Ce qui est important 28 > PlusJApprends

LIFE AS A STORY

[...]

A story is about significant events and memorable moments, not about time passing. Duration neglect is normal in a story, and the ending often defines its character. The same core features appear in the rules of narratives and in the memories of colonoscopies, vacations, and films. This is how the remembering self works: it composes stories and keeps them for future reference. [...]

Caring for people often takes the form of concern for the quality of their stories, not for their feelings. Indeed, we can be deeply moved even by events that change the stories of people who are already dead. We feel pity for a man who died believing in his wife’s love for him, when we hear that she had a lover for many years and stayed with her husband only for his money. We pity the husband although he had lived a happy life. We feel the humiliation of a scientist who made an important discovery that was proved false after she died, although she did not experience the humiliation. Most important, of course, we all care intensely for the narrative of our own life and very much want it to be a good story, with a decent hero.



The psychologist Ed Diener and his students wondered whether duration neglect and the peak-end rule would govern evaluations of entire lives. They used a short description of the life of a fictitious character called Jen, never-married woman with no children, who died instantly and painlessly in an automobile accident. In one version of Jen's story, she was extremely happy throughout her life (which lasted either 30 or 60 years), enjoying her work, taking vacations, spending time with her friends and on her hobbies. Another version added 5 extra years to Jens life, who now died either when she was 35 or 65. The extra years were described as pleasant but less so than before. After reading a schematic biography of Jen, each participant answered two questions: “Taking her life as a whole, how desirable do you think Jen’s life was?” and “How much total happiness or unhappiness would you say that Jen experienced in her life?”

The results provided clear evidence of both duration neglect and a peak-end effect. In a between-subjects experiment (different participants saw different forms), doubling the duration of Jen’s life had no effect whatsoever on the desirability of her life, or on judgments of the total happiness that Jen experienced. Clearly, her life was represented by a prototypical slice of time, not as a sequence of time slices. As a consequence, her “total happiness” was the happiness of a typical period in her lifetime, not the sum (or integral) of happiness over the duration of her life.

As expected from this idea, Diener and his students also found a less-is-more effect, a strong indication that an average (prototype) has been substituted for a sum. Adding 5 “slightly happy” years to a very happy life caused a substantial drop in evaluations of the total happiness of that life.

At my urging, they also collected data on the effect of the extra 5 years in a within-subject experiment; each participant made both judgments in immediate succession. In spite of my long experience with judgment errors, I did not believe that reasonable people could say that adding 5 slightly happy years to a life would make it substantially worse. I was wrong. The intuition that the disappointing extra 5 years made the whole life worse was overwhelming.

The pattern of judgments seemed so absurd that Diener and his students initially thought that it represented the folly of the young people who participated in their experiments. However, the pattern did not change when the parents and older friends of students answered the same questions. In intuitive evaluation of entire lives as well as brief episodes, peaks and ends matter but duration does not.

The pains of labor and the benefits of vacations always come up as objections to the idea of duration neglect: we all share the intuition that it is much worse for labor to last 24 than 6 hours, and that 6 days at a good resort is better than 3. Duration appears to matter in these situations, but this is only because the quality of the end changes with the length of the episode. The mother is more depleted and helpless after 24 hours than after 6, and the vacationer is more refreshed and rested after 6 days than after 3. What truly matters when we intuitively assess such episodes is the progressive deterioration or improvement of the ongoing experience, and how the person feels at the end.

AMNESIC VACATIONS

[...]

In many cases we evaluate touristic vacations by the story and the memories that we expect to store. The word *memorable* is often used to describe vacation highlights, explicitly revealing the goal of the experience. In other situations—love comes to mind—the declaration that the present moment will never be forgotten, though not always accurate, changes the character the moment. A self-consciously memorable experience gains a weight and a significance that it would not otherwise have.

Ed Diener and his team provided evidence that it is the remembering self that chooses vacations. They asked students to maintain daily diaries and record a daily evaluation of their experiences during spring break. The students also provided a global rating of the vacation when it had ended. Finally, they indicated whether or not they intended to repeat or not to repeat the vacation they had just had. Statistical analysis established that the intentions for future vacations were entirely determined by the final evaluation—even when that score did not accurately represent the quality of the experience that was described in the diaries. As in the cold-hand experiment, right or wrong, people *choose by memory* when they decide whether or not to repeat an experience.

A thought experiment about your next vacation will allow you to observe your attitude to your experiencing self.

At the end of the vacation, all pictures and videos will be destroyed.

Furthermore, you will swallow a potion that will wipe out all your memories of he vacation.

How would this prospect affect your vacation plans? How much would you be willing to pay for it, relative to a normally memorable vacation?

While I have not formally studied the reactions to this scenario, my impression from discussing it with people is that the elimination of memories greatly reduces the value of the experience. In some cases, people treat themselves as they would treat another amnesic, choosing to maximize overall pleasure by returning to a place where they have been happy in the past. However, some people say that they would not bother to go at all, revealing that they care only about their remembering self, and care less about their amnesic experiencing self than about an amnesic stranger. Many point out that they would not send either themselves or another amnesic to climb mountains or trek through the jungle—because these experiences are mostly painful in real time and gain value from the expectation that both the pain and the joy of reaching the goal will be memorable.

For another thought experiment, imagine you face a painful operation during which you will remain conscious. You are told you will scream in pain and beg the surgeon to stop. However, you are promised an amnesia-inducing drug that will completely wipe out any memory of the episode. How do you feel about such a prospect? Here again, my informal observation is that most people are remarkably indifferent to the pains of their experiencing self. Some say they don’t care at all. Others share my feeling, which is that I feel pity for my suffering self but not more than I would feel for a stranger in pain. Odd as it may seem, I am my remembering self, and the experiencing self, who does my living, is like a stranger to me.

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

SPEAKING OF LIFE AS A STORY

[...]

“She is an Alzheimer’s patient. She no longer maintains a narrative of her life, but her experiencing self is still sensitive to beauty and gentleness.”

EXPERIENCED WELL-BEING

[...]

The experience of a moment or an episode is not easily represented by a single happiness value. There are many variants of positive feelings, including love, joy, engagement, hope, amusement, and many others. Negative emotions also come in many varieties, including anger, shame, depression, and loneliness. Although positive and negative emotions exist at the same time, it is possible to classify most moments of life as ultimately positive or negative. We could identify unpleasant episodes by comparing the ratings of positive and negative adjectives. We called an episode unpleasant if a negative feeling was assigned a higher rating than all the positive feelings. We found that American women spent about 19% of the time in an unpleasant state, somewhat higher than French women (16%) or Danish women (14%).

We called the percentage of time that an individual spends in an unpleasant state the U-index. For example, an individual who spent 4 hours of 16-hour waking day in an unpleasant state would have a U-index of 25%. The appeal of the U-index is that it is based not on a rating scale but on an objective measurement of time. If the U-index for a population drops from 20% to 18%, you can infer that the total time that the population spent in emotional discomfort or pain has diminished by a tenth. [...]

To get pleasure from eating, for example, you must notice that you are doing it. We found that French and American women spent about the same amount of time eating, but for Frenchwomen, eating was twice as likely to be focal as it was for American women. The Americans were far more prone to combine eating with other activities, and their pleasure from eating was correspondingly diluted.

These observations have implications for both individuals and society. The use of time is one of the areas of life over which people have some control. Few individuals can will themselves to have a sunnier disposition, but some may be able to arrange their lives to spend less of their day commuting, and more time doing things they enjoy with people they like. The feelings associated with different activities suggest that another way to improve experience is to switch time from passive leisure, such as TV watching, to more active forms of leisure, including socializing and exercise. From the social perspective, improved transportation for the labor force, availability of childcare for working women, and improved socializing opportunities for the elderly may be relatively efficient ways to reduce the U-index of society - even a reduction by 1% would be a significant achievement, amounting to millions of hours of avoided suffering. Combined national surveys of time use and of experienced well-being can inform social policy in multiple ways. The economist on our team, Alan Krueger, took the lead in an effort to introduce elements of this method into national statistics.

Measures of experienced well-being are now routinely used in large-scale national surveys in the United States, Canada, and Europe, and the Gallup World Poll has extended these measurements to millions of respondents in the United States and in more than 150 countries. The polls elicit reports of the emotions experienced during the previous day, though in less detail than the DRM. The gigantic samples allow extremely fine analyses, which lave confirmed the importance of situational factors, physical health, and social contact in experienced well-being. Not surprisingly, a headache will make a person miserable, and the second best predictor of the feelings of a day is whether a person did or did not have contacts with friends or relatives. It is only a slight exaggeration to say that happiness is the experience of spending time with people you love and who love you.

Gallup data permit a comparison of two aspects of well-being:

* the well-being that people experience as they live their lives
* the judgment they make when they evaluate their life

Gallup's life evaluation is measured by a question known as the Cantril Self-anchoring Striving Scale:

Pease imagine a ladder with steps numbered from zero at the bottom to 10 at the top. The top of the ladder represents the best possible life for you and the bottom of the ladder represents the worst possible life for you.

On which step of the ladder would you say you personally feel you stand at this time?

Some aspects of life have more effect on the evaluation of one’s life than on the experience of living. Educational attainment is an example. More education is associated with higher evaluation of one’s life, but not with greater experienced well-being. Indeed, at least in the United States, the more educated tend to report higher stress. On the other hand, ill health has a much stronger adverse effect on experienced well-being than on life evaluation. Living with children also imposes a significant cost in the currency of daily feelings — reports of stress and anger are common among parents, but the adverse effects on life evaluation are smaller. Religious participation also has relatively greater favorable impact on both positive affect and stress reduction than on life evaluation. Surprisingly, however, religion provides no reduction of feelings of depression or worry.

An analysis of more than 450,000 responses to the Gallup-Healthways Wellbeing Index, a daily survey of 1,000 Americans, provides a surprisingly definite answer to the most frequently asked question in well-being research: Can money buy happiness? The conclusion is that being poor makes one miserable, and that being rich may enhance one’s life satisfaction, but does not (on average) improve experienced well-being.

Severe poverty amplifies the experienced effects of other misfortunes of life. In particular, illness is much worse for the very poor than for those who are more comfortable. A headache increases the proportion reporting sadness and worry from 19% to 38% for individuals in the top two-thirds of the income distribution. The corresponding numbers for the poorest tenth are 38% and 70% — a higher baseline level and a much larger increase. Significant differences between the very poor and others are also found for the effects of divorce and loneliness. Furthermore, the beneficial effects of the weekend on experienced well-being are significantly smaller for the very poor than for most everyone else.

The satiation level beyond which experienced well-being no longer increases was a household income of about $75,000 in high-cost areas (it could be less in areas where the cost of living is lower). The average increase of experienced well-being associated with incomes beyond that level was precisely zero. This is surprising because higher income undoubtedly permits the purchase of many pleasures, including vacations in interesting places and opera tickets, as well as an improved living environment. Why do these added pleasures not show up in reports of emotional experience? A plausible interpretation is that higher income is associated with a reduced ability to enjoy the small pleasures of life. There is suggestive evidence in favor of this idea: priming students with the idea of wealth reduces the pleasure their face expresses as they eat a bar of chocolate!

There is a clear contrast between the effects of income on experienced well-being and on life satisfaction. Higher income brings with it higher satisfaction, well beyond the point at which it ceases to have any positive effect on experience. The general conclusion is as clear for well-being as it was for colonoscopies: people's evaluations of their lives and their actual experience may be related, but they are also different. Life satisfaction is not a flawed measure of their experienced well-being, as I thought some years ago. It is something else entirely.

SPEAKING OF EXPERIENCED WELL-BEING

The objective of policy should be to reduce human suffering. We aim for a lower U-index in society. Dealing with depression and extreme poverty should be a priority.”

“The easiest way to increase happiness is to control your use of time. Can you find more time to do the things you enjoy doing?”

“Beyond the satiation level of income, you can buy more pleasurable experiences, but you will lose some of your ability to enjoy the less expensive ones.”

La culture est-elle libératrice ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Que gagne-t-on à échanger ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

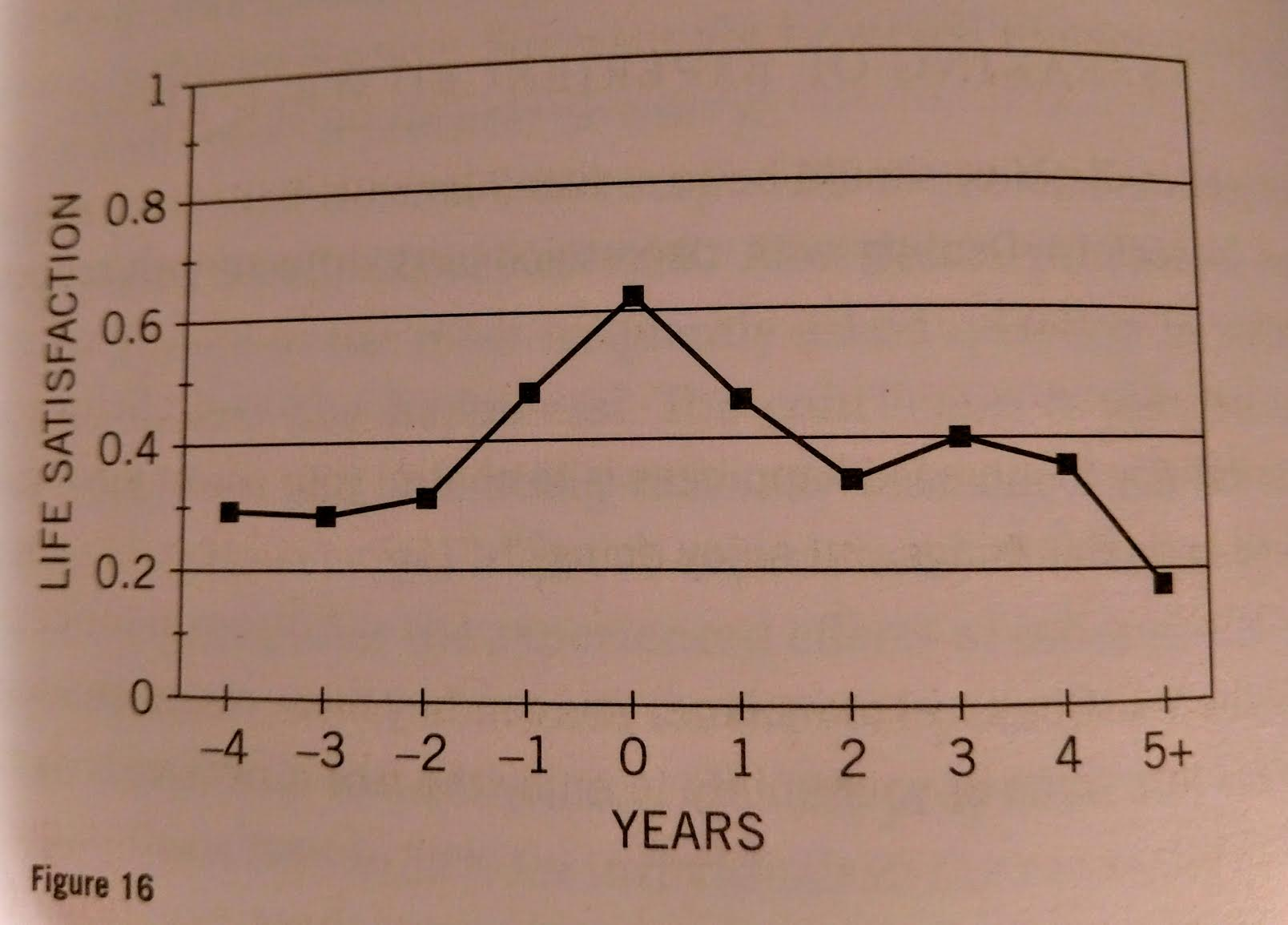
Qu'est-ce qui a du sens ?

THINKING ABOUT LIFE

Figure 16 is taken from an analysis by Andrew Clark, Ed Diener and Yannis Georgellis of the German Socio-Economic Panel, in which the same respondents were asked every year about their satisfaction with their life. Respondents also reported major changes that had occurred in their circumstances during the preceding year. The graph shows the level of satisfaction reported by people around the time they got married.

Figure 16

MARRIAGE



[...]

The answers to many simple questions can be substituted for a global evaluation of life. You remember the study in which students who had just been asked how many dates they had in the previous month reported their “happiness these days” as if dating was the only significant fact in their life. In another well-known experiment in the same vein, Norbert Schwarz and his colleagues invited subjects to the lab to complete a questionnaire on life satisfaction. Before they began that task, however, he asked them to photocopy a sheet of paper for him. Half the respondents found a dime on the copying machine, planted there by the experimenter. The minor lucky incident caused a marked improvement in subjects’ reported satisfaction with their life as a whole! A mood heuristic is one way to answer life-satisfaction questions.

The dating survey and the coin-on-the-machine experiment demonstrated, as intended, that the responses to global well-being questions should be taken with a grain of salt. But of course your current mood is not the only thing that comes to mind when you are asked to evaluate your life. You are likely to be reminded of significant events in your recent past or near future; of recurrent concerns, such as the health of a spouse or the bad company that your teenager keeps; of important achievements and painful failures. A few ideas that are relevant to the question will occur to you; many others will not. Even when it is not influenced by completely irrelevant accidents such as the coin on the machine, the score that you quickly assign to your life is determined by a small sample of highly available ideas, not by a careful weighting of the domains of your life.

People who recently married, or are expecting to marry in the near future, are likely to retrieve that fact when asked a general question about their life. Because marriage is almost always voluntary in the United States, almost everyone who is reminded of his or her recent or forthcoming marriage will be happy with the idea. Attention is the key to the puzzle. Figure 16 can be read as a graph of the likelihood that people will think of their recent or forthcoming marriage when asked about their life. The salience of this thought is bound to diminish with the passage of time, as its novelty wanes.

The figure shows an unusually high level of life satisfaction that lasts two or three years around the event of marriage. However, if this apparent surge reflects the time course of a heuristic for answering the question, there is little we can learn from it about either happiness or about the process of adaptation to marriage. We cannot infer from it that a tide of raised happiness lasts for several years and gradually recedes. Even people who are happy to be reminded of their marriage when asked a question about their life are not necessarily happier the rest of the time. Unless they think happy thoughts about their marriage during much of their day, it will not directly influence their happiness. Even newlyweds who are lucky enough to enjoy a state of happy preoccupation with their love will eventually return to earth, and their experienced well-being will again depend, as it does for the rest of us, on the environment and activities of the present moment.

In the DRM studies, there was no overall difference in experienced well-being between women who lived with a mate and women who did not. The details of how the two groups used their time explained the finding. Women who have a mate spend less time alone, but also much less time with friends. They spend more time making love, which is wonderful, but also more time doing housework, preparing food, and caring for children, all relatively unpopular activities. And of course, the large amount of time married women spend with their husband is much more pleasant for some than for others. Experienced well-being is on average unaffected by marriage, not because marriage makes no difference to happiness but because it changes some aspects of life for the better and others for the worse.

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Exister, est-ce agir ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

One reason for the low correlations between individuals’ circumstances and their satisfaction with life is that both experienced happiness and life satisfaction are largely determined by the genetics of temperament. A disposition for well-being is as heritable as height or intelligence, as demonstrated by studies of twins separated at birth. People who appear equally fortunate vary greatly in how happy they are. In some instances, as in the case of marriage, the correlations with well-being are low because of balancing effects. The same situation may be good for some people and bad for others, and new circumstances have both benefits and costs. In other cases, such as high income, the effects on life satisfaction are generally positive, but the picture is complicated by the fact that some people care much more about money than others do.

