

Tzvetan Todorov

PUISSANCES DE L'AMOUR

L'un des plus beaux romans du XXe siècle, *L'empereur du Portugal* de Selma Lagerlöf, commence par une scène décrivant la naissance d'une petite fille, vue à travers l'esprit de son père Jan. Ce Jan est un pauvre ouvrier agricole qui ne possède rien et ne réussit en rien ; il s'est marié sur le tard, et voici que la grossesse de sa femme arrive maintenant à terme. Il a passé la journée à attendre devant la porte, il est gelé et fatigué, il pense de plus à tous les ennuis que produira la présence de la petite à la maison. Il entre quand même dans la chambre de l'accouchement, et on lui met dans les bras un paquet dont dépasse un petit visage fripé et de menues mains. Soudain il sent son coeur battre si fort qu'il en est lui-même effrayé, et prêt à demander secours aux autres femmes présentes. Mais celles-ci saisissent vite la situation, et éclatent de rire. "N'avez-vous jamais auparavant aimé personne assez pour avoir des battements de coeur ?" demande la sage-femme. Jan doit admettre que non, mais il comprend ce qu'il est en train de vivre. Et Selma Lagerlöf commente : "Celui qui ne sent son coeur battre ni dans la tristesse, ni dans la joie, ne peut être considéré comme un véritable être humain" (p.13).

L'empereur du Portugal est l'histoire d'un amour fou, celui d'un père pour sa fille. On voit tout de suite que l'enjeu n'est pas mince - ni pour le héros, ni pour l'auteur : il s'agit, ni plus ni moins, d'identifier ce qui rend les hommes vraiment humains. La question de l'identité humaine peut être formulée dans les contextes les plus différents et donc recevoir des réponses diverses. La réponse de Lagerlöf se situe sur un plan qu'on pourrait dire anthropologique, et elle tient en un seul mot : l'amour. Ce qui rend cet être spécifiquement humain, c'est sa capacité d'aimer.

Il est facile de dire d'une telle affirmation qu'elle est belle ou qu'elle est généreuse, mais peut-on s'accorder de plus pour décider qu'elle est vraie ? Avant de me prononcer là-dessus, je voudrais rappeler une autre tentative pour dire la spécificité humaine, qui se situe sur le même plan anthropologique. Dans les années trente de notre XXe s., un jeune philosophe russe émigré à Paris, Alexandre Kojève, explique à quelques auditeurs attentifs le sens de la fameuse "dialectique du maître et du serviteur" dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ; après la guerre, l'un de ces auditeurs, Raymond Queneau, publiera ces conférences sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel* et cet ouvrage exercera une profonde influence sur de nombreux auteurs contemporains. La réponse de Hegel (interprété par Kojève) sur la

spécificité humaine est très différente de celle de Lagerlöf. En quoi consiste la différence entre l'animal et l'homme ? Le premier agit toujours et seulement au nom de son instinct de conservation, et dans ce but il s'approprie tout ce qui lui est nécessaire (par exemple la nourriture) et écarte les obstacles (les rivaux). Le second en fait autant, mais ne s'en contente pas, il recherche plus que sa satisfaction physiologique, il aspire à une reconnaissance de sa valeur, qui ne peut lui venir que d'un autrui. Donc l'humain commence là où le "désir biologique de la conservation de la vie" se soumet au "désir humain de la reconnaissance" (p.170).

Il s'ensuit qu'être humain, c'est être prêt à risquer sa vie pour quelque chose qui est au-delà d'elle ; être humain, c'est cesser de considérer sa propre vie comme la valeur suprême. Cette situation extrême révèle aux yeux de Kojève la vérité de toute recherche de reconnaissance : puisque tous désirent l'obtenir, et que pour obtenir ce que l'on souhaite d'autrui il faut d'abord le soumettre, la vie humaine est une lutte impitoyable pour l'emporter, qui aboutit à l'apparition d'un maître - le vainqueur - et d'un serviteur - le vaincu ; l'histoire de l'humanité est l'histoire de leur combat et de ses séquelles (de la lutte des classes, dira Marx). Kojève peut donc conclure : "L'existence humaine, historique, consciente d'elle-même, n'est donc possible que là où il y a, ou - du moins - où il y a eu, des luttes sanglantes, des guerres de prestige" (p.169-170). Son affirmation est double : ce qui est spécifiquement humain est le désir de reconnaissance ; et quiconque est animé par ce désir est amené à s'engager dans une lutte à mort. Ce n'est plus l'amour qui est spécifiquement humain, mais la guerre.

