

QUESTIONS PHILO

19
dossiers
sur le bonheur
et l'amour

NUMÉRO SPÉCIAL

La recherche du **bonheur**

- Le bonheur est-il une utopie ?
- Comment agir pour être heureux ?

Le bonheur vu par les grands penseurs

- Rousseau et le ressenti du bonheur
- Kant et la recherche du principe de l'action juste
- Pour Aristote, le bonheur est le but de la vie humaine



N°6 - Trimestriel - Mars - Avril - Mai 2013

L 19042 - 6 - F: 4,95 € - RD



DPPR_006 - 4,95 €
Belgique : 5,95 €
Portugal (cont.) : 6,50 €
Canada : 9,50 \$ CAN
Suisse : 9,80 FS
Luxembourg : 5,95 €

La méthode pratique du Ho'oponopono

La méthode
pratique
du
Ho'oponopono



Edigo

En vente
chez votre libraire

Introduction

Depuis l'Antiquité, les philosophes se confrontent à deux concepts, qui, insaisissables, n'en demeurent pas moins des plus intéressants : le bonheur et l'amour. Certes redoutables, ce sont des sujets incontournables à traiter lorsque l'on aborde la philosophie, « sagesse de l'amour ». De ce constat, il convient de définir ce que sont le bonheur et l'amour tout autant que ce qu'ils ne sont pas. Nous explorerons la diversité de leurs formes, leurs rapports à la morale, à la métaphysique et aux concepts fondamentaux, comme la place à accorder à son propre bonheur et à celui des autres ou encore les diverses formes de l'amour.



Euro Services Internet

Directeur de la publication : Manuel Ornato

Auteurs : Chloé Salvan, Nicolas Treiber

Illustratrice : Estelle Richard

Distribution : MLP - Service des ventes : Philippe Salat Infos/Tél. : 06.07.73.93.00 (numéro réservé aux diffuseurs et aux dépositaires)

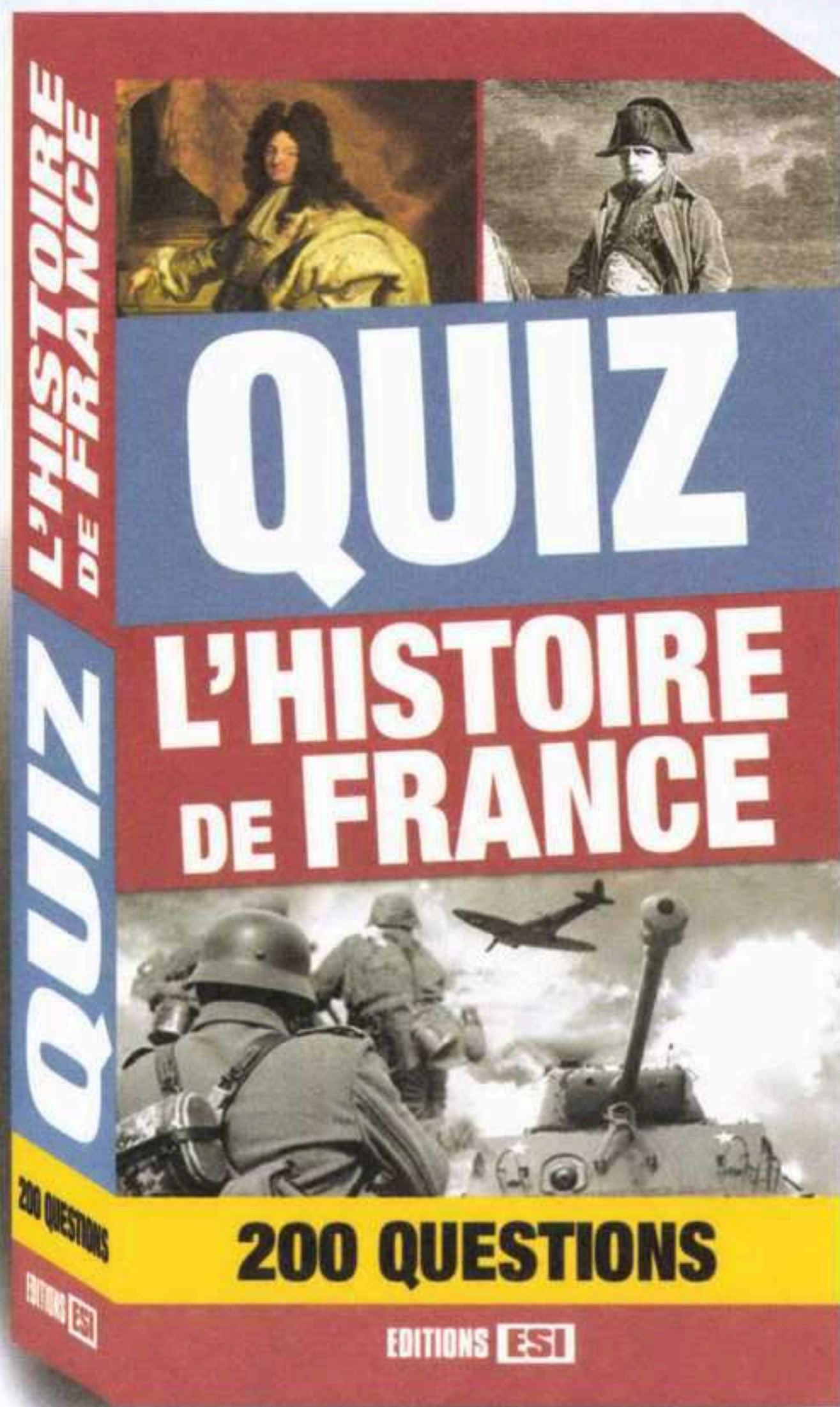
Imprimé par Corlet Roto - ZA Les vallées 53300 Ambrières-Les-Vallées

Dépot légal : mars 2013 - Achever d'imprimé : février 2013

ISSN : 2118-3864

Édité par Euro Services Internet

60, rue Vitruve 75020 Paris



En vente chez votre libraire

Sommaire

Le bonheur

Quel est le langage du bonheur?	6
Le bonheur est-il une utopie?	9
Le bonheur des autres est-il la condition du mien?	12
Le bonheur est-il un produit de consommation?	15
Le malheur est-il l'opposé du bonheur?	19
La maladie du bonheur: comment en guérir?	22
Comment agir pour être heureux?	25
Comment conserver le bonheur?	28
Peut-on juger du bonheur d'un homme?	31

L'amour

La philosophie, une sagesse de l'amour?	34
Les trois noms de l'amour: éros, philia et agapê	37
De l'amour impossible à l'impossibilité d'aimer	40
L'amour chez Platon, de l'amant à l'idée	43
Sartre et Beauvoir: le pacte d'amour	46
La séduction	49
« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »	52
L'amour est-il une vertu ?	55
Amour de soi, amour-propre et narcissisme	58
De la jalousie à la haine de soi	61

Quel est le langage du bonheur ?

« Encore si tout cela consistait en faits, en actions, en paroles, je pourrais le décrire et le rendre en quelque façon ; mais comment dire ce qui n'était ni dit ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même ? Je me levais avec le soleil, et j'étais heureux ; [...] le bonheur me suivait partout : il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant. »

Rousseau, *Confessions*

Il est difficile de saisir au vol les signes attestant que l'être qui se tient face à nous est heureux. Quand on pense lire le bonheur sur le visage de quelqu'un, que voit-on ? Des muscles zygomatiques qui, dans une tension particulière, produisent ce que d'aucuns nomment « sourire »... Le bonheur se caractérise comme un état durable qui remplit totalement les sensations et les pensées de l'être humain. Mais personne ne sourit en permanence. Le malheur, la tristesse sont tapis aux commissures de nos lèvres. Ils attendent tout simplement leur heure. Ambivalent est le sourire. Dans sa manifestation éclatante, il dit son caractère éphémère. Mais il traduit également quelque chose de plus profond : une énergie qui constitue la matière sensitive, corporelle du bonheur. Une énergie qui peut prendre tout autant le chemin des glandes lacrymales. Ne dit-on pas « pleurer de bonheur » ? Du rire aux larmes, le bonheur se traduit de manière différenciée sur nos visages. Il nous reste à apprendre son langage. Tenter de dire d'où provient le bonheur, sous quel régime il se déploie dans l'être est une gageure. Car le

bonheur est tout autant un état vécu qu'un objectif qui relie l'homme au meilleur de ce que son existence peut lui offrir, à l'étendue des choses qu'il peut accomplir pour y accéder, et à sa durée même. Or quand nous sommes heureux, c'est indubitablement parce que ce sentiment si particulier s'épanouit en nous d'une manière telle qu'il nous embrasse corps et âme. Par quel biais s'effectue ce déploiement ? En quels termes le décrire, comment en saisir la dynamique ? Si l'on suit Rousseau, le bonheur, qui s'appuie sur des perceptions du monde extérieur, n'est pas leur conséquence. C'est une sensation qui puise sa raison d'être en elle-même, par le seul fait de durer, d'exister. Ce mouvement réflexif de l'esprit qui se sent, qui se ressent heureux indique que le bonheur repose avant tout sur une conscience de soi, voire en appelle les plus hautes dispositions. En insistant sur le fait que le bonheur n'est pas pensé, mais senti, Rousseau désigne un niveau particulier de la conscience humaine, celui qui repose sur notre intuition, notre capacité à la sympathie profonde avec le cœur du monde.



Le bonheur : une connaissance intuitive

Avec Rousseau le bonheur semble tellement s'éprouver dans un dialogue avec soi-même que son langage déborde le régime de l'action et de la rationalité. Un autre philosophe qu'on pourrait penser moins exalté a, par d'autres voies et pour d'autres objectifs, décrit une expérience comparable de pure adhérence à soi-même. Dans son *Discours de la méthode*, en s'employant à tester la solidité des vérités couramment admises, Descartes n'en trouve qu'une qui puisse supporter l'examen de son doute méthodique : c'est l'expérience de l'irréductibilité de sa propre pensée, le célèbre « *cogito ergo sum* », « je pense, donc je suis ». Dans le champ rationnel, Descartes considère cette proposition comme une certitude, conçue de manière claire et distincte. Mais elle est en même temps une saisie évidente de soi qui relève de l'intuition. Il y a en effet chez lui deux modes de connaissance pour accéder à la vérité : la raison et l'intuition. « *Il n'y a pas*

d'autres voies qui s'offrent aux hommes, pour arriver à une connaissance certaine de la vérité, que l'intuition évidente et la déduction nécessaire » (*Règles pour la direction de l'esprit*). Or chez Rousseau, le bonheur semble bien posséder cette immédiateté et cette autonomie de l'évidence intuitive.

Le bonheur du sentir

Rousseau désigne le bonheur comme un unisson, un accord parfait de soi et du monde : « *Il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant.* » Ainsi le bonheur échappe résolument au langage de la description. Il dévoile un rapport au monde où le sujet pensant n'est plus séparé des objets qui l'entourent. Ce rapport, comme l'indique Rousseau, n'est pas fondé sur une perception extérieure, car cette relation introduirait une séparation entre l'être qui perçoit et le champ des objets perçus. Et c'est dans cette distance qu'intervient le langage pour exprimer notre rapport au monde. Or

Le bonheur

si les mots ne peuvent décrire le bonheur, c'est bien parce que ce dernier repose sur un autre type de relation. En deçà de la perception, il existe en effet une manière plus directe d'éprouver le monde: la sensation qui ne distingue pas le sujet sentant des objets sentis, mais au contraire instaure entre eux une communication immédiate, un lien indissociable. Dans le bonheur, la conscience humaine n'est ainsi pas posée face au monde, mais vibre en lui. En étant conscience d'elle-même, elle est pure épreuve de sa propre vibration.



À RETENIR

Je suis heureux, donc j'existe

En reconnaissant à l'intuition un pouvoir de vérité, Descartes ouvre la voie à la formulation d'une telle maxime. Il pourrait s'agir d'un point de départ pour penser le bonheur, tant il interroge la plénitude de l'existence humaine.

Une sensation au-delà des mots

Chez Rousseau, le bonheur se vit dans l'unité avec le monde, le ressenti plein et entier. Il ne repose pas sur les objets mais sur le lien indissociable entre l'homme et l'univers qui l'entoure, dans sa capacité à demeurer en son sein. Il n'est pas descriptible, assignable à quelque chose mais senti. Ainsi le bonheur excède-t-il le langage.

La durée du bonheur

Si le bonheur se passe des mots, il abolit également le temps. Car le bonheur n'a pas de passé ni d'avenir. Si le bonheur est la pure épreuve de notre propre existence, il se vit en terme de durée. Bien loin du jeu complexe du temps dans le champ de l'agir humain, « le bonheur est l'état de la jouissance d'exister – (en soi) », Valéry.

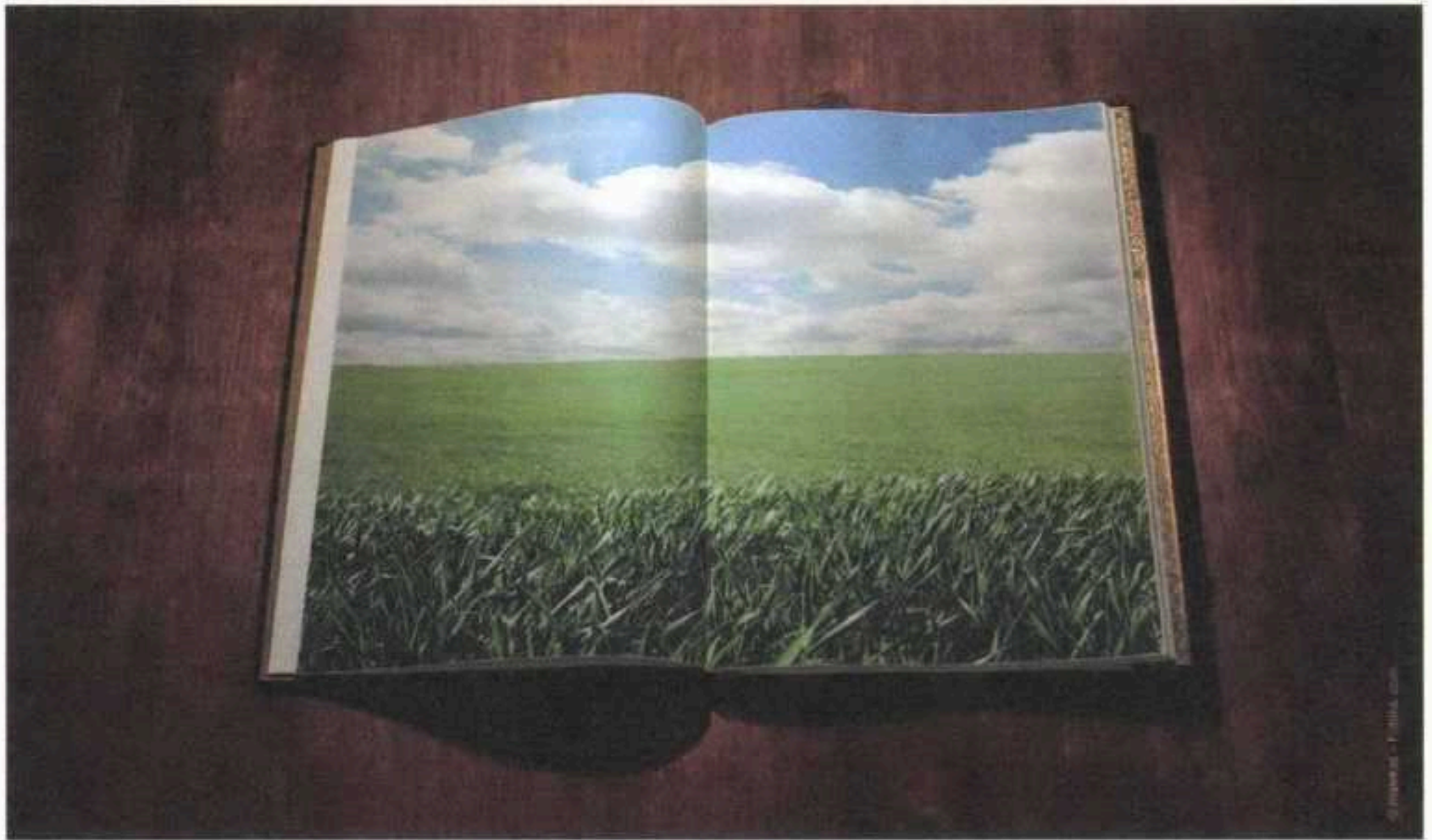
Le bonheur est-il une utopie ?

« En philosophie morale, leurs débats portent sur les mêmes points que chez nous : ils étudient les biens de l'âme, les biens du corps et les biens extérieurs ; puis, le problème de savoir si le terme "bien" convient à ces trois catégories ou seulement aux qualités de l'âme. Ils discutent de la vertu ainsi que du plaisir. Mais, de toutes les controverses, la première et la principale concerne le bonheur de l'homme : où le situer ? En un point ou plusieurs ? »

Thomas More, *L'Utopie*

En matière de bonheur individuel, plusieurs voies s'offrent à nous depuis l'Antiquité. Qu'il soit le but de la vie humaine, aucun philosophe ne le conteste. Mais les stratégies proposées divergent sur la manière de se positionner par rapport aux plaisirs sensibles. De leur extinction pure et simple chez les Stoïciens, à leur juste maîtrise chez Épicure, le problème du bonheur humain est bien de faire place à la jouissance, sans s'y résumer. Au niveau collectif, par contre, un système d'organisation sociale qui assurerait le bonheur des hommes semble d'ores et déjà être de l'ordre de l'utopie : une société qui n'existe pas, parce que parfaite, et pourtant vers laquelle les hommes peuvent tendre. La conception d'un mode de vie utopique part des capacités réelles des hommes. Elle est possible car elle ne conçoit pas les êtres différents de ce qu'ils sont. Elle propose une meilleure organisation de leurs rapports. Quel peut donc être l'intérêt d'un détour par l'utopie pour penser le bonheur ? Avec son *Utopie*, le philosophe, juriste et théologien anglais Thomas More crée le genre littéraire au début

du XVI^e siècle. En 1516, il publie un court texte, on dirait aujourd'hui de politique-fiction, imaginant sur quoi pourrait se fonder l'organisation d'une société parfaite à l'échelle d'une île qu'il nomme Utopie. La racine grecque du néologisme qu'il invente pour l'occasion : *eutopos*, « lieu de bonheur », ne trompe pas. Son utopie vise les conditions de la mise en œuvre du bonheur collectif. Cette façon de décrire une société parfaite propice à l'épanouissement humain et à la vie en harmonie des hommes fait des émules. On la retrouve chez Montesquieu. Dans les *Lettres persanes* (1721), il décrit les mœurs des Troglodytes arrivés à un point de développement leur permettant d'atteindre la félicité : « La nature ne fournissait pas moins à leurs désirs qu'à leurs besoins. Dans ce pays heureux, la cupidité était étrangère : ils se faisaient des présents, où celui qui donnait croyait toujours avoir l'avantage. Le peuple troglodyte se regardait comme une seule famille » (XII). Voltaire, de son côté, dans son conte philosophique *Candide*, paru en 1759, amène son héros à découvrir l'Eldorado.



Une vision critique

Avec More et Voltaire, la référence à une société qui n'existe pas est un détour employé pour critiquer le fonctionnement de la leur. Dans *L'Utopie* de More, point de propriété privée, par exemple. Les biens nécessaires à la vie appartiennent à la communauté : « *Chaque père de famille vient chercher tout ce dont il a besoin et l'emporte sans paiement, sans compensation d'aucune sorte. Pourquoi refuser quelque chose à quelqu'un puisque tout existe en abondance et que personne ne craint que le voisin demande plus qu'il ne lui en faut ?* » Thomas More a, en effet, été témoin du mouvement des enclosures qui modifie de fond en comble le système d'organisation des terres dans l'Angleterre du *xvi^e* siècle. D'une agriculture traditionnelle fondée sur une gestion collective des terres, on passe à un système de propriété privée. D'où la charge critique que constitue son utopie. De même, avec Voltaire, la présentation d'un système idéal au sein de l'Eldorado permet de marquer la différence avec la réalité

des monarchies européennes à l'époque des Lumières. Cet écart mis en place entre le réel et l'idéal lui permet de dénoncer la monarchie absolue des rois de France, la tyrannie insupportable du pouvoir, l'urbanisme anarchique parisien.

Un bonheur souhaitable

La société rêvée présentée par ces utopies sert de contrepoint à la compréhension du réel : Et, « *Quoi qu'en dit maître Pangloss, je me suis souvent aperçu que tout allait assez mal en Westphalie* », témoigne Candide. Cependant, en forçant le trait de leur perfection, ces systèmes se détachent de l'ordre du possible. Ils deviennent eux-mêmes l'objet d'une caricature. Car, à force de rêver, les hommes pourraient oublier, tout simplement, d'agir. L'ironie de l'utopie est ainsi à double tranchant : en s'éloignant trop franchement des sociétés réelles, elle marque son inefficacité. Le réel est toujours plus complexe. Au-delà du rêve d'un monde parfait, l'utopie est plutôt une invitation à l'action.