A large-scale study of the impact of higher education, which was conducted for another purpose, revealed striking evidence of the lifelong effects of the goals that young people set for themselves. The relevant data were drawn from questionnaires collected in 1995-1997 from approximately 12,000 people who had started their higher education in elite schools in 1976. When they were 17 or 18, the participants had filled out a questionnaire in which they rated the goal of “being very well-off financially” on a 4-point scale ranging from “not important” to “essential.” The questionnaire they completed twenty years later included measures of their income in 1995, as well as a global measure of life satisfaction.

Goals make a large difference. Nineteen years after they stated their financial aspirations, many of the people who wanted a high income had achieved it. Among the 597 physicians and other medical professionals in the sample, for example, each additional point on the money-importance scale was associated with an increment of over $14,000 of job income in 1995 dollars! Non working married women were also likely to have satisfied their financial ambitions. Each point on the scale translated into more than $12,000 of added household income for these women, evidently through the earnings of their spouse.

The importance that people attached to income at age 18 also anticipated their satisfaction with their income as adults. We compared life satisfaction in a high-income group (more than $200,000 household income) to a low - to moderate - income group (less than $50,000). The effect of income on life satisfaction was larger for those who had listed being well-off financially as an essential goal: .57 point on a 5-point scale. The corresponding difference for those who had indicated that money was not important was only .12. The people who wanted money and got it were significantly more satisfied than average; those who wanted money and didn’t get it were significantly more dissatisfied. The same principle applies to other goals — one recipe for a dissatisfied adulthood is setting goals that are especially difficult to attain. Measured by life satisfaction 20 years later, the least promising goal that a young person could have was “becoming accomplished in a performing art.” Teenagers’ goals influence what happens to them, where they end up, and how satisfied they are.

In part because of these findings I have changed my mind about the definition of well-being. The goals that people set for themselves are so important to what they do and how they feel about it that an exclusive focus on experienced well-being is not tenable. We cannot hold a concept of well-being that ignores what people want. On the other hand, it is also true that a concept of well-being that ignores how people feel as they live and focuses only on how they feel when they think about their life is also untenable. We must accept the complexities of a hybrid view, in which the well-being of both selves is considered.

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

THE FOCUSING ILLUSION

We can infer from the speed with which people respond to questions about their life, and from the effects of current mood on their responses, that they do not engage in a careful examination when they evaluate their life. They must be using heuristics, which are examples of both substitution and WYSIATI. Although their view of their life was influenced by a question about dating or by a coin on the copying machine, the participants in these studies did not forget that there is more to life than dating or feeling lucky. The concept of happiness is not suddenly changed by finding a dime, but System 1 readily substitutes a small part of it for the whole of it. Any aspect of life to which attention is directed will loom large in a global evaluation. This is the essence of the *focussing illusion*, which can be described in a single sentence:

Nothing in life is as important as you think it is when you are thinking about it.

The origin of this idea was a family debate about moving from California to Princeton, in which my wife claimed that people are happier in California than on the East Coast. I argued that climate is demonstrably not an important determinant of well-being—the Scandinavian countries are probably the happiest in the world. I observed that permanent life circumstances have littLe effect on well-being and tried in vain to convince my wife that her intuitions about the happiness of Californians were an error of affective forecasting.

A short time later, with this debate still on my mind, I participated in a workshop about the social science of global warming. A colleague made an argument that was based on his view of the well-being of the population of planet Earth in the next century. I argued that it was preposterous to forecast what it would be like to live on a warmer planet when we did not even know what it is like to live in California. Soon after that exchange, my colleague David Schkade and I were granted research funds to study two questions: Are people who live in California happier than others? and What are the popular beliefs about the relative happiness of Californians?

We recruited large samples of students at major state universities in California, Ohio, and Michigan. From some of them we obtained a detailed report of their satisfaction with various aspects of their lives. From others we obtained a prediction of how someone “with your interests and values” who lived elsewhere would complete the same questionnaire.

As we analyzed the data, it became obvious that I had won the family argument. As expected, the students in the two regions differed greatly in their attitude to their climate: the Californians enjoyed their climate and the Midwesterners despised theirs. But climate was not an important determinant of well-being. Indeed, there was no difference whatsoever between the life satisfaction of students in California and in the Midwest. We also found that my wife was not alone in her belief that Californians enjoy greater well-being than others. The students in both regions shared the same mistaken view, and we were able to trace their error to an exaggerated belief in the importance of climate. We described the error as a *focusing illusion*.

The essence of the focusing illusion is WYSIATI, giving too much weight to the climate, too little to all the other determinants of well-being. To appreciate how strong this illusion is, take a few seconds to consider the question:

How much pleasure do you get from your car?

An answer came to your mind immediately; you know how much you like and enjoy your car. Now examine a different question: “*When* do you get pleasure from your car?” The answer to this question may surprise you, but it is straightforward: you get pleasure (or displeasure) from your car when you think about your car, which is probably not very often. Under normal circumstances, you do not spend much time thinking about your car when you are driving it. You think of other things as you drive, and your mood is determined by whatever you think about. Here again, when you tried to rate how much you enjoyed your car, you actually answered a much narrower question: “How much pleasure do you get from your car *when you think about it*?” The substitution caused you to ignore the fact that you rarely think about your car, a form of duration neglect. The upshot is a focusing illusion. If you like your car, you are likely to exaggerate the pleasure you derive from it, which will mislead you when you think of the virtues of your current vehicle as well as when you contemplate buying a new one.

A similar bias distorts judgments of the happiness of Californians. When asked about the happiness of Californians, you probably conjure an image of someone attending to a distinctive aspect of the California experience, such as hiking in the summer or admiring the mild winter weather. The focusing illusion arises because Californians actually spend little time attending to these aspects of their life. Moreover, long-term Californians are unlikely to be reminded of the climate when asked for a global evaluation of their life. If you have been there all your life and do not travel much, living in California is like having ten toes: nice, but not something one thinks much about. Thoughts of any aspect of life are more likely to be salient if a contrasting alternative is highly available.

People who recently moved to California will respond differently. Consider an enterprising soul who moved from Ohio to seek happiness in a better climate. For a few years following the move, a question about his satisfaction with life will probably remind him of the move and also evoke thoughts of the contrasting climates in the two states. The comparison will surely favor California, and the attention to that aspect of life may distort its true weight in experience. However, the focusing illusion can also bring comfort. Whether or not the individual is actually happier after the move, he will report himself happier, because thoughts of the climate will make him believe that he is. The focusing illusion can cause people to be wrong about their present state of well-being as well as about the happiness of others, and about their own happiness in the future. [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

We can expect the life satisfaction of paraplegics and those afflicted by other chronic and burdensome conditions to be low relative to their experienced well-being, because the request to evaluate their lives will inevitably remind them of the life of others and of the life they used to lead. Consistent with this idea, recent studies of colostomy patients have produced dramatic inconsistencies between the patients’ experienced well-being and their evaluations of their lives. Experience sampling shows no difference in experienced happiness between these patients and a healthy population. Yet colostomy patients would be willing to trade away years of their life for a shorter life without the colostomy. Furthermore, patients whose colostomy has been reversed remember their time in this condition as awful, and they would give up even more of their remaining life not to have to return to it. Here it appears that the remembering self is subject to a massive focusing illusion about the life that the experiencing self endures quite comfortably.

Daniel Gilbert and Timothy Wilson introduced the word *miswanting* to describe bad choices that arise from errors of affective forecasting. This word deserves to be in everyday language. The focusing illusion (which Gilbert and Wilson call focalism) is a rich source of miswanting. In particular, it makes us prone to exaggerate the effect of significant purchases or changed circumstances on our future well-being.

Compare two commitments that will change some aspects of your life: buying a comfortable new car and joining a group that meets weekly, perhaps a poker or book club. Both experiences will be novel and exciting at the start. The crucial difference is that you will eventually pay litde attention to the car as you drive it, but you will always attend to the social interaction to which you committed yourself. By WYSIATI, you are likely to exaggerate the long-term benefits of the car, but you are not likely to make the same mistake for a social gathering or for inherently attention-demanding activities such as playing tennis or learning to play the cello. The focusing illusion creates a bias in favor of goods and experiences that are initially exciting, even if they will eventually lose their appeal. Time is neglected, causing experiences that will retain their attention value in the long term to be appreciated less than they deserve to be.

TIME AND TIME AGAIN

The role of time has been a refrain in this part of the book. It is logical to describe the life of the experiencing self as a series of moments, each with a value. The value of an episode — I have called it a hedonimeter total — is simply the sum of the values of its moments. But this is not how the mind represents episodes. The remembering self, as I have described it, also tells stories and makes choices, and neither the stories nor the choices properly represent time. In storytelling mode, an episode is represented by a few critical moments, especially the beginning, the peak, and the end. Duration is neglected. We saw this focus on singular moments both in the cold-hand situation and in Violetta’s story.

We saw a different form of duration neglect in prospect theory, in which a state represented by the transition to it. Winning a lottery yields a new State of wealth that will endure for some time, but decision utility corresponds to the anticipated intensity of the reaction to the news that one has won. The withdrawal of attention and other adaptations to the new state are neglected, as only that thin slice of time is considered. The same focus on the transition to the new state and the same neglect of time and adaptation are found in forecasts of the reaction to chronic diseases, and of course in the focusing illusion. The mistake that people make in the focusing illusion involves attention to selected moments and neglect of what happens at other times. The mind is good with stories, but it does not appear to be well designed for the processing of time.

During the last ten years we have learned many new facts about happiness. But we have also learned that the word *happiness* does not have a simple meaning and should not be used as if it does. Sometimes scientific progress leaves us more puzzled than we were before. [...]

CONCLUSIONS

[...]

The remembering self is a construction of System 2. However, the distinctive features of the way it evaluates episodes and lives are characteristics of our memory. Duration neglect and the peak-end rule originate in System 1 and do not necessarily correspond to the values of System 2. We believe that duration is important, but our memory tells us it is not. The rules that govern the evaluation of the past are poor guides for decision making, because time does matter. The central fact of our existence is that time is the ultimate finite resource, but the remembering self ignores that reality. The neglect of duration combined with the peak-end rule causes a bias that favors a short period of intense joy over a long period of moderate happiness. The mirror image of the same bias makes us fear a short period of intense but tolerable suffering more than we fear a much longer period of moderate pain. Duration neglect also makes us prone to accept a long period of mild unpleasantness because the end will be better, and it favors giving up an opportunity for a long happy period if it is likely to have a poor ending. To drive the same idea to the point of discomfort, consider the common admonition, “Don’t do it, you will regret it.” The advice sounds wise because anticipated regret is the verdict of the remembering self and we are inclined to accept such judgments as final and conclusive. We should not forget, however, that the perspective of the remembering self is not always correct. An objective observer of the hedonimeter profile, with the interests of the experiencing self in mind, might well offer different advice. The remembering self’s neglect of duration, its exaggerated emphasis on peaks and ends, and its susceptibility to hindsight combine to yield distorted reflections of our actual experience. [...]

The logic of duration weighting is compelling, but it cannot be considered a complete theory of well-being because individuals identify with their remembering self and care about their story. A theory of well-being that ignores what people want cannot be sustained. On the other hand, a theory that ignores what actually happens in people’s lives and focuses exclusively on what they think about their life is not tenable either. The remembering self and the experiencing self must both be considered, because their interests do not always coincide. Philosophers could struggle with these questions for a long time. [...]

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Comment définir le bien ?

ECONS AND HUMANS

In everyday speech, we call people reasonable if it is possible to reason with them, if their beliefs are generally in time with reality, and if their preferences are in line with their interests and their values. The word *rational* conveys an image of greater deliberation, more calculation, and less warmth, but in common language a rational person is certainly reasonable. For economists and decision theorists, the adjective has an altogether different meaning. The only test of rationality is not whether a person’s beliefs and preferences are reasonable, but whether they are internally consistent. A rational person can believe in ghosts so long as all her other beliefs are consistent with the existence of ghosts. A rational person can prefer being hated over being loved, so long as his preferences are consistent. Rationality is logical coherence — reasonable or not. Econs are rational by this definition, but there is overwhelming evidence that Humans cannot be. An Econ would not be susceptible to priming, WYSIATI, narrow framing, the inside view, or preference reversals, which Humans cannot consistently avoid.

The definition of rationality as coherence is impossibly restrictive; it demands adherence to rules of logic that a finite mind is not able to implement. Reasonable people cannot be rational by that definition, but they should not be branded as irrational for that reason. *Irrational* is a strong word, which connotes impulsivity, emotionality, and a stubborn resistance to reasonable argument. I often cringe when my work with Amos is credited with demonstrating that human choices are irrational, when in fact our research only showed that Humans are not well described by the rational-agent model.

Although Humans are not irrational, they often need help to make more accurate judgments and better decisions, and in some cases policies and institutions can provide that help. These claims may seem innocuous, but they are in fact quite controversial. As interpreted by the important Chicago school of economics, faith in human rationality is closely linked to an ideology in which it is unnecessary and even immoral to protect people against their choices. Rational people should be free, and they should be responsible for taking care of themselves. Milton Friedman, the leading figure in that school, expressed this view in the title of one of his popular books: *Free to Choose*.

The assumption that agents are rational provides the intellectual foundation for the libertarian approach to public policy: do not interfere with the individual’s right to choose, unless the choices harm others. [...]

In a nation of Econs, government should keep out of the way, allowing the Econs to act as they choose, so long as they do not harm others. If a motorcycle rider chooses to ride without a helmet, a libertarian will support his right to do so. Citizens know what they are doing, even when they choose not to save for their old age, or when they expose themselves to addictive substances. There is sometimes a hard edge to this position: elderly people who did not save enough for retirement get little more sympathy than someone who complains about the bill after consuming a large meal at a restaurant. Much is therefore at stake in the debate between the Chicago school and the behavioral economists, who reject the extreme form of the rational-agent model. Freedom is not a contested value; all the participants in the debate are in favor of it. But life is more complex for behavioral economists than for true believers in human rationality. No behavioral economist favors a state that will force its citizens to eat a balanced diet and to watch only television programs that are good for the soul. For behavioral economists, however, freedom has a cost, which is borne by individuals who make bad choices, and by a society that feels obligated to help them. The decision of whether or not to protect individuals against their mistakes therefore presents a dilemma for behavioral economists. The economists of the Chicago school do not face that problem, because rational agents do not make mistakes. For adherents of this school, freedom is free of charge.

In 2008 the economist Richard Thaler and the jurist Cass Sunstein teamed up to write a book, *Nudge*, which quickly became an international bestseller and the bible of behavioral economics. Their book introduced several new words into the language, including Econs and Humans. It also presented a set of solutions to the dilemma of how to help people make good decisions without curtailing their freedom. Thaler and Sunstein advocate a position of libertarian paternalism, in which the state and other institutions are allowed to *nudge* people to make decisions that serve their own long-term interests. The designation of joining a pension plan as the default option is an example of a nudge. It is difficult to argue that anyone’s freedom is diminished by being automatically enrolled in the plan, when they merely have to check a box to opt out. As we saw earlier, the framing of the indiddual’s decision — Thaler and Sunstein call it choice architecture — has a huge effect on the outcome. The nudge is based on sound psychology, which I described earlier. The default option is naturally perceived as the normal choice. Deviating from the normal choice is an act of commission, which requires more effortful deliberation, takes on more responsibility, and is more likely to evoke regret than doing nothing. These are powerful forces that may guide the decision of someone who is otherwise unsure of what to do. [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Avons nous le choix d’être libre ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

TWO SYSTEMS

This book has described the workings of the mind as an uneasy interaction between two fictitious characters: the automatic System 1 and the effortful System 2. You are now quite familiar with the personalities of the two systems and able to anticipate how they might respond in different situations. And of course you also remember that the two systems do not really exist in the brain or anywhere else. “System 1 does X” is a shortcut for “X occurs automatically.” And “System 2 is mobilized to do Y” is a shortcut for “arousal increases, pupils dilate, attention is focused, and activity Y is performed.” I hope you find the language of systems as helpful as I do, and that you have acquired an intuitive sense of how they work without getting confused by the question of whether they exist. Having delivered this necessary warning, I will continue to use the language to the end.

The attentive System 2 is who we think we are. System 2 articulates judgments and makes choices, but it often endorses or rationalizes ideas and Feelings that were generated by System 1. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Our thoughts and actions are routinely guided by System 1 and generally are on the mark. One of the marvels is the rich and detailed model of our world that is maintained in associative memory: it distinguishes surprising from normal events in a fraction of a second, immediately generates an idea of what was expected instead of a surprise, and automatically searches for some causal interpretation of surprises and of events as they take place. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Ultimately, a richer language is essential to the skill of constructive criticism. Much like medicine, the identification of judgment errors is a diagnostic task, which requires a precise vocabulary. The name of a disease is a hook to which all that is known about the disease is attached, including vulnerabilities, environmental factors, symptoms, prognosis, and care. Similarly, labels such as “anchoring effects,” “narrow framing,” or “excessive coherence” bring together in memory everything we know about a bias, its causes, its effects, and what can be done about it.

There is a direct link from more precise gossip at the watercooler to better decisions. Decision makers are sometimes better able to imagine the voices of present gossipers and future critics than to hear the hesitant voice of their own doubts. They will make better choices when they trust their critics to be sophisticated and fair, and when they expect their decision to be judged by how it was made, not only by how it turned out.

Comment définir le bien ?

Daniel Kahneman, *Thinking Fast and Slow*, 2011

Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l’amour*, 1970

CHAPITRE V

DE LA JUSTICE À L’ÉQUITÉ

[...]

THÉORIE DE LA JUSTICE

[...]

La cime aiguë de la charité est-elle l’aboutissement d’une justice qui s’effile toujours davantage? On peut certes essayer de comprendre le scandale comme la limite extrême de la vérité : la raisonnable justice tendrait asymptotiquement vers le paradoxe du don injuste et irrationnel; mais le point de tangence se situe à l’infini. Modeste, Humble, Aimant et Secourable — telle est la gradation qu’il s’agit de reconstituer. Entre la juste estime motivée qui est sur le plan de l’amitié et de la modestie, l’admiration qui est sur le plan de l’humilité, l’amour et enfin le don qui sont les marques héroïques de la charité, à quel moment se déclare la conversion, à quel moment l’ouverture? — I. Ceci déjà nous fait douter qu’on puisse à aucun moment déduire le quod du quid : la justice n’est pas tant une vertu qu’une institution. La sécularité, la majesté temporelle qui la font sur certains points comparable à l’Église visible lui donnent une place bien particulière parmi les autres formes de la culture intérieure; la Justice habite en ses palais, et cette domiciliation évoque plutôt la casanière fidélité que le vagabond Courage. Résidence et permanence sont deux traits distinctifs de la justice! Eros nomade, maraudeur et enfant de bohème ne vit-il pas en marge des lois? La même pierre séculière dont est fait le palais des rois sert à édifier la maison de la justice. La demeure de la justice et la roulotte de l’amour s’opposent comme s’opposent la continuation sédentaire et l’esprit nomade : car l’amour n’est jamais installé et n’a jamais eu besoin d’architectes. On nous dira que la justice n’est pas « faite », puisqu’elle « se rend », semblable en cela au droit qui, s’il désigne un ensemble statique d’institutions, représente aussi l’idéal par opposition au fait, et la valeur par opposition à la force. Mais la justice est ici en lutte non pas, comme la sagesse, contre les résistances intérieures de notre hypocrisie, mais contre les empiétements extérieurs de l’injustice; impersonnelle et objective, elle exprime un certain ordre intelligible, un ordre des relations raisonnables sur lequel la volonté de l’individu est sans influence : la sagesse est la vivante progéniture des sages, mais l’impassible justice, avec sa balance et son visage de marbre, ressemble aux nombres nombrants de Malebranche, qui subsisteraient même s’il n’y avait aucune intelligence pour les penser. Ce n’est pas une qualité, c’est un logos et une statue ; autrement dit, s’il n’y a pas de sagesse-en-soi, il y a une Justice abstraite, une Justice transcendante qui proteste, entité surnaturelle et vérité éternelle et immortel principe, contre l’injustice des hommes. - II De la même façon, la justice est une vertu à la fois individuelle et sociale : personnelle en tant qu’elle désigne une certaine disposition subjective de l’homme « juste », et sociale en tant qu’elle a égard aux droits des autres et appose nécessairement la pluralité des personnes. Aussi Aristote dit-il que la justice, intéressant la communauté politique, [...], est vertu [...], c’est-à-dire supposent le pluriel des monades. Voilà pourquoi Platon dit qu’il faut frotter l’un contre l’autre les deux modèles, individuel et social, pour faire jaillir l’étincelle de justice : un même texte est écrit en gros caractères dans le Corps social et en petits dans l’individu, qui est une miniature de l’État; l’harmonie des parties de l’âme est ainsi copiée sur un modèle social et même cosmique. [...]

