 5, 1263 b 2; Ethique à Eudème, VII, 6, 1240 a 5 sq.

<sup>(3)</sup> La cité de Dieu, XIV, 28.

Il y a un amour égocentrique, un amour égoiste qui ramène tout à soi, qui accapare tout et veut tout dominer; et il y a un véritable amour extatique qui est don et dépouillement. Fénelon (d'une tout autre manière que saint Augustin) se fera le champion d'une dilection qui va jusqu'au mépris de soi et qui réclame même l'anéantissement, d'un amour "pur" qui veut supprimer tout intérêt, tout retour sur soi et exige une "sainte indifférence".

Enfin, au coeur d'une réflexion dialectique qui veut saisir ce qu'il y a d'ultime dans l'amour, n'oublions pas la manière si significative dont Hegel parle de la mort du Christ. Cette mort représente pour lui "l'abîme le plus profond de la scission", et elle

est aussi le plus grand amour. L'amour en effet est l'identité du divin et de l'humain; et la finitisation de la conscience est, poussée à son point extrême, la mort; on a donc ici l'intuition de l'unité à son degré absolu, l'intuition suprême de l'amour. L'amour consiste en effet à renoncer à sa personnalité, à ses biens; c'est une activité consciente, la renonciation suprême à soi pour l'Autre, et il se manifeste dans cette aliénation extrême de la mort, qui représente la limite de la vie. La mort du Christ est l'intuition même de cet amour absolu non pour autre chose, non à cause d'autre chose, mais c'est la divinité en cette identité universelle avec l'altérité, la mort. L'amour consiste dans cette prodigieuse union de ces extrêmes absolus<sup>5</sup>.

Si l'on veut dépasser l'ambiguité de l'"amour de soi", il faut considérer avec beaucoup d'attention ce qu'est l'amour, et ce qu'est le soi. Comment le "soi" peut-il être un véritable bien capable de déterminer un authentique amour ? Nous nous trouvons aussitôt en présence de problèmes immenses et d'une importance capitale. Husserl lui-même le reconnaissait et n'hésitait pas à affirmer que "l'amour au sens authentique est un des problèmes capitaux de la phénoménologie, et cela non dans sa singularité abstraite et comme phénomène isolé, mais au contraire comme problème universel".

<sup>(4)</sup> Cf. E. NAERT, Leibniz et la querelle du pur amour, Vrin, Paris 1959, p. 72 : Fénelon "se pose en défenseur du désintéressement absolu. Un raffinement chevaleresque de grand seigneur, l'aspiration d'un esprit qui a lu et médité les mystiques, qui a été séduit par eux, car leurs expériences éveillent en son coeur de profondes résonances, l'entraînent à poser comme idéal de l'amour la dilection qui va jusqu'au mépris de soi, aux sacrifices les plus sublimes et même à l'anéantissement. Pareil héroisme d'amour est-il possible à l'homme ?"

<sup>(5)</sup> Leçons sur la philosophie de la religion, III, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris 1954, p. 152.

<sup>(6)</sup> HUSSERL, manuscrit E III, p. 61; cité par A. DIEMER, La phénoménologie de Husserl comme métaphysique, in Etudes philosophiques 9

Nous ne pouvons évidemment pas traiter ici de tels sujets d'une manière exhaustive. Nous nous contenterons de discerner certains axes de recherche.

Si nous regardons d'abord ce qu'est l'amour, nous sommes obligés de reconnaître son extrême richesse et ses significations multiples. L'amour qui naît dans le coeur de l'homme n'est-il pas comme un élan, un désir à l'égard de ce que nous considérons comme un bien -qu'il s'agisse d'un bien sensible présent qui suscite en nous un état affectif passionnel, ou d'un bien spirituel, d'une personne aimable qui nous attire ? L'amour nous saisit en tout ce que nous sommes, notre être sensible et imaginatif, notre être spirituel. Il peut être à la fois instinctif et passionnel, imaginatif et spirituel. Il est comme au delà de toutes ces distinctions que nous faisons quand nous analysons nos divers niveaux de connaissance (sensible, imaginative, rationnelle, intellectuelle), car c'est l'homme en tout ce qu'il est (sensible, imaginatif, rationnel...) qui aime. L'amour tend à dépasser ces distinctions, et du reste il les supporte difficilement. Cependant, en se développant, l'amour va lui-même suivre ces diverses orientations: il sera plus ou moins passionnel, plus ou moins imaginatif, plus ou moins spirituel. Tout en réclamant l'unité, il se développe dans la diversité. L'amour, en effet, est une tendance qui nous "oriente vers" tout en nous unissant à ce bien qui nous attire. Cette "orientation vers" et cette union varient suivant la diversité des biens qui nous attirent : autre est l'orientation vers un bien sensible, autre l'orientation vers un bien spirituel. Précisons encore que cette "orientation vers" et cette "union" nous connaturalisent au bien aimé. Nous le portons en nous, nous en vivons intimement comme si nous le saisissions de l'intérieur. Cela, évidemment, se réalise avec une intensité plus grande dans l'amour spirituel à l'égard d'une personne aimée; mais cela est déjà vrai dans la véhémence de l'amour passionnel pour un bien sensible. Cette "orientation vers", cette union, cette connaturalité, cette intimité ou cette intériorisation, présupposent une connaissance du bien aimé. Cette connaissance sera avant tout sensible s'il s'agit de l'amour passionnel, tandis qu'elle sera avant tout intellectuelle lorsqu'il s'agit de l'amour spirituel. Cependant, il ne peut s'agir ici d'une connaissance abstraite, d'une idée universelle et rationnelle -on ne peut aimer la "raison universelle" de bien-, mais d'un jugement intellectuel d'estimation, d'un jugement de valeur impliquant un jugement d'existence portant sur un bien existant singulier. La qualité de cette connaissance (soit sensible, soit intellectuelle) n'est pas simplement une condition sine qua non; elle modifie l'amour lui-même, qui la présuppose, et elle lui demeure présente. Mais elle ne le mesure pas, car l'amour est déterminé, spécifié par le bien lui-même qui l'attire, et non par la connaissance que j'ai de tel ou tel bien. Certes il peut se faire que celui qui aime se laisse séduire par la connaissance