L'Utopie de More se conclut ainsi par un avertissement concernant le caractère faisable de ce monde imaginaire : « *Je le souhaite plus que je ne l'espère* ». Au niveau moral, avec Montesquieu, la société troglodyte dévoile sa tension interne qui la rend intenable : « *Je vois bien ce que c'est, ô Troglodytes ! Votre vertu commence à vous peser. [...] Mais ce joug vous paraît trop dur : vous aimez mieux être soumis à un prince et obéir à ses lois, moins rigides que vos mœurs* » (*Lettres persanes*). Définitivement, il ne s'agit pas d'espérer, mais de faire.



À RETENIR

Un lieu qui n'existe pas

Le terme « utopie » est un néologisme inventé par Thomas More. Sa double racine grecque renseigne sur sa signification. C'est d'abord un *ou-topos*, un lieu qui n'existe pas. Mais également un *eu-topos*, un lieu de bonheur. Un lieu dont l'invention sert à formuler les conditions de réalisation du bonheur humain.

Le poids du réel

Si l'utopie a une fonction éminemment critique de la part de More, Voltaire et Montesquieu qui l'utilisent, elle montre vite ses limites. Car l'utopie, trop parfaite par définition, n'est pas réalisable. Elle se heurte autant aux carences qu'aux exigences du réel.

Penser la vie de demain

L'utopie a tout de même un avantage certain. En réfléchissant aux conditions de la mise en place du bonheur collectif, les philosophes sont conduits à inventer des pratiques qui n'existent pas, mais pourraient bien être utiles à l'avenir. Fourier, en prônant l'émancipation des femmes, se doutait-il des nombreux combats qui conduiraient à sa réalisation ?

Le bonheur des autres est-il la condition du mien ?

« La philanthropie est une vertu douce, patiente et désintéressée, qui supporte le mal sans l'approuver. Elle attend les hommes; elle ne donne rien à son goût, ni à sa commodité. Elle se sert de la connaissance de sa propre faiblesse pour supporter celle d'autrui. Elle n'est jamais dupe des hommes les plus trompeurs et les plus ingrats; car elle n'espère ni ne veut rien d'eux pour son propre intérêt, elle ne leur demande rien que pour leur bien véritable. »

Fénelon, *Dialogues des morts*

Difficile parfois de goûter à son petit bonheur privé tant, au niveau de l'humanité, le malheur semble plutôt être la règle. Une sensibilité exacerbée qui vire à la sensiblerie diront certains. Égoïsme éhonté répondront les premiers à ceux qui jouissent quand même. En tout cas, cette conscience aiguë des difficultés rencontrées par autrui est sans doute ce qui pousse certains à l'engagement en faveur des autres. Pas tant pour se donner bonne conscience, même si c'est parfois le cas, que pour œuvrer selon ses possibilités à atténuer les maux d'autrui, car ce qui lui arrive pourrait bien m'arriver un jour et, à ce moment-là, je voudrais bien pouvoir compter sur quelqu'un. Si le bonheur individuel ne peut se penser que comme un état plein et durable, comment accepter que tant de choses tranchent sur ce fond enchanté? La question pourrait ne renvoyer qu'à une philanthropie béate si elle ne fondait l'exigence de l'action. Or certains ne manquent pas d'agir pour le bonheur du plus grand nombre.

La philanthropie, de philos et anthropos en grec, désigne l'amour de l'homme au sens de l'amour du genre humain. Elle renferme une conception libérale de la solidarité: chacun est libre de s'engager, d'aider l'autre, puisqu'il n'y a aucune contrainte à le faire. Dans les faits, c'est un devoir moral auquel répondent des personnes, souvent parmi les plus fortunées. Il s'agit de redistribuer un peu de la richesse que l'on a accumulée afin de pallier la souffrance des autres, en œuvrant à améliorer leurs conditions de vie. Bill Gates, le fondateur de Microsoft, ou Bono, le chanteur du groupe U2, avant eux le milliardaire John D. Rockefeller ou la famille Rothschild se sont engagés dans des actions philanthropiques. On parle aussi d'œuvres caritatives, au sens du « care » anglais, qui désigne le fait de prendre soin de l'autre. Le physicien français André-Marie Ampère résume l'attitude philanthropique: « Je posséderais tout ce que l'on peut désirer au monde pour être heureux, il me manquerait tout le bonheur d'autrui. » Ainsi, le bonheur collectif pourrait bien



être une condition du bonheur personnel.

Une utilité sociale

La philanthropie est une doctrine de vie qui met l'humanité au premier rang de ses priorités. Un philanthrope, par définition, a pour vocation d'améliorer le sort de ses semblables par de multiples moyens et ce, de manière désintéressée. Les philanthropes ont ainsi un rôle d'innovation important à jouer dans la société. Leurs actes fournissent autant d'exemples pour lutter contre l'indifférence des hommes vis-à-vis de leurs semblables. Pourtant, la philanthropie comme attitude n'est pas l'apanage des plus riches. Don d'argent, don de temps, don de compétences, don d'expériences, don de sang... chacun peut donner de lui-même. Et le spectacle des inégalités et de la misère ne peut qu'inviter à le faire. La pensée utilitariste, développée par les Anglais Jeremy Bentham, puis John Stuart Mill, dès la fin du XVIII^e siècle, pourrait servir de fondement à la philanthropie. Ils placent au centre de leur pensée la

notion d'utilité d'un acte, désignant l'évaluation de sa contribution à maximiser le bien-être d'une population. Cette notion se fonde sur le penchant naturel de l'homme à rechercher un maximum de plaisir et un minimum de souffrance. Ainsi, le concept d'utilité n'est pas réduit à son sens courant de moyen en vue d'une fin immédiate donnée.

Joindre l'utile à l'agréable

« Par principe d'utilité, on entend le principe selon lequel toute action, quelle qu'elle soit, doit être approuvée ou désavouée en fonction de sa tendance à augmenter ou à réduire le bonheur des parties affectées par l'action. [...] On désigne par utilité la tendance de quelque chose à engendrer bien-être, avantages, joie, biens ou bonheur » (Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*). Bentham débouche sur un principe éthique permettant de juger les comportements individuels ou publics: l'utilité sociale, visant « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». À défaut, il s'agit de

soulager un maximum de souffrances au plus grand nombre. Cependant, les premiers servis sont les auteurs de l'action. Il manque à l'utilitarisme un véritable désintéressement car l'agent a toujours en vue son bon plaisir. Mill a bien compris les limites de l'utilitarisme : « *Il vaut mieux être un homme insatisfait, qu'un porc satisfait; il vaut mieux être Socrate insatisfait, qu'un imbécile satisfait* » (*L'Utilitarisme*). Marx dans *Le Capital* a brocardé cette philosophie en la qualifiant de « morale d'épicier ». Si dans cette optique morale, rien ne se donne pour rien, l'idée même de générosité se vide de son sens. Au contraire, le véritable bonheur pourrait relever d'un acte gratuit.



À RETENIR

La philanthropie: une action utile

Considérer le bonheur collectif comme une condition de la réalisation de son bonheur privé, comme le faisait Ampère, conduit rapidement à adopter une attitude de philanthrope. L'amour du genre humain est un moteur puissant qui pousse certains individus à tenter de diminuer ses peines.

Un acte peut-il être désintéressé?

La pensée utilitariste qui invite à œuvrer au plus grand bonheur du plus grand nombre comporte un défaut de nature. En se portant au secours des autres, c'est souvent soi-même que l'on vise. Reste qu'il vaut mieux toujours agir que de ne rien faire face à la conscience du malheur d'autrui.

Contre (le) don

L'anthropologue Marcel Mauss a montré le mécanisme complexe qui régit le don. Si le don n'est pas gratuit, c'est qu'il est au fond un échange. Et s'il ne l'est pas, c'est que l'une des deux parties est figée dans son statut de récipiendaire. La seule manière d'en sortir, c'est de donner à son tour.

Le bonheur est-il un produit de consommation ?

« J'appelle "société de provocation" toute société d'abondance et en expansion économique qui se livre à l'exhibitionnisme constant de ses richesses et pousse à la consommation et à la possession par la publicité, les vitrines de luxe, les étalages alléchants, tout en laissant en marge une fraction importante de la population qu'elle provoque à l'assouvissement de ses besoins réels ou artificiellement créés, en même temps qu'elle lui refuse les moyens de satisfaire cet appétit. »

Romain Gary, *Chien blanc*

Des vitrines bien achalandées dans les magasins des grandes métropoles, des enseignes internationales qui ouvrent à un rythme accéléré des franchises aux quatre coins de la planète. Des produits phares de la modernité, symboles du progrès, disponibles à l'achat pour tous. Des entreprises qui dirigent, à grand renfort de publicité, la grande messe mondiale de la consommation effrénée. Et des hommes qui œuvrent sans relâche à acquérir ces nouvelles hosties, symboles de leur alliance entre l'argent et les objets. Tel serait le tableau idyllique d'une globalisation économique où chacun aurait sa place. Mais il y a des exclus, des pays entiers et, au sein des pays développés, des couches entières de la population qui n'ont pas les moyens d'assouvir des désirs qu'elles considèrent comme légitimes, d'acquérir la part de leur gâteau de bonheur. Et qui pourrait le leur refuser? Au nom de quoi? La logique consumériste dirigeant la vie humaine contemporaine, ils n'en continuent pas moins de désirer.

Le problème avec les produits de consommation, pas tant le nécessaire qui permet de vivre mais le superflu qui donne son piment à l'existence, est qu'il en faut toujours plus. En quantité cela va de soi, mais aussi parce que les produits issus de la modernité deviennent obsolètes à un rythme rapide. Posséder le dernier cri, être à la page, cela constitue, pour ceux qui y parviennent, le signe patent de leur réussite matérielle. Pour tous les autres, c'est la seule voie à suivre, car tous sont logés à la même enseigne... publicitaire. Pourtant, du point de vue de la qualité humaine d'une civilisation, cela ne va pas de soi. C'est ce que souligne Cheikh Hamidou Kane, un auteur sénégalais qui, à la fin des années 1950, avait bien compris ce mécanisme: « *La civilisation est une architecture de réponses. Sa perfection, comme celle de toute demeure, se mesure au confort que l'homme y éprouve, à l'appoint de liberté qu'elle lui procure. [...] Le bonheur n'est pas en fonction de la masse des réponses, mais de leur répartition. Il faut équilibrer* » (*L'Aventure*



ambiguë). Où trouver cet équilibre quand la notion de confort n'a elle-même plus de fin objective? Comment en est-on arrivé là?

La mondialisation des désirs

Karl Marx identifie le problème dans la nature même de la bourgeoisie moderne. Une invention occidentale qui a propagé l'hégémonie de son modèle au monde entier. Volonté de création et désir de possession fondent sa vitalité incroyable et sa tendance naturelle à la globalisation: « *La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux...* [...] *Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations.* [...] *En un mot, elle se façonne un monde à son image...* » (*Le Manifeste du parti communiste*). Ainsi, ce mode de développement né dans et par la bourgeoisie occidentale fonde le visage

du monde contemporain. La mondialisation des biens culturels, matériels ou spirituels, n'est pas en soi à rejeter, tout le contraire, puisqu'elle permet, comme jamais auparavant, l'échange efficace des savoirs. Ce qui pose problème est davantage la manière dont nous acquérons les objets et les représentations qui nous poussent à croire que notre bonheur pourrait consister dans leur accumulation et non dans leur répartition juste et équitable.

La folie du bonheur consumériste

La logique de la possession est à double tranchant: les humains sont possédés par le mouvement même qui les pousse à la consommation, c'est-à-dire à une possession éphémère. Ce qui fait défaut dans cet acte, c'est le recul, la sélection, le temps du choix. « *L'Occident est possédé et le monde s'occidentalise. Loin que les hommes résistent, [...] le temps qu'il faut, pour trier et choisir, assimiler ou rejeter, on les voit au contraire sous toutes les latitudes, trembler de convoitise, puis se métamorphoser en l'espace*

*d'une génération, sous l'action de ce nouveau mal des ardents que l'Occident répand » (Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*). L'attrait que suscite le mode de consommation occidentale semble reposer sur une relation circulaire et passive. Ce « mal des ardents », par lequel on désignait dès le x^e siècle les intoxications collectives de populations ayant ingéré des farines contaminées à l'ergot de seigle, se transmet désormais à l'échelle d'une société mondiale, qu'avec Romain Gary on peut qualifier de « société de provocation ». En s'employant à promouvoir sa logique de développement, l'Occident ne fait que témoigner de son absence de liberté face à ses propres créations qu'il s'emploie à diffuser à l'échelle du monde entier.*



À RETENIR

Une logique bourgeoise

La mondialisation contemporaine est indissociable du développement économique impulsé par la bourgeoisie occidentale depuis la révolution industrielle du xix^e siècle. Elle adhère étroitement à cette logique de création de débouchés en suscitant de nouveaux désirs et besoins.

Le feu de la consommation

Le désir de possession implique la possession de celui qui désire par ce désir lui-même. Si le bonheur matériel s'abîme dans la société de consommation, c'est parce qu'il manque à l'homme le recul nécessaire pour sélectionner ce qui lui convient vraiment, choisir sa réponse.

Une manifestation violente

L'acte de consommation est violent parce qu'il instaure un clivage entre ceux qui y ont accès et les autres. Or ces derniers sont tout de même soumis aux représentations qui poussent tout le monde à consommer. Le bonheur comme satisfaction des désirs n'a décidément plus de fin.

78 FICHES

Les astuces de psycho pour
**RENFORCER SON
ESTIME
DE SOI**



EDITIONS 

EDITIONS 

En vente chez votre libraire

Le malheur est-il l'opposé du bonheur ?

« SOCRATE – Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux, le connaissent comme mal ?

MÉNON – Pour cela, je ne le crois pas. [...]

SOCRATE – Or est-il quelqu'un qui veuille être à plaindre et malheureux ?

MÉNON – Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE – Si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal.

En effet, être à plaindre, qu'est-ce autre chose que désirer le mal et se le procurer ?

MÉNON – Il paraît que tu as raison, Socrate : personne ne veut le mal. »

Platon, *Ménon*

Le bonheur humain semble être l'exception plutôt que la règle. Il advient toujours sur fond de souffrance que, comme par magie, il dissipe un instant. Le malheur est cet autre, cet envers inséparable du bonheur sans lequel ce dernier n'aurait pas de sens. Personne ne veut la souffrance pour elle-même, or tout le monde a pu faire l'expérience de ce que c'est que de souffrir, de la perte d'un être cher, de la maladie, de ce qui arrive aux autres comme à soi-même. Si on ne cherche pas le malheur, il est toujours déjà trop tard quand il frappe à la porte. On y pense quand il est là, on le gère tant bien que mal. On s'emploie à faire contre mauvaise fortune bon cœur, comme dit l'adage populaire. Et le restant du temps, on le relègue dans quelque endroit de notre esprit. On le conjure, alors que sans cesse, il se rappelle à notre souvenir. De ce point de vue, le malheur offre la formulation négative du bonheur, on est heureux quand il n'est pas là. Le bonheur serait-il une échappatoire ?

Bonheur et malheur ont une racine commune liée à la fortune, bonne ou mauvaise, dont nous sommes les objets. Ils nous affectent heureusement ou péniblement et, ce faisant, appartiennent tous deux à la condition humaine. Le désir d'une vie sans souffrance, expurgée de tout malheur, s'il est légitime, manque ainsi le caractère double, ambivalent de la vie. Car sans malheur, les événements heureux ne se distingueraient en rien du cours de l'existence. Oublier que cette dernière se construit dans l'union indissoluble des contraires, c'est se tromper sur son fonctionnement, instaurer des clivages là où tout, justement, n'est que passage. Le bonheur est à penser à partir du malheur, comme le plaisir que l'on recherche à partir de la peine que l'on fuit. Mais en la fuyant, encore s'agit-il de ne pas oublier son statut tout aussi naturel. Il faut partir de la définition négative du bonheur : « *Nostre bien estre, ce n'est que la privation d'estre mal. [...] Le n'avoir point de mal, c'est le plus avoir de bien, que l'homme puisse espérer* » (Montaigne, *Essais*). Le malheur, auquel on



ne peut échapper pour longtemps, questionne notre liberté d'action.

Le malheur vient de l'ignorance

La liberté essentielle dont dispose l'homme est celle de sa conscience, qui peut le conduire à agir pour le bien ou pour le mal. La question du lien nécessaire entre bonheur et vertu est abordée par Platon dans son dialogue le *Ménon*. Pour atteindre le bonheur, la condition nécessaire est de connaître ce qu'est la vertu : « *La vertu est le désir des belles choses et le pouvoir de se les procurer.* » (Platon, *Ménon*). Cependant, face à Socrate, Ménon insiste sur le fait que puisque l'homme peut désirer le bien, il peut tout autant désirer le mal. Or personne ne peut vouloir le mal pour lui-même et, en l'obtenant, se retrouver plongé dans le malheur. Ainsi, celui qui cède à la tentation du mal est un ignorant : comment pourrait-on le désirer puisqu'il rend malheureux ? Socrate montre que les désirs de jouissance qui se satisfont dans l'action mauvaise entraînent nécessairement le

malheur. Donc, les personnes qui se laissent aller à leurs vices en croyant y trouver leur bonheur prennent la source de leurs maux pour un bien. Le bien reste toujours l'objet des désirs humains. C'est la méconnaissance de son contenu, de ce qu'il est véritablement, qui produit le malheur. Si la vertu n'est pas toujours accompagnée de bonheur, elle demeure la seule voie pour l'atteindre.

La tension du bonheur

Le malheur ontologique, au niveau même de l'être, serait le non-être, c'est-à-dire la mort, ce passage absolu de l'existence au néant. Or nous n'avons pas grande capacité d'action pour l'éviter, c'est même un euphémisme. Que faire donc ? Cesser de la penser dans les termes du malheur. Il en va de notre liberté d'y parvenir. C'est ce que souligne Montaigne : « *Il est incertain où la mort nous attend, attendons-la partout. La préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute*

sujétion et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celui qui a bien compris que la privation de la vie n'est pas mal » (Essais). Mais ceux qui ne l'ont pas encore compris ont tendance à s'enfermer dans un véritable cercle du malheur. La conscience de leur condition débouche sur un ennui existentiel qui les rend malheureux: « L'homme est si malheureux, qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion » (Pascal, Pensées). Pour sortir de ce cercle, pas d'autres solutions que de désirer et d'agir, encore, malgré tout. La recherche du bonheur a ce pouvoir de tendre, de focaliser nos énergies, de nous pousser à aller toujours de l'avant.



À RETENIR

La bonne ou la mauvaise fortune

Que l'on soit heureux ou malheureux revient au même quand cet état ne dépend pas de nous. Mais comme personne ne veut le mal pour lui-même, nous dit Socrate, le fait de trouver le malheur au bout de ses désirs provient d'un défaut de connaissance de ce qu'est le bien. Ainsi, c'est l'ignorance qui crée le malheur.

Apprendre à mourir

Le plus grand malheur serait de se sentir, comme tout être vivant, condamné à mourir sans, à partir de cette conscience, se donner les moyens de continuer à vivre dignement. La recherche du bonheur est d'autant plus cruciale que l'homme sait qu'il est un être mortel.

Le respect de la parole donnée

Le mal fait à autrui rejaillit sur moi-même. C'est ce que montre la promesse non tenue. Car la promesse est ce qui fonde notre relation aux autres. La trahir revient à se couper toute perspective de bonheur autre qu'égoïste, tourné seulement vers soi, donc fondamentalement incomplet.

La maladie du bonheur : comment en guérir ?

« Mais il y a un genre d'homme qui, sous l'influence de la passion, abandonne les voies de la droite règle; c'est un homme que la passion domine au point de l'empêcher d'agir conformément à la droite règle, mais cette domination ne va cependant pas jusqu'à le rendre naturellement capable de croire que son devoir est de poursuivre en toute liberté les plaisirs dont nous parlons: c'est là l'homme intempérant [...], en lui est sauvegardé ce qu'il y a de plus excellent, je veux dire le principe. »

Aristote, *Éthique à Nicomaque*

On veut toujours faire le bien, mais parfois, le réel nous assène sa sanction inéluctable : rien ne s'est passé comme prévu ! Il y a quelque chose qui ne tourne pas rond au royaume de l'action. À qui imputer la faute ? À nos actes, à nos intentions, à nos conceptions du bien et du mal ou du bonheur ? Le sujet est sensible, car il en va de notre capacité à agir véritablement pour le bien, donc à parvenir à être heureux. La vie bonne est un engagement dans le quotidien. Au-delà de ce qui nous échappe toujours, à savoir l'objet de nos désirs sans cesse renouvelés, et parce que le bonheur ne dure jamais, se pose la question de la confiance que nous pouvons avoir en nous-mêmes. Si le cours des choses nous prend en défaut, s'il s'avère qu'on a fait le mal voulant le bien, peut-être est-ce parce que nos actes n'étaient pas assez enracinés dans une éthique de vie. En tout cas parce que le bonheur en actes est tout sauf une vue de l'esprit.