La réponse de Kojève est certainement moins agréable que celle de Lagerlöf ; est-elle pour autant moins vraie ? Beaucoup de nos contemporains semblent la choisir, craignant sans doute qu'on ne les accuse, dans le cas contraire, de mièvrerie (la vérité doit être amère, tel est l'un des postulats surprenants de la philosophie occidentale moderne). Tournons-nous, pour essayer d'y voir plus clair, non vers l'apparition problématique de l'espèce humaine à l'aube des temps, mais vers celle, infiniment plus facile à observer, de l'individu humain (et que décrit, justement, le premier chapitre de *L'empereur du Portugal*). A sa naissance, le petit de l'homme ne se distingue pas radicalement de celui d'autres espèces animales, mettons des singes supérieurs : l'enfant aspire à être réconforté, chauffé et nourri - mais les petits singes en font autant. Les différences persistent aussi, cependant, et l'une d'entre elles acquiert une signification particulière. A un âge qui se situe en moyenne vers la septième ou huitième semaine de sa vie, le nourrisson accomplit une action qui n'a pas d'équivalent dans le monde animal : il ne se contente plus de regarder sa mère (cela, il le fait dès la naissance), mais

cherche à capter son regard pour en être vu. Rechercher et regarder le regard qui le voit : tel est l'évènement par lequel l'enfant entre dans un monde résolument humain.

Pourquoi ? Parce que par ce geste l'enfant identifie à la fois un autrui distinct de soi (celui qui doit le regarder) et l'être particulier qu'il est lui-même (celui qu'autrui regarde), ce qui peut être considéré comme l'acte de naissance de la conscience elle-même. On voit par là que la thèse de Kojève n'est que partiellement acceptable. Dans une perspective anthropologique, il est juste de dire que l'existence spécifiquement humaine commence par la reconnaissance que nous recevons du dehors, que nous apporte un autre être humain. C'est ce qu'affirmait déjà Rousseau, inspirateur probable de Hegel sur ce point : à l'aube de l'humanité, "chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même" (*Inégalité*, p.169). Mais toute reconnaissance - et il faut ici tourner le dos à Kojève - n'implique pas nécessairement une lutte à mort. L'existence de l'individu en tant qu'être spécifiquement humain ne commence pas sur un champ de bataille mais dans la captation du regard maternel par le bébé - une situation, il faut bien le constater, que peu d'hommes avaient l'occasion d'observer jusqu'à un passé récent. La mère - ou le père, ou la tierce personne qui joue ce rôle - accorde sa reconnaissance à l'enfant sans qu'il soit nécessaire de la lui arracher dans une bataille où la mère aurait été vaincue. Il est vrai que cette reconnaissance n'est pas, comme pour Kojève, une approbation, un jugement de valeur : la mère confirme l'existence de l'enfant, c'est tout - mais c'est énorme, car avant ce moment l'enfant, pourrait-on dire, ne faisait que vivre ; grâce à ce regard, il commence aussi à exister.

Sans reconnaissance, sans intersubjectivité, sans société il n'y a pas d'humanité. Sans amour ? Nous ne savons pas ce que son absence donnerait à l'échelle de l'espèce, mais nous savons tous que certains individus parviennent, hélas, à traverser la vie sans connaître l'amour. "Monsieur Hamil, est-ce qu'on peut vivre sans amour ?" demande le petit Momo dans le chef-d'oeuvre de Romain Gary *La vie devant soi*. "Oui, dit-il, et il baissa la tête comme s'il avait honte. Je me suis mis à pleurer" (p.12). Ceux qui vivent sans amour sont des êtres malheureux, certes, mais incontestablement humains. L'amour n'est vraiment nécessaire ni au maintien de la vie (celle-ci, c'est-à-dire la reproduction de l'espèce, a besoin d'accouplement, non d'amour : les enfants du viol ne sont pas moins viables que ceux de l'amour), ni à celui de l'existence, qui naît de la reconnaissance, non de l'amour.

Selma Lagerlöf serait-elle en désaccord avec cette conclusion ? Je ne le pense pas. Elle ne voulait pas suggérer qu'avant la naissance de sa petite fille Jan n'était pas, à proprement parler, un être humain ; mais que, grâce à son amour pour elle, il a réalisé son identité potentielle, ce qu'il y a de plus élevé dans la condition humaine. Un "véritable être humain"

doit être entendu, non comme un constat de fait, mais comme un jugement de valeur. La vie humaine la meilleure (et non la vie seulement humaine) est celle qu'on vit dans l'amour, semble nous dire Lagerlöf. Elle rejoindrait par là l'une des idées constitutives de l'amour courtois au Moyen âge – « nul homme n'a de valeur sans amour », écrivait Bernard de Ventadour – qui allait laisser des traces profondes dans la conception européenne de l'amour. En a-t-il toujours été ainsi, et ailleurs qu'en Europe ? Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de répondre à cette question : nous n'avons jamais affaire au sentiment amoureux lui-même, mais seulement à ses représentations ; celles-ci sont incontestablement changeantes, cependant cela ne prouve pas qu'il en va de même de l'amour. Limitons-nous donc à ce que nous pouvons connaître à travers nos propres intuitions : c'est à l'amour ici et maintenant, au début du troisième millénaire, que je voudrais réfléchir.