<sup>(1954)</sup> p. 47. Cet extrait est inédit, mais, comme le souligne A. Diemer, l'oeuvre considérable à laquelle Husserl s'est consacrée jusqu'en 1938, bien que posthume, n'en est pas moins "vivante". A. Diemer estime même que c'est "surtout à partir de l'oeuvre du dernier Husserl" qu'on peut comprendre l'intention de toute sa philosophie (cf. art. cit., p. 22).

même du bien qu'il aime. Du fait de cette séduction la connaissance -qui initialement permettait au bien d'être présent, d'exercer son attraction et de susciter un amour (elle était donc tout ordonnée à l'amour du bien connu)- devient rivale de l'amour du bien. On revient alors à cette connaissance et l'on s'y complaît. N'est-ce pas précisément cela qui fait avorter l'amour, qui l'arrête dans son élan propre et par là même le tue? L'amour n'a-t-il pas une fragilité très grande comparativement à la connaissance dont il a besoin pour naître? Celle-ci n'a-t-elle pas comme un certain droit d'aînesse sur lui? Elle est à sa source, l'amour la présuppose... La grandeur de cette connaissance implique en réalité qu'elle accepte d'être dépassée par l'amour dont elle permet l'éclosion. Pour cela, elle doit garder un sens très réaliste du bien qui est l'autre,

qui est capable d'attirer, de perfectionner, de finaliser.

Il y a là une question extrêmement importante, qui nous met en présence des intentionnalités différentes de la connaissance et de l'amour. L'intentionnalité propre à la connaissance, surtout à la connaissance intellectuelle, permet en premier lieu à celui qui pense d'avoir en lui, auprès de lui, "toutes choses" d'une manière intelligible (l'intelligence, en pensant, peut "être d'une certaine manière toutes choses"). Cet "avoir intelligible", infini dans son investigation, s'exerce selon les capacités mêmes de notre intelligence. Celle-ci impose à tout intelligible qu'elle saisit son propre conditionnement. Voilà pourquoi, si facilement, l'intelligence livrée à elle-même peut devenir tyrannique. Elle devient alors "mesure de toutes choses": tout n'existe qu'en fonction de notre connaissance et de la manière dont nous connaissons... Mais cette réduction, cette subordination de toutes choses à notre intelligence n'est pas nécessaire! Et elle ne provient pas immédiatement de l'intelligence comme telle, mais de la conscience réflexive qu'elle a de son conditionnement propre, et où elle regarde en premier lieu ce qu'elle possède et la manière dont elle le possède, oubliant alors que l'intelligibilité de ce qui est connu doit être considéré avant tout comme lui permettant d'"être" intelligiblement ce qui est connu.

Quant à l'intentionnalité de l'amour, elle n'est plus premièrement un "avoir", mais une "tendance vers", un dépassement de ce que nous sommes pour nous orienter vers le bien aimé. En ce sens on peut dire que cette intentionnalité, qui présuppose celle de la connaissance, apporte une autre exigence, une exigence d'un ordre nouveau, irréductible à celle de la connaissance. Cette exigence est d'abord une exigence de dépassement, dans un élan ordonné vers le bien connu, capable de nous perfectionner. On peut, en ce sens, dire que cette intentionnalité est "extatique". Par l'amour, celui qui aime est "hors de lui", il est comme sorti de lui, "enivré", il est tout entier tourné vers le bien qui le polarise et il s'oublie lui-même. Mais en même temps, cette intentionnalité de l'amour rend celui qui aime accueillant à l'égard de ce qui est aimé, du bien; toutes les frontières et les limites sont comme supprimées. Voilà ce qui nous montre l'exigence d'intériorité de l'intentionnalité de l'amour. Grâce à cette intériorité, celui qui aime sera capable d'être porteur du "secret" qu'il gardera comme son trésor : le bien aimé devient pour lui son secret, ce qu'il y a de plus intime dans sa propre vie. L'intentionnalité de l'amour est donc à la fois ce qui réclame un dépassement et ce qui réclame la plus grande intériorité. Et l'on pourrait ajouter, à titre de conséquence, que l'intentionnalité de l'amour rend celui qui aime vulnérable à l'égard de tout ce qui touche le bien aimé, en même temps qu'elle le fortifie, le rendant capable d'entreprendre toutes les luttes nécessaires pour s'unir à lui; et que cette intentionnalité est source de joie tout en blessant, car la présence n'est jamais absolue et pourtant elle demande de l'être... ce qui blesse nécessairement.