Pourquoi, en désirant faire le bien, peut-il arriver que l'on fasse le mal ? C'est a priori parce qu'on a une mauvaise conception du bien et du mal. Or le bonheur en tant que vie bonne, c'est-à-dire action délibérée pour le bien, est directement dépendant de ce savoir-là. Selon Socrate, « personne ne se porte volontairement au mal » (Platon, *Le Protagoras*). Dans le champ de la philosophie en actes, ce ne sont pas les passions qui dominent l'homme, mais bien le savoir. Aussi, en disposant d'une connaissance vraie du bien et du mal, un homme ne peut pas avoir longtemps une mauvaise conduite. Dans le cas contraire, cela implique que sa science, son savoir, se situerait en position d'infériorité par rapport à ses passions. Or Socrate insiste bien sur le fait que la science ne peut être esclave de quoi que ce soit en l'homme, puisque c'est elle qui domine à la fois ses actions et ses passions. Ainsi, le mal ne relève pas d'une faiblesse du savoir en l'homme mais plutôt d'un problème au niveau de sa volonté.



Le mal ne se veut point pour lui-même

Dans *Le Protagoras* de Platon, Socrate montre que si on sait fermement ce qu'il est bon de faire, on ne peut pas ne pas le réaliser. Il est impossible de vouloir le mal en connaissance de cause : « *Lorsqu'un homme a la connaissance du bien et du mal, rien ne peut le vaincre et le forcer à faire autre chose que ce que la science lui ordonne.* » Ce qui est bon est agréable et inversement. Le bien étant identifié à la fois au bon et à l'agréable, l'intelligence est, pour l'homme, une ressource qui suffit à tout. Protagoras est, sur ce point, en accord avec Socrate : « *Je pense de la science tout ce que tu en dis, Socrate, répondit-il, et il serait honteux à moi plus qu'à tout autre de ne pas reconnaître que la sagesse et la science sont ce qu'il y a de plus fort parmi toutes les choses humaines.* » Quand on sait ce qui est le meilleur et ce qu'il nous reste à faire, comment se fait-il que l'on puisse tout de même être vaincu par le plaisir ? C'est parce que l'on s'attache à des plaisirs immédiats qui

ne durent pas, que l'on veut éviter des douleurs qui ne seront que passagères, que l'on évalue mal l'agréable ou le désagréable qui résultent de l'action. L'ignorance alimente la racine du mal, à l'opposé d'un savoir bien ancré qui ne peut conduire qu'au bien.

La faiblesse de la volonté

Il arrive pourtant que l'intention bonne cède le pas face à la satisfaction immédiate et irréfléchie de nos désirs. En voulant à tout prix éviter la douleur, on choisit des choses qui s'avèrent mauvaises parce qu'elles conduisent, finalement, à un déplaisir plus grand. Cette erreur de calcul témoigne de l'état d'un homme placé sous l'emprise de ses passions. Le fait de posséder la science sans l'exercer renvoie, selon Socrate, au cas de « *l'homme endormi, du fou ou de l'homme ivre* » (*Le Protagoras*). Comme ces derniers, nous pouvons énoncer des principes vrais tout en étant incapables de nous y tenir. Dans son *Épître aux Romains*, saint Paul énonce le fond du problème : « *Je ne fais pas*

le bien que je veux, mais je fais le mal que je fais. » Le savoir doit ainsi s'incarner dans l'action, sinon il n'est pas savoir véritable. La responsabilité en revient à la volonté. Lorsque nous agissons à l'encontre de ce que nous considérons pourtant comme le meilleur choix, nous témoignons d'un défaut du vouloir qui est le

signe de notre intempérance malade. Il existe, en grec, un terme pour désigner cet état : c'est l'« acrasie », littéralement un acte mal dirigé, qui échappe aux principes qui le fondent. Ce dérèglement de l'action constitue une grande entrave au bonheur.



À RETENIR

Le mal n'est jamais un objectif en soi

Seul l'homme déréglé ou vicieux peut le vouloir pour lui-même. Chez le plus grand nombre, l'action mauvaise est le fruit de l'ignorance. Ainsi, le savoir est essentiel au bonheur : quand l'on sait ce qui est bon, on se donne les moyens de le réaliser.

La volonté humaine est faible

Du moins, elle contient une faiblesse congénitale qui conduit à faire le mal alors que l'on désire le bien. Cette maladie de la volonté, dénommée « acrasie », se développe chez l'être intempérant qui tombe sous le joug de ses passions. Elle le conduit à se tromper de cible et à manquer les actions bonnes qui conduisent au bonheur.

Faire le bien demande du courage

Ce dernier ne consiste pas tant à affronter nos peurs qu'à s'attacher à faire ce qu'on estime bon. À l'image d'un randonneur qui se serait perdu en forêt, l'homme, malgré ses doutes, doit choisir dans sa vie une direction et s'y tenir. Le bonheur ne peut se réaliser qu'à cette condition.

Comment agir pour être heureux ?

« *Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte que [...] tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesse, et ainsi pour me rendre content.* »

Descartes, *Discours de la méthode*

Le bonheur ne tombe pas tout cuit, préparé par les petites mains des bonnes fées de la fortune. Il n'y a personne d'autre que nous-mêmes aux fourneaux de notre conscience, pas plus qu'il n'y a de voie définie, fixée une fois pour toutes, qui conduirait chacun, de manière automatique, au bonheur. Le train de notre vie ne dépend pas d'un choix initial qui, une fois fait, autoriserait à laisser filer la machine sur des rails quelconques. Car le fait d'être ou de ne pas être heureux relève entièrement de notre responsabilité. Nos actions sont les seuls moyens dont nous disposons pour réaliser notre bonheur. Mais si l'idée du bien est communément ancrée en nous, en matière d'agir, on a plutôt tendance à naviguer à vue. Souvent, la vie humaine ressemble à un bateau ivre qui se trouverait lâché en mer à la merci des éléments. Il s'agit pour le capitaine de tenir fermement la barre. Dans ce domaine, les philosophes ont l'habitude de résister aux coups de vent.

Si la vie est un chemin, il s'agit de savoir comment y mener ses pas. Sur quoi faire reposer sa conduite, cet ensemble de règles fixées en nous qui nous donnent la force de tenir une ligne de vie? La recherche du bonheur doit relever l'ultime défi qui conditionne sa réalisation: celui de l'action. Aristote insiste sur le caractère indissoluble de la relation entre la vie bonne et la sphère de l'agir humain. La première ne semble pouvoir se mettre en place qu'à partir de la seconde. La vertu porte une exigence de réalité, dépend exclusivement de nos actes, dans la mesure où elle désigne une « *disposition à agir d'une façon délibérée* » (*Éthique à Nicomaque*). Il s'agit donc de déterminer le contenu de nos actes de façon à ce qu'ils puissent servir la vie bonne. Si ce sont des principes erronés qui nous conduisent à mal agir, il est nécessaire de revenir à présent sur les règles de l'action qui vise le bien comme son unique objectif, duquel elle puise sa seule légitimité: faire ce que l'on pense bon pour soi-même comme pour les autres.



Agir pour la vie bonne

Kant s'est penché dans un livre, les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, sur la recherche du principe de l'action juste. Il nous invite à interroger les conditions de l'action humaine, qui déterminent à la fois son objectif et son contenu. Si elle est libre, elle est en même temps le fruit d'une délibération du sujet. C'est dans ce caractère subjectif que vient se loger la possibilité du mal. Kant a tendance à séparer la recherche du bonheur, dont il souligne qu'on peut difficilement en apporter une définition qui vaille pour tous, de l'action morale. C'est cette dernière qui compte à présent. Pour pouvoir juger de ses motivations à chaque fois personnelles et subjectives, il formule un principe, un cadre de base, connu sous le nom d'« impératif catégorique » : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.* » La fin de l'homme n'est plus nécessairement le bonheur mais le fait d'agir en tant qu'être moral. En conséquence, la vie

bonne passe au second plan face à la nécessité d'accomplir ce devoir de donner une portée universelle aux intentions de notre volonté qui nous poussent à l'action. Ainsi, c'est moins le résultat de l'action en termes de joie ou de peine que ses motivations, la conscience d'agir de façon juste.

La modération des désirs

Descartes subordonne également le bonheur à une dimension qui le dépasse. Si chez Kant, c'est la justice, chez lui, c'est la vérité qui conditionne la réelle liberté de l'homme. Un bonheur dans l'erreur n'en serait pas un. Ainsi, alors que Descartes a entrepris de douter de tous les fondements des connaissances pour les réinterroger, et qu'il faut pourtant bien agir, il propose dans son *Discours de la méthode* ce qu'il appelle « une morale par provision ». Du provisoire donc, mais qui sert d'appui à l'action. Concernant le bonheur, il invite à revoir radicalement la portée et les moyens de nos désirs : « *Changer mes désirs [plutôt] que l'ordre*

du monde. « Une perspective d'inspiration stoïcienne qui délimite le champ de l'agir humain à la stricte proportion de ce qui est à sa mesure, possible. *« Il est certain que si nous désirons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique. »* L'homme doit porter son action rationnelle sur ce qui dépend de lui, et ne pas se porter sur ce qui lui échappe.



À RETENIR

Une portée universelle

Le seul moyen dont dispose le sujet pour agir en conformité avec la morale et la justice est de répondre à l'impératif catégorique de Kant. Il exige que l'intention qui est à l'origine de l'action dépasse le cadre individuel afin de valoir pour tous les hommes.

L'action humaine doit s'en tenir au possible

Il est absurde de chercher à changer le monde avant de s'attaquer à l'amélioration de sa propre conduite. Chercher le bonheur, c'est donc choisir de faire ce qui est à sa mesure. Il est donc inutile d'entretenir des regrets face à ce qui nous échappe puisque, par définition, nous n'avons aucune prise dessus.

Le bonheur : une question d'éducation

La prudence joue un rôle central comme moteur de l'action bonne. C'est un outil de sélection essentiel pour l'homme : elle détermine quels sont les plaisirs qui concourent au bonheur et ceux qui lui sont inutiles. On peut apprendre à pratiquer cette prudence jusqu'à l'intégrer et en faire une habitude d'action.

Comment conserver le bonheur ?

« Socrate – Voilà donc les principes que je pose et j'affirme qu'ils sont vrais. Or, s'ils sont vrais, il est notoire que celui qui veut être heureux doit s'attacher et s'exercer à la tempérance et fuir l'intempérance à toutes jambes [...]. Il faut rapporter tous ses actes à cette fin et se garder de lâcher la bride à ses passions et, en tentant de les satisfaire, ce qui serait un mal sans remède, de mener une vie de brigand. Un tel homme, en effet, ne saurait être aimé d'un autre homme ni de Dieu. »

Platon, *Le Gorgias*

Difficile de savoir comment rester heureux. Les instants de bonheur, aussitôt formés, semblent se comporter comme des bulles de savon lâchées dans l'air. Ils s'épanouissent de toutes les couleurs du monde et, au moindre coup de vent, ont la mauvaise habitude d'éclater. C'est intense certes, mais cela ne dure pas. L'idée que chacun se fait du bonheur est sans cesse confrontée à ses manifestations éphémères. Un chercheur d'or n'est pas riche tous les jours. Or le bonheur exige en soi de durer. Ainsi, d'un point de vue philosophique, il ne se cherche pas au hasard. Il se cultive, plutôt, il est une quête, un cheminement. Il est beaucoup plus lié à l'incarnation du bien dans la vie de l'homme qu'à la jouissance sans bornes des plaisirs. Voilà ce que proposent les philosophes grecs : répondre à la conservation du bonheur par un dosage entre l'assouvissement du manque de ce qui nous fait défaut et l'enracinement de nos actions sur des fondements solidement ancrés dans le bien.

Faire correspondre sa vie à l'idéal du bonheur serait peut-être le moyen le plus sûr de le conserver. Cela implique de faire les bons choix pour orienter nos actions, de respecter une sévère hygiène de vie, de préférer la mesure en toute chose plutôt que de se laisser balloter par le ressac incessant des désirs. Non point les refuser mais en développer la maîtrise.

Le lien entre bonheur et perfection étant avéré, Aristote insiste sur le genre de vie qu'il convient de mener pour être heureux. « *Ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse* » (*Éthique à Nicomaque*). La vie heureuse est agréable certes, mais elle puise son vrai plaisir dans les choses de l'esprit. Aristote a bien perçu les conséquences de cette exigence : placer l'esprit au premier plan dans la réalisation du bonheur revient pour l'homme à se dépasser



© Shutterstock - Fotolia.com

pour être heureux. *« Une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine: car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon mais en tant que quelque élément divin est présent nous. »* Faire advenir cet élément divin en l'homme, telle est la voie à suivre.

Le bonheur est une fin en soi

Comme le bonheur ne se réalise que dans l'action, il s'agit de bien comprendre quel statut il occupe dans la sphère de l'agir humain. Chez Aristote, le bonheur advient à partir d'actions bonnes, c'est-à-dire qui visent le bien pour lui-même, qui sont vertueuses. *« Sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice. Telles semblent être les actions conformes à la vertu, car accomplir de nobles et honnêtes actions est l'une de ces choses désirables en elles-mêmes »* (*Éthique à Nicomaque*). Le bien est à lui-même son propre objet. On fait le bien pour lui-même et si on veut vraiment le faire, chacun en a les moyens.

Aristote développe une doctrine qualifiée d'eudémonisme (du grec *« eudaimonia »* qui signifie *« bonheur »*) posant comme principe que le bonheur est le but de la vie humaine. Son point de vue repose sur une véritable confiance en l'homme, dans sa capacité à choisir les désirs à combler pour être heureux. Le bonheur est à la mesure de la vie humaine, il en désigne l'épanouissement. Il est ainsi la finalité de la vie rationnelle, la vie qui développe les ressources de l'esprit qui est le propre de l'homme, en somme, sa capacité à agir bien.

Les piliers de l'action bonne

Les vicissitudes de la vie conduisant le même homme tour à tour à être heureux et malheureux, Aristote compare l'homme heureux à *« une sorte de caméléon ou une maison menaçant de ruine »* (*Éthique à Nicomaque*). Pour échapper au statut incertain que lui impose la roue de la fortune, il s'agit pour l'homme de cultiver une certaine disposition de l'âme qui s'incarne dans une pratique constante de

la vertu. Cette excellence de la pensée et de l'agir correspond à l'accomplissement de la fonction rationnelle de l'homme.

Elle s'appuie sur le fait que les actions vertueuses n'ont d'autre fin qu'elles-mêmes: « *Pour tout homme, l'activité la plus désirable étant celle qui est en accord avec sa disposition propre, il en résulte que pour l'homme de bien, c'est l'activité conforme à la vertu* » (*Éthique à Nicomaque*). Cette activité est bien entendu délibérée, mais elle est surtout modérée.

L'action vertueuse se protège à la fois des vices de l'excès et du manque. Cette capacité d'agir se fonde sur une sagesse pratique qui est de l'ordre de la prudence. C'est la prudence qui permet de se rendre vertueux. Elle consiste pour l'homme de bien à agir de manière adéquate vis-à-vis des circonstances extérieures qu'il ne peut maîtriser.



À RETENIR

La vie bonne n'a d'autre fin qu'elle-même

La voie du bonheur par l'action bonne est une fin en soi. L'homme n'a pas à chercher ailleurs la satisfaction qu'il éprouve à bien agir. Mais il ne peut non plus être heureux sans conformer ses actions à ce que lui dicte sa raison. L'action bonne est ainsi nécessairement rationnelle en ce qu'elle répond à une visée éthique.

Pour bien agir, il faut être prudent

La prudence désigne notre capacité à adapter nos actions à ce qui est, par nature, imprévisible. Il faut un vrai courage moral pour parvenir à faire face au monde, à s'adapter sans se renier, à ne jamais perdre de vue que le bonheur ne passe que par le bien.

L'homme est heureux corps et âme

L'idéal grec de l'homme bel et bon exprime bien cette dépendance du bonheur vis-à-vis d'une ligne de conduite qui n'écarte pas les biens du corps aux dépens de ceux de l'esprit. Le bonheur, qui embrasse l'ensemble de notre existence, exige qu'on mobilise toutes nos capacités avec mesure.

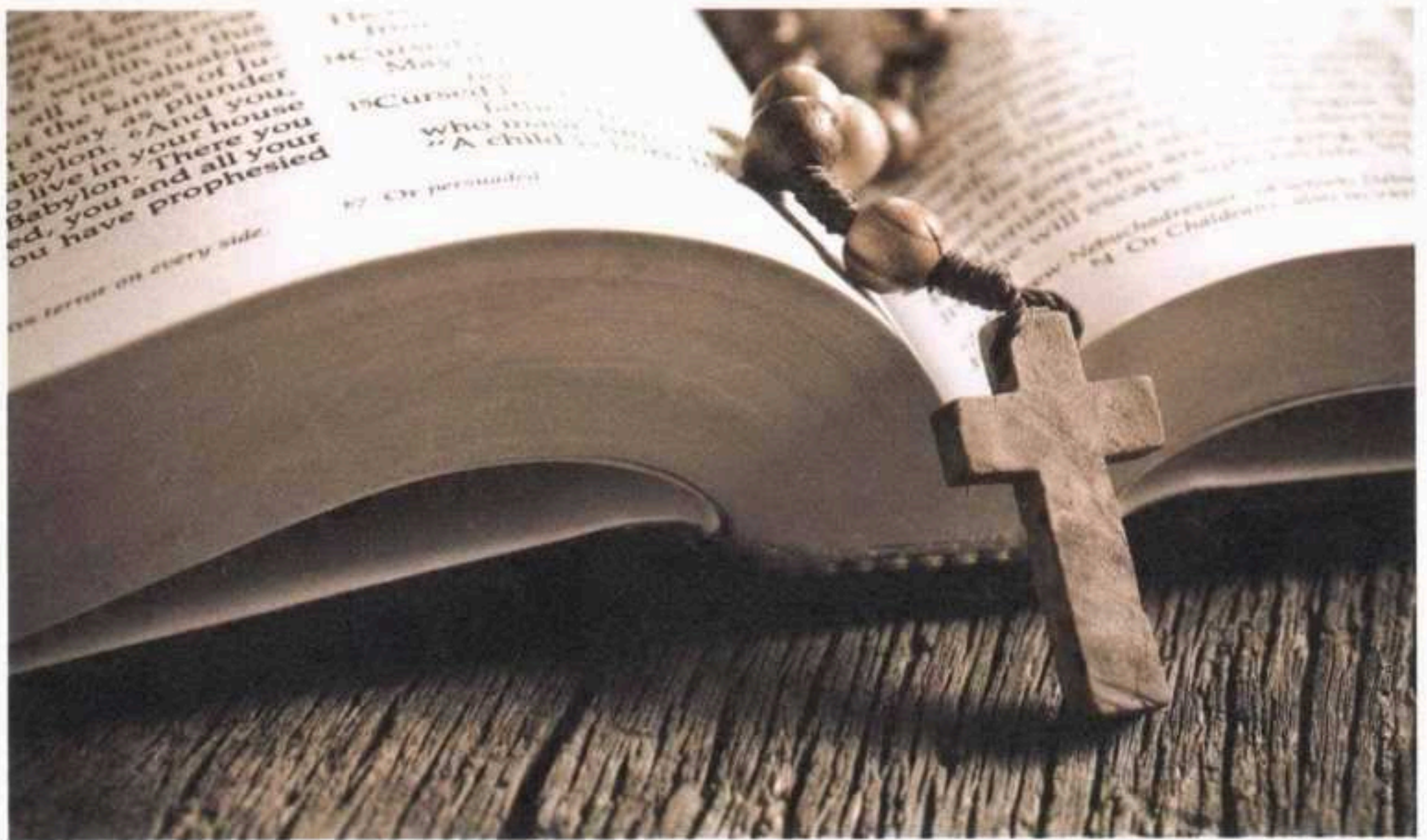
Peut-on juger du bonheur d'un homme ?

« Est-ce donc que pas même aucun autre homme ne doive être appelé heureux tant qu'il vit, et, suivant la parole de Solon, devons-nous pour cela voir la fin ? Même si nous devons admettre une pareille chose, irons-nous jusqu'à dire qu'on n'est heureux qu'une fois qu'on est mort ? Ou plutôt n'est-ce pas là une chose complètement absurde, surtout de notre part à nous qui prétendons que le bonheur consiste dans une certaine activité ? »

Aristote, *Éthique à Nicomaque*

Quand on dit de quelqu'un : *« Il a bien vécu, il a été heureux »*, c'est d'ordinaire que la personne en question n'est plus de ce monde pour l'affirmer d'elle-même. Mais lui donnerait-on la parole qu'elle ne s'exprimerait toujours qu'au présent. Quand on dit : *« Je suis heureux »*, on vise un instant hors duquel il nous est impossible d'anticiper sur ce qu'il adviendra. Dès lors, se dire heureux de manière ferme et définitive n'est-ce pas un peu se mentir à soi-même, tant rien ne nous assure que ce sera le cas à l'avenir ? Pourtant, personne ne semble s'y tromper, car une vie dans le bonheur dépasse la simple collection de moments heureux. La vie bonne est plutôt ce qui les rassemble et leur donne sens, l'aune qui sert à les évaluer. La vie bonne repose, pour chaque action, la question des rapports que le bonheur entretient avec le bien ou avec la vérité. Mais pour qu'un homme puisse acquérir quelque recul vis-à-vis de lui-même, ne doit-il pas avoir atteint le soir de sa vie ?