L'affirmation de Lagerlöf correspond à mes convictions : l'amour est rare, l'amour est difficile, mais il est magnifique. C'est pourquoi je voudrais maintenant, plutôt que de chercher des réponses alternatives à la même question, m'en poser une autre : pourquoi en est-il ainsi ? Qu'est-ce qui, dans l'amour, en fait ce qu'il y aurait de plus précieux dans l'existence ? Les récits de Lagerlöf et de Gary sont beaux, mais ils ne me sont plus ici d'un grand secours : ils montrent l'amour plutôt qu'ils ne l'analysent. Il faut donc chercher des lumières ailleurs. Mais une recherche préliminaire s'impose : nous ne pouvons répondre à la question "pourquoi l'amour nous fait-il vivre la vie la meilleure ?" sans avoir au préalable soulevé cette autre : qu'est-ce que l'amour ? Qu'entendons-nous exactement en employant ce mot, banal entre tous ?

Pour notre bonheur, d'innombrables auteurs se sont déjà posé cette question ; il s'agit, ici, moins d'inventer que d'apprendre et de comprendre. Je voudrais partir, non d'un grand texte du passé, mais plutôt de l'opinion commune. Cette dernière comporte, en l'occurrence, au moins deux éléments. Le premier est qu'il faut distinguer l'amour des autres affections, notamment de l'amitié et de l'attachement parental (ou maternel, comme on dit d'habitude). Le second est que l'amour ainsi délimité est fondé sur la sexualité, qu'il est de la sexualité sublimée ou refoulée.

Ces deux lieux communs, ces deux évidences peuvent cependant être, non pas niés mais décentrés, sortis de leur automatisme, à condition qu'on accepte de renoncer à quelques certitudes bien établies. C'est ainsi qu'a procédé Erich Fromm, dans l'un des essais modernes les plus suggestifs consacrés à ce sujet, et intitulé *L'art d'aimer*. Fromm remarque d'abord que l'amour est une attitude du sujet, une action, et que donc sa définition ne peut s'épuiser dans

l'identification de son objet : ce n'est pas la simple mise en contact de deux individus. Les objets de l'amour, dans leur variété, infléchissent le sentiment, certes, mais ils ne le définissent pas. L'amour parental ne se confond pas avec l'amour sexuel, et pourtant il faut bien commencer par établir leurs traits communs, qui sont familiers à chaque parent ; ce n'est pas à tort que Jan, et Selma Lagerlöf, reconnaissent dans l'amour du père pour sa fille un parfait exemple d'amour, comme le font aussi Gary, et le petit Momo, qui aime d'amour la femme qui l'a élevé, madame Rosa. Mais il s'ensuit que le second lieu commun, selon lequel l'amour est un cas particulier de la sexualité, est également inacceptable : comme le dit Fromm, c'est au contraire "le désir sexuel" qui est "une manifestation du besoin d'amour et d'union" (p.32). Le sentiment d'amour peut être vécu dans le corps et dans l'esprit, il peut s'adresser à l'amant ou à l'ami, au parent ou à l'enfant ; il ne reste pas moins amour.

Fromm a raison d'étendre ainsi la notion d'amour, mais il est lui-même menacé par le danger contraire, qui est de la rendre par trop inclusive. Il élargit la notion d'amour pour qu'elle englobe l'amour de soi, l'amour du prochain ("amour fraternel") et l'amour de Dieu ; par là, il déborde le champ des relations interpersonnelles, et du coup le sens du mot change trop. Je préfère pour ma part m'en tenir à l'intérieur de ce champ.

On pourrait objecter ici que l'amour du prochain est adressé à des individus humains, et donc mérité d'être considéré comme un amour. Du reste le terme grec qui le désigne, *agapè*, signifie bien amour, même si sa traduction courante est aujourd'hui "charité". Mais la comparaison de l'amour, tel que nous l'entendons habituellement, avec *agapè* fait précisément ressortir un trait constitutif de l'amour. L'amour du prochain concerne tous les individus en dehors de moi, il inclut aussi les étrangers et même les ennemis ; c'est un amour universel, où l'identité de l'aimé, ses qualités ou ses défauts sont sans aucune importance. Idéalement, je ne dois même pas chercher à connaître le nom ni le visage de celui à qui s'adresse ma charité. La raison en est qu'à travers mon prochain - c'est-à-dire n'importe quel être humain - j'adresse cet amour à Dieu ; si je ne le faisais pas, je serais coupable, dans l'optique chrétienne, du péché d'idolâtrie : l'attachement doit aller au Créateur, non à la créature. Or l'amour, qu'il s'adresse à l'amant, à l'ami ou à l'enfant, n'accepte en aucun cas qu'on mette un individu à la place d'un autre : j'aime cette femme, non n'importe quelle femme, cet enfant (qui peut être ou non le mien), cet ami. L'amour est, en ce sens, exclusif, son objet est unique et irremplaçable.