Ces exigences de l'intentionnalité de l'amour, si apparemment elles sont contraires et semblent s'opposer, s'appellent profondément l'une l'autre et impliquent entre elles un ordre profond, une harmonie vécue au sein d'une certaine tension -ce qui permet de comprendre comment, lorsque cette harmonie est brisée, l'amour peut se détruire lui-même en ne cherchant plus qu'à s'extérioriser. N'est-ce pas là la caricature de l'exigence extatique? L'amour se perd alors dans la manifestation et le "dire". Mais il peut aussi s'abîmer en ne recherchant plus qu'une fausse intériorité: celui qui aime se replie alors sur lui-même, se fixe sur lui-même, préférant la connaissance qu'il possède du bien au bien aimé lui-même.

L'intentionnalité de l'amour possède donc en elle-même quelque chose d'infini qui nous permet de nous élever au delà de nos limites humaines, d'une part en nous faisant nous dépasser toujours plus pour être tout entiers "ordonnés" vers l'autre, d'autre part en nous faisant être tout "accueil", tout "réceptifs" à l'autre, au delà de l'immanence de l'intentionnalité intelligible de la pensée. Car si la pensée nous met dans l'immanence, l'amour réalise, dans son intériorité propre, un au-delà de cette immanence du moi-pensant. Cependant, ce dépassement et cette intériorité impliquent bien un risque, quand ils ne sont plus vraiment vécus dans l'intensité du jaillissement de l'amour. L'amour peut alors prétendre s'identifier à l'au-delà de toute détermination, il peut se transformer en "liberté anarchique"; il peut aussi s'identifier à l'au-delà de toute limite, il peut se transformer en une passivité pure, une réceptivité absolue, une sorte d'abandon radical.

Si ces quelques analyses montrent comment l'amour véritable permet à l'homme d'être pleinement lui-même en se dépassant, elles révèlent aussi que l'amour possède en lui-même une harmonie qui ne peut se garder que dans l'amour et ne peut provenir que de l'amour. L'amour, parce qu'il est si radical et si extrême, ne peut être mesuré par rien d'autre que lui-même : il est causa sui. Se voulant pur de tout ce qui n'est pas l'amour, il veut tout transformer en lui, il veut tout assumer. Mais il peut aussi, en raison d'une certaine faiblesse, d'une certaine peur, rejeter, au nom de cette soif de pureté, tout ce qui n'est pas lui et créer des oppositions fallacieuses. On opposera la "sainte indifférence" à l'"intérêt", comme si l'amour ne pouvait demeurer lui-même que grâce à cette sainte indifférence; on opposera la mort à la vie, comme si l'amour réclamait par lui-même la mort, comme s'il ne pouvait être lui-même qu'en mourant... Seul l'amour divin, parce qu'il est amour substantiel, peut se servir de la mort pour manifester qu'il est au delà de la mort. L'amour, comme amour, est l'ultime épanouissement de la vie; en lui-même il est bien au delà de la mort, mais il ne peut s'en servir.

Il est facile de comprendre que l'amour, étant donné sa richesse et sa perfection, se réalise en nous progressivement. Il y a un certain devenir dans l'amour, comme il y a diverses modalités de l'amour : sensible, imaginatif, spirituel. Il y a divers degrés et diverses étapes dans l'intensité de l'amour et dans son développement. L'amour ne devient pleinement amour que progressivement. Cela aussi serait important à considérer; il faudrait voir comment l'amour initial devient de plus en plus amour, victorieux de toutes les limites...

Mais revenons à l'"amour de soi". Peut-il être un véritable amour ? Cet arrêt sur soi n'est-il pas en opposition avec l'exigence extatique de l'amour, et même avec son intériorité ? Le "soi", en effet, n'est-il pas lié à notre immanence intelligible ? L'amour est ordonné vers le bien capable de nous perfectionner; le soi ne peut être un tel bien! Faut-il reconnaître dans cet "amour de soi" comme un point de départ, une étape embryonnaire, imparfaite, qu'il faut nécessairement abandonner ? Faut-il au contraire y voir un fondement toujours présent et s'intensifiant progressivement dans le mesure même où l'amour, en nous, s'intensifie ?

Pour répondre à ces questions, précisons d'abord que le "soi" de l'homme, notre propre "moi", est complexe<sup>7</sup>. Loin d'être simple, il implique des niveaux divers : depuis le moi très extérieur de celui qui ne se considère que dans son "apparaître", qui s'identifie à son corps individuel (et devient, à la limite, "objet perçu"8), jusqu'au moi profond, intime, très intérieur et très secret qui n'est livré à personne, sauf à l'ami... Dans une perspective tout à fait différente, on distinguera le "moi empirique" d'un "moi transcendantal" posé, au delà des états vécus du moi empirique, comme pôle identique de ces états vécus... Nous ne pouvons pas entrer ici dans l'analyse des divers niveaux ontologiques du moi; mais ce qui nous intéresse, c'est de saisir qu'il y a un "moi" tendant à se fermer sur soi, à s'individualiser de plus en plus en s'opposant aux autres -ce qui conduit normalement à une attitude égocentrique, égoiste, et à la limite au solipsisme (parce qu'on ne peut plus regarder que soi on est finalement, à ses propres yeux, seul à exister); et qu'il y a un "moi" personnel qui, au sein même de son autonomie, est capable de s'ouvrir aux autres, de les regarder avec sympathie et tendresse, d'entendre celui qui frappe à la porte, de l'accueillir, de le recevoir et de lui communiquer ce qu'il possède au plus intime de lui-même.