Si l'instant ne suffit pas à épuiser le bonheur d'un homme, faut-il pour autant attendre la fin de sa vie pour pouvoir en juger ? La question de l'évaluation du bonheur, c'est-à-dire de sa réalisation temporelle effective, met en jeu la finalité de la vie humaine dans son lien indissoluble avec la mort. L'homme est coincé entre deux horizons, celui qui le domine et fuit en avant de lui, pointant la suite de son existence, donc ses possibilités de bonheur ; un autre, invisible, par-delà le premier, qui dessine en pointillés les limites biologiques de sa vie. Dans le langage, il a bien deux manières de parler du bonheur : *« est »* ou *« a été »*. Le bonheur vécu au présent se différencie d'un bonheur plus vaste qui englobe l'ensemble d'une vie et donc se formule au passé. Si les deux peuvent coïncider, sur l'axe du temps, il y a bien une différence d'échelle : d'un côté, une parcelle temporelle, de l'autre, la direction que l'existence humaine a pris sur cet axe lui-même.



Le bonheur et la conscience du devoir-mourir

Le bonheur n'a en soi de fin que celle qui balise la vie humaine, à savoir sa propre mort. Tant qu'il vit, il dispose en droit de tous les moyens qui sont à sa portée afin d'être heureux. Jusqu'à son dernier souffle, il a la possibilité d'agir selon les préceptes de la vie bonne. La conscience du devoir-mourir, que recouvre le terme de « finitude » indiquant le caractère de ce qui est fini dans le temps, est, en quelque sorte, l'aiguillon du bonheur. C'est, selon l'avis de Pascal, à partir de la conscience de son caractère fini que l'homme peut acquérir quelque dignité : « L'homme est grand en ce qu'il se connaît misérable » (*Pensées*). Cependant cette connaissance-là, douloureuse s'il en est, ne doit pas interrompre l'action mais, au contraire, lui donner un surcroît de vigueur et de détermination. Puisque l'heure de notre mort ne dépend pas de nous, il ne sert à rien de rester fixé sur l'horloge. C'est le sens de la célèbre phrase d'Épictète : « Le plus effrayant des maux, la mort, ne

nous est rien, disais-je : quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas ! Elle ne concerne donc ni les vivants ni les trépassés, étant donné que pour les uns, elle n'est point, et que les autres ne sont plus » (*Lettre à Ménécée*). Le philosophe poursuit en affirmant que « bien vivre et bien mourir constituent un seul et même exercice ». Ainsi, le bonheur de l'homme concerne la vie jusqu'à son terme et ne peut exister en dehors d'elle. Elle est sa limite, il est sa justification.

Le bonheur n'est pas de ce monde

Si paradis il y a, il ne saurait être que terrestre et façonné par nos actes. Cependant, une autre approche du bonheur contredit cette limite en se fondant sur un au-delà de la vie humaine. C'est le cas de la doctrine religieuse, chrétienne en l'occurrence. Le bonheur terrestre serait plutôt une consolation qu'un accomplissement véritable. On ne peut juger de son bonheur qu'en comparaison à ce que vivent les autres : être heureux signifie avant tout être moins

malheureux qu'un autre. « *Jésus dit: Heureux, vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux, vous qui avez faim maintenant, car vous serez rassasiés [...]. Mais malheur à vous, les riches! Car vous avez votre consolation. Malheur à vous, qui êtes repus maintenant! Car vous aurez faim. Malheur, vous qui riez maintenant! Car vous connaîtrez le deuil*

et les larmes » (*Évangile selon Luc*). Le bonheur parfait n'appartient donc pas à la vie terrestre puisqu'il est l'apanage du royaume de Dieu. Ainsi, selon l'option chrétienne, il ne faut pas s'attacher outre mesure aux biens de ce monde qui ne durent pas mais s'en tenir à la promesse que nous formule l'au-delà: en somme, après cette vie, le bonheur.



À RETENIR

Un homme heureux n'a point peur de la mort

Dans la mesure où la recherche du bonheur en tant que vie bonne invite l'homme à ne s'intéresser qu'à ce sur quoi il peut agir, il est inutile de craindre sa propre mort sur laquelle il n'a aucune prise.

Le vrai bonheur est dans l'au-delà

La religion chrétienne insiste notamment sur le caractère relatif et éphémère de notre bonheur sur terre. Un caractère fini que nous avons tendance à oublier. En tant que promesse, la religion atteste que le bonheur parfait est ailleurs, dans le royaume de Dieu.

La juste mesure du bonheur est la vie humaine

Parce que le bonheur est un vécu à la stricte dimension de l'homme, on ne peut en juger qu'après coup sur l'ensemble d'une existence. C'est en ayant cette vue d'ensemble que l'on pourra dire si un homme a été ou non heureux. Si le bonheur n'est pas hors de la vie, ce n'est qu'au seuil de la mort qu'il prend son sens de vie bonne.

La philosophie, une sagesse de l'amour?

« De l'amour, nous vivons comme si nous savions ce qu'il en est. Mais dès que nous tentons de le définir, ou du moins de l'approcher par des concepts, il s'éloigne de nous aussitôt. J'aime, je n'aime pas, je suis aimé, je ne le suis pas – sans savoir ni pourquoi ni surtout ce dont il s'agit. Dépasser cette aporie, la philosophie, qui paraissait, dans son élan platonicien, devoir se le permettre, semble se l'interdire depuis qu'elle a su interpréter le monde comme ce que cogite exclusivement la cogitation. »

Jean-Luc Marion, *Prolégomènes à la charité*

« **Q**ui ne commence par l'amour ne saura jamais ce que c'est que la philosophie. » Bien plus qu'un simple objet pour la philosophie, l'amour est pour Platon sa condition, ce sans quoi elle ne serait pas même possible. « Amour de la sagesse » selon sa définition grecque (de *philein*, « aimer » et *sophia*, « sagesse »), la philosophie est en effet d'abord un genre particulier d'amour, une façon d'aimer. Le silence relatif des philosophes sur la question de l'amour n'en est que plus étrange, et si l'on trouve de belles analyses chez un grand nombre d'entre eux, Platon est sans doute le seul dont on puisse dire qu'il en fasse la clé de voûte de sa pensée. Comment rendre compte de cet évitement? Comment expliquer qu'un phénomène aussi important que l'amour ne soit pas le point de départ naturel du questionnement philosophique? Et en définitive, que peut en dire la philosophie, et à quel titre le peut-elle?

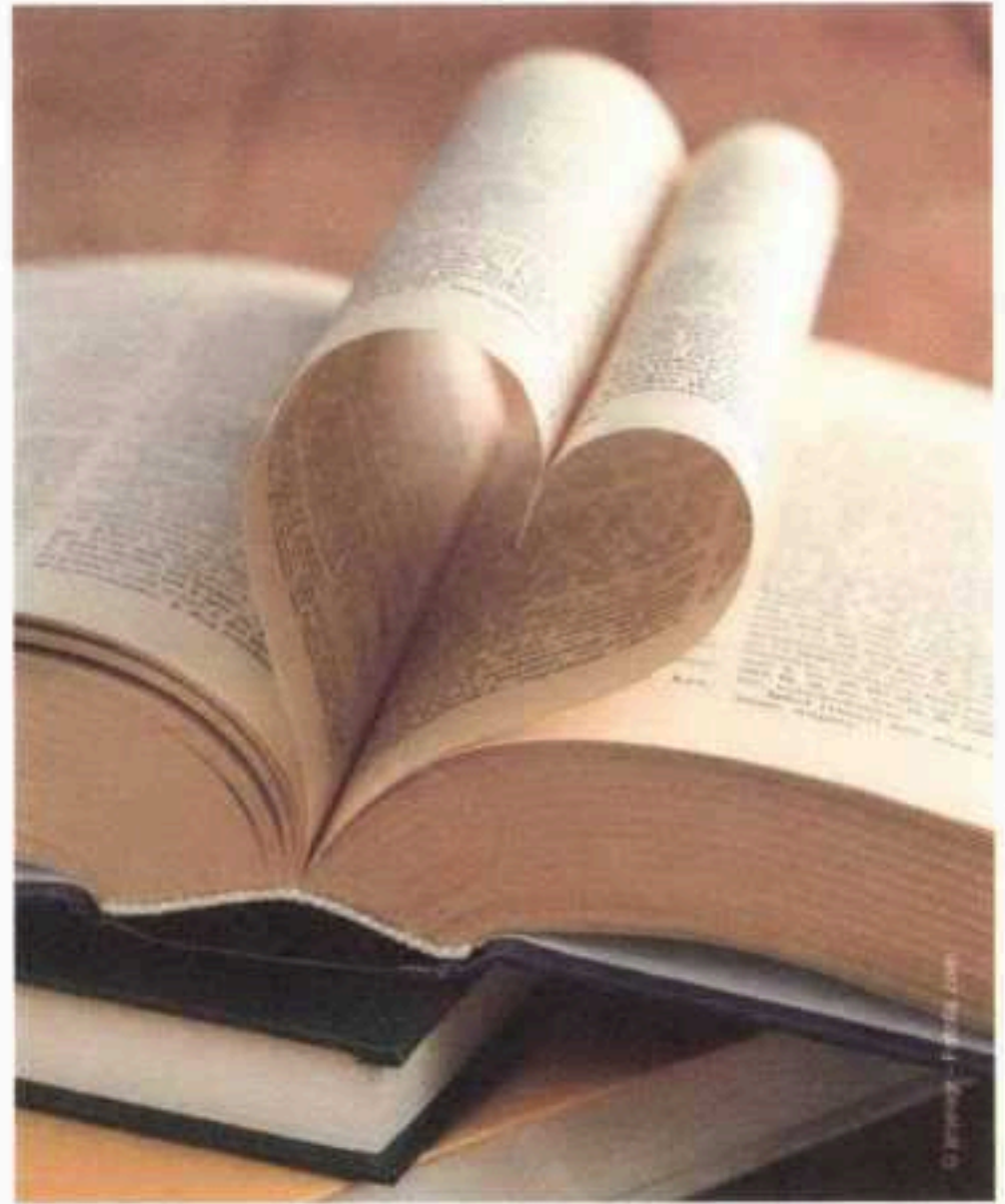
L'amour de la sagesse, une contradiction?

Nous aimons généralement nos amis, notre famille, occuper notre temps libre de telle ou telle manière. La plupart d'entre nous aiment ou ont aimé un autre que soi de la manière tout à fait singulière et élective qui constitue le sens le plus fréquent, ou le plus important, de l'amour. Mais comment aimer la sagesse? Les Grecs la définissaient comme une connaissance, à la fois théorique et pratique, permettant de vivre mieux et heureux, dans cette sérénité joyeuse qu'ils appelaient l'ataraxie, la « tranquillité de l'âme ». Connaissance d'un genre particulier, la sagesse ne s'apprend pas: elle s'éprouve, on s'y exerce dans un effort qui ne tient sa valeur que de ce qu'il est répété. Elle est ainsi un savoir-vivre qui suppose notamment une préoccupation particulière envers la plus grande source de l'intranquillité de l'âme: les passions, et parmi elles, évidemment, l'amour. L'idéal n'est certes pas de nous défaire de toutes nos passions (que seraient nos vies sans elles?),

mais d'apprendre à résister à celles qui sont mauvaises et à modérer les autres. L'amour sur lequel la philosophie fonde sa possibilité ne peut donc se comprendre qu'à partir de son objet, la sagesse : loin de la passion incontrôlable que nous évoque l'amour tel que nous le vivons parfois, il faut le comprendre ici comme une disposition, durable et profonde, à cet effort sur soi.

Le silence des philosophes

Il est dès lors d'autant plus frappant que l'amour ne constitue pas le centre de gravité d'une discipline qui se propose d'apprendre à aimer ce qui est bon et à se défaire des passions nuisibles. Ce paradoxe s'explique d'abord par une raison triviale : toute philosophie de l'amour court a priori le risque d'être reçue comme la mise en théorie de la biographie de son auteur. Amoureux de la sagesse, les philosophes n'en sont pas moins simplement amoureux. Mais lorsqu'il s'agit d'amour, le soupçon de partialité qui pèse sur leur propos prend des allures de disqualification : que nous importent les amours de Sartre, de Nietzsche ou de Platon, quand c'est l'amour en tant qu'amour que nous voulons connaître ? À cela s'ajoute une inflexion décisive qui a durablement marqué l'histoire de la philosophie : depuis Descartes, nous nous représentons le moi comme pensant. Le cogito cartésien, « Je pense, j'existe », premier principe indubitable, induit une conception du sujet qui fait prévaloir la raison sur les affects, et réduit d'autant l'importance des passions, dès lors considérées comme relevant d'un domaine presque marginal du questionnement philosophique. De fait, la raison n'est-elle pas la chose du monde la mieux partagée, quand toute expérience de l'amour est beaucoup trop singulière et intime pour relever du généralisable, donc de l'universel ?



La philosophie, une sagesse de l'amour

Pour parler de l'amour, pour le penser, il nous faut donc redevenir platoniciens d'une part, et accorder à l'amour le rang de condition de la philosophie qui lui revient de droit, et d'autre part, nous défaire de l'idée selon laquelle nos affects ne seraient que des penchants venant troubler l'exercice limpide d'une raison idéalement toute puissante. De fait, nous aimons bien avant de penser, bien avant de savoir que nous aimons. Nous venons au monde parmi d'autres que nous, et si nous apprenons progressivement la solitude, l'introspection, si peu à peu la raison s'impose à nos consciences, nous sommes d'abord et toute notre vie durant des êtres aimés et aimants. Il n'y a certes d'amours que singuliers, dont la littérature et le cinéma font abondamment état, mais c'est précisément le rôle de la philosophie que d'accueillir un questionnement sur l'amour en tant que tel, quand bien même trouverait-il son prétexte dans l'expérience d'un philosophe. « *Vide est*

le discours du philosophe s'il ne contribue pas à guérir la maladie de l'âme. » (Épicure) Si la philosophie nous délivre d'un certain nombre d'illusions, si par ses raisonnements elle nous met sur la voie de la sagesse en nous montrant comment et pourquoi tempérer nos passions, Épicure la croyait-il vraiment capable de nous libérer de l'amour? Et le souhaiterions-nous? L'amour est peut-être une des limites que notre condition impose à la sagesse, une

zone de non-droit où elle peut seulement nous orienter sans vraiment nous guider. Il y a en effet dans tout véritable amour un abandon de soi qui est l'inverse de la sagesse, puisqu'il consiste à déposer en l'autre la possibilité de cette tranquillité, de ce bonheur dont elle fait sa fin. C'est pour cela que le philosophe, à défaut de pouvoir en produire une connaissance ou une théorie, ne peut sans doute proposer qu'une sagesse de l'amour.



À RETENIR

L'amour de la sagesse

Amour de la sagesse, la philosophie se définit comme une disposition durable et constante à cet effort sur soi que constitue la recherche de la tranquillité de l'âme; avant d'être un objet possible pour la philosophie, l'amour en est la condition.

La difficulté de l'amour en philosophie

L'amour ne tient pas la place qui lui revient pourtant. Au soupçon de partialité pesant sur le philosophe abordant un tel sujet s'est ajoutée une inflexion majeure dans l'histoire de la philosophie qui, en accordant la primauté à la raison, a relégué l'amour dans le domaine secondaire des passions.

Une sagesse de l'amour

Condition de la philosophie, l'amour mérite de plein droit qu'elle le questionne, d'autant que l'amour est probablement le domaine où la sagesse est la plus démunie.

Les trois noms de l'amour : éros, philia et agapê

« L'opposition souvent dressée entre éros et agapê marque surtout quelle incompréhension les stérilise. Car le désir n'aime que s'il s'abandonne à ce qu'il désire et donc abandonne, à la fin, ce désir même. La bienveillance n'aime que si son détachement ne la rend pas indifférente, mais la transfère vers ce qu'elle veut. Il s'ensuit une univocité d'amour et de charité : chaque fois qu'on les oppose absolument, on avoue ainsi avoir déjà perdu leur spécificité. »

« Ni passion, ni vertu », Jean-Luc Marion,
dans *La Charité. L'Amour au risque de sa perversion*

L'évidence du phénomène amoureux, sa simplicité et sa récurrence dans nos vies n'a d'équivalent que la difficulté de nous en saisir dans une définition. De l'amour que nous avons pour celui ou celle qui partage notre vie à celui que nous avons pour nos enfants, pour nos parents, pour le cercle des amis auxquels nous revenons toujours jusqu'au sentiment bienveillant que nous avons spontanément pour quelqu'un dans le besoin, nous sentons bien que si les dissemblances l'emportent sans doute sur les similitudes, et que si les degrés varient peut-être jusqu'à la différence de nature, un lien ténu mais essentiel relie toutes ces figures de l'amour. Ses trois noms grecs permettent de rendre compte de ses différents modes, des trois formes essentielles auxquelles toutes les autres formes d'amour se laissent réduire, et finalement, se rejoignent dans la continuité d'un sentiment dont la seule raison s'avère d'en être dépourvu.

Éros, philia et agapê

Trois termes grecs sont à l'origine de notre mot « amour ». Éros d'abord est l'amour que nous éprouvons pour celui ou celle dont nous désirons l'esprit autant que le corps. Paradigme de la passion amoureuse, possiblement violent et irrationnel, fondé sur le désir, éros relève du manque, du besoin, de la douce obsession. Il est adressé à un être unique et irremplaçable, dont les qualités et la singularité ne se laissent pas réduire en formule. C'est ce qu'exprime le paradoxe d'Alcmène, éprise d'Amphytrion, et dont Zeus va prendre les traits toute une nuit durant. Mais en aimant Zeus, Alcmène aime toujours Amphytrion et non celui qui a pris sa forme : éros se soutient d'un « quelque chose » tout aussi indéfinissable qu'irréductible à la personne aimée. Philia ensuite désigne cet amour électif et dépourvu de convoitise physique qui fonde l'amitié et les relations filiales et familiales. Animée de tendresse, de générosité et

de réciprocité, cette forme d'amour est libre de toute aspiration à la possession de l'autre. L'exclusivité qui définit l'éros est absente de la philia, qui a par contre en commun avec lui le sentiment d'unicité de la personne aimée: « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant: parce que c'était lui et parce que c'était moi », dit Montaigne de son ami La Boétie. Le souci partagé du bien de l'autre et la conscience mutuelle du désir d'autrui donnent sa valeur morale à la philia. Ce sont enfin les premiers auteurs chrétiens, à la suite des traducteurs juifs de la Septante, qui ont inventé le terme d'agapê, inconnu du grec classique. Avant le message christique, il n'y avait en effet aucun terme susceptible de désigner cet amour du prochain, indépendant de la valeur de son objet et indifférent à toute forme de réciprocité que l'on traduit imparfaitement par « charité », pour la simple raison qu'un tel sentiment n'existait pas. Ne manquant de rien, l'agapê est la figure par excellence d'un amour oblatif, qui se donne en se retirant, qui laisse toute place à l'autre et n'attend rien de lui.

L'amour ne réduit pas, il compose

De la déferlante éros à la douce agapê se dessine une opposition qui prend des allures de divorce: quoi de commun, en effet, entre la calme bienveillance qui se fait jour dans l'amour de charité, son décentrement par rapport au sujet aimant, son adresse au genre humain envisagé comme un tout, et la concupiscence d'éros, l'irréductibilité de son objet et la mise en danger du sujet aimant dont elle se soutient? Philia l'équilibrée semble entre les deux tenir un moindre mal, l'amour le plus humain et le plus accessible. Pourtant, nombreuses sont les formes d'amour qui ne se laissent réduire à l'une ou l'autre de ces figures, qui s'y nouent plus qu'elles ne s'y opposent. C'est un lieu



commun que de dire, par exemple, que les relations d'amitié entre un homme et une femme mêlent toujours savamment l'éros et la philia; que l'amour d'un tout-petit pour sa mère comporte sa part d'éros, le complexe d'Edipe le dit suffisamment; que l'amour conjugal, qui tend vers la philia au fil des ans, peut même se faire agapê, par exemple lorsque l'amant accompagne l'aimé jusqu'au terme d'une longue maladie. Et de manière générale, l'amour de son prochain n'est-il pas déjà supposé par la philia, et même par l'éros, lorsqu'il est authentique?

« La rose est sans pourquoi »

En dépit de tout ce qui oppose les trois noms de l'amour, on trouve à leur racine une double identité. « Aimer, c'est se réjouir », dit Aristote, et cette définition minimale de l'amour semble bien caractériser ses trois formes: philia de manière immédiate, l'amitié n'est que joie dès lors qu'elle est fondée; éros, s'il s'agit d'un amour authentique et non d'une passion subie; et agapê, lorsqu'elle est ressentie comme une évidence et pas comme un effort sur soi. « Je ne sais quoi », « parce que c'était lui et parce que c'était

moi », « aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » : dans les trois cas, l'amour repose sur de l'indéductible, il est gratuit. Il est, des trois points que constituent ses formes, la plus grande source d'irrationalité dans nos vies, l'unique exception par laquelle nous nous dressons devant le principe de raison suffisante. Toutes les raisons que nous pouvons avancer pour justifier notre amour – et elles existent, car l'amour est loin d'en être dépourvue – seront toujours inmanquablement insuffisantes à expliquer sa force. De même qu'il s'apparente sous toutes ses formes à un genre de foi, reposant sur de l'inexplicable et de l'indéductible, l'amour regarde toujours vers l'avenir et se veut éternel, c'est là le pendant de sa gratuité. On ne peut pas dire « je t'aime jusqu'à ce que » ou « je t'aime parce que » sans se voir opposer par l'autre que dans ce cas il peut s'agir d'affection, de complaisance voire d'utilité, mais certainement pas d'amour.



