Document généré le 4 juin 2025 18:16

Laval théologique et philosophique

L'amour de soi base de l'amour d'autrui

J.-Roland E. Ramírez

Volume 14, numéro 1, 1958

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1019961ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1019961ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Ramírez, J.-R. E. (1958). L'amour de soi base de l'amour d'autrui. *Laval théologique et philosophique*, *14*(1), 77–88. https://doi.org/10.7202/1019961ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1958

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

L'amour de soi base de l'amour d'autrui

Tout amour et tout désir d'un bien particulier sont, foncièrement et primitivement, amour et désir pour le bien comme tel, et par conséquent pour le bien suprême dont tous les biens particuliers ne sont que des participations. En voulant ou en aimant, le sujet humain veut toujours, au moins implicitement, sa béatitude, c'est-à-dire sa perfection. Par le fait même, il veut devenir plus semblable à Dieu qu'il ne l'est par la bonté déjà réalisée en sa nature. Comme nous le dit saint Thomas, l'homme tend vers sa propre perfection parce qu'il tend vers la divine similitude, et non pas le contraire.[1]

La base de tout amour est toujours sur le plan métaphysique un amour naturel de Dieu. Au point de vue moral ou psychologique ceci reste vrai aussi, mais seulement dans la mesure où le sujet humain atteint la rectitude de l'amour qui correspond à sa vraie béatitude, et dans la mesure où il aura conscience de ce fait, puisque la dignité de sa nature l'exige. Nous accordons donc le primat de l'amour de Dieu sur le plan naturel comme sur le plan surnaturel. Il n'en reste pas moins vrai de dire que, dans un sens, c'est toujours la perfection de soi, l'amour de soi qui a également le primat. C'est surtout ce dernier qui nous intéresse ici.

L'homme sur terre est, de soi, un être perfectible et inachevé quant au bien. Aucun amour du sujet humain pour un bien quelconque ne peut se libérer complètement de la recherche de la réalisation de soi, parce que tout acte d'amour ajoute au sujet et le perfectionne dans la mesure même où il est bon. La convenance de nature qui cause l'amour implique toujours ordination de puissance à acte, même lorsque cet amour vient d'une convenance ou similitude fondée sur la possession commune en acte d'une même chose, comme dans l'amitié. Saint Thomas distingue entre l'amour qui résulte de la similitude de puissance à acte et celui qui résulte de la similitude de acte à acte.[2] Ceci ne veut pas dire, cependant, que chez les hommes le second de ces amours peut jamais exister sans le premier.

Puisque la fin est toujours, en quelque sorte, à l'intérieur même de tout acte humain particulier de l'homme, à la base de tout amour du sujet humain pour un objet particulier il y a l'appétit non seulement

---

1. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. *Contra Gentiles*, III, c.24.

2. Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed . . . similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu : sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu. *Ia IIae*, q.27, a.3.

d'une réalisation partielle du sujet, mais aussi l'appétit foncier de la réalisation totale du sujet ; l'appétit foncier de cette perfection ultime qui va au-delà de tout bien particulier, et qui ne peut se réaliser que par l'union ou l'harmonie parfaite du sujet avec son principe, lequel est en même temps sa fin absolue. Le sujet aimant cherche ainsi, dans tout objet particulier de son amour, quelque chose qui dépasse cet objet — quelque chose qui dépasse cet objet particulier et au point de vue du bien ultime auquel l'objet ne participe qu'en partie, et au point de vue de l'amour total du sujet. Tout vrai amour, toute dilection du sujet aimant, représente une réalité qui déborde la bonté de l'objet aimé, réalité dont l'objet aimé n'est jamais la raison d'être totale, et que cet objet particulier, pris isolément, ne peut jamais complètement expliquer. C'est dire qu'en aimant tout objet qui n'est pas Dieu, et tout en l'aimant, nous aimons toujours quelque chose qui n'est pas cet objet. Or cette autre chose, c'est en même temps Dieu et nous-même.