Nous avons maintenant délimité un champ cohérent, qui correspond à peu près à ce que chacun entend par le terme d'amour : une relation interpersonnelle, dont l'objet n'est pas interchangeable, qui peut ou non s'étendre au plan sexuel, qui s'adresse, selon les cas, à un amant, à un ami, à un enfant, à un parent. Mais nous n'avons encore rien dit du sentiment lui-

même. En quoi consiste-t-il ? L'une des réponses données à cette question, que l'on trouve dès la haute Antiquité, est bien paradoxale : l'amour est le désir d'une chose, d'un être qui me manque ; et si je les avais, je ne les désirerais plus. Socrate dit dans *Le Banquet* de Platon : "Ce qu'il ne possède pas, ce que personnellement il n'est pas, ce dont il manque, voilà les objets du désir et de l'amour" (200e). J'aime l'objet manquant, je n'aime qu'en absence. La seule Albertine aimable est Albertine disparue. Il s'ensuit que, pour vivre, l'amour doit rester frustré ; l'amour comblé est un amour mort. Cette singulière propriété de l'amour - son accomplissement le tue - expliquerait à son tour, selon cette conception, les étranges stratégies dans lesquelles s'engagent, plus ou moins consciemment, les amoureux. Plus son objet est accessible, plus l'amour s'éteint ; plus il est difficile, et plus fort il brûle. L'épée doit séparer au lit Tristan d'Iseut.

Les paradoxes du désir (car c'est de cela qu'il s'agit ici) sont séduisants pour l'esprit et ils se prêtent admirablement aux constructions narratives : c'est une quête toujours suspendue, toujours recommencée, une découverte des obstacles là où l'on ne les attendait pas. La littérature occidentale, de Platon à Lacan, d'Ovide à Proust et au-delà, ne s'est pas privée de les exploiter ; Denis de Rougemont, dans son influent ouvrage *L'amour et l'Occident* a retracé une partie de cette histoire. Au point que nous avons parfois tendance à croire que cette version de l'amour épuise son identité, en confondant ainsi la beauté des récits avec leur vérité. Il suffirait pourtant d'observer les manifestations de l'amour autour de soi pour constater qu'elles ne sont pas toutes de cette espèce, préférant absence à présence, prendre à donner, passion subie à action assumée.

Dans un ouvrage plus récent, *Petit traité des grandes vertus*, André Comte-Sponville a proposé une interprétation de l'amour qui va au-delà des paradoxes de l'amour comme absence. Il remarque, pour commencer, que trois termes grecs, *érôs*, *philia*, *agapè* se traduisent dans nos langues par le seul "amour". Nous avons vu ce qu'il en était d'*agapè*. Mais en quoi consiste la différence entre *érôs* et *philia* ? *Erôs*, de très nombreux textes l'attestent, à commencer par *Le Banquet* de Platon, est l'amour tel qu'on vient de le décrire, l'amour-désir d'un manque, où autrui est instrumentalisé pour mieux servir le soi. *Philia* est l'amour qui prend pour centre l'autre, non soi, qui privilégie donner au détriment de prendre, et qui est vécu en présence de l'objet plutôt qu'en son absence.

Mais *philia* ne correspond-il pas à notre amitié, terme qui en est la traduction la plus courante, plutôt qu'à l'amour ? Si l'on se tourne vers l'exposé classique sur le sujet, qui se trouve dans *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote, on s'aperçoit que l'extension du terme est bien plus grande que celle de l'amitié. Aristote nous dit qu'on observe ce sentiment entre amis,

certes, mais aussi entre parents et enfants, ou entre mari et femme. C'est même l'amour maternel (que personne n'a jamais voulu considérer comme une forme d'amitié) qui lui fournit l'exemple le plus accompli de ce qu'il appelle *philia*. "Les mères prennent leur plaisir à l'amour qu'elles donnent, écrit-il. Elles aiment leurs enfants sans chercher à être payées de retour (...). Il semble qu'il leur suffise de voir leurs enfants heureux" (VIII.8,3). La vérité de cet amour-ci est que je veux le bien d'autrui pour lui, et non pour les bénéfices que je pourrais en retirer. Ce que j'apprécie en lui n'est pas qu'il m'aime (ou qu'il ne m'aime pas), mais qu'il est ce qu'il est : "parce qu'il est lui", dit Aristote, "pour ce qu'il est" (VIII.3,2). Cet amour n'est donc plus égoïste, pas plus qu'il n'est, du reste, altruiste, au sens d'un renoncement à mon propre plaisir, puisque le bonheur d'autrui me rend heureux.