On comprend immédiatement que l'amour de ce moi fermé sur lui-même ne puisse être qu'un amour larvé, un amour qui ne peut s'épanouir, un amour qui ne cherche que son intérêt propre et qui, par là même, se brise comme amour. Un tel amour n'a plus rien d'extatique, il

<sup>(7)</sup> Nous ne pensons pas qu'il faille ici distinguer le "soi" du "moi".

<sup>(8)</sup> Dans Phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty évoque cette "dialectique du moi et d'autrui qui est celle du maître et de l'esclave : en tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui..." (op. cit., Gallimard, 1945, p. 194).

est au contraire une complaisance en soi-même et en son propre repliement. En réalité, un tel amour ne peut être un véritable amour; il ne porte plus sur un véritable bien, car un tel moi ne peut être le bien de la personne humaine; et en raison même de ce faux amour, il perd de plus en plus sa bonté, puisqu'un tel moi se considère avant tout dans sa propre finitude. C'est bien à l'égard d'un tel moi que la maxime d'Epictète prend toute sa signification : le philosophe "se garde de lui-même comme d'un ennemi qui tend des pièges".

Au contraire, l'amour du véritable "moi personnel", s'il intensifie l'autonomie du moi, actualise aussi sa capacité de s'ouvrir et de se communiquer aux autres. L'amour de ce moi capable de s'ouvrir réalise un accueil à l'égard de l'autre; car, précisément, cet amour, étant un véritable amour, intériorise ce moi et lui donne d'être comme au delà de ses propres frontières. Cet amour de soi, s'il est bien déterminé par ce "moi personnel" en l'intériorisant, demande aussi de se prolonger, de

s'achever en quelque sorte dans un autre, dans un autre bien.

En effet, cet amour de soi permet à la personne humaine de se donner, de devenir "don" à l'égard d'une autre personne, car on ne peut se donner à une personne aimée qu'en s'aimant soi-même. Pour être "don" à l'égard d'un autre, il faut devenir amour au plus intime de soimême. Pour se donner à une autre personne, il faut s'aimer soi-même pour l'aimer comme soi-même. Si l'on a en horreur ce qu'on est soimême, si l'on n'est qu'amertume et aigreur à l'égard de soi, on ne peut communiquer à l'autre (que l'on aime) que son horreur, son amertume, son aigreur. Mais alors on n'aime pas l'autre, car à celui qu'on aime on ne peut communiquer que du bien! C'est pourquoi, si l'on ne s'aime pas soi-même, on ne peut pas vraiment communiquer à l'autre ce que l'on souhaiterait lui communiquer; il y a un manque, une privation. L'amour d'amitié réclame que les amis s'aiment eux-mêmes, personnellement, d'un véritable amour. Ce véritable amour à l'égard de soi empêche l'homme de se replier sur lui-même; c'est un feu qui réclame de tout brûler en se donnant.

Tout véritable amour porte sur un bien connu véritable, capable de perfectionner celui qui l'aime. Comment le "moi" peut-il être un tel bien ? Notre moi, en effet, ne devient-il pas "bon" dans la mesure même où nous l'aimons ? Ne se révèle-t-il pas à nous-même comme "bon" uniquement dans la mesure où nous l'aimons ? Ne disons donc pas que cet amour de soi est un véritable amour parce qu'il porte sur un véritable bien; disons plutôt que cet amour véritable nous rend bon, rend notre "moi" bon. Mais est-il possible que cet amour nous rende bon, qu'il transforme notre moi en le rendant bon ? Comment peut-il le faire ? Nous touchons là à ce qu'il y a de plus profond dans l'amour de soi, et peut-être aussi à ce que cet amour a de plus particulier, à ce qu'il a d'unique. Il faut reconnaître que notre moi n'est vraiment profond, n'est véritablement bon que si nous l'aimons; mais il faut reconnaître aussi qu'en chacun d'entre nous et au plus intime de nous-même il y a ce que nous sommes dans notre propre personne -notre "moi pro-

<sup>(9)</sup> EPICTETE, Manuel, XLVIII.

fond", qui est par lui-même bon, qui est par lui-même aimable, capable de susciter un amour en nous, au plus intime de nous-même. Ce "moi profond" personnel est un véritable bien pour nous, et surtout il est le bien le plus proche, le plus présent, celui aussi que nous croyons souvent connaître le mieux; c'est au moins celui que nous connaissons depuis le plus longtemps; c'est enfin celui qui ne peut nous échapper et qui ne peut se dérober. C'est pourquoi, si nous le considérons d'un regard pénétrant, au delà de ses manifestations accidentelles et extérieures, il est capable de susciter en nous un véritable amour. Cependant, il faut reconnaître que la bonté de ce "moi personnel", profond, s'actue et s'explicite dans la mesure même où nous sommes déjà orientés vers notre fin, vers un bien qui est au delà de nous.

Mais alors, si la bonté du moi profond ne s'actue et ne s'explicite que dans la mesure où nous aimons un autre, l'amour de soi présuppose l'amour de l'autre, il n'est plus premier, il n'est plus fondamental? Mon "moi" n'est vraiment aimable et bon que dans la mesure où il est ordonné vers un autre bien; je ne suis bon que dans la mesure où j'aime un

autre bien capable de m'achever, de me finaliser...