Il y a donc toujours une différence entre l'amour qui fait du sujet un sujet aimant, et l'amour qui est formellement l'union affective imprimée dans le sujet par les objets aimés qui ont transformé le sujet en sujet aimant. Nier ceci serait d'affirmer que l'amour pour autrui resterait complètement pur et autre que l'amour par lequel le sujet cherche le bien absolu dans le bien particulier, ou l'amour par lequel le sujet cherche le bien absolu dans le bien particulier, ou l'amour par lequel le sujet s'aime lui-même et cherche sa perfection ultime. Or une telle pureté et un tel désintéressement dans l'amour ne peuvent jamais se constater parce qu'ils seraient la négation même de la base et du fondement de tout amour, la négation de cela même qui rend le sujet capable d'aimer. C'est pourquoi nous disons non seulement que l'amour pour un autre est dans le sujet sans s'identifier au sujet, mais que l'amour de l'autre dans le sujet n'est pas la même chose que l'amour du sujet pour l'autre. À l'intérieur même de l'amour qui se termine dans l'autre, il y a un amour de soi qui se termine dans le sujet. Dans cet amour de soi, le sujet aimant aime toujours plus que ce que l'objet aimé pourra lui donner, plus que ce que lui-même pourra donner à l'aimé, et plus que ce que lui-même pourra trouver ou créer dans l'aimé d'une manière soit réelle, soit idéale. Le fait que, la plupart du temps, les hommes ne s'en rendent pas compte ne constitue pas ici une objection valable. À travers chaque amour particulier, l'homme veut implicitement s'assimiler à Dieu et arriver à la fruition d'un terme immuable d'amour qui serait sa béatitude totale.

Si le sujet ne s'en rend pas compte, cela ne veut pas dire donc que son amour devient pour autant plus désintéressé, mais tout simplement qu'il aime tout en étant ignorant de la vérité, en étant ignorant de la nature de son amour. Prenons, par exemple, l'extase ou les actes extatiques qui résultent d'une manière ou d'autre de tout

vrai amour et qu'on peut croire parfois être une manifestation suprême du désintéressement. C'est vrai que l'extase nous fait « sortir de soi » et qu'elle nous montre ainsi la nature réaliste et objective de l'amour. Mais tout en faisant ceci, l'extase démontre en même temps le besoin et la faiblesse du sujet en train de s'enrichir par son amour et son objet : sujet qui ne peut se réaliser qu'à sa propre mesure et non pas uniquement à la mesure de l'objet, c'est-à-dire, qui ne peut aimer qu'en se réalisant, qui ne peut aller vers l'autre qu'en allant vers soi-même. C'est pourquoi, si on atteint un niveau plus parfait d'amour, il y aura moins d'extase, comme c'était le cas pour sainte Thérèse d'Avila, et comme elle le constate elle-même. Pour y arriver, il a fallu se réaliser davantage afin d'être plus à la mesure d'un tel amour et de son objet. Il y a dans l'extase un oubli de soi, une certaine « ignorance » de soi, mais non point un amour désintéressé, pur, de l'autre. Au contraire, c'est l'amour même de soi encore imparfait qui cause l'extase, sans quoi, il n'y aurait que tendance pure, consciente, et limpide vers l'autre, sans aucune extase au point de vue psychique. Plus l'amour est bas,[1] plus il exige une extase ou un oubli de soi psychologique en atteignant une certaine puissance ou intensité. Plus l'amour est noble et spirituel, moins cela devient nécessaire, même si son intensité est telle que l'âme et le corps tous deux sont pour ainsi dire entraînés d'emblée. Mais ceci ne veut pas dire qu'on s'aime moins en aimant un objet d'une manière plus noble ou plus spirituelle ou en arrivant à un amour plus parfait. Bien au contraire, c'est alors qu'on s'aime le plus. Au lieu, donc, de nous faire sortir de l'amour de soi, l'extase, quand il est un vrai bien, n'est qu'un signe que nous sommes en train de passer d'un amour de soi moins parfait à un amour de soi plus parfait.

Il ne faut pas confondre, par conséquent, une ignorance de l'amour de soi dans l'amour de l'autre avec un manque d'amour de soi dans l'amour de l'autre. C'est même là un certain défaut d'amour (pour un être intelligent et libre) que de pouvoir complètement ignorer l'amour de soi dans l'amour de l'autre. Car c'est simplement méconnaître le tout de notre amour et donc de croire aimer l'autre plus qu'on ne le fait en vérité. Et l'amour — n'importe lequel — ne peut être parfait qu'en s'accordant avec la vérité. En plus qu'une simple ignorance de la vérité, ne pas se rendre compte de l'amour de soi à l'intérieur de l'amour de l'autre impliquera donc presque toujours que le sujet aimant n'aime pas ce qu'il aime selon la vérité.