Cette autre espèce d'amour, que nous reconnaissons facilement comme l'idéal de la relation entre parent et enfant, ou entre amis, mais un peu plus difficilement entre amants, tant est puissante l'emprise sur nous de la représentation "érotique", cet amour donc consiste en une joie devant l'existence d'autrui, une jouissance directe de sa présence, vécue de manière purement intransitive : il est le but ultime de mon action, il ne renvoie à rien au-delà de lui-même. Non seulement la personne aimée est unique et irremplaçable ; elle est, de plus, célébrée par cet amour. Lui donner - mon attention, mes forces, mon amour - ne me coûte rien, puisque je jouis de l'exercice même de cet amour.

Philia est moins intéressant à représenter qu'*érôs*, l'amour-joie est plus pauvre en événements que l'amour-manque, c'est pourquoi il est relativement négligé par la littérature (*L'empereur du Portugal*, *La vie devant soi* sont des exceptions significatives, mais ils traitent de l'amour d'un père pour sa fille, d'un enfant pour sa presque-mère). Chez le commun des mortels, à la différence des personnages littéraires, *érôs* et *philia* se retrouvent mélangés ou alternés, dans des combinaisons infiniment variables. *Erôs* procure probablement des sensations plus intenses, mais *philia* procure un sentiment de sérénité supérieur.

La "bienveillance" pour autrui, la reconnaissance de son identité, l'amour de ce qu'il est en lui-même et non pour moi implique qu'on renonce à l'image populaire de la fusion comme aboutissement idéal de la relation, image qui hante la littérature amoureuse depuis Platon (le mythe de l'androgyné originel, exposé par Aristophane dans *Le Banquet*) jusqu'à Erich Fromm, qui pourtant désapprouve la "symbiose psychique". La fusion amoureuse est, en général, l'illusion dont nous aimons nous bercer au début d'une relation. Mais, comme elle a été érigée en idéal, il est certain que de nombreux individus ont voulu vivre en y aspirant ; faut-il les envier ? La fusion des corps (dont parle la Bible) étant hors notre portée, la seule fusion envisageable est celle des esprits ; cela revient souvent en pratique à ce que l'un des

deux membres du couple renonce à son identité, à sa personnalité, à ses activités et opinions, à ses goûts et intérêts, pour embrasser ceux de son partenaire, pour ne faire plus qu'un avec lui. La fusion n'est jamais symétrique, et le terme d'"aliénation" conviendrait mieux à l'état d'esprit qu'elle évoque. Si je reconnais l'autre pour ce qu'il est, si je l'aime parce que c'est lui, il ne disparaît pas en moi, ni moi en lui ; nous restons bien deux. L'idéal de l'amour n'est pas la fusion, mais la réciprocité ; encore faut-il ajouter que celle-ci ne peut être constatée que de l'extérieur : l'amant n'aime pas parce qu'il attend qu'on le paye de retour, il ne se met pas lui-même dans une position symétrique à celle de l'aimé.

Arrêtons ici cette anatomie de l'amour. Elle n'est pas suffisante pour nous permettre de décrire l'infinie variété des amours individuels ; mais elle peut nous aider à répondre à la question qui nous avait poussés sur ce chemin : pourquoi l'amour est-il la part la meilleure de l'existence humaine ? La réponse la plus immédiate va de soi : parce qu'éprouver cette pure joie devant l'existence d'autrui est l'expérience la plus gratifiante qui soit. Nous restons humains sans amour, nous pouvons même connaître des moments de satisfaction certaine, lorsque nous obtenons les reconnaissances auxquelles nous aspirions, ou cette reconnaissance indirecte qui nous vient de ce que nous accordons à d'autres une reconnaissance vivement sollicitée. Mais il y a un abîme entre ces moments de satisfaction et la félicité qui nous inonde intérieurement lorsqu'il nous arrive d'aimer quelqu'un, c'est-à-dire de nous réjouir de son existence, et d'être aimés par lui.

Le bonheur vécu par celui qui éprouve l'amour n'est cependant pas la seule raison pour laquelle ce sentiment mérite l'éloge. Si l'on se place, non plus au point de vue du sujet qui le vit mais à celui de l'humanité, on peut voir que l'amour, qui consiste à vouloir le bien d'autrui sans aucune contrepartie, coïncide avec la définition même que nous donnons du bien. L'amour est supérieur à toute morale, puisque quand on a l'amour on n'en a plus besoin. Est-ce par devoir moral que la mère soigne son enfant, que l'amant protège sa bien-aimée ? La morale n'est qu'un supplément à l'absence d'amour.