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Ce n’est donc pas la « justice » du cosmos qui est une métaphore, c’est plutôt la justice intérieure du citoyen qui est une analogie polyzoïque [à plusieurs facettes] de la grande harmonie macrocosmique, astrale et sociale. III. La justice n’est pas seulement subjective et objective, individuelle et sociale; elle est à la fois éthique et spéculative, elle est plutôt une manière d’être de l'intelligence qu’une disposition morale du caractère. Alain note quelque part qu’il y a entre justice et justesse le même parallélisme sémantique qu’entre le droit et là droite : et de même que le « correct », en opposition avec la complexité des lignes courbes, évoque la simplicité intelligible de la droiture ou « rectitude », c’est-à-dire la conformité aux « règles », de même « justesse » se dit d’un calcul « ajusté » à la vérité, d’un raisonnement adéquat à la norme ou d’un chant sans fausses notes ; ici l’injustice n’est pas tant un péché qu’un lapsus, ici l’injustice serait quelque chose comme un solécisme [emploi syntaxique fautif] : mais solécisme et contresens, restant à fleur de savoir, ne retentissent pas profondément sur l’habitus de la personne en général. II peut même arriver que la correction [...] tienne tout entière dans l’observation de règles formelles et conventionnelles, comme par exemple les règles d’un jeu ou les règles du contrepoint : mais le fait d’être « en règle » et d’avoir pour soi les textes, c’est-à-dire d’avoir grammatiquement raison, n’est rien d’autre qu’une légalité hypothétique et juridique, une justice de papier timbré, une fidélité irréprochable, mais sans effectivité ni spiritualité; celui qui est inattaquable du point de vue de la police et des autorités peut être éminemment critiquable et approximatif du point de vue de la conscience morale; celui qui est irréprochable au regard du code peut avoir beaucoup à se reprocher ! Négative, immanente et notionnelle : telle est cette justice, aussi formelle qu’un discours sans contradictions. Mais la légalité hypothétique peut faire place à une légitimité catégorique, la correction notionnelle [de la notion] à une effectivité véritable : Ia justice devient alors éthique, c’est-à-dire intentionnelle; la justice alors donne le ton à une culture morale; cette justice-là, résistant aux entraînements égoïstes et unilatéraux de la passion, est synonyme de probité et d’impartialité; plus précisément, elle désigne une certaine tournure simple et naturelle de l’esprit, une habitude de viser juste et de marquer l’heure juste, sans avancer ni retarder, sans exagération ni affectation d’aucune sorte; le tact, le sens de l’opportunité et aussi cette justesse infaillible d’accent qui dit chaque chose quand il sied de la dire entrent également dans sa composition; goût et délicatesse où l’on sait que Pascal a reconnu les marques mêmes de la civilisation morale. Et pourtant, il demeure toujours dans ce désintéressement, dans cette objectivité exquise Dieu sait quoi de mécanique et d’implacable qui n’annonce guère la vie morale; un sage n’est pas une montre bien réglée. La sincérité est morale, l’humaine sincérité qui peut être injuste ou approximative, la faillible sincérité qui n’hésite pas à mentir pour l’amour des hommes : car c’est le for intérieur et non l’exactitude littérale qui fait la sincérité. Mais l’homme-chronomètre n’est pas un être moral; il lui manque un peu de cette chaleureuse inexactitude qui rend le son impur et l’enrichit d’harmoniques, — car la corde, pour vibrer moelleusement, demande à n’être pas accordée avec une rigueur trop mathématique; un son chimiquement pur et musicalement aseptique, c’est-à-dire sans résonances, serait insipide comme l’eau claire. On dit : ni trop, ni trop tard, ni en deçà ni au delà; et pourtant le théoricien même du juste-milieu affirme gravement que si le nez idéal est le nez droit, un nez légèrement aquilin ou légèrement camus ne dépare pas un visage ! « Summum jus summa injuria »! On ne peut faire tenir une durée sur la pointe hasardeuse et univoque du juste entre-deux, sur la chance du nombre rond, du présent effilé et de l’accord parfait majeur. « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement; s’ils y arrivent, ils en cachent la pointe et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai. » Mais sur les approximations drastiques on peut sans doute asseoir une vie morale. Inhumaine est la rigoureuse, l’exacte justice qui calcule la symétrie au millimètre et la consonance au comma. En réalité, l’impeccable justice n’a pas d’intention; il lui manque d’être un peu folle et moins inexorable pour être plus humaine, il lui manque de se griser, comme le pardon, avec le vin de l’erreur. Humaine, trop humaine ivresse! A cette ivresse-là les esprits forts n’auront jamais goûté… L’impitoyable justice garde la tête froide et ne faiblit pas devant les tentations de l’indulgence favorisante! C’est la toujours sobre vérité, c’est la prosaïque et sérieuse vérité qui parle par sa bouche et qui la prévient contre l’ivresse amoureuse. Il n’a pas manqué de philosophes pour déduire la justice d’un principe rationnel et transcendant posé a priori [...]

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

I. DANS LE TEMPS :

I° COMPENSATION; 2° PUNITION

La justice se caractérise par sa secondarité formelle et « quidditative », dans le temps, comme dans l’espace ; dans le temps parce que sa fonction est de conserver et de continuer, dans l’espace parce que sa fonction est de distribuer. Semblable en cela à l’explication causale, la justice atteste que la variable Temps est en réalité superficielle et ne mord pas sérieusement sur l’identité fondamentale : la justice sauvegarde à tout instant la continuation du même dans l’ordre de l’être et la conservation du même dans l’ordre de l’avoir. Mais l’explication, de par sa nature spéculative, établit que la cause et l’effet sont essentiellement et de toute éternité une seule et même chose, malgré les apparences ; en revanche, la justice, mécanisme régulateur et compensateur, est aux prises avec les volontés humaines qui dérangent et interrompent en fait la continuité de cette continuation [...]

La justice pourtant aura le dernier mot, car nul n’a raison contre elle. La justice proteste contre la durée-devenir au nom de la durée-pérennité ou, plus simplement, au nom de l’intemporel, et ceci de deux manières : par rapport au passé, elle est la restauration du statu quo; la justice remet les choses en l’état, c’est-à-dire défait ce qui a été fait et refait ce qui a été défait; elle restitue, rembourse et dédommage, — non parce que l’ordre préexistant était plus juste, mais parce qu’il va de soi que ce qui est se continue, être et continuer d’être étant une seule et même chose; parce que toute nouveauté fait question et insère dans l’intervalle le mystère inquiétant du commencement. Le mal, en somme, le survenue et une initiative expresse. [...]

Or s’il est vrai qu’une réponse affirmative à toute nouveauté fabrique les consciences déchirées (puisque les nouveautés se contre-disent) et ment à la vocation éternisante de chaque nouveauté prise à part, il n’est pas moins vrai que la justice, immobilisant le devenir, renie à son tour la vocation novatrice où elle prend son origine : la justice fait comme si l’ordre dont elle s’érige gardienne était inengendré, immémorial et non-devenu, comme si nos actes n’y devaient rien changer. Mais elle oublie ainsi la force instituante qui en chaque point du temps devient par inertie chose instituée. [...]

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

N’est-ce pas dans l’innovation présente que toute tradition a commencé, que le participe-passé-passif de *l’ordre ordonné* a pris naissance ? Justement le propre de l’art est de capter dans le présent lui-même cette magie des souvenirs et de déchiffrer ainsi la poésie de la prose, non pas en faisant de la nouveauté un prétexte pour nos nostalgies, mais en goûtant dans l’instant actuel ce mystère de l’existence que la banalité quotidienne nous cache et qui se dégage à l’ordinaire par le seul effet du devenir; tous les hommes sont capables de saisir, en retard et après coup, la poésie rétrospective du passé, — mais seuls le poète et le peintre perçoivent, sur le moment, la passéité du présent : la vision artiste est donc en quelque sorte regret naissant… [...]

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

L’art peut-il manifester la vérité ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Oui, la trahison est perfide et dissolvante (car qui a trahi trahira), — mais le reniement est créateur. Ou, si l’on distingue entre *Irrévocable et Irréversible*, entre la décision définitive *désormais* ou pour tout l’avenir, et le passé à *jamais* enfui qu’une nouveauté, même refoule « a parte ante » dans le néant, il faudra distinguer aussi deux sortes de parjure : le bon parjure ne renie de l’engagement que l’irrévocable; mais le parjure frivole et félon, répudiant l’irréversible lui-même, c’est-à-dire faisant comme si n’existait pas la situation nouvelle qui s’est créée depuis sa promesse ou son serment, compromet le sérieux et la viabilité de la confiance. La justice commence donc surnaturellement dans les improvisations d’une violence géniale et créatrice; ou bien elle est soudain conçue dans une initiative unilatérale, gratuite et sans contre-partie qui ensuite l’obligera : le fait de signer ou de jurer, la décision de prononcer des voeux, et, dans un autre ordre d’idées, la spontanéité illégitime du « premier occupant » sont ainsi comme le remords de la justice. Laissez-nous devenir les plus forts, et nous nous chargerons ensuite d’avoir raison par surcroît. La tactique des violents n’est-elle pas de fabriquer des faits accomplis? Quand ce ne serait que parce que la violence victorieuse crée, par sa victoire même, un état de fait… Cet état de fait, on éprouve les plus grands scrupules à y toucher puisque le sort de la paix en dépend. La guerre n’est pas juridique; mais elle est jurigène, source de normativité et principe d’une légalité nouvelle, et c’est en cela que « la force crée le droit » ou, plus exactement, que la valeur naît du fait pur. Le premier roi fut un soldat heureux. Mais la justice, comme une parvenue fraîchement anoblie, cache volontiers ses origines roturières : le fait d’exister est déjà, pour toute institution, un droit acquis et un titre à sa persévération, comme le simple fait d’être quelque part et d’occuper physiquement un lieu est déjà en lui-même, toutes conditions étant par ailleurs égales, une raison d’y rester… [...]

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Le châtiment est d’un autre ordre que la faute; le châtiment peine physique, et la faute, événement moral, sont absolument hétérogènes et incomparables; l’injustice et la sanction de l’injustice sont totalement dissymétriques; le châtiment ne répare pas la faute, qui peut être irréparable, mais il « punit » le fautif; il n’atteint pas la matérialité de l’acte. Mais l’impalpable, l’inexpiable disposition de l’agent. Le seul fait d’*avoir voulu*, d’avoir eu l’intention, nous oblige déjà moralement à rendre des comptes. C’est ce qu’exprime le remords; et c’est aussi ce que démontrent les désordres compensables eux-mêmes : la justice en effet ne se contente pas d’assurer le remboursement, mais punit encore l’intention de l’agent, qui est de l’ordre de la qualité. Dans un bienfait, disions-nous, il y a un En-plus inestimable qui ne se rembourse pas et qui ne nous dispense jamais de la gratitude, un je-ne-sais-quoi purement pneumatique qui nimbe les contours du service rendu et pour lequel nous disons merci, même après l’obligation dénouée, à l’égard duquel nous ne sommes jamais quittes, même après la dette acquittée; dans toute faute il y a pareillement un surplus infini, et l’événement douloureux est seul taillé à la mesure de ce surplus, et cet événement est une expérience personnelle du sujet fautif; le sujet est intérieur à sa douleur, comme il le fut à l’effectivité de son acte : en sorte que reconnaissance et punition se déplacent toutes deux du bienfait et du méfait sur la bienveillance et la malveillance, et de la matière sur la manière. Ce n’est plus le désordre brut qui importe, mais l’initiative du désordre, le fait que quelqu’un a commencé et, le premier, troublé la continuation de l’ordre; car c’est cette priorité qui est la faute. La justice répressive, si neutralisante soit-elle, implique donc déjà le déséquilibre de l’irréparable et de l’irrémédiable, de l’irremboursable et de l’irrévocable; et Aristote lui-même [...], concéderait volontiers au dolorisme du *Gorgias* l’existence de cette dissymétrie irrationnelle : il est plus grave de commettre le dommage que de le subir; mieux vaut être volé que voleur; la conséquence de ces paradoxes est la suivante : le « juste milieu » de la justice est plus près du défaut que de l’excès, et plus près du Moins que du Trop. Qu’est-ce à dire, sinon qu’il n’y a pas exacte symétrie entre [...] l’agir et le pâtir? Le principe d’identité est ici en défaut : l’un ne subit pas tout ce que l’autre a commis, mais quelque chose se perd en route : il y a déperdition ou escamotage de l’avoir, en ce sens que l’avoir ne passe pas simplement du volé au Voleur; l’avoir dérobé ni ne prive vraiment la victime ni ne profite vraiment au voleur; ou mieux, ce dont la dupe a été dépouillée ne représente pas tout ce que l’injuste s’approprie; ou mieux le tort subi par le spolié ne correspond pas au tort que le spoliateur se fait à lui-même. [...]

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

II. COMMUTATION (ÉQUIVALENCE)

[...]

C’est cette justice-là [...] que saint Thomas [appelle] commutative, parce qu’elle préside à la commutation des services dans les transactions économiques; elle est logos des contrats ou, comme dit Proudhon, justice synallagmatique [qualifie les contrats]; et non pas violence, mais commerce; ni correctionnelle, mais contractuelle. Aristote dit qu’elle précède l’échange, au lieu de le suivre, entendant par là qu’elle ne remet pas d’aplomb les choses déviées, mais dresse l’aplomb lui-même : elle n’est donc pas une répression de la guerre, mais une régulation de la paix; elle n’est pas sanction, mais plutôt prévention. Elle exige l’*équivalence* de la valeur donnée et de la marchandise reçue. Ceci appelle trois remarques : d’abord l’équivalence ne s’établit pas, comme l’égalité, entre des personnes, mais entre des choses ; car on fait abstraction, sur le marché, de la qualité morale de l’agent pour ne considérer que la valeur des produits : à cet égard, la justice des « affaires » est plus formelle encore et plus sordide que la justice pénale; celle-ci, incapable de réparer, doit se contenter de punir, la punition résultant de notre impuissance devant l’impossible; au lieu que celle-là assure par avance l’équilibre des intérêts; son efficacité, dans des litiges où il n’est question que d’argent, c’est-à-dire de grandeurs numériques et d’opérations réversibles, rend inutiles les symboles moraux, gratuits et rétrospectifs de la peine; c’est d’elle, et non de la diorthotique, que nous devons dire avec Aristote : la loi n’envisage pas l’intention, mais seulement le dommage, [...]; la loi est indifférente à la qualité et au mérite des personnes; cette justice est la justice d’un égoïsme abstrait, d’un « homo economicus » qui veut en avoir pour son argent et qui rentre aisément dans ses droits. [...]

De là, en troisième lieu, le caractère de gratuité naissante et à peine perceptible de la commutation : l’équivalence est l’égalité non de deux êtres, mais de deux valeurs, c’est-à-dire de deux pouvoirs; deux valeurs peuvent être morphologiquement hétérogènes, elles sont « équivalentes », si elles *peuvent* la même chose : ce qui les rapproche alors n’est pas leur similitude de forme, mais une possibilité ou une virtualité fonctionnelle qui permet de les chiffrer par la même somme d’argent (car la monnaie est le moyen terme, c’est-à-dire l’intermédiaire qui médiatise cette assimilation des hétérogènes); il y a donc une infinité de valeurs différentes, représentant une infinité de besoins et d’objets de jouissance, qui valent le même prix ; c’est ce que prouve déjà, dans le simple troc, l’intention d’échanger : chaque contractant préfère respectivement ce qu’il reçoit à ce qu’il donne, et en conséquence l’échange pour lui n’est pas une justice, mais une « bonne affaire » et un bon déséquilibre; mais comme ton partenaire préfère justement ce que tu offres à ce qu’il t’offre, comme ce que tu offres est ce qu’il demande et comme ce que tu demandes est ce qu’il offre, les deux bonnes affaires complémentaires feront pour le tiers impartial une justice; deux préférences, au lieu de rivaliser, s’emboîtent l’une dans l’autre par un heureux miracle, et composent une réciprocité et une justice de commutation. Quelle aubaine pour chaque contractant d’avoir intérêt à se priver tout en paraissant rendre service! Car nous sommes, soit dans l’achat, soit dans la vente, le bienfaiteur de notre partenaire, — le bienfaiteur payé; mais vice versa nous sommes, bien que commercialement quittes envers lui, son tributaire en gratitude pour l’espèce de cadeau payant qu’il nous a fait… C’est la causalité mutuelle de ces deux générosités intéressées, de ces deux égoïsmes généreux et solidaires qui fait ici toute la justice. L’échange enfin n’est pas identité analytique mais altérité synthétique : ce n’est pas « la même chose », quoique cela *revienne au même*. Le moment du sacrifice, c’est-à-dire de la libre dépossession, est déjà représenté dans ce contrat utilitaire, symétrique et bilatéral en vertu duquel on ne reçoit qu’à la condition d’abandonner, — car nul n’a rien pour rien; il y a toujours un instant pendant lequel le négociateur du marché commutatif se sépare et se dessaisit de son avoir, un instant qui est pour ainsi dire la minute d’angoisse de l’alternative; alors même qu’il n’est pas de solution de continuité entre le donner et le prendre, alors même que le donner et le prendre sont exactement simultanés dans le *donnant-donnant* de la compensation immédiate, personne n’élude la décision vertigineuse de se priver au moment de payer : on sait ce que l’on quitte — une jouissance en acte, une possession effective, — on ne sait pas toujours ce que l’on prend. Non, il n’est jamais évident que l’on n’y perdra rien : entre Tiens et Tu-l’auras, le passage du vide creusé au vide comblé laisse bâiller un très faible risque, une minuscule aventure, une chance unique de banqueroute que nous affrontons de toute notre confiance; mais comme les deux avantages sont incomparables et chacun l’un à l’autre absolument préférable, il faut qu’une spéculation rationnelle, en anticipant le futur, nous le rende présent et fasse de cet aléa un pari de tout repos, une aventure pour rire. L’échange synthétique entre hétérogènes est le véritable nerf de la communauté civile [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Que gagne-t-on à échanger ?

III. DANS L’ESPACE : DISTRIBUTION (ÉGALITÉ)

[...]

Impersonnelle, formelle et toute juridique, la justice commutative veut des rapports plutôt légaux que légitimes : elle respecte I’état de fait de l’injustice et ne touche à rien d’essentiel; [...]

Que chacun garde ce qu’il a, le riche ses propriétés foncières et le pauvre son veston râpé; que chacun conserve son avoir, quelle que soit la valeur de l’état de fait à conserver, et même si la répartition est douteuse, choquante et scandaleuse. Une justice qui se prétend juste sans contester le fait même de l’état de fait, une loi qui se dit légale en bornant tout respect au respect du cadastre ne sont-elles pas essentiellement hypothétiques ? Rigueur et probité dans la commutation ne servent qu’à couvrir d’une apparence dérisoire de normativité l’injustice la plus cynique. La justice d’égalité remanie profondément cette probité automatique du contrat en contestant la dualité éthique des contractants, elle ouvre les portes et fenêtres des monades, elle cesse d’envisager l’opération abstraite de l’échange en soi, déracinée des consommateurs qui échangent : l’égale dignité ou respectabilité des personnes passe avant l’équivalence physique des marchandises; la justice commutative effleurait la superficie de l’existence en admettant les inégaux tels qu’ils sont : la justice distributive exclut cette pudibonderie suspecte de la commutation; équité naissante, elle institue la redistribution violente et l’égalisation révolutionnaire qui humaniseront l’arithmétique implacable de l’échange. [...]