À RETENIR

Les trois genres d'amour

Éros le désir, l'amour-passion; philia l'amitié, l'amour filial, la réjouissance et le perfectionnement mutuel; et agapê l'amour de charité qui ne demande rien. Les trois noms grecs de l'amour donnent la géographie d'un sentiment qui varie dans son rapport à l'objet aimé et dans les attentes qu'il dépose en lui autant que dans l'attitude du sujet aimant.

L'amour noue toujours ses trois formes

Radicalement hétérogènes, ces trois figures de l'amour ne sont pourtant que des idéaux types théoriques dont les amours réellement vécues se tissent et se composent, comme l'amitié entre un homme et une femme mêle bien souvent l'éros et la philia.

L'unité de l'amour

Mais sous la diversité de ses formes se dessine pourtant l'unité d'un sentiment qui met en échec le principe de raison suffisante par la gratuité de ses raisons, et qui est pour le sujet source d'une réjouissance tournée vers l'avenir.

De l'amour impossible à l'impossibilité d'aimer

« Pourquoi préférons-nous à tout autre récit celui d'un amour impossible ? C'est que nous aimons la brûlure, et la conscience de ce qui brûle en nous. [...] Je définirais volontiers le romantique occidental comme un homme pour qui la douleur, et spécialement la douleur amoureuse, est un moyen privilégié de connaissance. Soit qu'il désire l'amour le plus conscient, ou simplement l'amour le plus intense, il désire en secret l'obstacle. Au besoin, il le crée, il l'imagine. »

Denis de Rougement, *L'Amour et l'Occident*

L'amour tel que nous le concevons et le vivons aujourd'hui en Occident est une invention relativement récente si on la rapporte à l'histoire de l'humanité. Reposant sur les sentiments réciproques et le libre choix d'un partenaire, majoritairement hétérosexuel et monogame, l'amour « romantique » trouve dans la communauté de vie et la constitution d'une famille son prolongement naturel. L'histoire de la conjugalité montre pourtant que l'amour en a longtemps été dissocié au nom d'intérêts supérieurs sensés prévaloir sur la passion amoureuse. Aussi dangereuse qu'irrésistible, celle-ci a trouvé son paradigme dans l'amour courtois du Moyen Âge, sublime et tragique à la fois, qui a largement contribué à la constitution de l'amour romantique tel que nous le concevons. La recherche d'un authentique bonheur conjugal s'est ainsi fait jour progressivement, jusqu'à aboutir au ^{xx}e siècle à une conception du couple faisant la part belle à l'érotisme et à l'épanouissement personnel des partenaires.

Histoire de l'amour en Occident

L'amour et le couple sont loin d'avoir toujours fait bon ménage. Si les mariages d'amour ont sans doute existé de tout temps, ce n'est qu'à partir du ^{xix}e siècle que cela cesse de relever du miracle et que les sentiments commencent à prévaloir de plein droit dans le choix du conjoint. Revendication majeure du siècle des Lumières, la passion amoureuse était perçue jusque-là comme chose trop peu sérieuse pour avoir droit au chapitre en matière de mariage. Depuis le Moyen Âge, celui-ci représentait pour les classes populaires une association conclue en vue de la survie et de la reproduction, quand il constituait pour les classes nobles et bourgeoises le rapprochement de deux noms et de deux patrimoines. La passion amoureuse n'en n'existait certes pas moins, mais sous la forme platonique, illégitime et impossible de l'amour courtois. Le soupçon pesant sur la passion amoureuse et l'influence d'une Église proscrivant toute forme de plaisir imposèrent peu à peu



l'idée qu'il y aurait même quelque obscénité pour un homme à trop aimer sa femme : « *C'est une espèce d'inceste d'aller employer à un parentage vénérable et sacré les efforts et extravagances de la licence amoureuse.* » Pour Montaigne et ses contemporains l'amour était perçu comme trop dangereux et fluctuant pour prétendre présider aux unions légitimes. Mais l'amour courtois a durablement marqué les consciences, et la passion amoureuse gagne peu à peu du terrain au ^{xix}^e siècle. Les mariages d'amour deviennent légion à l'aube du ^{xx}^e siècle, les épouses plus averties et les époux plus soucieux de leur partenaire. Si le mariage reste une institution incontournable jusqu'à dans les années 1970, la banalisation du divorce en fait un contrat librement consenti et valable aussi longtemps que l'amour dure. Dans la dernière partie du ^{xx}^e siècle, tandis que se brouille peu à peu le lien entre le mariage et la vie conjugale, la libération sexuelle introduit dans l'équation amoureuse la variable érotique.

Les origines de l'amour moderne

La plupart des commentateurs voient dans l'amour courtois le modèle précurseur de l'amour romantique. Né au ^{xi}^e siècle à la cour du comte de Toulouse, le « fin'amor » désigne l'amour strictement platonique et structurellement impossible qu'un troubadour ou un chevalier vouaient à leur « dame », généralement mariée et de rang supérieur. La légende de Tristan et Iseult constitue l'archétype de cet amour courtois, où s'accomplit tragiquement une folle passion entre Tristan, un chevalier héroïque, et Iseult, la fille d'un roi. Envoutés par un philtre d'amour, les deux amants fuient la cour du roi de Cornouaille auquel Iseult est mariée, puis se séparent à contrecœur lorsque le philtre ayant cessé d'agir, ils se trouvent de nouveau en situation de choisir entre leur passion et le devoir. Malade de tristesse, Tristan va bientôt se suicider et Iseult ne lui survivra pas. Cette histoire a occupé une place considérable dans l'imaginaire médiéval. Dans *L'Amour et l'Occident*, Denis de Rougemont y voit la naissance du grand mythe qui va structurer notre vision

de l'amour pendant plusieurs siècles, celle d'un amour sublime, passionnel et malheureux qui lie les amants jusqu'à la mort. Envisagée comme telle, la passion amoureuse mérite de plein droit qu'on lui sacrifie tout le reste. L'amour courtois marque le point de départ du cheminement qui va aboutir à faire de l'amour le sentiment absolu et sacré autour duquel se construisent deux existences.

Le couple moderne ou l'amour comme projet

La grande conquête de l'amour romantique a donc abouti à ce que celui-ci repose désormais sur un choix déterminé par les seules affinités électives, à l'abri de toute contrainte sociale ou familiale. Du moins en apparence, car l'endogamie est aujourd'hui encore largement triomphante, témoignant de ce qu'aux interdits insurmontables et aux intérêts explicites se sont substitués des critères de sélection du conjoint qui reproduisent les stratégies d'alliance d'autrefois. Mais l'essentiel est pourtant de

nos jours dans le bonheur partagé avec l'autre, dans l'amour et l'affection réciproques, dans la communauté d'intérêts et de valeurs. Seules la fragilité et la volatilité des sentiments menacent aujourd'hui des unions fondées sur l'épanouissement personnel de chacun des partenaires, leur pérennité reposant sur les bilans que chacun en fait régulièrement. Être deux sans se confondre, tel est désormais le défi d'un amour libéré de toute contrainte, qui, peut-être pour cette raison précise que plus rien ne vient l'entraver, se construit en questionnant la possibilité de s'aimer durablement.



À RETENIR

L'amour romantique est une invention récente

Les mariages d'amour ne sont réellement devenus légion qu'au ^{xx}e siècle, le couple étant auparavant considéré comme une association d'intérêts bien pensés.

De l'amour courtois à l'amour romantique

Si les mariages étaient au Moyen Âge conclus sur de tout autres critères que les affinités électives, la passion amoureuse n'avait d'autre terrain que celui, illégitime, de l'amour impossible. Le mythe de Tristan et Iseult fournit le paradigme de cette passion irrésistible qui va progressivement s'imposer comme devant prévaloir sur toute forme de calcul dans le choix du conjoint.

Amour impossible ou impossibilité d'aimer

Le couple moderne, libre de se former en dehors de toute contrainte sociale ou familiale, repose aujourd'hui sur l'épanouissement de chacun en son sein. Désormais menacé de l'intérieur, il ne se soutient que de la pérennité des sentiments réciproques.

L'amour chez Platon, de l'amant à l'idée

« La vue de la beauté terrestre réveille le souvenir de la beauté véritable, l'âme revêt des ailes et, confiante en ces ailes nouvelles, elle brûle de prendre son essor. [...] Quand elle regarde la beauté du jeune garçon, et que des parcelles s'en détachent et coulent en elle – de là vient le nom donné au désir – et qu'en la pénétrant elles l'arrosent et échauffent tout ensemble, l'âme respire et se réjouit. [...] Cette affection, les hommes l'appellent Éros. »

Platon, *Le Phèdre*

Pour Platon, l'amour est non seulement le point de départ du questionnement philosophique, mais il en est aussi la condition : ce que les mortels que nous sommes atteignent en aimant, le philosophe passe toute son existence à le chercher par le questionnement. L'amour est en effet ce qui nous permet d'accéder à l'Idée dans lequel il voit la fin dernière de la philosophie. L'amour platonique que la postérité a retenu de sa pensée est un complet contresens : Le Banquet met en scène les amours charnelles et tumultueuses de Socrate et de son amant Alcibiade, et si l'amour donne chez Platon accès à quelque chose qui le transcende, on ne trouve pas chez lui de condamnation morale des transports sensuels. L'amour est peut-être un démon, mais il est aussi ce qui, nous permettant de dépasser notre condition de mortels, et aiguisant notre vertu en aiguisant d'abord nos appétits charnels, nous met sur la voie de la dialectique qui du corps de l'amant nous mène à la Beauté en soi.

Éros, un démon né de Poros et de Pénia

Le Banquet réunit autour d'Agathon une petite assemblée pour fêter sa victoire au concours de tragédie. Les festivités se déroulant depuis la veille, les convives conviennent de ne pas abuser du vin deux jours de suite et décident de faire l'éloge du Dieu de l'amour, Éros. Socrate parle le dernier et, lui qui se vante de ne rien savoir sur l'amour, va pourtant rapporter les propos de Diotime, l'étrangère de Mantinée, qui lui a appris, dit-il, tout ce qu'il sait sur Éros. Contrairement à ce qui vient d'être supposé acquis par tous, Socrate commence par montrer que l'Amour n'est pas un Dieu : il est en effet désir de ce qui lui manque, et il est évident que l'amour désire la beauté et la bonté. Un Dieu manquerait-il de quelque chose ? C'est que l'amour n'est ni divin ni mortel : c'est un démon, un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Il fut conçu lors du banquet donné pour fêter la naissance d'Aphrodite, déesse de la Beauté, lorsque le dieu Poros (l'expédient, la



ressource, l'astuce), enivré de nectar, s'endormit dans le jardin de Zeus laissant Pénia (l'indigente) se coucher auprès de lui. Ils concurent l'Amour qui hérita des traits de chacun de ses parents: pauvre et sec comme sa mère, il est aussi plein de ressources, astucieux et à l'affût de ce qui est beau et bon comme son père. Tel est le véritable visage de l'amour, et si on se le représente généralement comme beau et doué de toutes les qualités, c'est parce que, dit Socrate, on parle toujours de l'être aimé, et non de l'amour lui-même.

L'enfantement dans la beauté

L'amour étant le désir de ce qui est bon et beau, il est ce délire qui, nous faisant désirer un être, se sublime bientôt en un désir « d'enfantement dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit ». Il est en effet cette force divine qui nous pousse à atteindre la seule forme d'immortalité à laquelle peuvent accéder les êtres finis que nous sommes, la génération. Au contact de la beauté nous

éprouvons cette aspiration avec d'autant plus de force que souhaitant la posséder éternellement, l'engendrement s'impose comme le prolongement naturel de notre amour. Pour être un évident désir d'enfant, ce désir est pourtant loin de s'y réduire, et Diotime, dont Socrate rapporte les paroles, n'en prononce pas même le mot tant lui semble bien plus fondamental encore le deuxième genre d'enfantement, « selon l'esprit ». L'aimé inspire en effet à son amant l'envie de se perfectionner, si bien qu'à son contact il va enfanter et engendrer « les choses dont son âme était grosse depuis longtemps ». L'amour est ainsi école de sagesse et de vertu pour les amants, la beauté physique puis morale de l'autre et leur commerce réciproque les faisant grandir et accoucher d'eux-mêmes, si bien que « de tels couples sont en communion plus intime et liés d'une amitié plus forte que les pères et les mères, parce qu'ils ont en commun des enfants plus beaux et plus immortels ».

L'amour donne des ailes

Comment expliquer cette sublimation de soi en l'autre? Il s'agit là du dernier degré, selon Diotime, et du plus délicat, de l'élévation que l'amour rend possible: celui de la contemplation. L'amant désire un beau corps, il l'aime. De cet amour singulier, l'Amour, qui est philosophe comme son père Poros, va progressivement l'élever au degré supérieur et lui faire aimer les beaux corps en général. L'amant va ensuite peu à peu se détacher de leur apparence périssable et aimer en eux les belles âmes, puis la beauté qui est dans les actions et dans les lois que ces belles âmes inspirent. Il aimera enfin la beauté qui est à l'œuvre dans les sciences qui fondent les lois et les actions. *« Tourné désormais vers l'Océan de la beauté et contemplant ses multiples aspects »,* il est alors donné à l'amant de contempler le Beau tel qu'il est en soi. *« Si la vie vaut jamais la*

peine d'être vécue, cher Socrate, dit l'étrangère de Mantinée, c'est à ce moment où l'homme contemple la beauté en soi. » L'amour est ainsi ce qui permet aux mortels que sont les hommes de se souvenir par réminiscence de ce que leur âme a contemplé, avant sa chute sensible, dans le ciel des Idées. Dans Le Phèdre, il est décrit par allégorie comme ce qui redonne à l'âme les ailes qu'elle a perdues lorsqu'elle s'est incarnée, lui permettant de s'élever de nouveau jusqu'au ciel des Idées. La terrible contrepartie de ce que l'amour rend possible convaincra les défenseurs de l'amour platonique du contresens qu'il y aurait à le penser comme purement éthéré: si l'amour est ce qui redonne

ses ailes à l'âme de l'amant, il est aussi ce qui lui rend l'absence de l'aimé intolérable. D'avoir entrevu l'éternel par le truchement de la beauté en lui, l'amant en le perdant perd sa raison de vivre.



À RETENIR

L'amour est désir de ce qui lui manque

« Ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets de l'amour. » Riche de tout ce qui lui manque et pauvre de tout ce qu'il poursuit, l'amour est ce désir adressé à la beauté en l'autre, chemin vers la Beauté en soi et promesse d'éternité.

« Les mortels le nomment Éros ailé »

Le commerce entre les amants, physique autant que moral, est le lieu de la fécondité de l'amour, ce par quoi ils s'élèvent l'un par l'autre et pour l'autre, dans l'enfantement intellectuel et dans l'engendrement.

« Un étrange mélange de douleur et de joie »

Si l'amour donne des ailes et permet aux amants de voir la Beauté telle qu'elle est en elle-même, la crainte de la perte de l'être aimé est source d'une douleur dont l'intensité n'a d'égale que la joie que provoque sa présence.

Sartre et Beauvoir: le pacte d'amour

« L'amant veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'Autre se détermine elle-même à devenir amour et, à la fois, que cette liberté soit captivée par elle-même pour vouloir sa captivité. Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteinte: c'est plutôt une liberté qui joue le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu. »

Sartre, *L'Être et le Néant*

Elle le définissait comme « un couple de mots et d'échanges d'idées ». Sartre et Beauvoir ont réinventé le couple, réinventé l'amour, joué selon leurs règles. Il ne pouvait être question ni pour lui ni pour elle de se perdre dans l'autre, de ne rien sacrifier aux conventions sociales, et encore moins d'aliéner leur pensée. Ils ont fait le pari de s'aimer en respectant la liberté à laquelle la jeune fille de bonne famille révoltée qu'elle était aspirait, et dont le philosophe en lui allait faire un concept central de l'existentialisme. De vivre des « amours contingentes », à la marge de « l'amour nécessaire » qu'ils avaient l'un pour l'autre et de ne rien se cacher. Le pacte de ces philosophes amoureux laissait pourtant dans l'ombre la question de la nature des amours contingentes – et, dans une certaine mesure, de la possibilité même pour l'amour de pouvoir l'être –, ainsi que le sort des tiers qu'ils feraient par leurs amours rentrer dans leur arrangement.

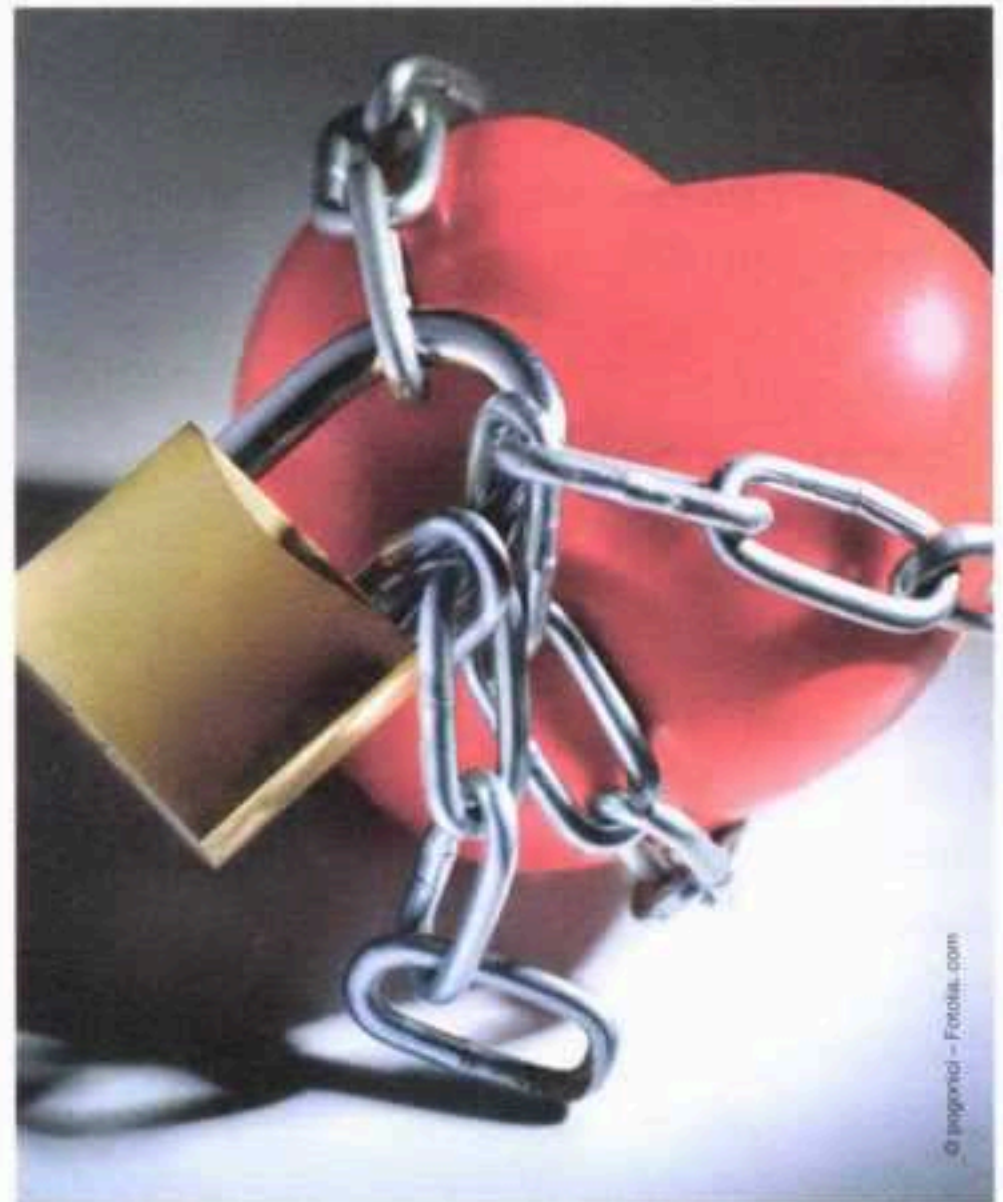
Un amour nécessaire

Elle a 21 ans et lui 23 lorsqu'ils se rencontrent à l'École Normale supérieure de la rue d'Ulm. Il est admis premier à l'agrégation de philosophie, elle le suit à la deuxième place. Elle raconte ainsi leur rencontre dans les Mémoires d'une jeune fille rangée: « Sartre répondait exactement au vœu de mes quinze ans: il était le double en qui je retrouvais, portées à l'incandescence, toutes mes manies. Avec lui, je pourrais toujours tout partager. Quand je le quittai au début d'août, je savais que plus jamais il ne sortirait de ma vie. » Ils s'aiment, ils se plaisent, ils ne peuvent pas se quitter. Ils ont soif d'écriture et de philosophie et ont le sentiment d'avoir trouvé leur double intellectuel, leur mentor, leur âme sœur. Un peu plus d'un an après, Sartre propose un pacte que Beauvoir résume ainsi: « Selon lui, l'écrivain, le conteur d'histoires, devait ressembler au "Baladin" de Synge; il ne s'arrête définitivement nulle part. Ni auprès de personne. Sartre n'avait pas la vocation de la monogamie. Entre nous, m'expliquait-il en utilisant un vocabulaire

qui lui était cher, il s'agit d'un amour nécessaire: il convient que nous connaissions aussi des amours contingentes. » Celles-ci seraient autant une façon de connaître le monde, d'y trouver matière à réflexion et source d'inspiration, que de se préserver d'une intrusion de l'autre qui pourrait contrevenir à leurs activités d'écriture respectives. Ce pacte, renouvelable tous les deux ans, s'accompagne d'une clause de totale transparence: Sartre et Beauvoir conviennent de tout se dire des amours contingentes qu'ils s'autorisent.