Quand on aime, on ne se pose pas de questions, on se laisse aller à la félicité. Pourtant, en s'engageant dans cette voie, on accomplit, même si l'on n'y pense pas, un certain choix philosophique. L'amour, on l'a vu, implique, plus que toute autre relation humaine, le caractère irremplaçable, non-interchangeable de la personne aimée ; celle-ci est, au sens fort du mot, un individu, un être unique. En réservant à l'individu dans son unicité son sentiment le plus puissant, on l'élève sur un piédestal d'exception, on en fait une valeur absolue ; l'être aimé devient "la mesure de toute chose". Si l'on se place dans l'optique de l'amour, des termes

comme "humanisme", "individualisme" ou "personnalisme" pourraient trouver un sens nouveau, en désignant un système de valeurs dont le sommet est occupé par la personne individuelle, telle justement qu'elle est célébrée dans l'amour : ne conduisant à rien au-delà d'elle, irréductible à tout autre raison ou idée, inépuisable dans son unicité.

Les êtres humains éprouvent un besoin de transcendance, de valeurs qui se situent au-delà de leur propre personne, au-delà du besoin animal de protéger et d'assurer leur survie. Par leur matérialité, ils sont comme tous les organismes vivants, des êtres finis ; mais par leur conscience, qui leur permet d'embrasser la totalité de l'univers et de parcourir en tout sens l'éternité, ils connaissent l'infini. Ce besoin de transcendance a été satisfait pendant des millénaires par les dieux, des êtres situés au-dessus de nous, incarnation de toutes les valeurs. Il y a quelques siècles, en Europe, les hommes ont commencé à douter de l'existence des dieux, puis ils ont proclamé que les dieux étaient morts. Pour échapper à l'angoisse d'une vie dépourvue de transcendance, d'autres divinités ont été proposées, qui n'avaient jusque-là joué qu'un rôle subalterne : la patrie, le peuple, le prolétariat, la tribu, la race, la communauté. Les totalitarismes du XXe s. ont rendu ces entités encore moins substantielles, en exigeant l'adoration d'un Parti et de son Chef. Nous connaissons trop aujourd'hui les impasses où conduisent ces promesses de bonheur pour y prêter foi ; est-ce à dire que, en cette fin de millénaire, nous sommes dépourvus de toute transcendance ?

Non : nous avons celle qu'incarne l'amour, la personne d'autrui. Une transcendance bien particulière, sinon franchement paradoxale, il faut l'admettre, puisqu'elle s'incarne en un être en tous points semblable à chacun de nous, au lieu de nous être supérieur qualitativement (Dieu) ou quantitativement (le groupe). Semblable en tout, sauf en sa position : cette personne doit être un autrui pour moi. La transcendance n'est donc plus "verticale", mais, en quelque sorte, "latérale". La valeur absolue s'incarne en un être autre, un visage que je vois, un *tu* que je chéris. Cet "humanisme de l'autre homme", pour parler comme Levinas, cette idée de la "défense de l'homme autre que soi" (p.100), permet de surmonter la stérile antinomie du dogmatisme et du nihilisme, du théisme et de l'égoïsme ou, sur un autre plan, de la transcendance et de l'immanence. Les valeurs transcendantes existent bien, mais elles n'ont rien de surnaturel : ce sont, simplement, les êtres individuels auxquels nous adressons notre amour-joie, la célébration de leur existence. "La seule valeur absolue", poursuit Levinas, "c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre" (*Entre nous*, p.127). Loin de vivre une époque de décadence et de perte, nous aurions fait aujourd'hui un pas vers la vérité de notre condition en vénérant ainsi l'être aimé (même si les époques antérieures n'ont pas entièrement méconnue cette vérité). L'espèce humaine aurait donc la particularité de

savoir fabriquer de l'infini avec du fini, de l'absolu avec du relatif, de l'éternel avec du fugitif - de transformer le hasard d'une rencontre en ce qui deviendra la nécessité d'une vie. C'est pourquoi nous ne mentons pas en déclarant : Je t'aimerai toujours, même si la plupart du temps la prédiction s'avère fausse ; ces mots traduisent bien notre volonté de voir l'absolu s'introduire dans notre grise existence.

Kojève disait que nous devenions humains en acceptant de risquer notre vie pour obtenir la reconnaissance. A vrai dire, dans certaines situations (que nous qualifions spontanément d'"humaines"), les animaux eux-mêmes risquent leur vie : la mère pour son petit, l'individu pour la survie du groupe. La reconnaissance, d'un autre côté, peut être obtenue sans combat ni danger : ainsi par l'enfant dans le regard de son parent. Il est pourtant vrai que la capacité de chérir quelque chose plus que sa propre vie marque un seuil, et caractérise la vie humaine. Cependant, dans l'amour, le but de ce risque n'est pas d'obtenir la supériorité sur autrui, comme l'imaginait Kojève, mais au contraire de mettre cet autrui au-dessus de soi. "Où est le véritable amant qui n'est pas prêt à immoler sa vie à sa maîtresse ?", demandait Rousseau (*Emile*, V, p.743). Les qualités de l'être aimé sont peut-être imaginaires ; l'amour qu'elles ont suscité est, lui, bien réel. Où est le père qui, tel Jan dans le roman de Lagerlöf, n'accepterait pas la mort pour tenter d'aider son enfant ? Ou pour être plus précis : de tels amants, de tels parents, de tels amis existent, bien sûr, mais s'ils n'accomplissent pas ce geste lorsque les circonstances le demandent, ils peuvent passer le reste de leur vie à le regretter. Les saints sont rares ; l'idée de sainteté ne nous quitte pas pour autant.