Oui, l’argent va aux riches, et la chance aux heureux; et le succès va au succès, qui n’en a pas besoin, quand il devrait aller à l’échec pour le compenser et le consoler; l’échec attirerait son contraire s’il y avait « une justice » en ce monde, mais il attire son semblable parce qu’une première défaite rend la défaite de plus en plus facile; et c’est ainsi qu’un malheur ne vient jamais seul, mais fabrique d’autres malheurs, quand ce ne serait que par l’effet d’une psychose d’échec : l’appréhension de l’échec n’engendre-t-elle pas l’échec appréhendé? C’est ce que la théorie du vertige chez Renouvier, ce qu’Alain lui-même nous expliquent subtilement. Au lieu de nier cette ironie de l’injustice immanente, le finalisme et la théodicée feraient mieux de prendre en considération l’inclination tératogonique, c’est-à-dire fabricatrice de monstres, qui habite la conscience et la vie elle-même : toute image tend à devenir hallucinante et toute idée à devenir obsédante; tout acte serait habitude, tout sentiment passion et tout souvenir idée fixe si nous n’y prenions garde, chaque instinct veut être seul, chaque instinct veut être tous les instincts; comme un gaz occupe toute la place où on l’enferme, ainsi la passion, se portant à la limite, occupe bientôt tout le champ de conscience; dogmatisme de l’affirmation et la naïveté de la croyance témoignent suffisamment à leur tour de ce radicalisme extrémiste et passionnel. L’impérialisme et l’exclusivisme de la tendance sont partout menaçants… Partout veille la tentation du superlatif. Cet absolutisme, qui devrait être désir de pureté et d’intransigeance, n’enfante, dans notre condition amphibie, que de monstrueuses caricatures. Nous restons captifs de notre médiocrité quidditative. L’inégalité est un de ces monstres de l’outrance et de la frénésie : le riche contrastant avec le pauvre, l’hypertrophie coudoyant l’atrophie, le grand à côté du malingre, le grand de plus en plus affamé de grandeur dans sa boulimie inextinguible (car les nourritures, au lieu d’assouvir la convoitise, exaltent sa fringale), et auprès du grand *de plus en plus* grand, le chétif *de plus en plus* chétif…, — il y a quelque chose de délirant, de grotesque et de bouffon dans ces contrastes l’homme injuste est vraiment livré à la fièvre de l’amplification, à l’exaltation du comparatif et de l’insatiable pléonexie. [...]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

On ne saurait donc reprocher à l’égalité d’être construite plutôt que donnée. L’égalité est une exigence idéale et non pas un fait, mais c’est justement en quoi elle est normative. Moralité et rationalité ne seraient-elles là que pour ratifier l’existant? Elles sont là, au contraire, pour le refuser et redresser. Le devoir, disions-nous, ne se propose pas de confirmer la nature, mais de l’infirmer… S’il n’avait qu’à la confirmer, quel besoin aurait-on d’un « devoir »? et en quoi pourraient bien consister alors sa vocation ou son exigence ? La naturalité n’est pas un argument en sa faveur, mais bien plutôt une objection! L’inégalité, insiste-t-on, est naturelle… Mais la bestialité aussi est naturelle; et elle est pourtant le scandale à faire cesser, car elle déshonore l’humain de l’homme, car elle fait injure à son « hominité ». C’est ici le devant-être qui est un élément de l’être véritable; l’être essentiel oppose un démenti paradoxal à l’être naturel. [...]

Certains se plaignent des abstractions égalitaires et nivelantes sous prétexte qu’elles les transforment en numéros interchangeables; mais ils avouent par là même que tout leur Être consiste dans leur Avoir : car ils ne *sont* que ce qu’ils *ont*; car leur *Ipse* est res ou substance, c’est-à-dire encore chose possédée, mais non pas sujet possédant; car ils sont enfin un en-dehors sans en-dedans, une façade sans intérieur et un complément sans sujet : la réunion d’une cravate, d’un chapeau vide et de cent mille livres de revenu. [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

L’inégalité des femmes tient non pas seulement à l’épaisseur du travail, mais à la faveur de la bonne chance. Ceci n’avait pas échappé à Schopenhauer : les femmes sont élues, et ce choix de la grâce justifie dans une certaine mesure les espérances romanesques des bergères ; il n’y a pas tant de différence entre la reine et sa femme de chambre, si cette femme est belle, qu’entre le roi et son valet de chambre. La jalousie féminine, l’idée féminine de la « rivale » viennent de ce que les égales, souhaitant la différenciation mondaine et l’heureuse chance qui les favorisera, supportent impatiemment leur égalité… Mais ce qui pour les femmes est un effet de l’amour peut pour tous les hommes résulter de la guerre, du naufrage, du malheur et de la mort; une femme abandonnée, reine ou bergère, n’est plus qu’une simple femme, une femme qui souffre, une femme comme toutes les femmes, une femme dont la vocation est d’aimer et d’être aimée; et de la même façon le péril mortel essentialise et quoddifie les inégaux en révélant aux hommes menacés leur camaraderie de destin. Les créatures finies s’égalent par rapport à l’infini comme toutes les jeunes filles de la terre par rapport au prince charmant. [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

L’égalité est bien, en un premier sens, aussi hypothétique que le statu quo du fait accompli, ce fait accompli ayant force de loi parce que justement il est « accompli ». N’importe quelle égalité n’est pas juste, et par exemple l’égalité dans la misère, l’universelle prolétarisation, le nivellement par en bas qui résulte de l’envie ne font pas encore une justice; il est impossible que la justice ne fasse pas acception de la *qualité* de l’égal, c’est-à-dire du niveau où l’égalité s’établit; ce n’est pas l’égalité en soi, l’égalité vide et abstraite, l’égalité à tout prix qui importe : car l’égalité, pour être juste, doit encore être vraie; le but du socialisme, notamment, n’est ni d’appauvrir les riches en enrichissant les pauvres, ce qui serait, comme nous l’avons dit, changer de riches et intervertir l’injustice sans l’extirper — or on ne gagne rien à ce que les anciens premiers deviennent les nouveaux derniers, et les anciens derniers les nouveaux premiers, ni de précipiter tout le monde, riches et pauvres, au rang du prolétariat en guenilles, pour la seule satisfaction de supprimer l’inégalité et sous prétexte qu’il y aura toujours des guenilles : le but du socialisme est d’abolir la misère en général; il s’agit d’être juste, c’est-à-dire non pas logique, mais humain. [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

lV. ÉGALITÉ PROPORTIONNELLE

[...]

Triple est l’inégalité qui nous différencie : et la première inégalité tient au *velle-nolle*, non pas même au faire ou aboutir, mais au *vouloir ou ne-pas-vouloir*, lequel est absolument libre; cette alternative, source du bien et du mal, est pour ainsi dire l’imitation ou miniature de l’acte créateur qui décide de notre quoddité [tout ce qui, dans une chose, ne constitue pas son essence] et nous pose comme existants. [...]

Avons nous le choix d’être libre ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

La deuxième inégalité tient au *vouloir-vouloir*, qui est ensemble effet et cause du vouloir, cause comme faculté de vouloir, effet comme habitude de vouloir; de même, et pour parler le langage mythique d’Er le Pamphylien, l’acte de liberté prénatal par lequel l’homme choisit son caractère intelligible, cet acte est un faire entre deux modes d’être : « a parte post » l’acte libre pose le donné métempirique [Qui est au delà de l'expérience] qui, comme une fatalité ou une prédestination, décidera a priori de notre nature : le méchant, par exemple, veut et reveut sa méchanceté, et il la reveut de plus en plus facilement, avec une vitesse de chute sans cesse accélérée, et, comme dit Kierkegaard, un « impetus » accru, et il agit donc selon cette méchanceté puisqu’il est devenu, désormais, « un méchant ». Mais « a parte ante », il a mal choisi parce qu’il était déjà méchant; il a choisi méchamment sa méchanceté. L’homme qui veut devient, à force de vouloir, bienveillant ou malveillant, res volens, substance voulante; mais s’il a voulu de telle ou telle manière, c’est qu’il était déjà né capable de vouloir ainsi, la liberté supposant au moins le « fait » d’être libre. Tel est le cercle : notre libre malveillance nous fabrique secondairement, l’inertie de Ia pesanteur aidant, une nature malveillante; mais si la mauvaise volonté a mal voulu, c’est sans doute que sa nature était déjà d’être disposée à la malveillance.

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Quant à la troisième inégalité, qui tient au *pouvoir de vouloir*, il n’en faut pas chercher l’origine ailleurs que dans le corps, le corps passionné, principe de toute finitude créaturelle, avec son arbre nerveux et ses récepteurs inégalement sensibles : ayant même vocation morale et même responsabilité, les hommes ne peuvent pas les mêmes choses car ils n’ont pas les mêmes moyens : ils diffèrent par l’ossature et la musculature, par l’acuité de leurs sensoria, par leur idiosyncrasie, par leur complexion et le tempérament de leurs humeurs; [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Disons plus simplement : la vertu est une, alors que ses épithètes sont disjointes. En deux mots : le libre bon (mauvais) vouloir, déjà inégal de l’un à l’autre, devient de plus en plus facile (difficile) d’abord par le vouloir-vouloir, qui représente le mystère de l’avanche ou causalité en cercle, ensuite par le pouvoir-de-vouloir, qui introduit, avec la chair égoïste, tous les degrés du peu et du beaucoup. De ces trois inégalités la première seule appelle une justice véritable, mais une justice qui répond simplement par oui ou non, et qui inclut les gradations scalaires, et qui ne saurait donc être « distributive » : car vouloir c’est librement déroger ou ne pas déroger de sa vocation d’homme; et en ce sens toutes les fautes sont égales : autrement dit l’intention, qui est le commencement du commencement et le pouvoir toujours possible, l’intention ne comporte que le tout-ou-rien. Mais la troisième inégalité, c’est-à-dire l’obstacle créaturel de l’alternative, nuance à son tour cette justice tranchante, intransigeante, simpliste qui connaissait seulement la contradiction de l’être et du non-être et répartissait toutes les volontés en bonnes et mauvaises ; le corps, en nous facilitant plus ou moins le bon vouloir, détaille la disjonction aiguë, — et avec le corps l’égoïsme, la concupiscence, la résistance des instincts et l’inertie des préjugés. Le mérite, en ce sens, mesure empiriquement l’intensité du bon vouloir, lequel s‘apprécie par le rapport du résultat obtenu à l’obstacle surmonté ; cette relation, qui représente notre effort et notre labeur, exprime donc soit la présence, soit l’absence de la bonne volonté. La valeur éthique de l’agent, responsable de sa dignité surnaturelle, est ainsi fonction de deux facteurs : le fait de sa volonté ou nolonté qui, strictement parlant, en décide d’un seul coup, et le fait de la matière résistante ou inerte qui permet d’en graduer la cote; il y aura donc des péchés mortels et des peccadilles, des gestes généreux, mais gauches et inachevés ; compte nous sera tenu non seulement de ce qui a été fait, mais de ce qu’il a fallu faire pour le faire : et de là notre reconnaissance infinie pour ce précieux et précaire mouvement de l’intention, fût-ce d’une intention avortée. Le Vouloir et le Faire coïncideraient sans doute chez un être parfaitement pur et innocent : ou mieux le vouloir serait toute action, sans rien d’inexprimé ni de sous-entendu ni de trahi, cependant que l’Agir, en retour, serait vraiment essentiel au lieu d’être l’agitation illusoire de l’intérêt et de la vanité. Mais pour l’homme de chair et de mensonge l’agir qui n’est pas travail, transpiration et contraction musculaire est un coup de poing dans le vide : c’est après le péché qu’Adam, selon la Bible, est voué à la malédiction de l’effort laborieux; l’action n’est plus, comme dans la joie, le rayonnement gratuit et spontané de l’être, mais elle est un moyen négatif de combler la marge qui sépare le devant-être et le moi réel; nous n’agissons plus selon ce que nous sommes, mais faisons autre chose, trop ou pas assez, et notre être dépasse toujours l’agir dévié, affaibli, arrêté à mi-chemin par cet état d’aliénation et de scission; et puisque le rendement s’exprime par une fraction, il faudra dire que notre vouloir a un rendement, que ce rendement suppose une économie, que cette économie implique un déchet à minimaliser et un pourcentage à élever. Le vouloir ne figurera pas intégralement dans son acte. [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Exister, est-ce agir ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

V. LA JUSTICE EST LOGOS

[...]

Le droit c’*est* la force. L’identification par la copule ne réfute-t-elle pas d’elle-même le sophisme inclus dans ce paradoxe sensationnel? Car si le droit *implique* la force en ce qu’il implique le pouvoir d’exister, et si même la force est, d’une certaine manière, la source du droit en tant que l’idéal germe dans les faits et procède de la violence créatrice, on ne peut affirmer sans absurde contradiction que la force est tout le droit et lui est coextensive. [...]

Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu’on vous fît : Alteri ne facias… etc. car cet axiome biblique a, sous une forme négative, toute l’évidence du principe d’identité; car il est contradictoire d’infliger à autrui ce qu’on ne voudrait pas subir soi-même, l’inviolabilité de mon prochain et la mienne propre étant deux cas particuliers de l’unique dignité humaine. Avec quelle éloquence passionnée Proudhon décrit cette « reconnaissance de sa propre humanité » que l’homme éprouve devant son semblable, et cette espèce de honte aussi que nous éprouvons devant l’humiliation de quelqu’un, devant l’injure et la crapuleuse injustice : le témoin de l’offense se sent lui-même offensé; le témoin de l’offense, à moins qu’il n’intervienne contre elle, se sent coupable comme s’il était lui-même l’offenseur! L’affront innommable atteint tous les hommes, et le sadique même qui en est l’auteur est secrètement un masochiste : le tourmenteur joue à devenir la victime, et il trouve une sorte de délectation dans sa position ambiguë d’objet-sujet; avec celui qu’il bafoue il est « bafoué, moqué, craché ». L’offense atteint donc l’offenseur lui-même, non pas par un effet secondaire de contre-coup ou de boomerang qui la ferait rebondir de l’offensé sur l’offenseur, mais parce qu’en vertu de la fraternité essentielle des bourreaux et des victimes l’offenseur s’offense littéralement lui-même en l’offensé; et par exemple, tenir un discours faux pour tromper son semblable, c’est se mentir à soi. Fichte écrit : l’homme n’est homme que parmi les hommes. Ainsi quiconque abuse son prochain se nie lui-même… Contradiction deux fois absurde! [...]

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Ainsi se superpose à la volonté première, qui est égoïste, libidineuse et cannibale, le dictamen raisonnable d’une volonté seconde, d’une volonté juridique; la probité [intégrité] devient notre deuxième nature, et l’hésitation la plus excusable à restituer un dépôt nous apparaît déjà comme une honte qui déshonore l’hésitant : « Les jouissances de la richesse mal acquise ne valent pas un quart d’heure de ma propre estime. » Redistribution égalitaire des biens sans cesse inégalisés par l’avidité, la justice impose à l’homme des rythmes impersonnels, anonymes et impartiaux; elle nous crée une sorte d’automatisme sans faiblesse, une inflexibilité qui est toute dans le sacrifice des prédilections momentanées et des privilèges unilatéraux ; chacun se rend capable de prendre la défense de son prochain contre soi-même, et s’il le faut contre ce prochain lui-même : nous devenons plus royalistes que le roi et plus soucieux des intérêts de l’autre que ne l’est l’autre lui-même; tout cela, d’ailleurs, au nom de la vérité plutôt qu’au profit personnel de quelqu’un; car l’avantage de Pierre ou de Paul, même si ce n’est pas le mien, est encore une injuste étroitesse. La justice est si parfaitement désintéressée; qu’elle évite d’accorder, même à l’autre, la moindre faveur préférentiel, le moindre privilège injustifié. Mon altruisme ne sert pas à abonder dans ton égoïsme. L’homme-arbitre, l’homme sans « faibles » ni humaine préférence serait donc en droit un homme presque surnaturel, un homme littéral : « dénaturé ». Celui qu’Aristote définit, impersonnellement, [...] se confond, à la limite, avec la statue de la justice. Cet homme en marbre n’a plus de passions ni d’égo. [...]

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Vl. TOUT LE MONDE A DES DROITS, SAUF MOI

[...] le dévouement des autres déblaie effectivement autour de moi une certaine marge de liberté et comme une latitude d’agir qui est précisément mon droit. [...]