En effet, plus un amour devient parfait, plus il englobe la volonté du sujet et plus il a besoin d'un objet absolu d'amour qui corresponde à la capacité illimitée de la volonté. Lorsque le sujet même d'un tel

---

1. Nous disons « bas » ici en opposition à « noble » ou « haut », mais non pas en opposition à « bon ». Un amour peut bien être bas sans être mauvais ou sans être pour autant moins nécessaire ou moins indispensable ou utile à la vie.

amour ne se connaît pas comme un sujet désirant l'Absolu, il sera porté, d'une manière ou d'une autre, à faire un absolu de l'objet particulier de son amour. Il pourra alors mieux se donner à l'objet aimé d'une manière qui corresponde, au moins dans sa fantaisie, avec son amour. Ceci est normal, puisque le don total d'un sujet humain à l'objet de son amour, sans référence consciente à Dieu ou à la perfection absolue du sujet, comporte *ipso facto* une dégradation du sujet. Or, cette dégradation sera moins aperçue dans la mesure où l'on fait de l'objet aimé particulier un absolu ; c'est-à-dire, dans la mesure où l'on déifie une similitude de Dieu afin de pouvoir en faire un objet permanent de repos pour un amour, qui, lui, ne peut se reposer dans les similitudes que d'une manière relative et aveugle. Au lieu de s'ouvrir par l'amour particulier à l'amour universel, au lieu de passer de l'amour d'une similitude à l'amour de Dieu et par la suite à l'amour de toute autre similitude dans laquelle Dieu peut se retrouver, on resterait ici enfermé dans l'amour particulier d'une similitude déifiée dont, par la suite, on pourrait s'imaginer que tout autre amour et tout autre bien n'est à son tour que la similitude.

C'est donc la correspondance même de l'amour du sujet avec la vérité qui exige que le sujet se rende compte d'une manière consciente à quel point il cherche Dieu et la perfection de soi dans n'importe quel amour humain, même le plus désintéressé. La preuve ultime de l'amour parfaitement désintéressé est de tout sacrifier pour l'aimé. Or, sans référence à Dieu et à la perfection du sujet, ceci n'est pas autre chose que de faire de l'aimé un absolu où l'on croit trouver tout son bonheur propre dans le fait de s'y sacrifier totalement. Mais faire de l'aimé particulier un absolu, c'est déjà témoigner que c'est Dieu et non pas l'aimé particulier qu'on aime le plus radicalement dans cet amour même. Et vouloir se donner totalement, vouloir se sacrifier d'une manière radicale, signifie que le sujet cherche à se réaliser, cherche son bonheur propre et sa perfection ultime (même si c'est d'une manière fausse) dans cet acte même par lequel il se croit appartenir de la manière la plus terminale et la plus parfaite à cet aimé particulier qu'il a déifié en absolu. Les hommes, même sur le plan strictement naturel, ont tellement besoin de Dieu, tellement besoin du bonheur et de la perfection qui leur reviennent lorsqu'ils se donnent à Dieu — de la réalisation de soi qui résulte du fait de s'y donner — que, dès que le Dieu authentique n'apparaît pas d'une façon qui soit *pratiquement* manifeste aux moyens de connaissance dont ils disposent, ils créeront tout de suite un dieu fictif, déifieront tout de suite ce qui n'est pas Dieu, afin de pouvoir s'y donner de n'importe quelle manière.

Cette recherche de soi n'est pas moins présente dans le cas où l'aimé particulier érigé en absolu serait un groupe de personnes, l'État, l'humanité elle-même, ou n'importe quel bien particulier ou collectif. Nous ne disons pas que dès le moment où l'on se donne totalement

pour le vrai Dieu il n'y a plus d'amour de soi. Nous disons seulement que pour connaître véritablement la nature de l'amour qui exige le tout du sujet aimant, il faut reconnaître que Dieu seul a le droit d'exiger le tout de cet amour. Et c'est alors seulement qu'on peut aimer parfaitement et en vérité.[1]

L'amour de soi est plus net encore dans le cas où l'on veut se donner et se sacrifier totalement, non pas pour l'objet aimé, mais pour l'amour lui-même. Car non seulement notre amour est lui-même un bien autre que l'objet que nous aimons par cet amour, mais l'acte lui-même par lequel on aime l'objet ne s'identifie pas avec l'acte par lequel on aime l'amour qu'on veut à l'objet aimé. Ici on subordonne l'aimé à l'amour, à la manière de Tristan et Iseult, où, même dans la mort, l'amour de soi serait manifeste, puisque c'est, en fin de compte, pour *son* amour, pour *sa* passion qu'on donne tout. Si ceci n'est pas un vrai bien, n'est pas une vraie perfection, ni même un amour raisonnable, ce n'est pas cependant parce qu'il comporte l'amour de soi. Au contraire, c'est parce que ce n'est pas un amour du soi supérieur, véridique et conscient, mais plutôt du soi inférieur, aveugle et inconscient.