Notre monde moderne, échaudé par les expériences du passé, ne retient donc qu'une valeur transcendante et absolue : l'être aimé, l'individu unique et intransitif. Mais cette valeur nous suffit-elle en toutes circonstances ? On peut en douter. L'irréductibilité de l'individu et l'amour éclairent le monde privé ; mais ils sont d'un faible secours dans le monde public, dans ce que nous appelons la politique, qu'elle soit intérieure ou extérieure, et qu'on ne saurait réduire aux seuls droits de l'homme. A en croire Hannah Arendt, chez les anciens Grecs "l'homme qui n'avait d'autre vie que privée, (...) cet homme n'était pas pleinement humain" (*Condition*, p.77). On pourrait trouver une sorte de contrepartie à cette affirmation dans le destin de Jan, le personnage de Lagerlöf : les mésaventures de sa fille le conduisent à la folie : à la marge de la société, donc, mais nullement à celle de l'humanité. Momo, dans *La vie devant soi*, est également un être marginal.

Mais nous n'avons pas besoin de trancher : nous aurions l'impression d'une amputation injustifiée aussi bien devant une vie dépourvue de domaine privé que réduite à ce seul domaine ; chacun de nous est ainsi, irréductible à une législation unique, définitivement

hétérogène. La pierre angulaire de la vie politique n'est ni l'amour ni l'individu (du point de vue politique, les individus cessent d'être des personnes uniques et deviennent des citoyens comparables et interchangeables), mais le bien commun. S'agit-il là d'une nouvelle valeur absolue, comparable à celle de la personne, et donc sa rivale ? On a pu dans le passé croire à un bien politique absolu ; le résultat a toujours été désastreux. Notre idéal à nous n'est pas un monde parfait mais un monde meilleur ; nous refusons d'imposer à tous la même idée du bien, mais nous pouvons nous mettre d'accord pour identifier le mal, et nous aspirons à l'atténuer. Nous savons aussi qu'une société est faite de forces divergentes, et que donc la recherche du bien commun passe par des concertations et des compromis, des coalitions et des concessions. Autrement dit, la vie politique en démocratie connaît en pratique seulement des valeurs relatives ; elle se distingue en cela de la vie privée, dominée, elle, par un absolu : la personne humaine irréductible.

On pourrait juger que ma vision de l'existence humaine est excessivement bienveillante, version universitaire du slogan "peace and love" de ma jeunesse, image idyllique de l'harmonie entre individus. Il n'en est rien. Car celui qui dit : la clé de notre bien-être et de notre félicité est en autrui doit aussi admettre que ce même autrui détient les instruments de leur destruction. J'ai fait d'abord comme si l'amour était toujours là. Nous savons bien que cela n'est pas vrai. L'instinct maternel, réputé universel, n'est pas forcément au rendez-vous, et la mère qui ne parvient pas à éprouver la pure joie devant son enfant doit ajouter à cette absence un sentiment douloureux de culpabilité : elle n'est pas une bonne mère ! Celles qui ne doutent pas de leur amour ne réussissent pas toujours à le vivre dans la joie : les enfants leur sont avant tout source de soucis, ou des souffre-douleur commodes, ou encore l'occasion de se conformer aux normes ambiantes. L'instinct paternel, lui, est une invention toute récente et à vrai dire peu répandue. Et qui ne connaît ces couples qui sont passés sans transition de l'amour-manque, amour-passion, à la routine et à la commodité de l'habitude ? Mais, surtout, une personne sur deux ne veut probablement pas reconnaître en l'amour une valeur supérieure et lui préfère la réussite sociale ou l'exercice du pouvoir, le triomphe de son idéal politique ou religieux, les honneurs ou la gloire.