Certes, votre droit est mon devoir, comme mon devoir est votre droit; mais votre devoir, à son tour, n’est mon droit que par raccroc, indirectement et un peu honteusement; et d’ailleurs les devoirs des autres ne me regardent pas, les devoirs des autres ne sont pas mon *affaire*, et je n’ai pas à m’en occuper; je ne suis pas chargé de veiller à leur place à l’observation de leurs devoirs : seuls m’incombent mes propres devoirs envers eux; tout le reste n’est qu’hypocrisie! Et quant à mon droit lui-même, il n’est mon droit que pour les tiers. II y a donc réversibilité entre *mon devoir* et *ton droit*, mais non pas entre ton devoir et mon droit. Dire : j’ai des devoirs uniquement parce que le partenaire a des droits, c’est sous-entendre que je n’aurais aucun devoir s’il n’avait pas de droits ; mais prétendre l’inverse, dire que l’autre a des droits uniquement à cause de mes devoirs, ou que j’ai des droits uniquement grâce à ses devoirs à lui, et par une chance miraculeuse, est presque aussi choquant : car c’est donner à entendre qu’il n’aurait pas de droits, le malheureux, si je n’avais pas de devoirs, ou bien que s’il n’avait pas de devoirs, ce serait mon tour de n’avoir aucun droit; heureusement pour moi (et pour lui), il a des devoirs (et moi aussi). Nous avons de la chance! En réalité aucun des deux *parce-que* n’est vrai unilatéralement; ou ce qui revient au même : les deux étiologies [l'étude de l'ensemble des causes d'un phénomène] doivent se compléter l’une l’autre : droit et devoir sont chacun effet et cause à la fois. Certes mon devoir préserve et sauvegarde en fait les droits des secondes et des troisièmes personnes ; mais à moins d’être chose frivole et dérisoire, il faut que les droits de l’homme aient encore un autre fondement, indépendamment de mon devoir; ces droits ne sont pas de simples prétextes destinés à me permettre d’exercer mes devoirs ; ces droits existent en soi et originalement, puisqu’ils sont inhérents à la dignité de la personne humaine : sinon je ne croirais pas un seul instant au sérieux de mon devoir envers vous, et mon intention de vous porter secours ne serait pas sincère non plus… Le droit d’autrui est la visée innocente, la visée intentionnelle de mon devoir! Quand ce ne serait que parce que de tous mes devoirs le plus essentiel est le devoir de respecter le droit et la liberté de mon prochain. La seule clause décisive est donc la personne de la conjugaison : c’est le Je et le Tu qui changent tout… Est-il rien de plus dérisoire? Disons-mieux : devoir et droit représentent, celui-là en creux et celui-ci en relief, deux faces d’une même réalité; mon devoir et ton droit sont en réalité donnés ensemble, celui-là comme forme vide et gratuite de mon labeur, celui-ci comme matière et contenu de ce labeur. Tel est en définitive le profond mystère, tel le paradoxe injuste de la vie morale : le moi n’a, pour soi, que des devoirs; il n’y a que l’autre qui ait des droits; ou encore : tout le monde a des droits, *sauf moi* (ce qui est « inexact »). Cette exception à mes dépens ratifie l’exception inverse à mon profit qui me désigne irrationnellement, moi l’unique, comme le porteur privilégié de l’obligation. Noblesse oblige! La scandaleuse injustice qui me lèse trouve sa compensation dans l’insigne honneur qui m’est fait. Tous ont des droits sauf moi, mais bien entendu le philosophe sait que j’ai droit moi aussi au respect, que je suis, comme tous les autres, fin en soi. Et pourtant de l’amour de l’autre pour moi je ne puis conclure par voie de conséquence à la légitimité de mon amour-propre; l’amour-de-soi ne se déduit pas comme un cas particulier de l’amour général que tous les hommes doivent se porter les uns aux autres. Et vice versa je suis le seul qui ait des devoirs : mais comme chacun des autres, étant toi pour moi, est je pour soi-même, ce privilège du devoir est littéralement œcuménique [ce qui s'étend sur « toute la terre habitée »]. La contradiction n’en est que plus paradoxale entre la vérité du logos et le scandale du sacrifice. La vérité est conseillère de modestie : selon elle je ne compte que pour un, mais je compte tout de même pour un; et si je ne suis pas tout, je suis au moins l’un des « autres », et une personne comme chaque personne. Et la charité proteste contre la raisonnable modestie, comme elle proteste contre l’hypertrophie autiste : je ne suis pas un égo unique au monde, mais je ne mis même pas « un autre » comme les autres, *un autre entre les autres*, un autre anonyme parmi d’autres, — citoyen, abonné ou contribuable : je suis, sinon par mes droits, du moins par mes devoirs, centre perspectif de l’univers et débiteur d’une dette inextinguible; le toi et le moi ne sont ni deux cas particuliers d’une même conjugaison ni deux catégories abstraites, mais deux ordres hétérogènes, deux personnes et deux mondes : la première personne a toutes les charges et la deuxième tous les droits; certes, dans l’optique du logos la première est elle-même deuxième pour la deuxième si je m’identifie à ton point de vue, la deuxième étant alors la première; et la première est troisième pour toutes les autres si, par une accommodation qui est « tertiarisation » impersonnelle, je substitue à l’optique unilatérale une synopse omnilatérale et aux points de vue partiaux une vue impartiale : car le moi n’est pas en soi, mais seulement pour soi, ni le toi en soi, mais seulement pour moi... Mais c’est là un secret que le moi doit ignorer sous peine de pharisaïsme [piété ostentatoire] ou plus exactement, il connaît l’égoïté [individualité] du toi non pas comme obligée à son tour et tenue à tous les dévouements, mais comme souffrante et digne de tous les sacrifices. Cette égoïté qui n’est pas mienne et qui a une moitié seulement de dignité personnelle — les droits sans les devoirs, — c’est justement ce que j’appelle le Tu et le Toi. Un Toi est un Moi sans devoirs. Un Moi est un Toi sans droits. De sorte que la dignité de l’individu se répartit sur deux têtes : tout l’honneur d’un côté, tout le labeur de l’autre; à toi les droits, à moi les charges, et les veilles, et les épreuves; c’est dans la métempirie [état qui ne peut pas faire l’objet de l’expérience] que se recompose l’ipséité [identité propre qui fait qu’une personne est distinct d’une autre] totale, que se fondent l’une dans l’autre les deux innocences complémentaires et imperméables de l’amant et de l’aimé; c’est dans la cité idéale déjà justes et des purs esprits que la conscience du droit-propre et le sentiment du devoir-propre sont en raison directe l’un de l’autre, et non point en raison inverse; alors la conscience du droit exaltera le sentiment du devoir au lieu de l’obnubiler. De la même manière : le respect-de-soi n’est pas un cas particulier du respect de l’autre, ni le respect de l’autre n’est un cas particulier du respect-de-soi; mais ces deux « respects » sont l’un à l’autre absolument hétérogènes. Le moi qui se connaît comme le toi d’un autre moi, aussitôt il se prend en pitié et il pose et il fait l’intéressant; c’est-à-dire qu’il devient l’autre-de-soi-même par dédoublement ou affectation consciente : la complaisance a perverti chez lui I’innocence de l’intention aimante; ce moi aliéné à soi laisse échapper son toi, son aimé, son altérité amie, et il monologue tristement dans le dialogue fictif de l’amor-sui. Nous rejetons ainsi une justice de l’égal qui serait intermédiaire entre le plus de l’égoïsme et le moins de l’humilité : la vraie justice ouverte réagit contre [...] la pléonexie et [...] la pléonousie, mais elle ne réagit pas contre le vide charitable; elle n’a pas horreur de ce vide-là; et nous dirons encore qu’elle est au logos comme l’humilité à la modestie ou comme la mendicité à la pauvreté. La modestie demande la vérité, mais elle ne veut pas plus que la vérité; elle ne me veut ni supérieur ni inférieur à mon égal, et pas plus humilié qu’il n’est nécessaire; elle réserve nos droits et fait sa part, sa raisonnable part, à l’égoïsme. — car il n’y a pas de « raison » de se nier hyperboliquement quand on a sa dignité d’homme : cette dignité (*decus*) n’est-elle pas le minimum respectable en chacun de nous? Je ne me préfère à personne, mais je ne me préfère personne. Or la justice-charité, elle, exténue le moi jusqu’à la limite métempirique de l’être et du non-être, limite qui, par delà tout minimum, contredit l’existence même de l’agent : car vivre pour l’autre et mourir pour l’autre [...] coïncident en cette fine extrême pointe de l’âme, en ce presque-rien aigu qui est une mort d’amour; la justice-charité nihilise absurdement l’être du moi à force de l’amenuiser. Une justice tangente à l’absolu ne se distingue plus du sacrifice! [...]

Est-il raisonnable d'aimer ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Il n’y a ni comptabilité ni quantum matériel; mais il y a une obligation inépuisable que chacun éprouve par devers soi et quant à soi personnellement, comme s’il était seul obligé, seul redevable infiniment, et inférieur à tous les autres. Votre respect et le mien doublent, se réchauffent et se confirment l’un l’autre par une loi d’avalanche au lieu de s’immobiliser mutuellement comme deux forces égales et contraires : car ces respects sont indépendants l’un de l’autre et l’un à l’autre absolument hétérogènes; et ils s’ajoutent l’un à l’autre alors qu’ils devraient se soustraire l’un de l’autre. Toute la mutualité amoureuse tient dans ce régime paradoxal du doublement : la « frénésie » de l’auction ou de la surenchère à laquelle le crescendo d’amour obéit semble défier l’arithmétique usuelle. L’innocent reçoit l’amour que son prochain lui porte non pas comme une chose due ou méritée qui le dispenserait de la réciproque, mais comme une grâce inattendue qui enhardit son propre amour. De cette manière l’amour, qui est littéralement l’au-delà de la vérité, résout en acte et à l’infini plusieurs débats insolubles [...]

Est-il raisonnable d'aimer ?

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

On comprend mieux maintenant pourquoi l’humilité mobilise et remet en marche les rapports sociaux. Il y a des ipséités, mais il n’y a pas de « droits » revendicables, et toute prétention, en justice ouverte, est injuste… Bien mieux : toute ma dignité est peut-être d’ignorer mon droit, et justement de ne pas réclamer le respect de l’autre comme un droit. Mes droits m’incombent, — ce qui veut dire : mon actif est un passif et mes pouvoirs sont des charges. Noblesse oblige et engage. L’homme, créature mélangée et qui subit jusque dans sa dignité morale le reflux de l’alternative, l’homme a les devoirs de ses droits : d’avoir un droit lui crée l’obligation de l’exercer et de s’en montrer digne et d’être à la hauteur de son propre pouvoir; mais il n’a pas les droits de ses devoirs, le devoir ne donnant droit à rien. Sa dignité impose à l’homme une responsabilité et lui crée des devoirs. [...]

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Vll. DE L’ÉQUITÉ

Depuis toujours les esprits les plus juridiques ont pressenti que la justice elle-même ne serait pas viable sans l’exception injuste, déraisonnable, incompréhensible qui l’aère et la fait vivre. Tel est justement le rôle de la généreuse approximation : l’huile du malentendu, la lubrifiante approximation graissent les rouages de la vie sociale. Ici se vérifie l’effet de *rebroussement* que le *Phédon*, décrivant le jeu d’échange entre les extrêmes, [...] et où nous pourrions reconnaître, pour notre part, la « dialectique » du *Trop* : de même qu’une liberté effrénée, sur le point de devenir licence, retombe en servitude, de même que la sincérité, à force de se vouloir purissime, tourne à l’hypocrisie, de même la justice stricte et littérale, au moment de devenir extrême justice, vire en son contraire. Parce qu’elle est inattaquable et spécieusement irréprochable, l’absolue sincérité peut être une forme subtilissime de la mauvaise foi. Telle est aussi l’absolue justice : privée des approximations vitales de l’amour et de la vitale indulgence qui aère la rigueur des lois, l’étouffante justice crève d’être trop juste et se contredit mortellement. Injuste qui ne laisse rien passer, qui va absurdement jusqu’au bout de son droit. *Summum fus summa injuria* ! L’ « application des règlements », quand elle est impitoyable, n’est-elle pas une forme machiavélique de grève, ou paradoxalement de sabotage? Luther, de son côté, compare l’exception qui humanise les règles avec le pardon des injures qui humanise et lénifie les rapports juridiques. Car telle est l’alternative que nous résolvions en faveur du pieux mensonge et contre les sophismes puristes : ou bien se nier un peu et provisoirement pour être soi, ou bien, à force d’être soi rigoureusement, logiquement, implacablement, et jusqu’au bout, mourir par asphyxie. Nous avions promis de montrer que le principe du moindre mal est un principe d’amour… Il ne faut pas mentir, même au menteur, dit le puriste: ni tromper, même l’escroc; même l’escroc a droit à la justice! Et nous disons, au contraire : certes non, il ne faut pas rendre le mal pour le mal, en ce sens qu’il ne s’agit pas de faire mal au méchant pour le plaisir de lui faire mal; il ne faut pas se venger du méchant, mais il faut le mettre hors d’état de nuire, et sauver ce qui peut être sauvé, en tenant compte de la lourdeur créaturelle. Et ainsi la même généreuse improbité qui accepte la violence illégale comme un moyen de tuer la mort et de nier la négation nous dicte le mensonge aimant pour ménager la détresse. Sacrifiant la légalité d’un instant ponctuel à la légitimité en esprit, sacrifiant la rigueur formaliste des règles à l’obligation la plus générale, sacrifiant la correction grammatique à la vérité pneumatique, la justice congédie résolument l’intransigeance absolutiste; elle apporte avec elle les nuances et les gauchissements sans lesquels le droit serait irrespirable. Elle nous conseille tout bas cette même désobéissance qu’elle doit officiellement nous interdire. [...]

La jurisprudence, renonçant à l’universel, s’adapte aux circonstances et aux cas d’espèce; elle joue le même rôle que, dans les *Topiques* ou la *Rhétorique*, cet enthymème [syllogisme - raisonnement logique à deux [propositions](https://fr.wikipedia.org/wiki/Proposition_(math%C3%A9matiques)) - rigoureux, mais qui repose sur des [prémisses](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%A9misse) seulement probables et qui peuvent rester implicites] aristotélicien qui raisonne d’après les vraisemblances [...]. Il y a donc un point à partir duquel le législateur ne peut plus déterminer exactement la diversité individuelle : en ce point commence l’Équité, [...]. L’Équitable, c’est la sainte injustice que déjà Sophocle désignait comme le domaine des lois non écrites [...] — car la justice est toujours prête à s’immobiliser dans l’absolu; la *diète* [désigne une assemblée politique]non-écrite, elle, prévoit les exceptions à la règle générale, complète le « jus strictum » ou droit positif par une « naturalis aequitas » qui assouplit les abstractions romaines et les concepts logiques des procéduriers. [...]

L’équité ne considère pas la loi, mais le législateur; ni la raison de ce législateur, mais sa pensée; ni l’acte, mais l’intention; ni la partie, mais le tout; ni le tout tel qu’il est maintenant, mais tel qu’il était en général et depuis toujours. Ce qui veut dire : l’équité fait acception de la personne plutôt que du concept, l’équité considère la durée dans son ensemble plutôt que le moment de la faute; l’équité est totalisante, c’est-à-dire tient compte de toutes les circonstances d’un cas concret pour obtenir sur ce cas la vérité la plus générale et la plus humaine, dût-elle sacrifier la rigueur à cette vérité. Si donc la sévérité est toujours à quelque degré sommaire et littérale, qui punit l’instant du délit matériel, l’indulgence, à condition de n’être pas lâcheté, est toujours la plus vraie et la plus profonde qui essaye de comprendre l’infinie complexité de chaque situation mentale; tout lui est circonstance atténuante, — car les motivations d’un acte, en expliquant la faute, permettent ordinairement de nuancer la mise en accusation du coupable; les causes d’un acte sont pour cet acte autant d’excuses ; autrement dit : la matérialité grammatique de notre acte nous accuse, mais son contexte atmosphérique et son climat psychologique nous excusent. L’équité, minimisant l’importance du délit flagrant, fait crédit à cette possibilité indéfinie de faire mieux et de devenir autre chose qui est la grande ouverture et la grande aventure du coupable. [...]

L’illégalité, disions-nous, ventile la légalité et la rend respirable. Bien mieux : l’illégalité vitale du commencement, qui est la première injustice, fait démarrer l’ordre juridique lui-même; et la justice ingrate renie ses propres origines quand elle punit cette initiative arbitraire et violente d’où elle est issue. Demandez-lui plutôt comment elle a fait au début pour *devenir éternelle*, elle qui un beau matin est née de l’usurpation et qui se croit maintenant intangible et supra-historique! [...]

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Plus on est avancé dans la connaissance de l’homme, disait Pascal, plus on découvre d’individus originaux et l’un à l’autre irréductibles; ou, dans notre langage : autant de créatures, autant d’ipséités, chacune étant un *Hapax* [désigne un mot qui n'a qu'une seule occurrence dans la littérature], c’est-à-dire un individu unique en son genre, chaque individu étant une espèce à lui tout seul. Tel est cet univers d’univers où chaque fragment, comme dans la monadologie de Leibniz, est à son tour un monde pour soi et un microcosme; univers d’entités impériales qu’on ne peut dire ni inégales puisqu’elles sont toutes souveraines, totales et complètes comme autant d’organismes, ni égales puisque leurs aptitudes sont toutes différentes; on ne taxe donc leurs mérites que dans le sens même où l’on gradue l’intensité d’une sensation, où l’on tarife la valeur en général ; à la rigueur il n’y a pas de cotation ni de classement possibles avec ces monades incomparables et incommensurables, inimitables et irremplaçables; chaque personne, disions-nous, est un absolu respectivement inestimable en son autarkie ; aucune gradation n’est applicable à ce pluriel de superlatifs, à ce seul-et-plusieurs d’un maximum qui, étant chaque fois tiré à un unique exemplaire, apparaît chaque fois au moraliste comme la valeur suprême, comme le *Nec plus ultra* et le premier de tous les biens. Ce qui est au comble de la valeur est au delà de toute valeur; ce qui est la source des valeurs n’a en fin de compte aucune valeur; ce qui a une valeur infinie est proprement inévaluable! Chaque personne étant une valeur hors-de-prix, l’ensemble des personnes forme contradictoirement l’objet d’une *préférence-universelle*. Favoriser tout le monde, c’est ne favoriser personne, ou bien c’est vivre l’impossible vie de la *prédilection déchirée…* La préférence universelle n’est-elle pas la conséquence paradoxale du *privilège universel*? L’équité tente désespérément d’honorer ce privilège en chacun. Il n’y a ni valeurs chiffrables ni répétition quantifiable, il n’y a que les cas inédits ; il n’y a pas de numérotation, mais seulement telle ou telle situation individuelle, inouïe, à nulle autre pareille. L’équité est le sens personnaliste et pluraliste de cette diversité. L’équité sera donc plutôt un art qu’une mathématique; et plutôt une finesse qu’une géométrie… Rendre justice à chacun, honorer en chacun non seulement le porteur d’une loi impersonnelle, mais le messager d’un message inimitable, ce n’est point, sauf erreur, de l’impressonisme, c’est un hommage équitable à l’irréductibilité de toute individuation. Or l’amour, et l’amour seul, est capable d’aller à l’Autre en tant que l’Autre est absolument dissemblable du moi; l’amour seul fait ce miracle de pénétrer et de comprendre la personne étrangère, de rendre prochain le lointain et de présentifier l’absent. La justice ne va pas à l’Autre, mais précisément à l’Égal, qui est notre Semblable abstrait et arithmétique, c’est-à-dire encore au Même : ou plus exactement, par delà l’identité qui est solitude parce qu’elle est rapport à soi, rapport sans relation, simple redoublement ou itération d’un être plusieurs fois répété, la justice vise l’égalité qui est identité *solo numero* et pluriel quant à la qualité. Le rapport d’amour est donc ici exactement inversé. L’amour, qui est radioscopique, rend l’opaque transparent; par une véritable métamorphose, il fait de l’étrangeté la plus aiguë la plus chère fraternité. [...] et loin qu’il aime son prochain, comme le suggérerait une explication raisonnable et motivée, *parce que* ce prochain est son frère, il faut dire plutôt que le prochain devient son frère à force d’être aimé; l’amour, tel un créateur de génie, est cause et non point effet… Une fois de plus l’amour fou, l’amour passionnel nous impose le renversement paradoxal de l’étiologie classique. L’amour est *prévenant*, mais la justice, plus dogmatique en cela, est la conséquence d’une communauté d’essence *préexistante* ou fredonnée qui est l’universellement humain de l’homme. La justice retrouve le principe d’une amitié impersonnelle qui lie tous les êtres entre eux et dont elle n’est pas l’auteur; ce principe devient automatiquement visible par la disparition des mauvaises volontés superficielles : la passion supprimée laisse apparaître la fraternité fondamentale des créatures, et c’est donc cette fraternité déjà donnée qui explique la justice, au lieu d’en résulter; la fraternité est donc le principe la justice, alors qu’elle est l’œuvre de l’amour. [...]

Mais d’autre part les égaux ne se ressemblent que par une petite portion unilatérale et locale de leur être : ils se ressemblent en ceci qu’il y a *autant* de l’un que de l’autre, non pas en ceci qu’ils sont l’un *tel que* l’autre; une communauté d’équivalence est une communauté abstraite, simple et partitive, la quantité représentant une mince pellicule à la surface de la personne : la justice néglige donc cet élément d’altérité qui, de l’un à l’autre, fait l’unicité de chaque moi; la justice, réduisant les dissemblables au même dénominateur, reste sourde et aveugle à leur hétérogénéité.

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître?

Vlll. LA TOLÉRANCE

A mi-chemin de la justice et de l’amour, il n’y a pas seulement l’équité : il y a encore la tolérance et le respect. Mais si le respect est un mouvement de l’âme dirigé vers autrui, la tolérance, elle, n’implique aucune intention de ce genre. On peut en effet tolérer sans respecter. Par contre le respect implique a fortiori la tolérance, et même il la rend inutile en lui retirant sa raison d’être. Et de fait la vertu de tolérance tend à se rapetisser quelque peu lorsqu’on l’étudie de plus près. Notre hésitation prouve du moins qu’il y a un *problème* de la tolérance, ou comme on aime à dire aujourd’hui, « une problématique ». La tolérance fait question. La vertu de tolérance, en première apparence, peut passer pour une petite vertu, pour une vertu mineure; il y a dans ce mot comme un léger accent de condescendance, une nuance imperceptible de dédain. Pour tout dire, le mot « tolérance » en lui-même n’est pas tellement exaltant. [...]