Il y a cependant un amour de l'amour autre que celui dont nous venons de parler. Et si l'on subordonne ici encore d'une certaine manière l'objet aimé à l'amour lui-même, c'est seulement parce que la vraie perfection du sujet l'exige. Ce serait ici reconnaître que la perfection du sujet exige la perfection de l'amour, et que pour arriver à la perfection de l'amour, il est nécessaire de monter à travers et par delà tout bien particulier qui nous serait aimable. Avec quelques modifications, ce serait ici presque le même procédé donné par Platon dans le *Phèdre* et le *Banquet* pour arriver à l'amour du Bien comme tel. Mais plus profondément, ceci est cet amour de l'amour par lequel, comme nous le dit saint Augustin, nous arrivons à l'Amour lui-même qui est Dieu, et qui par notre amour nous devient souverainement aimable.

Notre intention ici est de montrer qu'il est impossible, en aimant, d'échapper à l'amour de soi.[2] L'amour de soi est à la base de tout

1. Évidemment, pour arriver à ce point, il n'est pas toujours nécessaire de faire des analyses discursives métaphysiques, d'être psychologue, philosophe, ou théologien, ou, même d'être étudiant de la question d'une manière explicite. L'amour parfait et en vérité peut nous venir d'en haut, d'une manière infuse, donnant en même temps une connaissance infuse qui ferait de lui un amour selon la vérité, pour ainsi dire, à notre insu. Ce n'est pas qu'on serait ignorant alors de la vraie nature de notre amour en ce qui regarde l'amour de soi, mais simplement que nous aurions cette connaissance sans pouvoir toujours la reconnaître, sans pouvoir nécessairement l'exprimer ou l'expliquer, chose bien caractéristique de tout amour et de toute connaissance infuses.

2. La thèse de A. Nygren, qui fait un dualisme irréconciliable de l'*éros* et de l'*agapê*, est donc, d'après nous, inadmissible. (*Agape and Eros*, 3 t., Londres, 1939) Elle détruit toute possibilité d'amour surnaturel fondé sur la nature afin de perfectionner cette même nature en la divinisant.

amour d'amitié aussi bien qu'à la base de tout amour de convoitise,[1] parce que, sans cela, il y aurait peut-être par hypothèse un objet aimé et un amour, mais il n'y aurait pas un sujet aimant se perfectionnant dans son acte d'amour même — c'est-à-dire, il n'y aurait pas d'amour du tout. Comment avoir un amour sans un sujet dont il serait l'amour, et sans que ce sujet avec cet amour ne soit plus que ce même sujet sans cet amour ? C'est pourquoi nous trouvons naturel de dire que dans le parfait amour d'amitié l'ami devient un *alter ego*, un autre moi-même.[2] Parler d'un amour soi-disant « complètement désintéressé » est donc parler d'un amour dont nous ne voulons pas reconnaître tous les éléments.

Il n'y a pas de contradiction à dire qu'on veut aimer un ami avec un amour d'amitié afin d'aimer Dieu, c'est-à-dire, afin de devenir parfait dans l'amour. La question n'est pas de savoir s'il peut y avoir un amour ou une amitié qui ne soient pas ordonnés d'une manière consciente à l'amour de Dieu ; c'est simplement de savoir si l'homme peut arriver à l'amour parfait et à l'amitié parfaite sans cette ordination. Car c'est la perfection et la fin même du sujet aimant qui exigent qu'il arrive, d'une manière consciente et libre, à l'amour le plus universel, le plus spirituel, et le plus parfait dont il soit capable, étant donné sa nature et l'état de cette nature. Si c'est l'amour qui établit l'harmonie du sujet avec Dieu et avec le tout de l'Être, il va sans dire que plus un objet particulier d'amour représente quelque chose de grand, plus il aura de valeur pour établir l'harmonie totale du sujet avec ce Tout. Or, puisque dans l'ordre donné il n'y a rien de plus grand que cet être libre et intelligent qu'est la personne humaine, aimer véritablement une autre personne humaine pour elle-même est toujours un grand pas vers la perfection ultime de l'amour dans le sujet qu'il aime.