Un amour, deux pensées

« Le mot amour n'a pas le même sens pour les deux sexes, et c'est la cause de sérieux malentendus qui les divisent. » Dans *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir dénonce l'idéologie sexiste dont les femmes sont victimes au point qu'elle façonne jusqu'à leur manière d'aimer. Tandis que pour les hommes, l'amour n'est qu'une « occupation parmi d'autres », la société patriarcale coercitive a peu à peu convaincu les femmes qu'il était pour les êtres inférieurs et mutilés qu'elles sont un espoir de salut. « Totale démission au profit d'un maître », l'amour est pour elles un enjeu existentiel où l'abandon à la souveraineté d'un autre devient une raison de vivre et un moyen de tenir une existence qui sans amour ne serait qu'un « bouquet éparpillé ». « Le jour où il sera possible à la femme d'aimer dans sa force et non dans sa faiblesse, non pour se fuir, mais pour se trouver, non pour se démettre, mais pour s'affirmer, alors l'amour deviendra pour elle comme pour l'homme source de vie et non mortel danger. » Beauvoir trouvait dans le pacte l'espoir qu'un tel amour serait possible. Pour Sartre, l'amour est une capture de la liberté de l'autre d'un genre très particulier: je veux que l'autre m'aliène sa liberté, mais je veux qu'il le fasse comme l'être libre



que le fait de s'aliéner à moi a déjà anéanti. J'exige que l'autre m'aime, mais s'il m'aime, il me déçoit par cet amour-même. Totalement contradictoire, l'amour est un rapport de force de conscience à conscience qui hésite sans cesse entre deux vices: le masochisme qui s'aliène totalement à l'autre, et le sadisme qui le réduit à un « sac d'organes ». Pour Sartre, le pacte était une manière de tenir un équilibre instable entre ces deux postures, mais aussi un rempart le protégeant des amours dévorantes – et aliénantes – qu'il connut pour certaines, comme pour la belle Wanda qu'il était prêt à épouser, trop conscient du piège d'une passion qui vous donne soudain le vertige d'être « justifiés d'exister ».

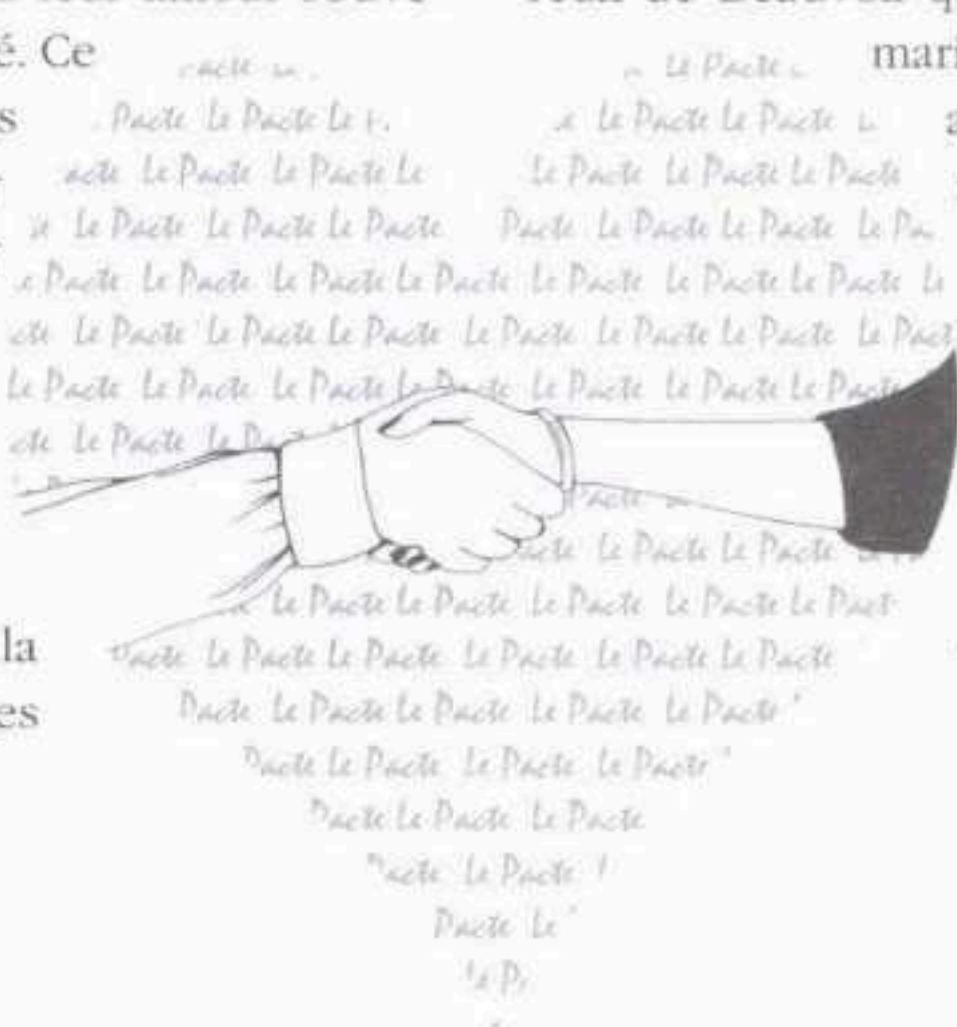
Comment l'amour peut-il être contingent ?

« Il y a une question que nous avons étourdiment esquivée: comment le tiers s'accommoderait-il de notre arrangement? », note Beauvoir dans ses *Mémoires*. Dolorès Vanetti, Lena Zonina, le

grand amour russe de Sartre, Wanda, Nelson Algren: les « satellites » du pacte ne l'avaient pas choisi. Ils n'en ont que pâti, immanquablement renvoyés, quelle qu'ait pu être leur admiration pour les choix de vie de Sartre et de Beauvoir, au moment fatidique où leur amour souverain butait sur l'exclusivité. Ce ne fut pas de tout repos pour Sartre et Beauvoir non plus, qui, pour l'avoir choisi, souffrirent parfois atrocement d'un arrangement qui les exposa non seulement toute leur vie durant au tourment effroyable de la jalousie, aux mensonges

inévitables, mais aussi, et c'est ici que le bât blesse, qui laissait entière la question de la nature de la contingence qu'ils y faisaient entrer. La question – restée sans réponse – fut posée par Nelson Algren, ravagé de chagrin, amoureux de Beauvoir qui refusa sa demande en mariage mais se fit enterrer, auprès de Sartre, avec l'anneau d'Algren au doigt: «

Quiconque prétend faire l'expérience de l'amour de manière contingente a le cerveau gravement endommagé. Comment l'amour pourrait-il être contingent? »



À RETENIR

Le pacte d'amour

Un an après leur rencontre, Sartre et Beauvoir passent un pacte par lequel ils conviennent de vivre des amours « contingentes » à la marge de l'amour « nécessaire » qu'ils éprouvent l'un pour l'autre et de ne rien se cacher.

Le Deuxième Sexe

Simone de Beauvoir voit dans un tel arrangement la possibilité de concilier l'amour dévorant et emprunt d'admiration qu'elle a pour Sartre avec l'existence d'écrivain à laquelle elle aspire, et de vivre cet amour en tant qu'être pleinement libre, et non comme l'être mutilé que la société patriarcale voudrait que soit la femme.

L'Être et le Néant

Sartre voit de son côté dans le pacte un moyen de tenir le difficile équilibre entre l'aliénation totale que constitue l'amour masochiste et l'anéantissement pervers de la liberté de l'autre que constitue l'amour sadique.

La séduction

« Je suis un esthéticien, un érotique, qui a saisi la nature de l'amour, son essence, qui croit à l'amour et le connaît à fond, et qui me réserve seulement l'opinion personnelle qu'une aventure galante ne dure que six mois au plus, et que tout est fini lorsqu'on a joui des dernières faveurs. [...] S'introduire comme un rêve dans l'esprit d'une jeune fille est un art, en sortir est un chef-d'œuvre. »

Søren Kierkegaard, *Le Journal du séducteur*

A rebours du coup de foudre et du ravissement de la rencontre, la séduction est le procédé plus ou moins élaboré qui vise à détourner l'autre de son chemin pour l'amener là où l'on veut. Jeu subtil de passe-passe, manipulation ou simple galéjade, la séduction suppose l'abîme que des intérêts divergents créent entre parties adverses, le chasseur et sa proie, la froide beauté et son amant exploré. Elle s'éloigne d'autant plus de l'amour qui, s'il comporte une part de jeu et de mystère, repose sur une réciprocité que toute situation de séduction se doit à tout le moins de suspendre. Les amants les plus tendres renouent dans ces moments avec l'ivresse de leurs débuts. Car la séduction, lorsqu'elle n'est pas seulement l'entreprise de sédition d'un Don Juan collectionneur de trophées, est aussi ce par quoi les amants « tombent » l'un pour l'autre, ce qui les détourne définitivement – du moins l'espèrent-ils – du chemin dans lequel ils s'étaient engagés avant l'autre et sans lui.

Aimer ou séduire ?

Aimer ou séduire ?, telle est la question, pourrait-on dire, tant les attitudes de la séductrice et

de l'amoureux, du « dragueur » et de la femme réduite par l'amour en soumission, divergent. Homme ou femme, celui qui entre en séduction « meurt comme réalité pour se produire comme leurre », selon la belle expression de Jean Baudrillard (*De la séduction*). Quelle que soit l'approche, il est toujours question de se montrer tel qu'on n'est pas pour mener l'autre où il ne voulait pas, ou du moins ne pensait pas aller. Pire même, non content de présenter à l'autre le profil qu'il juge le plus apte à le faire « tomber », qui entre en séduction doit aussi soigneusement dissimuler ses intentions. La séduction la plus réussie est en effet insoupçonnable de qui en est victime. Double simulacre, elle consiste donc à se montrer tel qu'on n'est pas pour susciter chez l'autre des sentiments qu'il croit naître en lui spontanément. Afin de produire sur le sujet un effet de captation, le piège de la séduction consiste à le prendre dans les rets d'une image dont le « séduit » ne peut dès lors plus s'abstraire. Elle est donc cet effet qui détourne le sujet, pour une part de lui-même, du reste des images du monde et des vivants, pour l'enfermer dans une image, celle que lui « tend » le séducteur



(miroir où il se colle, telle une alouette). Inverse du coup de foudre, de l'« amour au premier regard », le séducteur y opère une « cristallisation » de force, ce terme stendhalien désignant le processus par lequel l'imagination de l'amant par ce qu'il aime de mille atours qu'il veut trouver chez lui : « Tu n'es jamais qu'une vieille branche et ce que j'aime en toi ce sont les diamants dont mon cœur te pare pour que je te voie avec d'autres yeux que ceux de la lucidité. » Le séducteur « force » ce phénomène, il le produit de toutes pièces.

Séduire, manipuler, réduire

L'« hystérie masculine » désigne pour le philosophe Jean-Pierre Winter (*Les Errants de la chair*) cette pathologie qui fait confondre à Dom Juan l'inaccessible symbole de « La Femme » avec l'inaccessible totalité du réel : infidèle par fidélité, il fait le pari d'une fidélité sacrée et essentielle à « La Femme » prise comme catégorie idéale, qu'il fait valoir contre les petits parjures et infidélités d'un quotidien abusé par la

morale chrétienne. « Toutes les belles ont droit de nous charmer, et l'avantage d'être rencontrée la première ne doit pas dérober aux autres les justes prétentions qu'elles ont toutes sur nos cœurs », lui fait dire Molière.

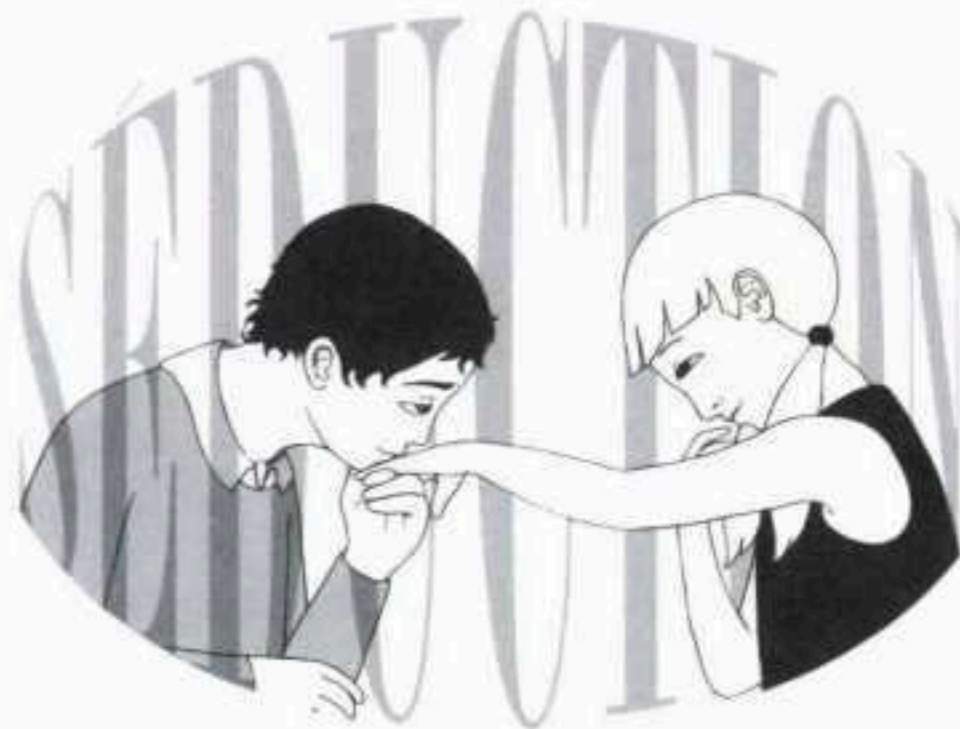
De même que Dom Juan, c'est au nom d'une idée supérieure qu'il se fait de l'amour que le Johannes de Kierkegaard, dans *Le Journal du séducteur*, manipule Cordélia, tendant « l'arc de l'amour afin de produire une blessure plus profonde ». Sincèrement amoureux d'elle, il n'en est pas moins convaincu que « si on ne sait pas faire de l'amour cet absolu auprès de quoi toute autre histoire disparaît, on ne devrait jamais se hasarder à aimer, même pas si on se mariait dix fois » et que tous les charmes de l'amour s'envolent à tout jamais une fois le corps de l'autre consommé. Ces grands séducteurs aux mœurs aussi légères que le peu de cas qu'ils font de leurs ravages n'en sont pas moins animés d'un idéal puissant : c'est au nom d'une certaine idée qu'ils se font de l'amour qu'ils séduisent, manipulent et réduisent finalement leurs victimes. Toute pathologique que soit leur vision de l'amour, ces pervers narcissiques ne sont au fond rien moins qu'effrayés à l'idée d'éprouver sa traversée.

Peut-on se relever d'être tombé ?

Dans le roman d'Alexandre Jardin, *Fanfan*, Alexandre se refuse à embrasser l'héroïne de peur de voir la magie de la séduction perdue à tout jamais. Fou amoureux mais écœuré de l'amour par le couple médiocre qu'il formait avec sa fiancée avant de rencontrer Fanfan, il rêve de lui faire une cour interminable. Mais il n'aime pas Fanfan comme il aimait sa fiancée. En la séduisant, il est devenu un autre, parce que Fanfan l'a séduit, qu'elle l'a fait dévier du chemin de l'amour confortable et médiocre dans lequel il était engagé. Il est devenu l'incroyable amant qui lui improvise une valse à

Vienne dans un studio de cinéma, l'emmène au bord de la mer pendant son sommeil et subordonne tout, désormais, à l'amour qu'il lui porte. Mais tout amoureux qu'il puisse être de la belle Fanfan, il doit renoncer à lui faire la cour pour simplement l'aimer, arrêter de la manipuler et accepter de la laisser le voir tel qu'il est devenu. Lorsque la séduction opère dans les deux sens, les jeux de l'un et de

l'autre se trouvent annihilés pour le meilleur. Chacun a dévié l'autre de son chemin et les amants vont ensemble. Parce que la séduction que l'on opère sur l'autre est aussi l'effet de l'autre sur nous, ce qu'il fait de nous, elle est aussi le ressort le plus puissant de l'amour non seulement naissant, mais sans cesse retrempé dans les jeux qu'il se ménage durant sa traversée.



À RETENIR

La séduction, un double simulacre

Consistant à se montrer tel qu'on n'est pas, pour faire entrevoir à l'autre que l'on est ce qu'il attend de nous, ou pire, ce qu'il attendait sans le savoir, en dissimulant ces intentions, la séduction semble s'opposer aux ravissements des débuts de l'amour, qui consiste justement dans la douce surprise de voir l'autre correspondre authentiquement à notre attente.

Une guerre ?

Dans la version pathologique qu'en donnent les séducteurs compulsifs, la séduction tient plus du combat qui vise à réduire l'autre sous son emprise que de la tendresse naissante qui augure en général de l'amour. Mais ces séducteurs sont en fait eux aussi les victimes d'une certaine idée qu'ils se font de l'amour, absolu sacralisé au point qu'ils redoutent plus que tout de l'éprouver.

Séduire, puis aimer

Mais la séduction est aussi ce par quoi les amants « tombent » l'un pour l'autre et font mutuellement dévier leur chemin.

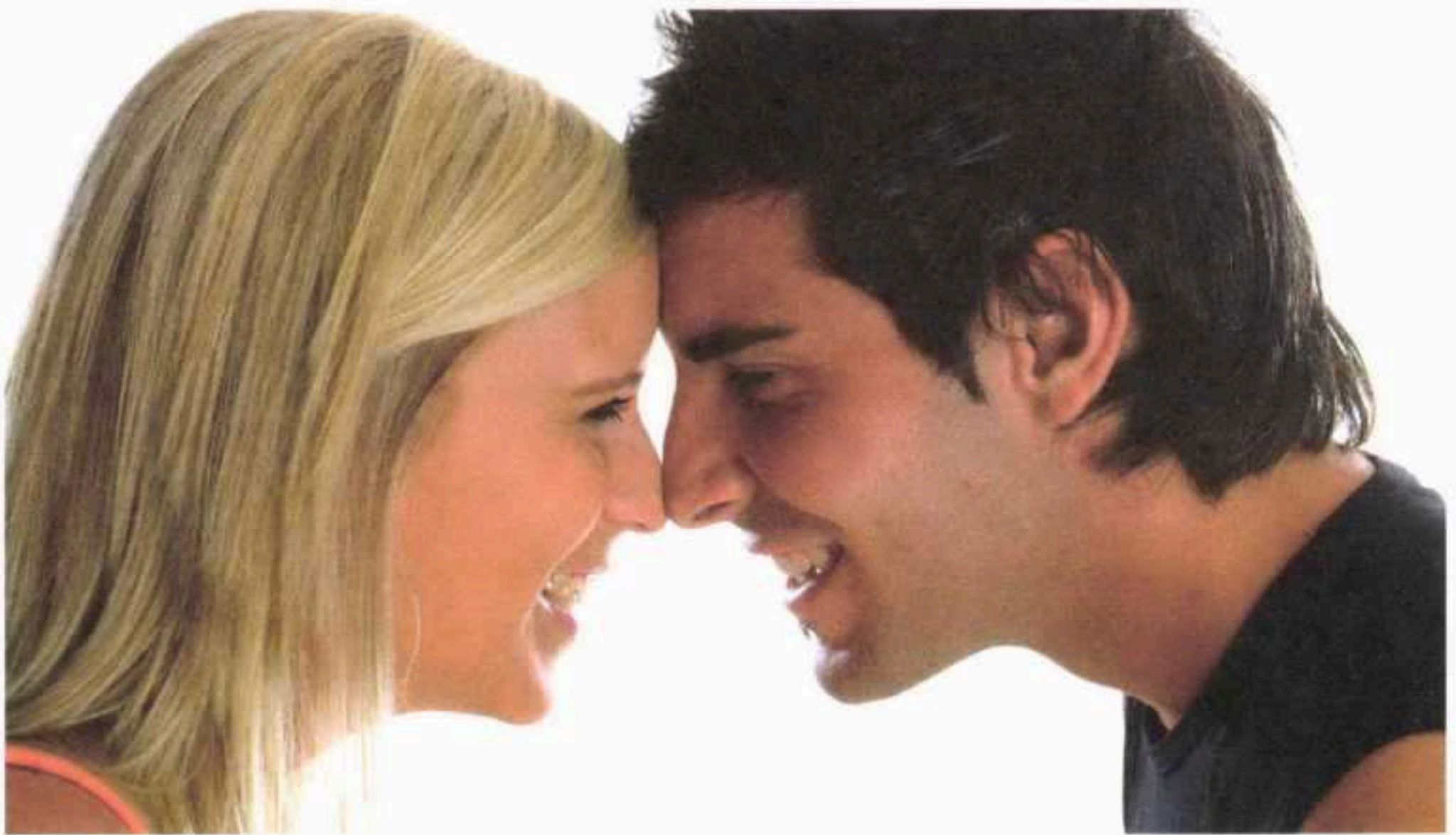
« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »

« Vous vous empressez auprès du prochain et vous exprimez cela par de belles paroles. Mais je vous le dis : votre amour du prochain, c'est votre mauvais amour de vous-mêmes. Vous entrez chez le prochain pour fuir devant vous-mêmes et de cela vous voudriez faire une vertu : mais je pénètre votre "désintéressement". [...] Est-ce que je vous conseille l'amour du prochain ? Plutôt encore je vous conseillerais la fuite du prochain et l'amour du lointain ! Je ne vous enseigne pas le prochain, mais l'ami. »

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

Le message christique est d'abord un message d'amour. Agapê, l'amour de charité, est un terme tardivement introduit en grec par les premiers auteurs chrétiens à la suite des traducteurs juifs de la Septante. Rien ne désignait auparavant cet amour qui se donne universellement, sans contrepartie et sans même considérer la valeur de ce qu'il aime, parce que ce sentiment n'existait tout simplement pas dans la Grèce classique. Que l'on soit croyant ou non, l'amour du prochain se présente comme une tâche ardue, qui ne va pas de soi. Aimer mon prochain autant que moi ? Est-ce là seulement quelque chose de possible ? Et pourquoi lui accorderais-je ce privilège, à lui qui me déteste sans doute ? Si l'amour du prochain a fait l'objet de nombreuses entreprises critiques, nous verrons pourtant que celles-ci, pour être menées dans une perspective offensive vis-à-vis de la foi, restent hermétiques à ce à quoi il invite vraiment, que l'on décide ou non de le suivre.