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Toutes ces expressions ont encore négatives et privatives; aussi le régime de la tolérance est-il un régime d’ignorance mutuelle, et même d’indifférence : l’indifférence n’est-elle pas abstentionniste et neutraliste? Comparée à l’intention aimante, la tolérance est vraiment une attitude « intransitive ». — En fait l’homme tolère ce qu’il ne comprend pas. Il tolère, faute de pouvoir aimer. La tolérance, quand on aime, devient inutile, et même injurieuse pour l’aimée; et même l’amour serait facilement complice de l’intolérance. On ne demande pas à l’amant s’il tolère sa bien-aimée, car qui peut le plus peut le moins. La tolérance est donc une vertu à destination d’un monde désuni, d’un monde dans lequel les hommes s’ignorent : se tolérer réciproquement est ce que les hommes peuvent faire de mieux, puisqu’ils sont décidément étrangers les uns aux autres; si vous ne pouvez aimer votre frère, au moins ne le touchez pas! Ne pas toucher : ceci est commun aux conduites de tolérance et aux conduites de pureté; le pur craint que l’intouchable ne lui donne ses poux; le tolérant, plutôt que de violenter ou d’endoctriner son prochain, préfère ne pas le toucher. — Autrui, pour le tolérant, est un être opaque et impénétrable qu’on ne peut ni aimer ni comprendre, et qu’on a même renoncé à sauver. Nous nous désintéressons du salut de son âme. Désespérant de convertir celui qui est dans l’erreur, le tolérant abandonne le toléré à son sort! II le tolère tel *qu’il est*. Si nous tolérons l’adversaire, cela veut dire du même coup que nous ne chercherons pas à l’améliorer, que nous renonçons à l’amender, que nous le laisserons croupir dans sa crasse et dans ses erreurs. Entre la tolérance et le mépris il a des transitions insensibles, et l’on peut glisser de l’un à l’autre facilement. Par la tolérance l’homme paraît s’installer définitivement dans son statut de déchirure. [...]

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Quand vous demandez si l’espérance est une vertu, il faut d’abord savoir ce que vous espérez, la vie éternelle ou le gros lot à la Loterie nationale; et de même pour la tolérance, il faut savoir si ce que vous tolérez est la croyance d’autrui ou le vil mensonge, la philosophie de votre adversaire ou les bourreaux d’enfants. C’est dire que la tolérance n’est pas vertu inconditionnellement, absolument, dans tous les cas, mais que sa valeur dépend de son contenu. Que faut-il tolérer? dans quelles conditions? jusqu’à quel point? Ces questions catégorielles forment la matière non pas du devoir tout ! court, mais d’un *il faut* [...] circonstanciel. [...]

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Voici donc notre première aporie. Comment puis-je tolérer la diction du mensonge, dès lors que le mensonge est reconnu mensonger? Comment puis-je tolérer historiquement ce que, théoriquement, je condamne? Et pourtant c’est un fait : critiquant le purisme nous avons nous-mêmes admis la tolérance de la conscience morale à quelques gouttes de mensonge. Voici un impensable et impossible non-sens, et qui dénonce lui-même son propre néant. La tolérance reconnaîtrait à la fois l’absurde de l’absurdité et le droit pour tout homme, de la dire ? Je ne pourrais empêcher un sot de dire des sottises? Je devrais, sous prétexte de tolérance, le laisser croupir dans son erreur? Il y a là un cas de conscience philosophique qu’on ne peut minimiser ni traiter par dessus la jambe, quelque respect qu’on ait pour la tolérance. Ce débat vient d’un conflit métaphysique, d’une collision de valeurs, d’un désordre constitutionnel; la contradiction ne peut ici se résoudre que par des approximations, et à condition qu’on n’aille pas jusqu’au fond des choses. Le conflit se produit entre la dignité et la liberté de la personne, qui sont infiniment respectables, et la vérité, qui ne l’est pas moins : on ne transige avec aucune de ces deux valeurs également sacrées et inestimables. Comment sortir de ce dilemme? Comment résoudre ce conflit? Il y a un malentendu suspect, un malentendu inavouable et pourtant bienvenu sur lequel reposent les relations humaines : au nom de la tolérance, on est obligé de laisser dire des choses que I’on sait fausses, nuisibles ou absurdes ; il faut donc distinguer la vérité absolue indépendamment du temps, et l’insertion irrationnelle de cette vérité dans la trame des événements : la vérité en soi, et la vérité proférée par un être incarné. Et il faut bien que cette dernière soit une espèce de vérité à son tour puisque nous la respectons. C’est donc par esprit d’à peu près que nous honorons simultanément la valeur ; de la vérité vraie et la valeur relative de la vérité fausse ou douteuse. Entre la certitude transparente à cent pour cent et les demi-vérités que, paraît-il, nous devons laisser dire, un compromis humain, et trop humain, hélas! peut-il s’établir ? Peut-on déterminer le point à partir duquel le sacrifice d’une des deux valeurs comporterait des conséquences plus graves que le sacrifice de l’autre ? [...]

On peut donc reprocher à la vertu de tolérance sa négativité, son extériorité et son caractère hypothétique; en outre la tolérance, à la limite, finirait par se nier elle-même, si on la poussait jusqu’à l’absurde. Par exemple c’est une question de savoir s’il faut tolérer l’intolérance… Nous disions que l’amour a assez de valeur pour pouvoir aimer la haine tout en restant amour; mieux encore, l’amour qu’on a pour le méchant est scandaleusement, dérisoirement l’amour par excellence! Mais qu’il faille ou non dire la vérité aux menteurs, respecter la liberté des liberticides ou résister violemment à la violence, pardonner ou ne pas pardonner les crimes contre l’humanité, — ce sont là des apories infiniment controversables. L’extrême tolérance, quand elle va jusqu’à tolérer son propre contradictoire, soulève un cas de conscience presque insoluble : car en tolérant aveuglément les fous et les méchants jusque dans leurs violences, la tolérance irait contre son propre principe; elle risque en cela de rejoindre les puristes qui, au nom de la liberté, laissent toute licence et latitude aux assassins de la liberté! Les liberticides le savent bien puisque de toute éternité ils retournent l’absolutisme libertaire contre les amis de la liberté, en nous mettant au défi de leur refuser cette même liberté qu’ils rêvent d’étrangler; nous savons trop l’usage qu’ils en feraient, de cette liberté, si on la leur laissait! Aussi nous somment-ils d’être absurdement fidèles à nos principes. Laissez-nous libres cinq minutes seulement, et vous verrez ! semblent nous dire ces tartuffes, dont le seul objet est de mettre la liberté définitivement en vacances. Or il vaut mieux refuser de temps en temps la liberté aux assassins de la liberté pour préserver l’avenir de la liberté en général. Tout de même l’éthique de la tolérance doit savoir déjouer le machiavélisme de la mauvaise foi. Il y a littéralement une casuistique de la tolérance, comme il y a une casuistique [La casuistique est une forme d'[argumentation](https://fr.wikipedia.org/wiki/Argumentation). De la confrontation entre les perspectives générales, passées et particulières est censée émerger la juste action à mener *en ce cas-ci*.] du mensonge : autrement dit certains *cas* (« casus ») se présentent, certaines *occasions* ou rencontres fortuites que la théorie ne peut toujours prévoir, et qui tiennent au décousu des relations humaines : au nom de cette casuistique l’ « intolérance » limitée qui nous autorise à bâillonner les menteurs pourra dans certains cas apparaître comme un moindre mal, un moindre mal dont l’origine est probablement le mal nécessaire. Ce mal en effet, qui implique une entorse au principe du respect de la personne, peut être parfois moins grave que le fait de tolérer l’erreur, l’absurdité et le vice… si tant est qu’un résidu de désordre et d’injustice soit de toutes façons inévitable et irréductible. De la même façon le pieux mensonge, qui est la permission, hélas! nécessaire de mentir de temps en temps, apparaît dans certaines conditions comme une cote mal taillée au nom de la vérité, au nom de la vérité à venir, au nom d’une vérité supérieure et plus générale; [...]

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Toute violence est-elle sans raison ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

Par rapport à nous, [...] comme dirait Aristote, la vérité semble divisée contre elle-même, et c’est pourquoi aucun homme, même s’il est parfaitement sincère, ne peut se targuer de la représenter à lui tout seul, personne n’en a le monopole, ni ne peut prétendre en être le seul, l’exclusif détenteur : car il n’y a pas de certitude humaine absolue dans les choses morales ! Cet éclatement de la vérité n’est pas un fait divers accidentel et ne tient pas à un malentendu! Non! il est inhérent à la condition finie de l’homme. La personne est elle-même une vérité indépendante de toutes les autres. Chaque monade est porteuse d’une vérité, mais ces vérités forment un pluriel décousu ; ces vérités ne tiennent pas compte l’une de l’autre. Autant de monades, autant d’absolus : chaque monade considérée respectivement est intérieure à sa destinée propre, au centre de son propre univers et de son propre problème, et vit sa propre durée par devers soi; chaque monade est habitée par le souci de sa propre mort. Chaque monade, disait Leibniz, est un empire dans un empire, mais cela signifie d’abord que chacune est un absolu pour soi et quant à soi. Voilà qui est plaisant! Comment l’absolu peut-il être au pluriel ? L’absolu est seul et unique, et solitaire, et, comme le Bien du *Philèbe* [dialogue de [Platon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Platon)] , parfaitement suffisant à soi, [...]; c’est la métaphysique qui le dit. Or si nous comprenions ce paradoxe absurde, incompréhensible, et à proprement parler impensable que l’absolu est au pluriel, que l’absolu est plusieurs, que l’absolu est légion, que l’absolu est million et milliard, nous serions sans doute bien près de comprendre le mystère de la destinée; mais peut-on comprendre ce mystère irrationnel de l’absolu plural? Le paradoxe de l’absolu au pluriel est le fondement métaphysique de la tolérance. C’est en vertu de ce paradoxe que la valeur se distribue, comme la vérité elle-même, entre tous les partis, entre toutes les sectes : voilà pourquoi personne ne peut revendiquer pour soi la vérité totale en refusant de reconnaître la petite parcelle de vérité dont l’adversaire est porteur. Nous-mêmes, dans nos options simplificatrices, nous gardons la conscience, la mauvaise conscience de la vérité adverse qu’il nous a fallu injustement méconnaître pour prendre parti; ce scrupule nous laisse souvent désemparés et perplexes; dans notre désemparement nous en venons à penser que personne n’a raison. Il nous est impossible de concentrer tout ce que nous aimons et respectons sur la même tête, dans le même camp, autour du même drapeau. En fait les valeurs que nous révérons se répartissent entre plusieurs doctrines, et leur réunion dans une seule doctrine ou sur une même personne n’est qu’un vœu. C’est dans le monde des valeurs de la Bibliothèque Rose que le héros, modèle exemplaire, incarne toute excellence, sans fausse note aucune. Pour les Stoïciens, celui qui a une vertu les a toutes, et le sage avait été précisément inventé pour réunir toutes les perfections en sa personne. Mais ce serait trop beau, et l’imagerie stoïcienne nous laisse aujourd’hui sceptiques. Nous savons qu’on peut très bien avoir une vertu sans avoir les autres, et c’est même ainsi que les choses se passent en général. Un grand homme qui a de petits côtés, en qui la micropsychie côtoie la mégalopsychie, ou qui se révèle bizarrement mesquin en de certaines circonstances, voilà, hélas! la réalité courante; et cette réalité n’est nullement exemplaire, mais bien plutôt décevante et dissymétrique. Le monde de la valeur est un monde écartelé. Le firmament de la valeur est un ciel brouillé. Citons encore Pascal, que nous invoquions pour justifier l’équité : Plus on est avancé en connaissance, plus on trouve d’hommes originaux. Et en effet, il n’y en a jamais qu’un, un seul au monde et dans toute l’éternité à être ce qu’il est. Voici deux thèses dont la réunion est susceptible de fonder une philosophie de la tolérance : la première, c’est que l’homme doit renoncer à connaître la chose en soi, que le noumène [la chose en soi] lui est à jamais inaccessible; et la deuxième, c’est que chaque personne doit être considérée comme une fin en soi et comme un empire dans un empire. Le relativisme et l’éthique de la dignité personnelle, conjoints, justifieraient déjà la tolérance. [...]

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

La culture nous rend-elle plus humains?

La modestie implique d’abord le perspectivisme. Nous appelons perspectivisme ou mise en perspective la correction de l’optique égocentrique c’est-à-dire l’égocentrisme compensé par le consentement coûteux, et parfois même déchirant au point de vue d’autrui ; adopter le point de vue de la deuxième personne suppose un sacrifice qui peut être surnaturel, un désintéressement qui peut être héroïque. [...]

Ce n’est point par des transitions insensibles, mais par un saut qualitatif qu’on passe de la conscience de la vérité de l’autre à la reconnaissance impartiale du droit de l’autre. La réversibilité ou mutualité de la première et de la deuxième personne, la bilatéralité de leur rapport éclairent d’un jour nouveau le « Comme toi-même » de la Bible. Le « Comme toi-même » implique, pour employer l’expression de Gurvitch, la réciprocité des perspectives: ce qui nous est demandé, c’est de traiter le « toi » comme nous désirerions être traités nous-mêmes, et ceci quoi qu’il dût nous en coûter; il s’agit d’en arriver au point où le « toi » est devenu mon propre moi-même! Par une espèce d’extase irrationnelle, c’est la deuxième personne en personne, et tout entière, qui est devenue la première : le moi n’a pas d’autre soi que le toi! Si la réciprocité des points de vue est elle-même rationnelle, l’effort qui m’est demandé pour renoncer au privilège de la première personne et pour traiter la deuxième comme la première, est un effort hyperbolique; cet effort, c’est la justice. Voilà pourquoi la justice, si elle doit être effective et non pas simplement conceptuelle ou platonique, implique l’héroïsme de l’abnégation.

Comme on passe de la compréhension de l’autre à la reconnaissance de son droit, on passe de la compréhension de l’autre à l’amour de l’autre : par mutation brusque; mais dans cette mutation il y a pourtant un intermédiaire qui est l’intuition sympathique. Et nous voilà à l’extrême opposé de notre point de départ : à notre point de départ les hommes tolérants se supportaient comme les chiens de faïence se regardent; c’est-à-dire vivaient côte à côte sans se connaître, cohabitaient sans s’adresser la parole, s’abstenaient simplement de toute violence; la reconnaissance consistait simplement à admettre *de facto* l’existence physique de l’étranger. Rien de plus. Et maintenant au contraire nous réintégrons dans la tolérance la compréhension d’autrui, et la sympathie avec cet autrui, et l’amour même de cet autrui.

En attendant le beau jour où la tolérance deviendra aimante, nous dirons que la tolérance, la prosaïque tolérance est ce qu’on peut faire de mieux! La tolérance, — si peu exaltant que soit ce mot — est donc une solution passable; en attendant mieux, c’est-à-dire en attendant que les hommes puissent s’aimer, ou simplement se connaître et se comprendre, estimons-nous heureux qu’ils commencent par se supporter. La tolérance est donc un moment provisoire. Ce n’est pas pour en rester là qu’on vous demande de tolérer votre femme, ou même les amis avec lesquels vous êtes en froid. C’est dans l’espoir de la paix définitive, celle qui tient à la pacification des cœurs. Tolérez toujours… Qui sait? L’amour viendra peut-être! En attendant, la coexistence vaut mieux que la guerre. Mais la tolérance n’est jamais qu’en attendant.

Nous disions en formulant au début notre troisième objection : toute tolérance n’est pas bonne. La seule qui se justifie, dirons-nous maintenant, n’est pas celle qui tolère les vices des hommes ou leurs mensonges, mais celle qui reconnaît l’autre dans son « message » le plus essentiellement personnel; or ce qui est le plus personnel, ce ne sont pas tellement les opinions et les croyances, ni a fortiori les caprices de chacun, c’est surtout la volonté de l’autre et, derrière cette volonté, le for intime de la liberté. Il n’est pas si important de tolérer les manies de nos semblables, leurs tics, leurs lubies, leurs marottes, voire même leurs erreurs scandaleuses. C’est seulement quand il s’agit de la liberté de l’autre que la tolérance peut se muer en amour. [...]

La tolérance est l’adaptation de l’homme à un monde de désaccord. Elle est un modus vivendi avec la mésentente, avec le décousu des valeurs et des monades, avec la désharmonie générale. La tolérance pacifie la tragédie de l’absolu plural. Elle est en quelque sorte l’huile qui lubrifie les rouages de la coexistence; elle permet à des absolus qui, considérés chacun isolément, voudraient pour soi toute la place (car l’ « imperium in império » est aussi impérialiste), de coexister passablement dans l’assemblée de ces encombrantes fins-en-soi. Elle permet à ceux qui ne s’aiment pas de se supporter mutuellement, en attendant de pouvoir s’aimer. [...]

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

IX. LE VOUS DU RESPECT ET LE TU DE L’AMOUR

[...]

Non, le logos ne ferait pas si haut cas de la vertu de tolérance s’il pouvait comprendre son prochain, — car on ne supporte que ce qu’on ne comprend pas et avec quoi on ne communie pas; on supporte aussi ce qu’on ne peut éviter, par exemple un moindre mal ou un mal nécessaire. La tolérance, en tant qu’elle est neutralité dans l’ignorance mutuelle et dans l’adiaphorie [Absence d’intérêt pour ce qu'il se passe; Absence de réponse à un stimulus], a pour origine un dogmatisme découragé ou un égoïsme déçu : l’homme qui, incapable de sympathiser, voudrait bien annexer, mais ne le peut, se réfugie dans la patience et dans l’accueillante indifférence; il ferme les yeux à toutes les dissidences, il dit oui à toutes les opinions, et par conséquent il dit non à toutes : car une acceptation universelle n’est qu’un universel refus; du sectarisme intransigeant et totalitaire nous voilà rejetés dans l’isosthénie [vocabulaire sceptique: Méthode consistant à opposer à chaque argument un argument contraire de force équivalente de façon à faciliter l'epochè en équilibrant son jugement] et le scepticisme; la tolérance en cela est une attitude passive, négative et stationnaire; et moins une relation avec l’autre qu’une abstention; une démission de la vérité. Ne mépriser personne et admettre toute hérésie, c’est peut-être faire contre mauvaise fortune bon cœur, ce n’est assurément pas éprouver un sentiment positif à l’endroit du prochain. [...]

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Toutefois le respect, impliquant la distance, n’est pas tant amour qu’ébauche du geste amoureux, élan arrêté et à tout moment inhibé. Médusé, pétrifié par cette Gorgone de la chose vénérable. Le respect voudrait aimer, mais ne le peut, ou plutôt ne l’*ose* : c’est-à-dire qu’il pourrait bien… si justement il « osait »! Le mépris pourrait, qui ne veut pas; et le respect voudrait, qui n’ose pas. [...]

Aussi le respect s’exprime-t-il par nature dans la perspective et le relief et le recul du vousoiement. [...]