Il ne reste pas moins vrai, comme nous l'avons dit, que si nous regardons l'homme du point de vue absolu, nul amour de ce genre ne peut avoir la totalité de sa raison d'être dans la relation concrète qu'il établit entre la personne qui aime et la personne aimée. S'il n'existait que deux êtres humains dans le monde, l'amour de l'un pour l'autre apporterait toujours à celui qui aime plus que la totalité des rapports que cet amour rend possibles et désirables entre le sujet aimant et l'aimé. L'amour du sujet pour l'autre est plus que l'amour de l'autre dans le sujet, plus que l'ordination de celui qui aime à l'aimé, plus que tout ce que le sujet pourra créer de soi-même dans l'aimé, même si ceci ne reste qu'une chose intentionnelle.

---

1. Motus amoris in duo tendit : scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii ; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae : ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. *Ia IIae*, q.26, a.4, c.

2. *In III Sent.*, dist. 27, q.1, a.1, c.

Nous pouvons exprimer la même chose en disant que, si l'amour existe pour permettre l'union du sujet avec l'objet aimé, il est aussi vrai de dire que l'objet d'amour et l'union avec cet objet existent pour permettre l'amour. Non pas certes cet amour romantique ou cette noire passion qui, comme dans le cas de Tristan ensevelit le sujet dans sa passion même. Ni non plus cet amour qui emprisonne le sujet dans l'objet particulier de son amour, comme semble avoir été l'amour d'Héloïse pour Abélard. Mais plutôt cet amour qui est une vraie perfection du sujet parce qu'il ouvre le sujet à un amour plus parfait et plus universel qui mettra le sujet dans une harmonie plus totale avec Dieu et tout l'être comme tel. Nous avons déjà considéré cet amour, mais ici nous devons le regarder du point de vue de l'amour même. Si les sujets capables d'amour ne peuvent se perfectionner qu'en aimant, cela signifie que ces sujets sont, d'une certaine manière, soumis au service de l'amour. Si l'amour chez eux existe pour que, grâce à lui, ils deviennent plus parfaitement eux-mêmes, on peut dire aussi qu'ils existent afin que, grâce à eux, l'amour devienne plus parfaitement lui-même.

Tout sujet qui aime est ordonné à l'amour, mais c'est par l'amour de soi que le sujet arrive à aimer. Aristote nous dit que seul l'homme vertueux peut s'aimer soi-même véritablement, et, par conséquent, que la vraie amitié ne peut exister qu'entre ceux qui sont vertueux. Nous pouvons dire en plus que l'amitié même des hommes vertueux n'existe que pour permettre l'amitié de l'homme avec Dieu et avec tout ce qui est cher à Dieu. Dieu reste ainsi le principe et la fin ultime de tout amour, mais le sujet aimant l'est aussi par l'unité chez lui qui fonde son amour de soi et devient la base de l'amour d'autrui.[1]

La primauté de l'amour de soi ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'amour désintéressé pour autrui, ni que l'amour ne soit pas extatique à sa manière. Elle veut dire seulement que dès le moment où la perfection du sujet comme tel n'est plus en question, l'amour d'autrui n'est plus un bien proprement dit. C'est dire qu'il faut ordonner tout amour et le dominer au moins de telle sorte que le bien spirituel du sujet ne souffre aucun amoindrissement à cause de lui. Comment en serait-il autrement, puisque la valeur primordiale de tout amour fini est de grandir celui qui aime, de donner la perfection à celui à qui l'amour a été donné ?

En d'autres termes, c'est la rectitude de l'amour qui seule donne la valeur véritable à l'amour. Or la rectitude ce n'est que cette direction intelligente qui vient de la raison, soit en elle-même, soit en subordination à une loi de sagesse supérieure ou divine. Mais dire rectitude, c'est tout de suite dire vertu, et par le fait même, dire

---

1. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae. *IIa IIae*, q.25, a.4, c.

perfection du sujet. Pour le sujet aimant, abandonner la rectitude afin de se donner à l'aimé, ce n'est pas seulement sacrifier l'amour de soi, c'est quitter le domaine du bien véritable pour le domaine du bien apparent. Donc, sacrifier la vertu par amour pour un autre n'indique nullement un plus grand amour. Cela implique, au contraire, la diminution du sujet, et par là, la diminution du principe de son amour, donc aussi la diminution de son amour pour l'objet pour lequel il se sacrifie. Nous avons ici quelque chose d'analogue à la relation qui existe entre les vertus morales. Dès le moment où la force contrarie la prudence ou implique une injustice, elle n'est plus une vertu ; elle n'est donc plus la force proprement dite, mais une audace qui échappe à la raison et n'est qu'une passion ou instinct naturel — chose bien inférieure à la force elle-même qui implique toujours la raison et les autres vertus, et ainsi toujours la rectitude. Sacrifier la rectitude par amour ne peut pas ne pas miner par la base l'amour qui causerait ce sacrifice. Même en se donnant la mort par amour pour son aimée, Roméo rend témoignage, non pas à la victoire authentique de son amour, mais plutôt à une victoire illusoire qui n'est au fond que sa défaite ainsi que celle de son amour.