« Croyez-le parce que c'est absurde »
Dans l'analyse de la civilisation à laquelle il se livre dans *Malaise dans la civilisation*, Freud consacre un chapitre au commandement qui prescrit d'aimer son prochain comme soi-même. Précepte fondamental de la vie civilisée, il est contraire à la forme de raison que la civilisation promet, qui est celle de l'intérêt de la personne individuelle et de la recherche du bonheur égoïste. On ne peut y assentir, pour Freud, que du point de vue d'une logique croyante qui cautionne le « *credere quia absurdum* » : « croyez-le parce que c'est absurde ». N'aime-t-on pas en effet qui, par ses qualités personnelles, nous inspire de l'amour ? Et ce fond d'admiration n'est-il pas du reste ce qui lui donne sa valeur ? Il ne m'est d'ailleurs pas simplement commandé de l'aimer, je dois encore l'aimer autant que je m'aime moi-même... Tous ces arguments, au fond, se résument en un seul, qui se suffit à lui-même : « *L'homme n'est pas un être doux, en besoin d'amour [...] mais il compte à juste titre parmi ses aptitudes pulsionnelles une très*



forte part de penchant à l'agression. » Ce penchant à l'agression, incompatible avec la vie en société, doit être refoulé et contraint. Par l'observance du précepte qui nous commande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, nous avons simplement, conclut Freud, échangé une part de notre bonheur contre une part de sécurité : nous avons substitué la moralité à l'instinct de survie.

Généalogie de l'amour du prochain

Dans son *Zarathoustra*, Nietzsche se livre à une généalogie, c'est-à-dire à une analyse critique des mobiles moraux qui ont vu l'amour du prochain érigé en précepte. On le sait, Nietzsche pense les rapports individuels sous l'égide du modèle du « surhomme » qui ne craint personne et impose sa loi, moins par méchanceté que par cette forme d'égoïsme supérieur qui lui fait préférer ses intérêts à ceux de tout autre et le pousse à se dépasser, à repousser ses limites en permanence. On retrouve d'ailleurs dans

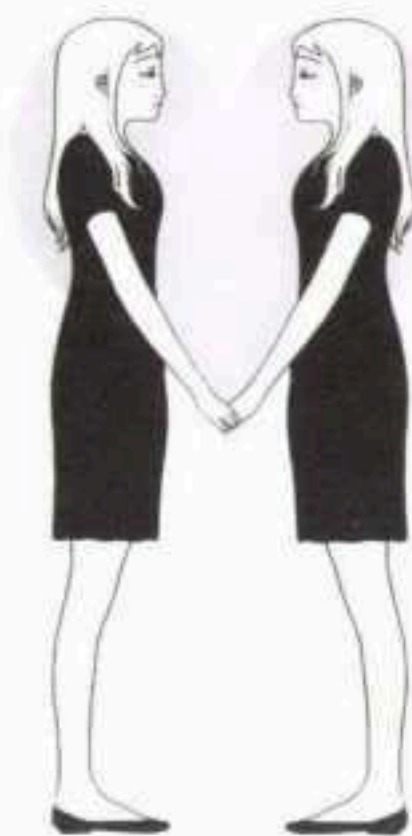
sa description quelque chose de très proche, bien que leurs vocabulaires et leurs approches soient assez différents, de ce que serait l'homme non civilisé chez Freud. De ce point de vue, l'amour du prochain ne peut être autre chose pour Nietzsche que l'émanation d'une morale de faibles, d'esclaves, qui prouvent par cet amour le peu d'estime dans lequel ils se tiennent eux-mêmes : « *Votre amour du prochain, leur dit Zarathoustra, c'est votre mauvais amour de vous-mêmes* », qui fait « *de votre solitude votre propre prison* ».

À l'amour du prochain, apanage des esprits chagrins, Zarathoustra voudrait voir substituée l'amitié. Définie comme « amour du plus lointain », celle-ci est pour Nietzsche le sentiment qui relie entre eux, sur un pied d'égalité, deux individus qui sont l'un pour l'autre « le plus lointain », autrement dit, qui sont l'un pour l'autre un surhomme, et l'incarnation si bien que vis-à-vis « d'un cœur si débordant », « il faut savoir être une éponge ».

S'aimer soi-même comme un autre

Au commandement évangélique, Zarathoustra pourrait ainsi substituer le suivant : « *tu t'aimeras toi-même comme le plus lointain* ». Il serait en cela très proche de Simone Weil qui commente ainsi l'amour du prochain dans *La Pesanteur et la Grâce* : « Aimer un étranger comme soi-même implique une contrepartie : s'aimer soi-même comme un étranger. » Le prochain, l'étranger et le lointain sont rigoureusement interchangeables dès lors que leur amour trouve comme contrepartie un amour de soi libéré de l'ego. Même du point de vue nietzschéen, ce qui est discrédité comme « haine de soi » dans ce qu'il croit motiver l'amour du prochain est au fond le trop grand cas qu'un ego frileux fait de lui-même, de sa sécurité et de son confort narcissique.

S'aimer soi-même comme un étranger, comme le prochain ou comme le plus lointain implique de s'aimer comme un autre, c'est-à-dire d'appliquer à



soi ce réflexe de survie, cette pulsion d'agressivité, cette exigence que l'on a vis-à-vis d'autrui. L'amour du prochain est en cela le chemin vers un amour de soi qui laisse place à la véritable intention du message chrétien, qu'on le cautionne ou non, qui est d'exclure de l'amour de soi toute rémanence d'amour-propre. Pris dans le sens rousseauiste du terme, celui-ci désigne ce sentiment « *qui n'est jamais content et ne saurait l'être, parce qu'en nous préférant aux*

autres, il exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible ». Loin de prescrire la haine de soi que Nietzsche croit y déceler, l'amour du prochain invite en réalité au programme du surhomme, qui est de s'interdire toute forme de vanité. La contrepartie de cet amour n'est dès lors plus morale ou contrainte, mais s'impose d'elle-même. L'ami n'a-t-il pas chez Nietzsche ce « cœur débordant » qui évoque l'amour de charité ?

À RETENIR

La critique freudienne

La critique freudienne est celle du sens commun : pourquoi faire crédit à autrui de ce dont je sais pertinemment que je ne peux lui accorder moi-même qu'au prix d'un effort auquel il me coûte de consentir ? Je ne peux en vérité aimer mon prochain, mais seulement suspendre à son endroit mes pulsions agressives par crainte de la sanction.

La critique nietzschéenne

L'amour du prochain n'a pu être instauré comme précepte moral que par des faibles vivant dans la crainte et la haine d'eux-mêmes, en vue d'une pauvre gratification bien éloignée de ce qui fait pour Nietzsche la seule forme de rapport à autrui qui ne me diminue pas, à savoir l'amitié.

S'aimer soi-même comme un étranger

Cet amour est pourtant finalement assez proche du véritable sens du message christique, qui, avant de porter sur mon comportement et mes sentiments vis-à-vis d'autrui, m'invite à un amour de moi exclusif de toute forme de vanité.

L'amour est-il une vertu ?

« L'amour, en tant qu'inclination, ne peut se commander, alors que faire le bien par devoir tandis qu'aucune inclination n'y pousse et qu'une aversion naturelle et irréprouvable vient même s'y opposer, cela correspond à un amour pratique et non pathologique, qui est inscrit dans la volonté et non pas sur la pente de notre être sensible, dans les principes de l'action et non dans une sympathie qui nous fait fondre : or seul cet amour peut être commandé. »

Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*

L'amour nous incline souvent à faire le bien de ceux que nous aimons. Le comportement bienveillant d'une mère pour son enfant, le doux commerce qui lie deux amis, tels Montaigne et La Boétie, qui recherchent mutuellement le bien de l'autre, ou même celui de deux amants qui jouissent du bonheur et partagent les peines de l'autre, tentant d'en alléger le poids du mieux qu'ils peuvent, suffiraient à s'en convaincre. Mais que se passe-t-il quand l'amour fait défaut ? Quand, comme cela se présente souvent, deux amours concurrentes agitent un même cœur ? Le devoir peut-il alors suppléer au manque d'amour ou pire, au désamour, et dans quelle mesure le doit-il ? S'il constitue, avant la foi et l'espérance, la vertu théologique première dans le message chrétien, l'amour de charité, de devoir ou simplement moral est-il seulement pensable en dehors de la foi ? Constitue-t-il autre chose qu'un idéal qui, pour être indispensable à la morale, ne recouvrerait aucune réalité ?

Qu'est-ce qu'un amour pratique ?

Les moralistes distinguent l'amour de concupis-
cence, qui aime l'autre pour son bien à soi, de

l'amour de bienveillance, qui l'aime pour son bien à lui. Cette distinction, qui recouvre en partie celle d'éros et d'agapè, s'avère purement théorique dès lors que l'on parle d'un amour humain, c'est-à-dire toujours invariablement tissé d'une part plus ou moins grande de concupis-
cence. Il se voit donc exposé aux affres de l'inconstance, de l'égoïsme et de l'amour de soi. Devons-nous pour autant lui laisser dicter sa loi, ou plutôt, comme le dit la Carmen de Bizet, nous soumettre à son absence totale de loi ? Si l'on se place du point de vue moral, il faut, nous dit Kant, relayer cet amour « pathologique » par un amour pratique « qui est inscrit dans la volonté et non pas sur la pente de notre être sensible, dans les principes de l'action et non dans une sympathie qui nous fait fondre ». Dans *Sur la route de Madison*, Clint Eastwood donne un magnifique exemple de cet amour né du devoir : seule dans la ferme qu'elle partage avec son mari et ses deux enfants pour le temps d'un concours agricole où le reste de la famille s'est rendu, Francesca vit quatre jours d'une passion authentique et bouleversante avec Robert, un photographe en mission dans ce fin



fond de l'Iowa. Réveillée par cette passion et comme révélée à elle-même, Francesca décide pourtant de ne pas suivre Robert dans la vie dont il rêve un instant avec elle : quel serait ce bonheur payé du sacrifice de son mari aimant et de ses deux enfants, qu'elle laisserait de plus en proie aux persiflages continuels d'une petite ville perdue où l'ennui et la monotonie leur font prendre des proportions démesurées ?

L'angoisse devant la perte d'amour

Choisissant la bienveillance et la charité contre la concupiscence, Francesca sacrifie une passion violente sur l'autel du devoir. Mais s'agit-il seulement de devoir ? Ne s'agit-il pas ici du dilemme qui, dans toute bonne tragédie classique, fait choisir au héros le devoir au détriment de la passion, et cela moins par conscience morale (puisqu'il envisage d'y faillir) que parce que celle-ci ne survivrait pas autrement ? Ainsi, dans *Le Cid*, Rodrigue ne pourrait choisir Chimène sans la perdre : quel amour lui offrirait en effet un homme déshonoré de n'avoir pas vengé

l'affront subi par son père ? Comment, fût-ce au prix de la vie de son père, pourrait-elle aimer un tel homme ?

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud fait valoir que les êtres finis que nous sommes, en proie à des pulsions violentes et égoïstes, naturellement indifférents au bien et au mal, ne font le bien que par « angoisse devant la perte d'amour ». De fait, nous apprenons le devoir pour plaire à nos parents, qui autrement menacent de nous punir, puis nous intériorisons progressivement un certain nombre de contraintes dites « morales » qui ne sont rien d'autre que l'envers de ce que la conscience de culpabilité, désormais érigée au cœur de notre moi, nous fait redouter comme « punitions ». Nous comprenons en grandissant qu'à défaut de punition, nous encoupons le désamour de ceux que nous aimons si nous nous comportons à rebours de ce que la morale prescrit. Freud voit dans ce processus de création d'une conscience de culpabilité au sein de chacun d'entre nous un trait de génie de la civilisation, qui, s'appuyant sur le levier puissant de l'amour, a institué une autocensure des comportements.

« Aime, et fais ce que tu veux »

Cela donne-t-il raison à Augustin, qui pense que notre volonté n'étant que la manifestation de notre amour, comme un poids est entraîné vers le sol par la gravité, nous allons naturellement où notre amour nous mène ? Si Freud a raison, notre moralité dépendra en effet de nos objets d'amour, l'angoisse de les perdre et notre propre comportement moral avec lui étant proportionnés à ce qu'ils attendent de nous. Mais Augustin donne le critère discriminant de ce qui, dans l'amour, est gage de moralité avant toute considération qui puisse avoir trait à son objet. « Je t'aime », dit-il, signifie : « Je veux que tu sois ce que tu es », où l'on retrouve le modèle de l'amour de bienveillance, purement oblatif,

que l'on peut à bon droit qualifier de « vertu ». C'est donc par une ruse de la morale que nous nous comportons conformément à ce que le devoir exige de nous : nous avons besoin d'être aimés. Et l'amour – la conscience de culpabilité qui fait valoir ses droits en nous nous le dit assez – ne survivant pas dans toute sa grandeur à un acte mesquin, nous prescrit finalement de bien nous comporter. C'est pourquoi Robert s'efface de la vie de Francesca, quoiqu'il puisse lui en coûter : la profondeur de leur amour, son authenticité, est justement ce qui leur interdit de payer leur bonheur d'un acte aussi laid que l'abandon des enfants de Francesca. C'est justement parce que Robert l'aime qu'il doit la laisser être ce qu'elle est, au détriment du bonheur qui leur semble promis.



À RETENIR

L'amour de bienveillance

Les moralistes, dont Kant, distinguent l'amour pathologique ou de concupiscence, dépendant de nos inclinations et indifférent à tout comportement moral, de l'amour pratique ou de bienveillance, celui-ci cherchant le bien de l'autre, il nous enjoint de nous comporter envers lui conformément au devoir.

L'amour, moteur de nos comportements moraux

Mais au fond, pourquoi aimerions-nous de cet amour conforme au devoir, si la crainte de perdre l'amour de qui nous aimons nous y poussait ? Pour Freud, c'est ainsi par une sorte de ruse de la morale que l'amour nous conduit à la moralité.

« Je veux que tu sois ce que tu es »

Notre moralité s'éprouve pourtant en premier lieu auprès de ceux que nous aimons, à travers notre comportement envers eux, et, cherchant leur bien et leur bonheur, elle se résume à les laisser, et même à les aider à être ce qu'ils sont.

Amour de soi, amour-propre et narcissisme

« Lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection ; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié ; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut-être nommée dévotion. [...] En la simple affection on se préfère toujours à ce qu'on aime ; au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. »

Descartes, *Les Passions de l'âme*

Amour de soi, amour-propre et narcissisme participent de cet élan par lequel, avant d'aimer autrui, le sujet est d'abord amoureux de lui-même. Dépourvue de la distance, de la différence et de la possibilité de réciprocité qui caractérisent l'amour pour autrui, cette forme d'amour en est à la fois la condition et la limite : on ne peut aimer autrui si l'on ne s'aime soi-même suffisamment ou si l'on s'aime trop, et à trop aimer autrui on finit par se haïr. Mais il convient de distinguer parmi ces trois formes d'amour tourné vers soi, leurs rapports réciproques à l'amour pour autrui : quand l'amour de soi et celui que nous éprouvons pour autrui s'accordent et s'entretiennent, une trop forte part d'amour-propre dans l'amour pour autrui semble nuire à ce dernier. Quant au narcissisme, il renvoie aux processus psychiques qui travaillent le sujet amoureux et permet de rendre raison des rapports inconscients de l'amour pour autrui à l'amour de soi.

Amour, amour de soi et amour-propre

L'amour de soi s'enracine dans la pulsion de

vie qui nous fait agir en vue de notre conservation. Pris dans son sens le plus strict, il désigne ainsi notre tendance à satisfaire nos besoins, à nous protéger du danger et à nous reproduire. Du point de vue moral, il renvoie à cet égoïsme naturel, que nous partageons avec les animaux, qui nous fait « persévérer dans notre être ». Bien différent de l'amour de soi qui ne regarde le sujet que du point de vue de ses fonctions vitales, l'amour-propre suppose la vie en société : désignant l'amour électif que l'on porte à sa propre personne, il engage en effet la comparaison avec des tiers. Rousseau a fait la critique de cette forme d'amour : « *L'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible.* »

Notre amour pour des tiers participe toujours d'une part d'amour-propre dont il est souvent vrai qu'elle est démesurée. Comme le souligne La Rochefoucauld dans ses *Maximes* : « *Si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé* », car « *il n'y a point de passion*



où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour ». L'« amour de soi-même » désigne ici l'amour-propre, car que pourrait-il y avoir d'incompatible entre l'amour de soi et l'amour authentique d'un autre ? Rien, puisque l'amour de soi nous poussant à faire ce qui est bon pour nous, il nous fera, si nous suivons ses prescriptions, aimer qui nous convient. C'est même la définition de l'amour selon Spinoza : « joie », augmentation de nos facultés d'agir et des forces qui nous assurent la persévérance dans notre être, et « désir », au sens d'appétit de celui ou de celle dont nous savons qu'il nous aime et nous désire de concert.

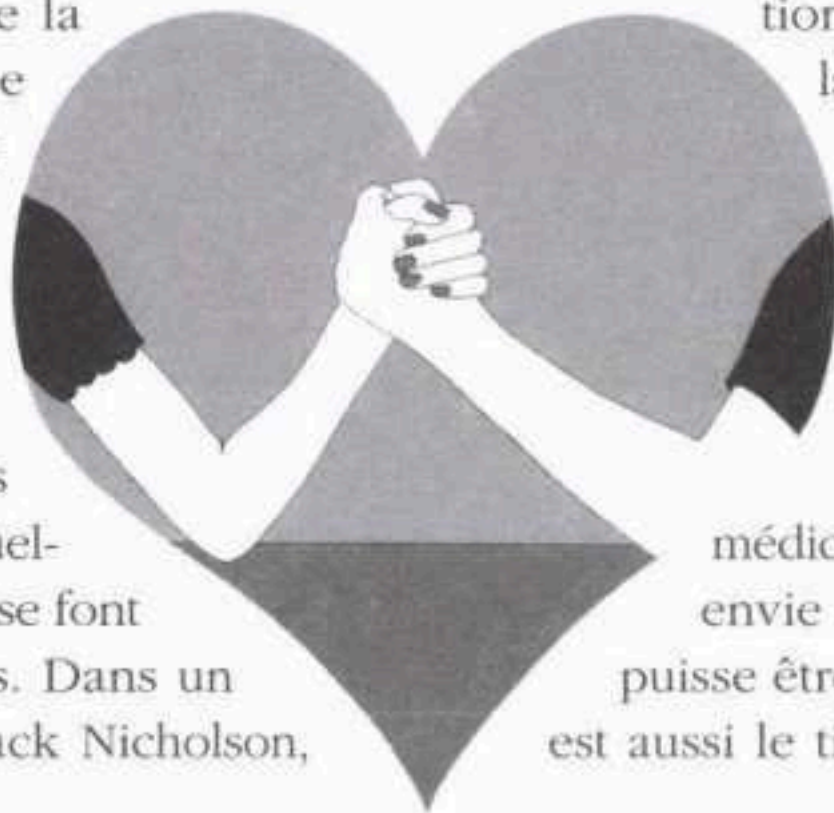
Le narcissisme

Le mythe de Narcisse tombé amoureux de son reflet dans l'eau a inspiré à Freud la notion de narcissisme. Elle désigne cette partie de notre énergie sexuelle dirigée vers notre moi, vers sa conservation évidemment, mais aussi vers son simple plaisir. Selon lui, l'amour que nous avons pour les autres résulte du réinvestissement d'une partie de la libido narcissique au profit des investissements

d'objets, le narcissisme dans sa forme primaire ou infantile étant avant cela absolument souverain. Lorsque nous tombons amoureux a lieu un même rabaissement de notre narcissisme, pris dans son sens libidinal autant que symbolique : « *La dépendance par rapport à l'objet aimé a pour effet de rabaisser le sentiment d'estime de soi ; l'amoureux est humble et soumis. Celui qui aime a, pour ainsi dire, payé amende d'une partie de son narcissisme, et il ne peut en obtenir le remplacement qu'en étant aimé* » (« Pour introduire le narcissisme »). Ce phénomène, pour être tout simplement économique (une partie de la libido est « déplacée » du moi sur l'objet), se décline aussi sur le plan des représentations psychiques : l'être aimé fait l'objet d'une idéalisation qui diminue d'autant le moi de son amant. Celui-ci va même substituer l'image idéalisée de l'autre à son propre idéal du moi, Freud désignant par là la représentation que le moi se fait de sa propre personne. Pour être source d'un bonheur « qui nous terrasse » par son intensité, selon l'expression de Freud, l'amour n'en est pas moins l'équivalent d'une blessure narcissique.