Admettons cependant que l'amour y soit : quoi de plus fragile ? Le sentiment est infini, certes, mais l'objet qui le suscite est, lui, bien fini : la mort nous guette, et l'un des deux amants se retrouvera nécessairement seul. Et il n'y a pas que la mort : bien avant elle l'amour risque de se perdre. L'amour qu'éprouvent les parents a quelque chose d'étrange : on adore un être dont on sait qu'il deviendra autre, un adulte qu'on ne pourra plus aimer de la même

manière. Pire : mieux je réussis l'éducation de mon enfant, et mieux il se passera de moi ! Affirmer son autonomie, pour un adolescent en passe de devenir adulte, revient souvent à signifier à ses parents qu'il n'a plus besoin d'eux. Je travaille donc à ce que l'objet de mon amour me quitte, et qu'il en soit content ! Bien sûr, je peux aussi avoir des rapports tendres avec mes enfants devenus adultes ; mais ils ne sont justement plus enfants, et je ne peux plus les aimer comme tels, je ne peux plus me sentir inondé de joie à la vue de leurs petits pieds et mains, de leurs premiers pas maladroits. La mère n'avait pas le temps de s'adonner à son amour quand l'enfant était petit ; maintenant qu'elle est libre l'enfant n'est plus là pour recevoir et faire vivre son amour.

L'amour sexuel des adultes n'a pas besoin de se terminer aussitôt consommé, en accord avec la théorie d'*érôs* ; l'amour-joie peut durer longtemps, chaque personne étant inépuisable, capable d'offrir des facettes toujours nouvelles à l'admiration de son amant. La séparation est ici moins inévitable qu'avec les enfants, au moins en principe, même si elle est bien plus radicale lorsqu'elle intervient. Pourtant, à l'intérieur du couple, chacun de nos deux amours est menacé par l'effritement comme par la fossilisation, et la fidélité peut devenir synonyme d'ennui. Avant même tout changement du sentiment les dangers apparaissent. Nous sourions devant l'histoire de la jeune femme qui pleure parce que son fils - qui n'est pas encore né ! - pourrait se noyer un jour en allant chercher de l'eau ; mais nous tous connaissons l'angoisse devant la disparition de l'objet aimé, non moins possible, après tout, que son apparition. Et s'il partait ? Et si elle cessait de m'aimer ? L'amour peut, tout simplement, s'éteindre, et cette possibilité suffirait à elle seule pour empêcher tout optimisme excessif : puisqu'il compte plus que tout, sa perte serait irréparable. Voilà de quoi nourrir les cauchemars nocturnes et les inquiétudes diurnes. Rousseau, penseur tragique de la modernité, l'avait bien compris : plus l'homme "augmente ses attachements, écrivait-il, plus il multiplie ses peines" (*Emile*, V, p.816). Nous ne sommes humains, nous ne sommes parfaitement humains que par l'amour ; mais plus nous aimons, et plus nous avons à perdre. Que faire ? Certains sages ont cru trouver des remèdes à cette situation. Les stoïciens recommandent d'éviter les attachements excessifs et de chercher en nous-mêmes la matière de notre enrichissement. Saint Augustin, à la mort de son meilleur ami, ne connaissait pas encore l'amour de Dieu ; l'ayant découvert, il peut écrire : "Malheureuse est toute âme enchaînée par l'amour des choses mortelles, elle est déchirée lorsqu'elle les perd" (*Confessions*, IV, 6, p.71). Seul l'amour de Dieu est garanti contre la souffrance, car Dieu est immortel et infaillible. Mais n'est-ce pas payer un prix trop élevé que de renoncer à l'amour terrestre pour se protéger contre les malheurs à venir ? Didon, dans *L'Enéide*, souffre du départ d'Enée de façon insupportable, mais ne manque pas de rappeler

que ce sont les animaux qui échappent à l'amour : "Que n'ai-je pu, comme une bête sauvage, mener loin de l'amour (*thalami*) une vie sans reproche, et ne pas connaître de pareils tourments !" (IV, 550-1). Les dieux comme les animaux peuvent s'en passer, mais non les hommes. Le risque est la rançon de la félicité, celle-ci est inaccessible autrement. L'amour démesuré que Jan porte à sa fille lui apporte folie et mort, mais il le préfère à une morne existence sans amour ; et les paysans de son village reconnaissent après sa mort que "c'était peut-être l'homme qui avait le coeur le plus riche, le plus chaud du pays" (p.251). Le petit Momo, dans *La vie devant soi*, frôle aussi la folie et la mort à cause de l'amour qu'il porte à madame Rosa, et pourtant ses derniers mots sont : "Il faut aimer" (p.274).

Références

- H.Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.
- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Flammarion, 1965.
- Saint Augustin, *Les Confessions*, Flammarion, 1964.
- A.Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, PUF, 1995.
- E.Fromm, *The Art of Loving*, Harper & Row, 1989.
- R.Gary, *La vie devant soi*, Gallimard, 1992.
- A.Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1979.
- S.Lagerlöf, *L'empereur du Portugal*, Stock,
- E.Levinas, *Entre nous*, Grasset, 1991.
- -, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.
- Platon, *Le Banquet*, *Œuvres complètes*, t.I, Gallimard, 1950.
- J.J.Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Œuvres complètes*, t.III, Gallimard, 1964.
- -, *Emile*, *Œuvres complètes*, t.IV, Gallimard, 1969.
- Virgile, *L'Enéide*, Garnier-Flammarion, 1965.