La perfection du sujet — ou l'amour de soi — doit donc, en ce sens, toujours dominer l'amour d'autrui.

Mais alors, si tout cela est vrai, que reste-t-il de cet amour désintéressé pour autrui dont on parle tellement et qui exige l'oubli de soi et le sacrifice de soi ? Si la perfection de soi doit dominer toujours, tout amour, semble-t-il, n'est au fond que de l'égoïsme. Ce n'est pas peut-être un égoïsme grossier, mais c'est un égoïsme subtil, chose qui peut facilement devenir même plus grave.

La solution, croyons-nous, repose entièrement sur la distinction faite par saint Augustin et saint Thomas entre ce que nous pouvons appeler le soi total et le soi partiel, le soi spirituel et le soi sensible,[1] ou ce que saint Paul appelle l'homme intérieur et l'homme extérieur. Si nous devons toujours nous aimer, d'un amour élicite, au-dessus de toute autre personne humaine, le prochain est en soi un plus grand bien que notre propre corps pris abstraitement. La perfection de notre amour pour le bien comme tel peut, par ce fait, exiger le sacrifice de soi quant au corps pour le bien spirituel du prochain. (Avec le corps ici nous pouvons comprendre aussi des biens non-matériels, comme ceux de l'ordre cognitif ou affectif, qui ne soient pas nécessairement et essentiellement liés à la perfection du sujet comme tel.) Ainsi, pourvu que ce ne soit pas contre notre propre bien spirituel, contre notre amour de Dieu, contre la vertu, nous pouvons sacrifier jusqu'à la vie elle-même pour l'amour d'autrui. C'est le sacrifice du soi sensible pour l'aimé, non pas le sacrifice du soi spirituel. Car, comme nous dit saint Thomas, le fait même de donner sa vie ou de se

1. *IIa IIae*, q.25, a.12.

sacrifier par amour pour l'autre, implique un amour de soi plus parfait, parce que ceci appartient par dessus tout à la perfection de la vertu, c'est-à-dire, à la perfection de notre partie spirituelle ou du soi supérieur.[1]

Encore faut-il tenir compte ici, pour bien comprendre le rôle de l'amour de soi, de la distinction entre l'amour volontaire proprement dit et la simple bienveillance. Lorsqu'il s'agit d'un vrai amour, il y a toujours plus que la simple bienveillance qui, elle, consiste simplement à vouloir le bien à quelqu'un — disons d'une manière complètement désintéressée dans la mesure où le désintéressement est vraiment possible. Dans l'amour proprement dit, d'autre part, il y a en plus ce que saint Thomas appelle une union par affection : c'est-à-dire — et c'est ici le point capital — qu'il faut regarder l'aimé comme étant en quelque sorte un ou uni avec soi, comme appartenant à soi en quelque manière.[2] C'est ceci même, cette union affective qui suppose qu'on regarde l'aimé comme quelque chose *pour* nous, qui fait qu'on tend vers l'aimé, qu'on tend vers une union réelle et plus parfaite avec l'aimé dans la mesure où ceci peut se réaliser. Sans cette union affective qui regarde l'aimé en relation *ad me*, comme en relation avec moi-même et pour moi-même, le vrai amour n'est pas possible. L'ordination mutuelle qui se trouve dans l'amitié parfaite, la *redamatio*, ne change rien à cela.

Tout vrai amour, donc, pour être tel, sera nécessairement regardé par le sujet aimant comme quelque chose pour le sujet lui-même dans la mesure où il comporte ce qui ne peut jamais être séparé de l'amour : l'union de l'objet aimé avec le sujet qui aime. Un amour désintéressé à tel point qu'on y ferait abstraction de cet amour de soi qui ordonne d'abord l'aimé au sujet aimant, ne serait donc pas un amour du tout. Ne pas désirer pour soi l'aimé revient à ne pas désirer s'unir avec l'aimé, ce qui serait tout au plus de la bienveillance, mais non pas de l'amour.