De l'amour à l'amour de soi

Le détour par le narcissisme permet de comprendre en quoi l'amour d'objet peut faire progresser le sujet vers un amour de soi plus abouti : en substituant l'image idéalisée de l'autre à son idéal du moi, le sujet choisit, c'est là le ressort de l'amour, une image plus exigeante que la sienne. Si le moi en est humilié et que l'estime de soi en pâtit, lorsque l'amour est heureux, le moi trouve la force de se hisser jusqu'à ce nouvel idéal. L'amour devient alors le relais de l'amour de soi, qu'il fait progresser dans un sens moral. Platon ne dit d'ailleurs pas autre chose lorsqu'il dit des amants qu'ils fécondent mutuellement leurs intelligences et se font accoucher de leurs œuvres. Dans un film de James L. Brooks, Jack Nicholson,



écrivain à succès de romans à l'eau de rose, mène l'existence répétitive mais confortable que lui impose le syndrome bipolaire dont il souffre. Il tombe amoureux d'Helen Hunt, serveuse dans le restaurant où il prend ses repas quotidiens, à laquelle il entreprend de faire une cour d'autant plus maladroite qu'il semblait a priori incapable d'aimer. Il la convainc pourtant en lui faisant la déclaration d'amour la plus franche et la plus juste qui puisse être : il lui dit que son refus manifeste de le voir entrer dans sa vie, qu'elle lui a exprimé de manière très claire, l'a poussé à retourner voir son psychiatre et à reprendre ses médicaments : « Vous m'avez donné envie de devenir aussi bon que je puisse être » (« as good as it gets », qui est aussi le titre du film).

À RETENIR

Amour de soi et amour-propre

L'amour de soi désigne l'ensemble des forces qui, en nous, participent à la conservation, au renforcement et, à travers la reproduction, au prolongement de notre être. Solidaire de la vie en société, l'amour-propre renvoie quant à lui à l'image que nous avons de nous-mêmes lorsque nous nous comparons aux autres.

Le narcissisme

Inspiré par le mythe de Narcisse tombé amoureux de son reflet, le narcissisme recouvre en psychanalyse l'ensemble des pulsions sexuelles dirigées vers le moi ainsi que les représentations inconscientes du moi. Lorsque nous tombons amoureux, une partie de notre libido narcissique est déplacée sur l'objet aimé.

Le perfectionnement moral des amants

L'image idéale que les amants ont l'un de l'autre, si elle diminue dans un premier temps l'estime qu'ils ont d'eux-mêmes, les pousse aussi à progresser l'un par l'autre.

De la jalousie à la haine de soi

« Swann tout d'un coup aperçut en lui l'étrangeté des pensées qu'il roulait depuis le moment où on lui avait dit chez les Verdurin qu'Odette était déjà partie. Quo ? Toute cette agitation parce qu'il ne verrait Odette que demain ! Il fut bien obligé de constater que dans cette même voiture qui l'emmenait chez Prévost il n'était plus seul, qu'un être nouveau était là avec lui, adhérent, amalgamé à lui, avec qui il allait être obligé d'user de ménagements comme avec un maître ou une maladie. »

Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*

De toutes les blessures qui menacent le sujet amoureux, la jalousie est sans doute l'une des plus inquiétantes. Ivre de douleur, le jaloux se trouve entraîné dans un tourbillon où sa raison n'a plus prise, et dont rien, ni les paroles rassurantes de l'être aimé, ni la peur de le perdre à force de le tyranniser ne sauraient avoir raison. Ombre menaçante qui pèse sur l'amour, son absence est pourtant bien souvent interprétée comme un manque d'amour. Car la jalousie n'est pas que négative, cela s'atteste jusque dans son étymologie qui la fait dériver du grec *zelos*, signifiant ferveur, ardeur, désir intense, que l'on retrouve dans le mot « zèle ». Pourquoi la jalousie est-elle coextensive au sentiment amoureux, alors même que son excès semble appelé à le détruire, et comment, de l'état normal où elle agit comme un aiguillon du désir et assure l'aimé de l'empressement de l'amant, masque-t-elle dans certains cas un profond désamour de soi ?

Le désir triangulaire

Comment comprendre la curiosité du jaloux

pour son rival ? De la même manière que la jalousie s'enracine dans la crainte de ne pas être à la hauteur de son partenaire, le jaloux l'entretient en projetant sur la tierce personne, réelle ou fantasmée, qui surgit dans le duo amoureux, toutes les qualités qu'il pense lui faire défaut à lui, le jaloux. Dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, René Girard généralise cette observation et propose une conception du désir qui fait place à un troisième terme entre le sujet désirant et l'objet désiré : le médiateur, qui désire l'objet le premier. Ce tiers peut être réel ou imaginaire, ou même, dans certains cas, social, le sujet désirant alors l'objet pour faire partie de son milieu. Mimétique, le désir ne se soutient dès lors que le sujet ressent de l'admiration envers le médiateur ou envers ce qu'il représente, envers son désir de lui ressembler. Cette thèse fait peu de place à l'amour : René Girard dénonce le « mensonge romantique » d'un désir duel et amoureux contre la « vérité romanesque » censée l'invalider, et qu'il trouve à l'œuvre dans les romans de Proust, Stendhal ou Dostoïevski.



Le désir mimétique permet de rendre compte de ce que la jalousie agit comme un catalyseur de l'amour : je ne prends jamais conscience de la valeur de l'autre de manière aussi aiguë que lorsque je me trouve dans une situation de rivalité, réelle ou supposée. Mais il semble pourtant difficile de penser que ce seul rapport de force, qui fait si peu de cas de la singularité propre de l'objet aimé, suffise à rendre compte de toutes les situations amoureuses, comme il semble difficile d'admettre avec René Girard que l'amour ne serait que mensonge. En supposant que le désir mimétique joue effectivement un rôle dans la genèse du sentiment amoureux, il ne saurait l'expliquer à lui seul. Il ne le peut que dans des cas d'amours inauthentiques, où la jalousie occupe l'espace laissé vacant par le manque d'amour.

L'amour jaloux

La thèse de René Girard correspond en effet aux situations pathologiques d'amour jaloux : le sujet jaloux devient tyrannique, suspicieux à l'excès, et sa souffrance est telle qu'elle finit par épuiser la relation dans un conflit permanent. Dans *Un amour de Swann*, Proust fournit en la personne de son héros éponyme un exemple typique de cet amour jaloux. Swann

n'est a priori que vaguement intéressé par Odette de Crécy, une demi-mondaine rencontrée au théâtre qui l'introduit dans le salon des Verdurin et qui s'éprend de lui. Sûr de l'amour d'Odette, Swann y est indifférent. Il ne prend conscience qu'il l'aime que le jour où, ne la trouvant pas chez les Verdurin, il est pris d'un accès de folie et part à sa recherche dans tout Paris. Swann va désormais vivre sous l'empire de la jalousie la plus vive, d'un besoin insensé et douloureux de posséder Odette, de connaître ses actes autant que ses pensées. Il éprouve « l'horreur des amours que l'inquiétude seule a enfantées ». Mais si l'absence d'Odette plonge Swann dans un état insupportable, à peine se trouve-t-elle de nouveau auprès de lui qu'il ressent alors inmanquablement « la déception et la torture de sa vaine présence ». On peut à bon droit se demander ici si Swann ne confond pas l'amour avec la douleur que suscite chez lui l'angoisse de la perdre, angoisse qui tiendrait moins à la personne d'Odette qu'à une blessure antérieure à sa rencontre.

L'envers de la pathologie : l'icône d'amour

Swann l'avoue sans détour : « *Tout ce qui n'était pas moi, la terre et les êtres, me paraissait plus*

précieux, plus important, doué d'une existence plus réelle. » Comme tous les héros que René Girard prend à l'appui de sa thèse, le désir de Swann pour Odette vient en fait remplir un vide qui l'a précédé. Ne s'aimant pas lui-même, Swann ne peut croire à la sincérité d'Odette, pas plus qu'il n'est capable de l'aimer en retour. Loin d'être une conséquence de l'amour, la jalousie est ici la passion qui vient prendre sa place. L'amour que Swann a l'impression d'éprouver et les souffrances qu'il endure sincèrement ne sont ainsi que le cache-misère de la haine dans laquelle il se tient lui-même, l'angoisse de perdre l'objet désiré le distrayant de l'effroi que serait d'affronter cette haine.



Dans l'amour, c'est au contraire l'icône d'amour, c'est-à-dire l'autre transfiguré par le regard amoureux, qui joue le rôle du médiateur. On ne possède pas une icône : n'existant que dans l'imaginaire du sujet amoureux, elle est inatteignable. Le sujet ne peut l'aimer qu'en aimant avec elle la personne réelle dont elle est l'image idéale. Garante de l'amour que le sujet éprouve pour l'objet de son désir, son idéalisation est en même temps ce qui le rend

jaloux, c'est-à-dire inquiet, parfois même jusqu'à l'anxiété. Mais c'est aussi ce qui, le rendant attentif et empressé, lui révèle son amour en même temps qu'il le révèle à l'autre.

À RETENIR

Les deux visages de la jalousie

Coextensive au sentiment amoureux qu'elle aiguise, révèle, et constitue sans doute en grande partie, la jalousie est une forme d'inquiétude et d'empressement vers l'autre. Lorsque le sujet amoureux est peu assuré dans son être, elle peut néanmoins prendre des allures de pathologie et l'amour se transformer en amour jaloux.

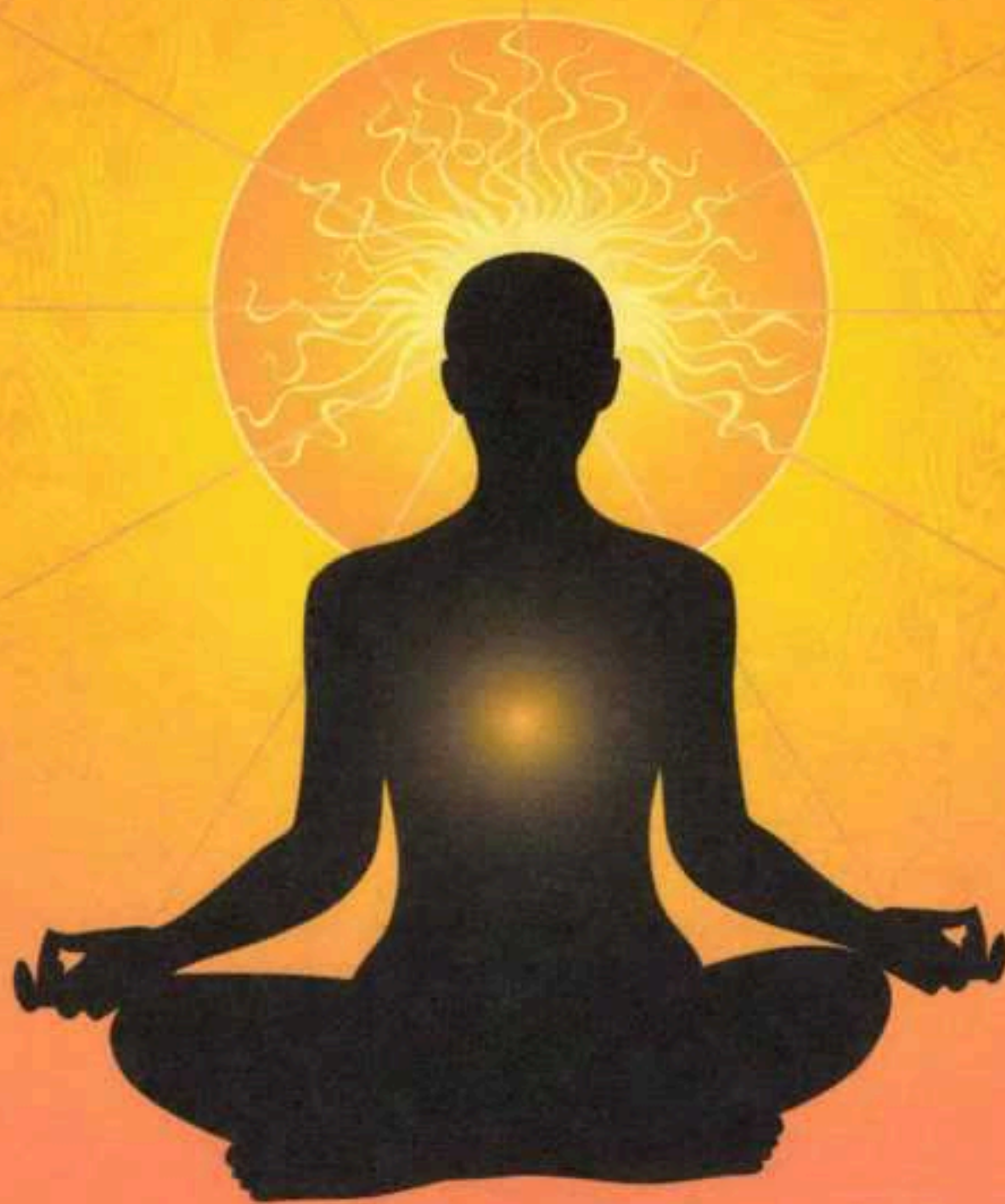
Le désir mimétique

René Girard défend la thèse selon laquelle le désir du sujet pour un objet passe par la médiation d'un troisième terme que le sujet tient en admiration. Le médiateur désirant lui-même l'objet, le désir du sujet est mimétique et s'éteint dans sa satisfaction.

L'amour jaloux

Désirant l'être aimé parce qu'il désire en fait le médiateur, le sujet de l'amour jaloux n'aime et ne peut au fond aimer personne, ni l'objet qu'il croit aimer, ni sa propre personne, tellement détestable qu'il éprouve le besoin de la fantasmer dans celle du médiateur.

LE GRAND LIVRE
DE LA
MÉDITATION
Sérénité et bien-être



LE GRAND LIVRE DE LA MÉDITATION

ESI

EDITIONS **ESI**

En vente
chez votre libraire

QUESTIONNAIRE DE SATISFACTION

Votre avis nous intéresse !

Questionnaire à retourner à :
Multimedia Press

Questions philo / questionnaire
60, rue Vitruve, 75 020 Paris

Nous voudrions en savoir plus sur vos goûts et vos attentes en matière de publications spécialisées sur la philosophie. Répondez à notre questionnaire.

Pourquoi avez-vous acheté cette publication ?

- Pour la thématique générale de la publication
- Pour le sujet proposé en couverture
- Pour un sujet en particulier
- Autres :

.....
.....
.....

Avez-vous trouvé cette publication :

- Peu chère
- Au juste prix
- Trop chère

Globalement, en êtes-vous satisfait(e) ?

- Oui, très satisfait(e)
- Plutôt satisfait(e)
- Je n'ai pas aimé

Achèterez-vous le prochain numéro ?

- Oui
- Non

Sinon, pourquoi ?

.....
.....

Qu'avez-vous pensé des sujets proposés ?

.....
.....
.....

Quelles rubriques supplémentaires souhaiteriez-vous trouver dans les prochains numéros ?

.....
.....
.....

Quels sujets aimeriez-vous voir traités dans les prochains numéros ?

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Que souhaiteriez-vous trouver comme plus produit ?

- Un livre
- Un cahier
- Un DVD

Quelles autres publications de développement personnel lisez-vous ?

.....
.....
.....

Vous avez :

- Moins de 20 ans
- De 20 à 30 ans
- De 30 à 45 ans
- Plus de 45 ans

Merci d'indiquer vos coordonnées :

- M^{lle}
- M^{me}
- M.

Nom :

Prénom :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Téléphone :

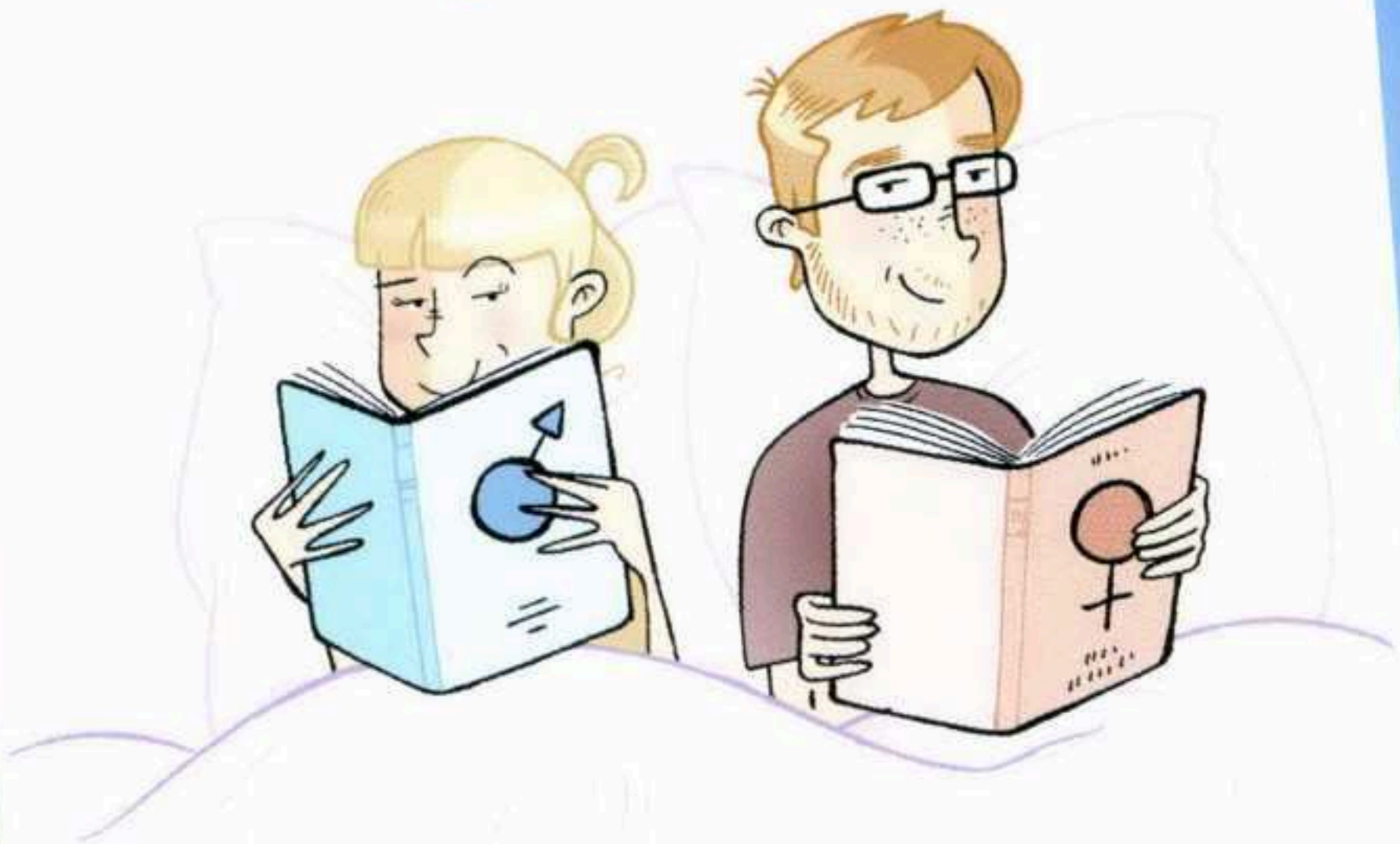
E-mail :

.....
.....
.....
.....
.....

Sabine Le Blanc et Marie-Laure Cuzacq

Les relations hommes femmes

en 35 leçons



EDITIONS **ESI**

En vente
chez votre libraire

EDITIONS **ESI** *Comment se faire éditer* Des conseils clairs et précis

Comment se faire éditer



■
*DES CONSEILS CLAIRS ET PRÉCIS
pour vous guider dans cette démarche*

- ✓ Trouver son style
- ✓ L'autoédition
- ✓ Savoir choisir une maison d'édition
- ✓ Prendre ou non un agent littéraire
- ✓ Convaincre un éditeur
- ✓ Les concours littéraires

EDITIONS **ESI**

En vente
chez votre libraire