Précisons: notre moi profond, personnel, est bon du fait même qu'il existe, du fait même qu'il est capable de s'orienter vers un autre bien personnel; il est donc capable, si je le connais, de susciter en moi un premier amour, un amour fondamental, l'amour de soi. Mais cet amour de soi s'intensifie, se développe dans la mesure où le moi profond s'oriente vers son bien propre, sa fin, dans la mesure où il aime l'autre. Voilà comment l'amour de soi, qui porte sur le moi personnel, ne s'oppose pas à l'amour de l'autre, mais au contraire y dispose en orientant vers l'autre, puisque le moi personnel est lui-même ordonné vers l'autre, vers un bien personnel.

Ne pourrait-on pas dire que l'amour de soi nous manifeste ce premier moment de l'amour, ce premier moment de sa vitalité profonde -son exigence d'intériorité- tandis que l'amour de l'autre exprime son exigence extatique? L'amour est bien les deux : n'est-il pas immanence et transcendance? C'est du reste pour cela que l'amour de soi peut être source de dépassement dans l'intériorité profonde de l'immanence, comme l'amour de l'ami, de l'autre, peut être aussi, dans son exigence extatique, son exigence de transcendance, source d'une nouvelle intériorité, d'une nouvelle immanence. C'est ce qui explique aussi cette exigence constante de réciprocité dans l'amour : l'amour appelle l'amour, l'amour de soi conduit à l'amour de l'autre, l'amour de l'ami exige qu'on s'aime plus, et en s'aimant plus on acquiert de nouvelles possibilités de se donner, on peut se donner davantage à l'autre et l'aimer plus profondément pour lui-même.

Il serait intéressant ici de comparer et d'opposer l'ordre de notre connaissance intellectuelle et celui de notre amour spirituel. Si l'amour de soi semble bien fondamental, la connaissance de soi ne semble pas être notre connaissance intellectuelle fondamentale. Si l'on s'aime pour aimer l'autre, on connaît l'autre et par là on se connaît. L'amour de soi est premier parce que notre moi personnel est notre bien spirituel le plus proche; tandis que la connaissance de l'autre est première parce que notre moi personnel n'est pas ce qui nous est le plus immédiatement

intelligible. Nous saisissons là comment l'ordre de la pensée diffère de celui de l'amour. Ce dernier va de l'immanence à la transcendance, tandis que l'autre va de la transcendance à l'immanence. Evidemment, si l'on ne distingue plus l'intentionnalité de l'amour de celle de la pensée, si on les confond, on ne peut plus comprendre la diversité de leurs ordres, et on ramène l'ordre de l'amour à celui de l'intelligence, ou l'inverse.

Comprenons, du reste, que chacun d'entre nous, dans sa complexité. porte en lui ce moi limité et fermé et ce moi personnel et ouvert. Notre moi humain actuel possède toujours ces deux aspects : il est limite, finitude, tendance au repliement; et il est capable de s'ouvrir, de s'orienter vers l'autre. Ne peut-il pas être successivement appel vers l'autre et retour sur soi, possession de soi ? Il y a en nous ces deux aspects de notre moi, ou si l'on veut, ces deux "moi". De plus, l'importance de chacun de ces deux "moi" varie suivant les individus, suivant les âges, suivant les circonstances et surtout suivant les personnes en face de qui nous nous trouvons. Certaines personnes nous donnent confiance, et notre moi s'ouvre; d'autres nous refroidissent, nous paralysent, nous mettent dans une attitude de défense... Mais il y a un ordre entre ces deux aspects de notre moi, ordre qui ne pourra être précisé qu'au delà de notre moi, en saisissant l'autre dans sa véritable transcendance. Car tant que l'autre n'est saisi qu'à partir du moi, il est saisi dans l'immanence de notre moi, dans son prolongement. L'autre, alors, n'est qu'une occasion de développer le moi. On s'en sert pour revenir sur soi. Ce n'est pas le véritable amour de l'autre. Car pour qu'il y ait véritable amour de l'autre, il faut que celui-ci soit découvert dans sa transcendance et aimé dans sa propre bonté. A ce moment, on découvre que l'amour de soi ne peut être ultime dans l'ordre de l'amour. Par le fait même, le véritable amour de soi demande d'être dépassé dans l'amour de l'autre dans sa transcendance. De plus, on découvre aussi que le véritable amour de soi demande que le moi-limite soit tout ordonné au moi-personnel. Autrement dit, il faut toujours que, profondément, l'amour de notre moiouvert assume notre moi-limite, pour que notre amour de nous-même demeure vrai et soi capable de s'achever dans l'amour de l'autre. Cela réclame une très grande lucidité sur ce que nous sommes profondément, sur nos qualités actuelles et nos limites, et sur l'amour de ce qu'il y a de meilleur en nous -amour capable de transformer ce qui est moins bon et capable surtout de s'achever en amour à l'égard de l'autre.

Pour mieux saisir ce que nous venons d'exprimer, il serait intéressant de voir comment le moi personnel de l'homme peut, de fait, se réaliser selon diverses modalités : il y a le moi personnel de l'artiste, le moi personnel de l'ami, celui de l'homme prudent, celui de l'homme politique. Il y a enfin, considéré dans une perspective ultime de sagesse, le moi personnel de l'homme religieux. Par le fait même, il y a un amour de soi qui se réalise selon des modalités très diverses.

Regardons en premier lieu l'amour de soi chez le poète, pour préciser comment cet amour peut l'aider à se communiquer plus librement, à être plus intensément source de créativité poétique et comment au contraire, un certain égocentrisme peut arrêter en lui toute créativité.