Si ceci pose des problèmes au point de vue de l'universalité de l'amour réalisable entre les hommes sur le plan naturel ou de l'universalité de la charité exigée dans le christianisme, ces problèmes ne seront jamais résolus (ni même vraiment compris) si l'on commence par une dénaturation de l'amour. Par rapport au dernier, au moins, on peut dire que le vrai amour chrétien n'est pas une bienveillance « désintéressée » qui serait indifférente à l'union réelle possible et convenable du sujet aimant avec *toutes* les personnes aimées. Au

---

1. Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum : et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. *IIa IIae*, q.26, a.4, ad 2.

2. Amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum : inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. *IIa IIae*, q.27, a.2, c.

contraire, cette union reste toujours le vrai terme auquel cet amour tend. Bien entendu, il ne s'agit pas nécessairement d'une union des soi sensibles, d'une union charnelle. Cependant, c'est bien l'union des soi totaux — union véritable des *personnes* qui, sans doute, ne peut pas se réaliser *in via*, mais qui reste malgré tout l'objet du vrai amour chrétien. Cette union, d'ailleurs, est inséparable de l'union de tous les aimés avec Dieu, qui reste à la fois l'Amour en soi et le Bien Absolu ainsi que celui dont tous les objets aimés particuliers ne sont que des similitudes imparfaites.

Encore faut-il dire que, tant que l'homme vit sur terre, c'est normal et inévitable que l'amour, même le plus spirituel, tendant vers une telle union réelle avec tous les aimés, nous trouble parfois à cause de notre nature composée. Car tout amour déborde sur la chair dès qu'il devient intense, et le caractère unitif de l'amour fait toujours l'objet d'une synthèse qui nous fait désirer, dans une mesure plus ou moins grande, le soi sensible [1] de l'aimé. Ceci exige souvent ce qu'on dirait être une espèce d'opposition entre l'amour et la prudence, entre l'amour et la vertu. La faute ne vient pas de l'amour, ni de sa tendance vers l'union. La faute vient de ne pas pouvoir toujours distinguer entre l'union propre à la vie terrestre et l'union propre à l'esprit de l'homme, entre l'union propre à la vie transitoire et l'union propre à la vie éternelle.[2] Ce n'est pas le désir pour l'union qu'il faut changer, mais le désir pour une union qui ne conviendrait pas à la nature humaine dans l'état où elle se trouve actuellement, état de chute, état d'être en devenir seulement.

Ceci nous oblige à dire que, si la distinction faite par Aristote et saint Thomas entre les deux catégories d'amour, l'amour d'amitié et l'amour de convoitise, est prise trop strictement, elle ne peut tenir

---

1. Il est remarquable que saint Thomas, tout en distinguant entre l'amour du soi et l'amour du corps du sujet aimant, ne veut pas maintenir la même distinction pour le prochain aimé, parce qu'on l'aime sans distinguer entre son corps et son âme. « Homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile. » *IIa IIae*, q.25, a.12, ad 3. L'article se réfère surtout à la charité, mais le vrai amour d'amitié vise également la personne aimée dans sa totalité. Son objet n'est pas l'âme ou le corps de l'ami, mais une communauté de vie avec lui (*convivere amico*) qui implique les deux à la fois.

2. Si on se laisse guider par l'amour seul, on peut difficilement éviter de confondre, même assez souvent, ce qui vient de l'amour terrestre et ce qui vient plus proprement de l'amour céleste. Selon saint Thomas, sauf par révélation directe de Dieu, c'est impossible pour un homme quelconque de savoir d'une manière certaine si son acte concret est acte d'amour naturel ou acte de charité surnaturelle. « Certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere nisi ei divinitus reveletur. » . . . « actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam. » *De Veritate*, q.10, a.10, c ; ad 1.

Si on peut se tromper par rapport à la nature de notre acte d'amour lui-même, on peut également se tromper par rapport à la nature de l'union avec l'aimé à laquelle l'amour en question veut nous mener finalement.

que partiellement compte de la vraie nature de l'amour. *Velle bonum alicui* n'est un vrai amour d'amitié que s'il est accompagné de cet amour de convoitise, si on peut l'appeler ainsi, qui est *velle convivere amico*, où il y a, comme nous l'avons vu, toujours plus que le simple désir de s'unir avec un aimé particulier. La distinction reste peut-être adéquate pour distinguer l'amour d'une personne de l'amour d'une chose ou d'une personne qu'on aime comme une chose ; mais, prise isolément, cette définition de l'amour d'amitié ne nous donne, somme toute, que la définition de la bienveillance. Ceci nous dit que même dans l'amour fondé sur la possession en acte d'une même chose,[1] il y aura toujours l'amour qui implique ordination de puissance à acte : réalisation de soi.