Le Vous ne conduit pas au Tu, pas plus que le respect, en se resserrant, ne conduit à l’amour : non, le tutoiement n’est pas au bout d’une ligne droite le long de laquelle l’intimité mûrirait peu à peu. Tout au contraire, le Vous est une impasse, et celui qui s’y est une fois installé a bien des chances, s’il ne compte que sur une familiarité progressive, de rester dans son voussoiement jusqu’à Ia fin des siècles ; chacun a pu l’éprouver : qui commence par le Vous ne tutoiera jamais; l’homme du respect est mal engagé, qui espère découvrir le Toi en approfondissant la ferveur du Vous; et il a beau combattre la distance qu’il a lui-même créée, il ne sait plus comment en sortir, ni comment rendre prochain le lointain. C’est le cas de répéter avec La Bruyère : « L’amour commence par l’amour; et l’on ne saurait passer de la plus forte amitié qu’à un amour faible ». Le souvenir, affirmera Bergson dans *Matière et Mémoire*, n’est pas une perception atténuée, ni la perception un souvenir intensifié… Ici encore il nous faut redire : Tout de suite ou jamais! La douceur subite du premier tutoiement, de la première immédiateté doit naître, comme dans la *Bonne Chanson*, d’un seul coup et d’emblée, et par une mutation soudaine qui fait tomber l’écran intermédiaire : c’est la modulation miraculeuse du respect à l’amour, modulation qui est aussi bien une conversion; l’ami, au lieu de s’enferrer dans son hommage stationnaire, change de clavier brusquement. Le passage de la deuxième personne du pluriel à celle du singulier amorce d’un coup le grand dégel du tête-à-tête amoureux… Tu et Vous correspondent bien à deux vocations hétérogènes et divergentes. Le Tu peut d’ailleurs relationner des personnes presque étrangères l’une à l’autre : la fraternité de leur destin leur crée en ce cas une sorte de camaraderie qui les rend parfaitement translucides; le péril commun place sur le même niveau les compagnons de la périlleuse existence, et les dénude dans leur égalité foncière. Communauté de détresse, solidarité devant le danger à courir ou devant la matière à travailler suffisent pour que la personne s’offre à son prochain nue, simple, élémentaire et totale, c’est-à-dire sans rien réserver ni dérober. Le tutoiement prolétarien s’oppose en cela aux façons bourgeoises, comme la fraternité dans la misère et dans la mort s’oppose au quant-à-soi quidditatif des vies privées. Mais surtout le Tu est le registre naturel de l’amour, parce que l’amour est le don total et sans restriction aucune; l’amour fait donc par essence ce que la camaraderie ne réalise que par des fictions et conventions simplifiantes; l’amour peut à toute minute ce que la mort ne peut qu’une fois et à la fin. L’amour va au Toi comme le respect au Vous; mais la justice, elle, ne va ni au Vous ni au Tu, car elle n’a pas d’interlocuteurs; personne à qui parler, s’adresser, poser des questions; personne à interpeller par interjection suppliante, personne à héler par vocatif impérieux ou pressante invocation. La personne de justice est la *troisième* : nous disons bien la troisième personne, et non pas l’intermédiaire de la médiation interposé entre les deux extrêmes du moi et du toi; la personne de justice n’est pas la tierce personne chargée de réconcilier médiatement deux partenaires qui se boudent, elle n’est pas là pour relationner des corrélatifs momentanément irrelatifs; elle n’est pas le tiers discursif et provisoire dont la seule fonction serait de conduire la première personne vers la deuxième. Toutes les personnes de la justice sont des troisièmes personnes, et des personnes définitivement troisièmes, — ce qui revient à dire : il n’y a même plus de troisième personne, il n’y a plus de personne du tout, quel qu’en soit le numéro; il n’y a que l’agent quelconque, c’est-à-dire n’importe-qui ou Monsieur *Un tel*, membre d’une collectivité dont tous les individus sont interchangeables entre eux : le *On* anonyme, impersonnel et acéphale prend la place du *Lui* et n’occupe plus aucun degré particulier sur l’échelle de la conjugaison; [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Le respect, n’osant regarder en face le soleil de l’ipséité, se contente, comme les prisonniers de la caverne, de son image réfractée. N’osant aimer la personne elle-même, le respect respecte ses appartenances, dépendances et possessions : il entre dans la sphère de l’ipséité, mais ne pénètre pas jusqu’au centre; il en salue les symboles augustes, il célèbre le culte des reliques, mais il évite la rude présence de l’Autre. Contrairement au courage, qui aborde de face l’ennemi, le respect a la phobie de la proximité. C’est pourquoi le respect est facilement déçu par l’intimité de son idole, au lieu que l’amour aime l’aimée telle qu’elle est. Mais comme le mouvement d’amour est discontinu, les marques extérieures du respect en tapissent les entre-deux, en comblent les intervalles, en relient les élans intermittents; le respect emplit les vides de l’extase, et il protège l’amour lui-même contre les privautés déplaisantes, contre la familiarité prématurée, contre la gloutonnerie du tutoiement. Le cérémonial est la continuité de l’affection et il en est aussi la pudeur. Il nous est donc possible de situer le respect à mi-chemin de la justice et de l’amour. Si le respect n’aimait pas déjà un peu ce qu’il respecte, la distance ne rendrait pas respectable la chose respectée, mais il la rendrait tout au plus indifférente; et de là ce côté insuffisant, provisoire et tendu qu’il implique; le cynisme frondeur serait pour un homme respectueux la détente de cette tension. La respectueuse expectative nous retient temporairement dans l’attente de l’amour. La vocation amoureuse du respect éclate quand on le compare à l’estime, sentiment axiologique et motivé qui est en quelque sorte dû à l’homme estimable pour sa valeur, et que nous proportionnons à cette valeur; à travers le porteur des valeurs, c’est la valeur elle-même qui est estimée; mieux encore : l’estime ne va pas à quelqu’un, mais à quelque chose en ce quelqu’un, par exemple à ses dons et talents, à ses aptitudes fonctionnelles, aux qualités de son intelligence. Aussi est-ce l’un des nombreux mots dont on se sert pour ne pas dire : Je vous aime. Ne peut-on estimer ce qu’on déteste? Le respect, lui, va à la dignité de quelqu’un, — entendez : à ce qui n’a pas de prix, ni un petit ni un grand (sinon par convention et pour fixer les idées), et qui est le tout de ce quelqu’un : on estime l’Autre pour sa compétence, mais on le respecte en sa liberté et en son ipséité. même si par ailleurs on l’estime médiocrement. L’estime peut exécrer au dedans ce qu’elle estime, — mais il n’y a pas de respect qui ne désire aimer. Toutefois il désire seulement. Le respect n’est jamais de plain-pied avec sa chose, et il exclut cette parité au moins virtuelle que l’amour sous-entend toujours à quelque degré, même si son objet est inaccessible. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Le respectueux n’entend pas en son respect, comme parfois l’amant dans son amour, l’écho fraternel de sa propre voix, il n’entend pas la réponse dans sa question ; non, l’interrogation respectueuse reste suspendue « in deserto », dans la muette solitude d’un sentiment unilatéral et irréversible; ce dialogue retransmis est en réalité un monologue, ce colloque un soliloque : les demandes du respect tombent dans le silence, c’est-à-dire se perdent aux pieds de l’idole impassible, sans qu’un courant afférent, sans que nulle répercussion les renvoie à leur origine. Il est de l’essence du respect de n’être pas partagé. [...]

Respecter, de même qu’envelopper, étreindre ou inclure, est un verbe à sens unique; et aimer, au contraire, c’est dépasser ensemble la verticale du respect et la grande horizontale de la justice.

Que pouvons-nous savoir des autres ?

X. LE PROCHAIN ET LE LOINTAIN

(AUTRUI, LUI, TOI)

[...]

La rançon d’un amour qui aime tout le monde consiste dans l’abaissement de sa température affective. Pourquoi faut-il que la ferveur se maintienne seulement dans l’exclusivisme national, corporatif ou familial ? C’est la micropsychie de la créature qui rend l’amour jaloux et préférentiel, donne au Pour le Contre comme repoussoir, fait de toute dilection une prédilection : car de même qu’un existant ne peut être à la fois tout et quelque chose, de même un amant ne peut, sans contradiction, « préférer » tout le monde comme on préfère *quelqu’u*n… Un oui universel et tout pur, une affirmation sans l’ombre d’un refus ne sont-ils pas des mots vides? Aussi l’humanitarisme passionné du prophète Isaïe est-il d’un tout autre ordre que l’universalisme raisonnable du Stoïcien : car celui-là est l’amour extatique d’un génie inspiré, paradoxalement et surnaturellement ouvert à tous ses frères, au lieu que le « cosmopolitisme », sentiment de solidarité avec la patrie terrestre et céleste, n’exclut nullement l’autarkie et le quant-à-soi du sage. [...]

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Cet Autrui providentiel, cet introuvable Prochain, cet inexistant Monsieur N’importe-qui semble inventé tout exprès pour nous dispenser d’aimer, de donner, d’avoir pitié. Et en effet, plus les hommes sont secs, plus ils ont à la bouche ce triste mot hostile, ce mot sans amour ni conviction : « les autres », — les autres, à savoir, les passants, l’inconnu et cet obligeant monsieur Un-Tel pour qui nous sommes censés vivre et qui nous aide à nous dérober avec élégance sans avoir à dire non. Autrui! voilà une merveilleuse aubaine pour l’égoïsme en quête d’euphémismes et de nobles prétextes : du moment que nous avons tout le genre humain sur les bras, il y aura encore de beaux jours pour l’Ego; Autrui, parce qu’il n’est jamais « quelqu’un », ne peut lutter avec moi à armes égales, opposer efficacement un intérêt concret à l’intérêt passionnel du moi pour le soi. Dans le duo caritatif qui est un véritable rapport altérocentrique, l’Autre au singulier incarnerait cet intérêt désintéressé, seul capable de contrebalancer l’intérêt-propre et de prépondérer sur lui; mais si le motif d’Autrui entre en rivalité avec le moi-même du moi, Autrui est battu d’avance. Il n’est peut-être pas exagéré de dire que cet Autrui impersonnel et lointain nous sert à escamoter la deuxième personne vivante, à nous dispenser par là même des tâches prochaines et des devoirs que la présence familière nous impose. Autrui a bon dos! S’il n’existait pas, il eût fallu l’inventer… Mais rassurons-nous : il n’existe pas. [...]

II faut enfin en convenir : mon Prochain, si l’on veut à toute force le repérer dans l’espace comme une personne en acte, est un être équivoque et proprement introuvable ; si mon Prochain doit être telle personne, il n’est personne. Entre la multitude des autres [...] et l’autre des deux, au singulier [...] nous avons cherché en vain la zone prochaine : l’Autrui de l’altruisme est distant à l’infini, et l’autre des deux (troisième personne ou deuxième personne réifiée, confrère ou conjoint, commensal ou compagne) peut être aussi lointain, sous le même toit, que notre congénère inconnu domicilié à dix mille kilomètres. Aussi la seule personne qui me soit prochaine pour tout de bon est justement la personne qu’il n’est pas usuel d’appeler « mon prochain » : cette personne est *toi-même*, — non pas le toi en général, celui qui est la seconde personne de n’importe quelle première personne, celui qui est, pour une super-conscience, le toi de tout le monde dans une perspective décentrée où le centre est partout et où chaque moi est Considéré respectivement, mais *toi que voici* et à cette minute même! Or cette personne n’est « toi » que dans l’instant de mon ouverture à elle, c’est-à-dire dans l’Impératif, le Prohibitif et surtout le Vocatif de l’invocation et de la prière; aussitôt ce moment passé, et lorsque s’est stabilisé l’état d’une conscience déjà ouverte, le toi redevient, à l’indicatif, concept neutre et deuxième personne en tiers. [...]

Le *Toi* est le premier « autre » et l’immédiatement autre-que-moi, c’est-à-dire qu’il n’y a plus d’intermédiaire entre la première et la deuxième personne. Le *Lui* à son tour est autre que toi qui es autre que moi : la troisième personne, étant le deuxième autre (comme la deuxième personne est le premier autre), est deux fois autre que moi; cet autre avec exposant, cet autre de l’autre est par conséquent toujours abstrait. *Autrui* enfin est autre que Lui comme Lui est autre que Toi et comme Tu es autre que Moi : il est donc non pas autre que l’autre (alter), — car telle était la définition du « Lui », mais autre qu’un autre (alius), mais autre que tout autre. Pourtant Autrui n’est pas autre que Toi et que Lui dans le sens même où il est autre que Moi, — car d’une certaine manière il englobe et la deuxième et la troisième personne et tout le reste des autres (ceteri) qui peuplent la sphère indéterminée du non-moi. En sorte que le Toi fait partie à la fois du pluriel anonyme dont le nom collectif est Autrui et du duo transitif qui est sympathie à deux. Quoi qu’il en soit, à partir du troisième autre et de ce qui devrait être la quatrième personne, il n’y a plus de personne du tout; à partir de l’autre à la Nième puissance il n’y a plus personne en général et plus de numéro ordinal dans la conjugaison; à partir de cette dernière génération, comme eût dit le *Philèbe* après Orphée, cessez vos chants, [...]. Toute généalogie s’arrête ici. Au delà de la troisième personne commence en effet le vaste océan indistinct, l’océan gris des Autres innombrables, innommables, interchangeables qui submerge toute ipséité. Car dans ce monde crépusculaire où tous les êtres sont autres les uns que les autres et où personne n’est à proprement parler « quelqu’un », qui que ce soit, chaque autre est à la fois autre que les autres et autre que soi-même. L’égo lui-même s’est perdu, noyé, réifié en altérant et aliénant tous ses semblables. Dans l’universelle dissolution des êtres, chacun devenant autre en général sans être rien lui-même, le moi à son tour se réduit à un tube digestif. Cette inconsistance n’est-elle pas la rançon ironique du pseudo-altruisme ? Du moment où il n’y a plus que des ombres, où toute référence au Toi, toute promotion privilégiée de la deuxième personne se trouvent abolies, l’égo est devenu une simple chose dans l’espace. «Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere», écrit Sénèque. Sénèque parle de la société civile en général ; [...]

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Tout ceci nous deviendra plus clair quand nous décrirons pour lui-même l’Autre de la sympathie unitive et le l’amour désintéressé. C’est en aimant autrui dans nos proches que nous avons la possibilité de faire de chaque Autre un prochain, de « secondariser » toute tierce personne; c’est en aimant d’amour immédiat la personne singulière que nous apprenons à reconnaître notre frère dans l’étranger, à vivre dans un monde d’universelle proximité, d’ubiquité, d’omniprésence pneumatique, à supprimer enfin, avec l’éloignement, la profondeur de la perspective. Distribuer le genre humain sur plusieurs plans devient un symptôme de justice exclusiviste et un peu trop proportionnelle; excepter un seul homme de l’universel rapprochement devient une marque de clôture; spécifier la nationalité, la profession et la résidence, faire acception de la catégorie, distinguer amis et ennemis apparaissent comme des distinguo mesquins de la mauvaise volonté, comme des marques de *prosopolepsie*. Désormais celui qui aime tout le genre humain sauf un indigène des Nouvelles-Hébrides n’aime pas le genre humain; tout comme celui qui sacrifie un seul petit enfant à la marche de l’univers n’aime, selon Ivan Féodorcitch, ni l’univers ni l’homme. Or c’est bien l’humble familiarité quotidienne, et c’est la tendre mutualité conjugale dans le malheur comme dans le bonheur, dans les jours ouvriers comme dans les jours de fête qui sont non pas seulement l’épreuve de l’altruisme véritable, mais aussi l’école d’une philanthropie ardente. La sérieuse et sincère bonne volonté s’éprouve elle-même dans la corrélation concrète, discrète, directe, présente, particulière d’une première et d’une deuxième personne. *Toi, ici, séance tenante* : — voilà sa devise toute nominaliste et la preuve même d’une intention passionnée. C’est dans l’efférence [qui sort d’un organe] minimale de la proximité la plus droite et du plus court chemin que l’amour accomplit le miracle le plus inexplicable. Les mystères domestiques ne sont-ils pas surnaturels entre tous? Les fins-en-soi, les « absolus » au pluriel que nous appelons ipséités communiquent incompréhensiblement à travers le vide d’un royaume déchiré : cette perdition du moi dans une ipséité si étrangère et si voisine, si lointaine et si fraternelle est un fait qui ne s’explique pas, mais s’accomplit. Aussi y a-t-il une différence toute métaphysique entre *l’autre moi-même et l’autre que moi-même* : un miracle n’est pas nécessaire pour que l’ami chérisse en l’ami son alter ego, pour que l’amant annexe l’aimé comme une dépendance de son moi; l’égo substantiel et annexionniste demeure en soi égoïté alors même qu’il arrondit ses possessions. Ce n’est pas dans ce sens aristotélicien, mais dans un sens extatique et proprement miraculeux que le Lévitique nous prescrit: Aime ton prochain *comme toi-même*; c’est-à-dire non pas : aime ton ami comme un appendice de toi-même; ni davantage: aime-toi toi-même en ton ami; mais bien plutôt: Tu aimeras ton prochain autant qu’il s’aime lui-même; le moi aime comme si lui, l’amant, n’existait pas, le moi n’a pas d’autre soi que son aimé, le moi devient son « autre » en personne à force de l’aimer; le moi aimant est totalement énucléé de son égoïté. Si la malédiction par excellence est cette espèce l’exorcisme qui oblige le mouvement à revenir vers son point de départ, on peut bien dire que l’amour altérocentrique conjure la malédiction la plus désespérée de toutes: car l’amour empêche le moi de revenir au néant de son propre soi-même; l’amour est l’ouverture décisive du cercle infernal nommé philautie; l’amour rompt et redresse le circuit plus ou moins agrandi, mais toujours refermé, que l’amour-propre décrit quand il trace sa boucle, délaye ses périphrases et contrefait l’altruisme. L’amour est donc de même sens que la futurition: il désenvoûte le temps fasciné par le passé, le mouvement médusé par son origine, le désintéressement retenu par le plomb du Soi-même; il conjure la paralysie qui empêchait l’instant suivant de succéder au Nunc, l’être prochain de renouveler l’Ego. L’amour est notre vocation, et c’est en quoi il est fort comme la mort ouvrant sans cesse ce que la mort referme. Or cette possibilité de l’ouverture immortalisante n’est pas lointaine, mais prochaine, et elle tient toute dans un ébranlement infinitésimal de l’esprit. Il y a quelque chose de comique à voir nos petits pédants d’aujourd’hui justifier laborieusement l’existence de l’ « autre »: l’homme qui a perdu son autre n’a perdu, après tout, que ce qu’il ne souhaitait pas trouver. Les chevaliers de la première personne commencent à chercher vraiment la deuxième lorsqu’ enfin ils comprennent ceci: la dissolution de l’autre dans l’altérité infinie a pour conséquence la dissolution de cet égo lui-même dont l’altruisme spécieux servait les intérêts. La punition était dans la ruse. Mais aussi ils cherchaient trop loin, trop haut; et c’est peut-être le cas d’appliquer à l’amour ce que la *République* de Platon disait de la justice [...]. Nous cherchions midi à quatorze heures, et le prochain était à nos côtés. Le prochain était tout près de nous, et nous ne le savions pas.

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

XI. JUSTICE ET CHARITÉ

[...]

La justice par elle-même n’aboutit jamais qu’à une paix armée sous laquelle veillent les haines, couvent l’inimitié et la discorde; la paix de la justice résulte d’un équilibre mécanique qui s’établit entre plusieurs guerres civiles virtuelles l’une par l’autre refoulées. Une pure justice en acte serait indiscernable de l’amour; virtuellement, et quand les égoïsmes unilatéraux se tiennent mutuellement en respect, la justice devient une abstraction, un universal, une garantie extrinsèque aux égoïsmes eux-mêmes. Il ne faut donc pas s’attendre à ce que les hommes, échappant à la coercition diorthotique, fassent le bien spontanément comme si l’altruisme était devenu leur substance et la chair de leur chair. La deuxième nature morale ne peut résulter que d’une inspiration vivante, d’une conversion intime à la paix et à la vérité. Même la réforme de la structure sociale reste précaire et tâtonnante sans la réforme des volontés ; et l’amour crée la volonté de la paix, qui seule est inébranlable; car la paix n’est qu’un armistice faute du bon vouloir de la paix, faute de ce « désarmement des cœurs » seul capable de transformer la trêve en concorde perpétuelle et le provisoire en définitif; [...]