Précisons d'abord quel est le caractère propre du moi personnel du

poète comme tel, et quel est le caractère propre de son "moi fermé". S'il y a une personnalité propre au poète, il y a un "moi profond" du poète qui est sui generis. Ce moi profond du poète n'est-il pas ce qui lui permet d'être particulièrement sensible à son milieu, d'être particulièrement réceptif? Le poète sent ce que les autres ne sentent pas, ce qu'ils sont incapables de sentir; mais ce n'est pas cela qui le caractérise comme poète. Le poète n'est-il pas celui qui est capable de dire, d'exprimer, de proclamer, de glorifier ce qu'il vit? Et le moi profond du poète n'est-il pas avant tout cette source mystérieuse d'inspiration et de créativité?

Mais il y a aussi, dans le moi du poète, un autre aspect -le revers de la médaille! Sa très grande sensibilité peut rendre le poète vulnérable au point qu'il devienne comme l'un de ces plantes "sensitives" qui se replient sur elles dès qu'on les approche. Le poète, dans son moi individuel, peut être comme un "écorché vif" qui se défend et se tait...

Le poète, grâce à l'amour de son moi profond de poète, peut vivre plus intensément son monde propre, son secret, où il est "chez lui", où tout a une signification unique. Cet amour, par le fait même, va l'aider à se communiquer aux autres. Grâce à cet amour, le poète ne va-t-il pas s'exprimer et se dire avec plus d'ardeur et d'audace? Nous retrouvons ici, avec une modalité propre, la double exigence de l'amour: l'intériorité et la "tendance-vers" (le dépassement). En s'aimant, le poète intériorise son "moi" de poète et, en même temps, le rend plus capable de réaliser son oeuvre. Par là même le poète se communique aux autres: l'amour de soi se prolonge dans l'amour de l'oeuvre; or l'amour de l'oeuvre n'est-il pas déjà un certain amour de l'autre? Car l'oeuvre, tout en étant quelque chose de l'artiste, se distingue pourtant de lui, et elle est livrée aux autres. Le secret de l'artiste est manifesté par l'oeuvre.

Au contraire, l'amour égoiste que le poète peut porter à son moi individuel, amour de sa propre sensibilité excessive, amour de se voir admiré, amour de vanité et de fausse gloire devant le succès, peut devenir un terrible obstacle à la pureté même de l'inspiration du poète et à ses capacités de créativité. L'amour excessif de la gloire peut stériliser complètement le poète en le refermant sur ce qu'il y a de moins bon en lui. Il peut alors se donner mille excuses pour ne plus rien faire ou pour réaliser une oeuvre n'ayant plus aucune valeur. Car en s'aimant de cette manière on s'exalte soi-même, et cela seul compte : l'oeuvre devient alors totalement relative soit à la gloire de l'artiste, soit à sa valeur économique. L'amour de soi devient le seul absolu, qui empêche tout autre amour.

Autrement dit, pour réaliser une oeuvre, il faut en premier lieu avoir confiance en soi-même. Il faut, de plus, avoir confiance dans les autres, en ceux à qui on parle, à qui on transmet un message. Cette confiance s'enracine dans l'amour qu'on a pour soi (si du moins il s'agit du "soi" au sens le plus profond). S'il n'y a pas cette confiance, s'il n'y a que scepticisme ou angoisse, on est alors dans l'incapacité de transmettre. Socrate ne nous dit-il pas lui-même qu'il ne peut "dire", enseigner, que s'il est en présence d'un ami ? La connaissance qu'il a de lui-même -connaissance qui est ici inséparable de l'amour- lui donne ce sens très aigu de la

condition nécessaire à tout véritable dire.

Si maintenant nous considérons le problème de l'amour d'amitié, nous pouvons préciser que l'amour que l'ami a de son "moi profond", loin de détruire le véritable amour d'amitié, est exigé par celui-ci. Car cet amour que l'ami se porte à lui-même lui permet d'aimer plus profondément encore son ami. Car l'ami ne peut jamais être rival de son ami. L'ami souhaite donc que son ami s'aime comme lui-même l'aime. Par contre, il est évident que tout amour égoiste s'oppose à l'amour d'amitié. Il est comme un frein qui arrête non seulement le don de l'ami à son ami, mais aussi toute spontanéité, toute liberté.

De nouveau posons-nous la question : quel est le "moi profond" de l'ami face à son ami, et quel est son "moi-limite"? Le moi profond de l'ami, c'est sa capacité de se donner à son ami, c'est sa capacité d'amour et de dévouement effectif à son égard. Jusqu'où est-il capable de s'effacer lui-même pour que son ami prenne toute la place, pour que son ami finalise vraiment sa vie personnelle? Il est évident qu'aimer un tel "moi", c'est lui permettre d'être plus lui-même, d'augmenter sa capacité d'amour, de don, de service à l'égard de l'ami. Un tel amour ne peut s'opposer à l'amour d'amitié, il ne peut que lui permettre d'être plus lui-même. Si vraiment l'amour d'amitié permet à l'ami d'aimer son ami comme un autre luimême, on comprend que l'amour d'amité réclame que l'on s'aime vraiment soimême en ce qu'on a de plus intime et de plus profond. De plus, si dans l'amour d'amitié les amis tendent à n'avoir plus qu'un seul vouloir, s'ils tendent à une identité profonde de leurs vouloirs, l'ami, en aimant son ami en ce qu'il a de plus luimême, lui demande de s'aimer lui-même du même amour. Rien ne peine plus le coeur de l'ami que de sentir que son ami qu'il aime se méprise, se déteste et veut se détruire. C'est insupportable pour son coeur d'ami, et cela empêche son amour de se développer librement. On voit donc bien que l'amour de soi est comme doublement exigé dans l'amour d'amitié, pour permettre à celui-ci d'être parfaitement lui-même.