Nous voyons donc que le sujet aimant s'aime toujours soi-même en aimant autrui. Non seulement ceci restera vrai même quand le sujet l'ignore ou croit le contraire, mais le seul moyen de garder pour autrui un amour qui soit parfait c'est de s'aimer soi-même encore davantage et, d'une manière ou d'autre, de le savoir. C'est seulement alors qu'on peut aimer en assurant la rectitude de son amour, en assurant cette vertu qui respecte la vérité ontologique de la nature du sujet aimant : vertu qui, quand il le faut, n'empêchera pas ce sujet de donner jusqu'à sa vie pour l'aimé, mais vertu qui empêchera toujours le sujet aimant de sacrifier sa véritable perfection propre pour celui qu'il aime.

En ce qui regarde plus proprement la charité, vertu théologale et amour surnaturel, nous savons que saint Thomas affirme pratiquement les mêmes principes qu'il affirme par rapport à l'amour d'ordre naturel.[2] Après Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons par charité le plus intensément et en premier lieu. Car notre charité, c'est cela même qui nous rend parfaits en nous unissant à Dieu et en unissant Dieu à nous, et c'est surtout pour cela que la charité nous est donnée.[3] En effet, si, par suite de notre charité, nous aimons tous les autres êtres intelligents dans l'ordre humain ou angélique, c'est seulement en tant qu'ils peuvent participer avec nous à cette union de notre moi avec Dieu, union constituée en nous par la charité. Aimer autrui par charité, c'est toujours vouloir unir ceux qu'on aime à soi, mais parce qu'ils sont, comme nous le sommes nous-mêmes, *quid Dei*, quelque chose de Dieu, qui, lui, est pour nous la *ratio* absolue de notre perfection totale d'amour. C'est-à-dire, de cet amour du bien comme tel exigé par l'amour de soi qui nous fait aimer Dieu plus radicalement que nous-mêmes, parce qu'il est plus profondément nous que nous-mêmes. Quand tout a été dit, ce que nous aimons surtout en nous-mêmes ce

---

1. *Ia IIae*, q.27, a.3.

2. *Ia IIae*, q.109, a.3 ; *IIa IIae*, q.26, a.3 ; *Ia Pars*, q.60, a.5, etc. Ceci va radicalement contre la thèse de Nygren, qui, d'ailleurs, le sait bien.

3. *IIa IIae*, q.26, a.4.

n'est que la similitude de Dieu. Mais en cela même que nous nous aimons d'une manière privilégiée avec cet amour de soi, nous devenons plus semblables à Dieu. Car l'amour de soi par excellence c'est l'amour que Dieu a pour lui-même. En Dieu, la totalité de l'amour est son amour de soi absolu, amour par lequel il vit, par lequel il fait tout, et où il trouve sa béatitude complète.

Si dans notre amour de soi nous pouvons toujours aimer Dieu plus que nous-mêmes, nous pouvons aussi aimer Dieu plus que nous-mêmes dans le prochain, parce que, surtout lorsqu'il y habite par la charité, Dieu est plus profondément le prochain que le prochain lui-même. C'est pourquoi la charité ne peut pas ne pas nous faire vouloir toujours une union réelle et parfaite avec tout sujet de charité. Ce que Dieu nous commande, ce n'est pas simplement d'avoir de la bienveillance pour le prochain, mais de l'aimer.

Si la réalisation parfaite de cette union dépasse toutes les capacités de la nature, il reste, comme nous le dit saint Jean, qu'il n'y a pas de crainte dans l'amour parfait. Celui qui aime parfaitement ne peut pas craindre l'amour, ni celui par lequel il aime, ni celui par lequel il est aimé ; parce qu'il sait que Dieu lui-même est Amour. Sans craindre l'amour, l'homme peut donc toujours chercher davantage la force pour aimer, et la force supérieure pour demeurer dans l'amour à travers tout, cette force héroïque qui nous permet d'aimer toujours dans l'instant présent.

C'est l'Esprit de Dieu lui-même qui fait savoir aux hommes que celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et que Dieu demeure en lui. Demeurer dans cet amour, c'est cela la perfection de l'amour d'autrui. C'est en même temps, et avec une certaine priorité, la perfection de l'amour de soi.

J.-ROLAND E. RAMÍREZ.