Peut-on dire que dans l'amour d'amitié, l'amour que l'ami se porte à lui-même est antérieur à l'amour qui l'unit à son ami ? Si l'ami doit s'aimer lui-même par amour pour son ami qui l'aime, cet amour de soi n'est plus fondamental, il est une conséquence, un effet de l'amour de l'autre, de l'amour de l'ami ?

Il est évident que dans l'amour d'amitié, ces deux amours -l'amour de soi et l'amour de l'ami- sont particulièrement unis, imbriqués l'un dans l'autre, de telle manière qu'ils s'intensifient réciproquement. Lequel est premier ? Selon l'ordre génétique l'amour de soi demeure bien premier, il est fondamental; mais il demeure imparfait et demande de s'achever dans l'amour de l'autre; c'est pourquoi celui-ci, selon l'ordre de perfection, est bien premier.

On peut encore préciser que l'amour de soi, parce qu'il est fondamental, s'impose; ce n'est pas un amour de choix, tandis que l'amour d'amitié implique le choix et la liberté. On ne se choisit pas soi-même : on se reconnaît et l'on peut chercher à s'améliorer, à se perfectionner, à s'approfondir... L'ami, lui, est préféré à tous les autres : il s'impose librement dans l'amour, et il nous permet alors de mieux nous connaître et de mieux nous aimer.

L'amour est donc au delà de la distinction du "même" et de "l'autre", car il les unit tout en respectant leur distinction.

Quant à l'amour du moi individuel limité, replié sur lui-même et ramenant tout à lui, un tel amour égoiste ne peut évidemment qu'être rival de l'amour d'amitié. Un tel amour, du reste, ne s'exprimera plus en termes d'amour, mais revendiquera ses droits, recherchera son intérêt et s'opposera à ce qui est donné à l'autre.

Sans vouloir développer ici toutes les modalités de l'amour d'amitié et les modalités de sa relation avec l'amour de soi, cherchons à préciser comment l'amour de soi peut être considéré comme la condition de la véritable liberté. Cet amour ne fonde-t-il pas la liberté? A cela on pour-ra objecter que l'amour de soi peut aussi être la source de toute aliénation. Là encore on retrouve la même ambivalence que précédemment.

Pour résoudre cette ambiguité, il faut bien comprendre qu'il ne s'agit plus ici du moi de l'artiste, mais du moi personnel de l'homme face à sa destinée, du moi profond de celui qui est capable d'ordonner sa vie. C'est l'"homme intérieur" d'Epictète, celui qui se regarde en sachant sa dignité d'être spirituel et ses limites. Cet homme doit s'aimer en aimant sa dignité d'être spirituel, en saisissant ses limites et en essayant de les assumer. Voilà comment, en s'aimant vraiment, il découvre la nécessité d'unifier profondément sa vie en l'ordonnant vers ce qui est le véritable bien spirituel de l'homme. Mais en s'aimant de cette manière il réalise déjà une certaine unité en lui. L'amour unifie. Cet amour de soi unifie en premier lieu en empêchant nos limites (qui proviennent de notre conditionnement) de s'imposer et de nous faire nous replier sur nous-même; la véritable intériorité n'est pas ce repliement sur soi. Plus profondément encore, cet amour de soi unifie en cherchant à assumer nos propres limites. Par là, cet amour donne une véritable autonomie, car en nous faisant aimer la dignité de l'être spirituel qui est en nous, il relativise l'importance des biens sensibles qui nous entourent immédiatement, et il nous permet de les considérer comme des biens incapables de nous donner le véritable bonheur. Cet amour fonde donc notre liberté intérieure à leur égard et il nous permet de découvrir un bien plus élevé, une fin digne de notre esprit.

Mais il est clair que si l'on aime en soi uniquement son moi sensible, son moi extérieur, avide de plaire et d'être flatté par l'opinion des autres, cet amour paralyse et maintient dans l'extériorité. Il nous rend dépendants de l'opinion des autres, il nous y lie; il nous aliène donc au lieu de nous libérer, il nous maintient dans la dispersion au lieu de nous unifier.

Arrêtons-nous enfin un instant à l'aspect ultime de l'amour de soi : considérons-le du point de vue religieux et dans une vision ultime de théologie, de sagesse, à la manière de Plotin ou de Bergson. Dans cette perspective, nous pouvons préciser que l'amour de soi ne s'oppose pas à la véritable adoration. Celle-ci, si elle implique bien la reconnaissance pratique de notre dépendance à l'égard de celui qui est source de notre être et de notre vie, nous demande de reconnaître la grandeur de son don; et pour cela elle réclame une véritable connaissance de ce que nous sommes au plus intime de nous-même, et un amour véritable pour ce don du Créateur. N'est-ce pas là l'amour de soi en ce qu'il a de plus pro-

fond et de plus authentique? S'aimer soi-même en ce qu'on a de plus profond et de plus intime dans son être, dans sa vie, dans son esprit, c'est nécessairement, dans une vision de sagesse, aimer en soi ce par quoi l'on est immédiatement relié au Dieu créateur, c'est aimer en soi ce qu'il y a de divin, ce par quoi on est apparenté à Dieu. En effet notre moi le plus profond (dans un regard de sagesse), c'est d'une part notre être en tant qu'il participe de l'Etre premier et qu'il subsiste en lui-même, et d'autre part notre esprit en tant qu'il participe de l'Intelligence première et qu'il possède en lui une aspiration vers l'absolu, une capacité qui ne peut être satisfaite par rien de ce qui est relatif (en ce sens on peut dire que notre esprit est naturellement ordonné vers sa source première, qui est le seul bien qui puisse le satisfaire pleinement, encore qu'il ne puisse le saisir tel qu'il est).

Aimer en nous ce qu'il y a de plus profond dans notre esprit, c'est donc nécessairement aimer ce que Dieu lui-même aime en nous, puisqu'il nous a créés par amour. C'est donc une manière de nous rapprocher de lui.

De plus, Dieu en lui-même est celui qui est "la pensée de la pensée", comme le dit Aristote, et l'amour de l'amour. Il s'aime lui-même d'une manière unique, il s'aime en tout ce qu'il est, il s'aime substantiellement. Et donc, s'aimer soi-même en ce que l'on a de meilleur, n'est-ce pas rejoindre par là même ce qui est propre à Dieu ?

Précisons encore. Dieu, parce qu'il s'aime, nous aime; et parce que nous nous aimons nous pouvons aussi l'aimer. Mais Dieu, en nous aimant, nous communique la surabondance de son amour, alors que nous, en l'aimant, nous recevons son amour et nous lui offrons le nôtre qui vient encore de lui; cependant, nous faisons bien "oeuvre commune" avec lui. Par là nous saisissons ce qu'il y a de si grand et de si intime dans cette ultime forme d'amour de soi. N'est-il pas très beau de découvrir que Dieu veut que nous nous aimions ? Il veut que nous nous regardions comme il se regarde, que nous nous aimions comme il s'aime. N'est-ce pas là un signe de la gratuité de son amour de Créateur qui ne veut pas faire de nous des esclaves, mais des êtres capables de s'aimer ?

Cependant, s'aimer dans cette lumière réclame un dépassement, et un dépassement tel que cet "amour de soi" demande une totale remise de soi à celui qui nous a tout donné. S'aimer soi-même de cette manière ultime demande que l'on s'offre pour laisser au Dieu créateur la pre-

mière place, pour que son amour soit premier.

A ce niveau, l'amour de soi possède à la fois une noblesse et une exigence toutes nouvelles, car il porte sur ce qu'il y a en nous de plus qualitatif et de plus relatif. En cet amour deux extrêmes de notre "moi" s'unissent -ce qui n'est pas étonnant puisque dans la lumière de sagesse du Dieu créateur, nous pouvons affirmer que la créature est non-être avant d'être, et que son être lui est communiqué par pure gratuité d'amour. Si notre moi, en face du Créateur, est pur effet d'amour, il est aussi comme "néant". C'est pourquoi, si nous séparons ce qui est uni dans ce regard de sagesse du Dieu créateur, et si nous ne voulons plus regarder en nous que cette limite fondamentale de notre être : le néant, alors l'angoisse peut naître comme un appel à disparaître complètement, à être réduit à rien. Cela n'est-il pas comme la conséquence immédiate

d'une sorte de laicisation d'un regard théologique? Oubliant l'amour créateur qui fait surgir du néant son pur effet d'amour, on ne regarde plus que la limite fondamentale de cet effet : le néant. Evidemment, un tel regard sur soi ne peut plus permettre un véritable amour de soi. On tombe alors dans le désespoir ou la haine -désespoir si l'on ne regarde plus que cette impuissance radicale en laquelle on est, haine si l'on reconnaît cette impuissance comme une dépendance radicale à l'égard d'un autre, dépendance que l'on ne peut tolérer. Il faut alors ou s'anéantir, ou anéantir l'autre. Mais ce désespoir et cette haine ne dévoilent-ils pas un premier amour fondamental qui a comme avorté, face à la connaissance de cette limite inexorable du néant? En se regardant soimême on ne peut demeurer dans la neutralité : ou bien il y a un véritable amour de soi qui considère en nous ce qu'il y a de bon, d'aimable, et qui par là nous épanouit et nous conduit à aimer l'autre, ou bien il y a ce faux amour de soi qui considère en nous premièrement notre conditionnement, nos limites, notre néant; un tel amour nous replie sur nous-même et nous conduit fatalement au désespoir ou à la révolte contre l'autre. Ce faux amour de soi nous conduit à ne plus aimer que nous. On ne peut tolérer qu'un autre passe avant soi. Se voulant seul, on se veut tout, et si l'on ne peut être tout, on préfère le néant.

L'amour de soi peut donc signifier deux amours extrêmes : l'un, véritable, inséparable en fait de l'amour de l'autre; l'autre, larvé, nous séparant de l'amour de l'autre. Ces deux amours extrêmes correspondent à la complexité du moi humain, qui implique à la fois un "ordre vers" un bien absolu et des limites provenant des divers conditionnements de la vie humaine, et qui, radicalement (dans une lumière théologique), est à la fois pur effet d'amour du Créateur et "néant".

Frère Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.