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

De même, si la justice corrige en fait les violations du droit au fur et à mesure que le délinquant les commet, l’amour, supprimant la mauvaise volonté, supprime la possibilité même de la violation: l‘amour ne met pas seulement hors d’état de nuire le Kronos le la guerre et de l’avidité, il le rend impossible à jamais; il ne soigne pas les symptômes du mal mais il s’en prend à ses causes; il extirpe la racine même du ressentiment. La justice est donc une thérapeutique dionysienne, un traitement discontinu et qui doit se répéter indéfiniment; là même où elle apparaît comme le régulateur systématique de l’inégalité, elle réduit la haine à l’impuissance sans en tarir la source. La justice est la *continuation* de l’ordre qu’elle reconduit d’abus en abus à travers ses éclipses et ses intermittences, mais l’amour est la *continuité* de la justice; l’amour est la volonté de la justice. Aucun mécanisme social ne remplace cette bonne volonté, cette inspiration d’une bienveillance éloquente et ingénieuse qui est la seule raison suffisante du désintéressement, la seule garantie permanente de la paix. [...]

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Être juste, c’est aussi *n*’être *que* juste, comme un habit qui habille « juste » et fait, par suite, étriqué, chiche et mesquin. La justice économe habille juste, sans nul battement, bavure ni marge de sécurité, sans même cet indispensable superflu qui n’est pas tant luxe que minimum vital. La justice habille juste, comme un fonctionnaire minutieux, et pourtant peu consciencieux qui, son service achevé, abandonne le guichet au milieu d’une addition; le fonctionnaire ne restera pas trente secondes au delà de son horaire: car la justice ne fait pas de cadeaux; la vétilleuse justice ne donne pas ce qu’elle ne doit pas, mais elle en donne à chacun pour son argent; elle tient à jour une rigoureuse comptabilité que le halo de la gratuité ou de la gracieuseté ne risque jamais de rendre floue. Nous avons déjà signalé, à propos du « juste milieu », la paradoxologie dialectique de toute épargne: ce qui suffit est insuffisant; juste assez, ce n’est pas assez, c’est trop peu; ou vice versa il faut en avoir trop pour en avoir assez: car le surplus, pour cette arithmétique paradoxale, est justement le strict nécessaire! Et ce sont parfois les heures perdues qui sont les plus fécondes… Assez serait théoriquement assez dans un monde mathématique où l’on pourrait proportionner exactement la dépense d’énergie au résultat à obtenir, où il n’y aurait ni place perdue, ni temps perdu, ni décimales inutiles, ni déperdition de forces, où tous les comptes, tous les quotients seraient « justes », où l’on pourrait calculer au millimètre. Or tel n’est pas notre monde irrationnel, avec son gaspillage d’énergie; le dogmatisme du « Satis » est tenu ici en échec par la pluralité infinie des circonstances et des facteurs aberrants ou imprévus; avec la lourde matière s’installe le hasard: dans ces relations complexes il n’y a plus de nombres entiers ni de comptes ronds. Désormais le « surplus » se révèle utile et inutile tout ensemble: inutile parce qu’il demeure comme résidu d’un rendement dispendieux et témoin d’une économie imparfaite; et utile parce qu’il aère l’étouffante justice, parce qu’il déblaye autour des calculs trop serrés une zone d’approximation respirable. L’équité, en ce sens, donne de l’air à la justice, et l’amour, qui fait plus que son dû, est l’oxygène de l’équité. La charité ne proportionne plus son amour à la valeur aimable comme la justice proportionne son estime au mérite de la personne ou au prix de la chose: mais elle aime sans mesure, sans égard à la grandeur objective de l’aimé; elle n’est donc pas un sentiment motivé. Et bien que l’amour puisse, en droit, être justifié par des raisons et, à fortiori, être payé de retour, l’amour le moins suspect et le plus pur sera l’amour *immotivé*, l’amour *immérité*, l’amour *immutuel*. L’amour du proche, dit Nicolaï Hartmann, ne choisit pas le plus digne. La justice aspire à ne plus rien devoir à personne, la justice expire dans la redevance acquittée. Et la charité, au contraire, elle est à l’échelle du devoir, qui est plus grand que toute dette finie; elle ne compte ni ne mesure et croit n’avoir jamais fait assez pour son frère ; non, jamais elle ne se considère comme quitte envers ceux qui souffrent; et c’est pourquoi, de même qu’elle donne inlassablement et sans mesurer ses dons aux besoins, de même elle donne à tous, elle donne à son prochain en général, sans distinguer entre assistés et assistés; la moindre réserve à cet égard, si légitime soit-elle rationnellement, n’est qu’une excuse pour justifier la lésinerie la plus sordide; celui qui donne aux nécessiteux seulement, et seulement quand le nécessiteux est « intéressant » ou méritant, celui-là ne cherche que des prétextes à une démission du cœur et fait de sécheresse vertu. Le distinguo qui ergote et marchande est bien la mauvaise conscience de l’égoïsme. Résumons donc cette première opposition entre la métrétique de la justice et le maximalisme passionnel de l’amour, entre le juste milieu et l’extrémisme charitable. Ce n’est pas l’amour, c’est la justice qui dit Assez, ou Rien de trop, et répond à la question Combien, et détermine jusqu’où on peut aller, et quand il faut s’arrêter : la diction du nombre, de la date et du lieu, c’est-à-dire la posologie, la chronologie et la topologie, et par conséquent la déontologie en général, la détermination rationnelle des circonstances et du dosage, la distinction de l’usage et de l’abus, — voilà les spécialités de la justice. L’amour au contraire ne connaît en fait de choix qu’une seule option et un simple ultimatum : Tout ou Rien, Maintenant ou Jamais, Ici ou Nulle part! L’amour ne connaît qu’une seule mesure : l’auction démesurée, immesurée! Un seul degré : le plus immodéré! L’amour, dit Carmen, n’a jamais connu de loi… ou plutôt si, — l’amour reconnaît une seule loi, qui est la loi illégale de la « frénésie »: excès et outrance inflationniste, Hyperbole et Hybris sont toute sa légalité! [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Ce n’est pas tout. La justice est une vertu réactive et « secondaire », car elle a besoin de l’inégalité excitante pour se déclencher; c’est ainsi que le délit met en mouvement les mécanismes de la machine judiciaire. La raison d’être de la justice n’est-elle pas de compenser une injustice donnée en dehors d’elle? Mais l’amour a pour ressort intime sa propre disparité; l’amour crée lui-même ce déséquilibre, cette injuste préférence, cette dénivellation enfin qui sont le levain de l’offrande: qu’il soit pitié ou générosité, qu’il plaigne son frère ou qu’il éprouve le besoin de lui faire plaisir et de lui communiquer sa joie (et non pas de partager cette joie en deux morceaux, comme fait l’homme juste avec son prochain, mais de la lui donner tout entière), dans l’un et l’autre cas il recrée le déséquilibre à l’infini et à l’infini le compense; dilection qui est prédilection et partiale étroitesse, l’amour préfère l’autre à soi-même et, contre tout bon sens, le juge perpétuellement désavantagé. Aussi la charité est-elle non pas, comme Bergson le dit de la négation, jugement sur un jugement, mais initiative prévenante et spontanée, gratification jaillissante et directe effusion d’un cœur qui devance son prochain; la justice reste muette ou, pour mieux dire, inexistante, tant que l’injuste n’a pas fait les premiers pas: étant à la remorque de l’initiative, elle reste foncièrement indéterminée et ne nous dit pas elle *ce qu*’il faut faire; elle dit : Pas plus à l’un qu’à l’autre; mais elle est indifférente à la part réelle et positive de chaque personne considérée respectivement; codex de prohibitions, elle ne s’intéresse pas plus que le logos à ma destinée: elle stipule que le droit des autres sera respecté, mais étant fonction hypothétique des rapports, ne nous dit rien sur ce droit lui-même qui reste ainsi abstrait et vide; car l’Autre n’aurait pour nous un contenu et un visage que s’il était aimé comme ipséité. Formellement conservatrice, la justice assure la continuation de l’ordre existant, quel qu’il soit. L’amour, lui, ne dit pas: Veto, mais: Jubeo; l’amour assume lui-même ces avances que la justice abandonnait au partenaire. Distinguons toutefois: l’impératif d’amour ne prescrit pas ce qu’il faut faire, l’impératif d’amour prescrit qu’il faut le faire, sans dire quoi; il ne nous dicte pas les remèdes, mais, étant inspiration éloquente et persuasive et ingénieuse, il donne ipso facto un contenu matériel à son impératif formellement catégorique: aimer n’est pas seulement un impératif absolument exigible, c’est quelque chose de suffisamment précis, même s’il n’y a pas de ceci-ou-cela à aimer (car c’est l’amour lui-même qui est le Bien); aussi l’amant sait-il dans tous les cas et du premier coup ce qu’il a à faire, et il n’a pas besoin qu’on le lui dise, car le temps d’ouvrir la bouche et il l’a déjà fait. Tel est le mouvement infaillible du cœur par opposition à cette politesse étudiée qui toujours consulte convenances et précédents, et qui tâtonne. Ici, comme dit Leibniz, la « mer à boire »; et là la gnose infuse. Tout à l’inverse la justice n’est vraiment catégorique qu’en ses interdictions; en sa partie affirmative, elle est plutôt permission ou recommandation qu’exigence, et plutôt conseil que précepte. [...]

A tout moment la justice est le tourbillonnement stationnaire de l’amour; et à tout moment l’amour est la mobilité de la justice. N’ayant d’autre ambition que de conserver le statu quo, la justice hésite sur place et piétine; la justice ne démarre pas. — ou plutôt elle ne marche que parce qu’elle est déjà un peu aimante; et de même les concepts sont des idées uniquement grâce à la pensée qui les porte et les mobilise; sans cette spontanéité amoureuse, sans cette intentionalité qui est son principe de mouvement, jamais la justice ne se décidera. [...]

Comment définir le bien ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

CHAPITRE VI

L’AMOUR

[...]

L’amour ne se situe donc pas sur la même ligne que la justice. Non que l’amour s’oppose à la justice comme le conseil au précepte ou comme le devoir large au devoir strict : disons au contraire que justice et amour obéissent, étant l’une le clos et l’autre l’ouvert, à deux vocations hétérogènes et divergentes. Deux vocations, et non pas deux degrés sur une même échelle! En conséquence on passe de l’une à l’autre par conversion *du tout au tout* et selon la loi du *tout-ou-rien* bien plutôt que par crescendo ou gradation scalaire. [...]

Est-il raisonnable d'aimer ?

I. SCRUPULES SÉLECTIONNISTES, KANTIENS, SOCIALISTES

[...]

D’une part la charité d’aujourd’hui sera la justice de demain, et ceci indéfiniment, comme le prouve la prise en charge par l’État des œuvres humanitaires d’assistance et d’assurance. Rauh fait observer ceci: le respect du prisonnier, qui était jadis une grâce, est devenu, par l’effet du droit des gens, un devoir strict du vainqueur. L’avènement des relations internationales à l’ordre juridique va dans le même sens. Un processus ininterrompu convertit ainsi en droits et devoirs les gratifications facultatives; le bon plaisir flou et arbitraire de la générosité prend peu à peu la forme d’une convention légale. La bienfaisance est ainsi intégrée dans la justice, assimilée et digérée par la justice: à toute époque la justice se dilate pour annexer un devoir d’amour devenu élémentaire, et à toute époque l’élan d’amour s’immobilise, s’arrondit et tourbillonne sur place dans les formes du droit; la rationalité de la loi rationalise l’irrationnel de l’impulsion qui à son tour devient intelligible à l’infini; la charité se transforme perpétuellement en devoir strict et en obligation minimale pour une justice en caoutchouc. [...]

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

II. PITIÉ, BONTÉ, AMOUR, CHARITÉ

[...]

Dilection affectueuse, fraternelle, philadelphe [qui aime son frère], la pitié est le fécond malaise, le premier amollissement de notre justice commutative; tout l’essentiel de l’amour figure dans ce premier mouvement spontané et gratuit qui n’est jamais chose due, qui n’est la contre-partie de rien. La pitié est une percée illégale au travers de l’impitoyable, de l’implacable légalité. Pardonnant au coupable, elle pratique dans la rigueur inflexible du droit la première ouverture amoureuse; elle inaugure ainsi l’ordre nouveau de la clémence et de l’équité, qui est initiation à la grâce. L’homme suppliant, quand il implore ce relâchement de l’inexorable sévérité juridique, fait appel à quelque chose de plus profond, de plus fraternel et de plus humain en son semblable : il ne réclame pas l’indulgence, qui est superficielle, négligente et approximative, il demande la compassion qui est compréhension secourable. L’humilité miséricordieuse fait écho à l’humilité suppliante. La pitié soustrait son objet au réseau des intérêts sordides et, par une brusque simplification, recrée le Tu en chair et en os sous l’indifférente troisième personne; la distance s’efface, qui retenait les personnes dans un rapport impersonnel et lointain : il n’y a plus d’abstractions administratives et conceptuelles, il n’y a que le « prochain », notre frère en détresse. « Misericordiam volui, non sacrificium ». Sous les schemes de convention la pitié recrée la personne dans tout son détail vivant et concret. Pour éluder cette gêne féconde, les hommes inventent toutes sortes de prétextes et de fictions conventionnelles qui les dispensent d’approfondir la condition du mendiant: il n’est pas, après tout, si malheureux que cela, il est filou, parasite et paresseux, pour un peu sa dupe serait plus à plaindre que lui-même, il ne mérite donc pas notre pitié. Pour écarter de nous les soucis et l’insomnie, nous évitons donc de penser à ce qui est profondément pitoyable dans l’objet de la pitié. L’imagination miséricordieuse, si elle osait réaliser à fond la misère du misérable, aurait tôt fait de découvrir ce délaissement essentiel de l’homme pauvre et seul, cette poignante solitude de l’homme sans avenir et sans amis.

Pourtant la compassion est une charité réactive ou secondaire qui a besoin, pour aimer, de la souffrance de l’autre, qui dépend des guenilles de l’infirme, du spectacle de la misère. La pitié est à la remorque du malheur: la pitié n’aime son prochain que s’il est pitoyable, la commisération ne sympathise avec l’autre que s’il est miséreux! Spontanée, au contraire, est la charité que toute pitié présuppose: la charité n’attend pas de rencontrer le prochain en haillons pour découvrir sa misère; notre prochain, après tout, peut et doit être aimé même s’il n’est pas malheureux. La charité n’est pas, comme le remords, mauvaise conscience impuissante, conséquente et tardive; elle n’est pas secourable à l’occasion et aumônière au hasard des rencontres: elle est plutôt la source prévenante et originale et initiale de toute bienfaisance. Non qu’elle ait à proprement parler bonne conscience: car la charité est, comme la pitié, une inquiétude; le sentiment d’une dette infinie, et qui n’est même plus une dette; et non pas la conscience abstraite d’une injustice qui, étant déséquilibre et anomalie impersonnelle, peut toujours se réparer, mais la tendresse éprouvée à l’endroit d’une situation concrète, humaine, incompensable que tout notre amour ne suffit pas à rendre plus légère… [...]

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

La « mesure » de la pitié c’est le soulagement du misérable, soulagement qui tarit les larmes miséricordieuses. Mais l’amour immotivé aime sans mesure! De la gratitude à la pitié et de la pitié à la charité, il y a ainsi gratuité croissante: car la gratitude remercie pour un don et, à travers ce don, invoque un donateur, mais elle ne réagit pas immédiatement à la personne elle-même. La pitié, elle, s’adresse non pas au Faire, mais à l’Être : car c’est l’existence même du pauvre homme que nous plaignons, c’est dans sa condition-propre elle-même que le compatissant se juge privilégie ou favorisé. La charité, comme la pitié, s’excuse d’être trop heureuse, et ses rapports avec l’humilité ne sont pas moins étroits: car que serait une charité sans pudeur? Toutefois on ne trouve pas sur son visage cette honte-de-soi et ces larmes d’attendrissement qui sont si caractéristiques de la pitié, mais plutôt une espèce de lumière et de positivité généreuse; l’élan charitable, s’il exclut toute complaisance, n’exclut pas moins ce besoin de réparation et de consolation qui distingue le repentir. Trop souvent la douceur des larmes, chez le miséricordieux, annonce la bonne conscience de la belle âme qui succédera à la mauvaise conscience. La charité ignore ces douteuses effusions, ces complaisances suspectes. La charité, comme la pitié, écoute librement et sans y être obligée le conseil de son inspiration, mais ce conseil, elle l’écoute avec une heureuse et innocente ferveur; loin de se sentir fautive et de chercher un soulagement pour sa lourde conscience, elle ne pense qu’à aimer. La miséricorde est le commencement de la charité. Mais, bien entendu, il dépend d’un cœur charitable que ce commencement ait un lendemain. La charité n’est rien d’autre que l’amour pérennisé et transformé en vertu. [...]

Aussi est-ce tout autre chose pour une femme que d’être plainte ou d’être aimée, plainte pour ses malheurs ou aimée pour soi et seulement pour soi: le malheur en effet est une situation accidentelle qui ne caractérise pas essentiellement l’ipséité; et il est aussi humiliant pour un malheureux d’être aimé à cause de son malheur qu’il est injurieux pour une héritière d’être aimée à cause de son héritage, pour un académicien d’être adulé à cause de sa puissance. Mais il est infiniment doux d’être aimé en soi. Tel est l’amour. L’amour tout court. Par opposition à la miséricorde, sentiment remorqué et regret stérile, la lucide charité est tournée vers l’édification d’un avenir; et elle ne perd pas son temps à se reprocher sa chance, mais elle est toute à sa besogne secourable, qui est d’entreprendre et d’assister. Elle est bien vertu en cela. [...]

La commisération, mouvement précaire et fragile d’un cœur attendri, devient inébranlable dans l’amour de charité; la sentimentalité superficielle et larmoyante du miséricordieux qui n’aime son prochain que souffrant fait place à l’amour viril. La pitié est improvisation, amour bâclé après coup ou à la dernière minute. Comment se fierait-on à cette passion inconsistante et cyclothymique, vite embrasée, vite consumée, que Spinoza définit « tristitia orta ex alterius damno » ? Aussi Spinoza conclut-il péremptoirement: « Commiseratio in homine qui ex ductu rationis vivit per se mala et inutilis est. »

*Mala et inutilis*! C’est ce que personne ne devrait reprocher à la charité: dans la mesure où elle est l’amour transfiguré en vertu, c’est-à-dire devenu permanent et chronique, étendu à l’universalité des hommes et à la totalité de la personne, dans la mesure où cet amour occupe tous les instants d’une durée continue, où l’aimé de cet amour est, en extension, l’humanité entière, où l’amant de cet amour est, en profondeur, l’âme entière du sujet, dans cette mesure la charité n’est autre chose que la « bonté » : car la bonté, qualifiant l’éthos en général, est le contraire du feu de paille et de la flambée passagère; [...]

Dieu est amour parce qu’il n’y a pas d’autre Absolu que cette activation de la bonté. L’Absolu n’est pas substance, chose ou état: l’Absolu est tout entier bonté aimante, vivant rapport avec l’autre, effusion quodditative des valeurs. [...]

Cet amour de toute l’âme s’adresse à l’humain de l’homme, et non pas à tel ou tel partenaire en raison de sa beauté, de son esprit, de ses talents. Précisons pourtant: cet universellement humain de chaque créature, Agapé elle-même ne le chérit jamais qu’à l’occasion et à propos d’une personne particulière et singulière, d’une présence: en définitive on aime toujours *quelqu’un*, celui-ci ou celui-là; de sorte qu’on n’aime jamais « en général ». Aimer, comme Faire, veut un complément direct : faire quoi? aimer qui? A ces questions répondent le « quelque chose » et le « quelqu’un » qui sont, celui-là la matière de notre action ou de notre travail, celui-ci la visée de notre amour. L’amour s’adresse toujours à une deuxième personne sans laquelle il ne serait que nom vide et concept abstrait; et ce Toi, loin d’être rétrécissant, exclusif et jaloux, est au contraire la seule garantie du sérieux et de la sincérité de l’amant. L’amour, dit Fénelon, n’est pas fait pour aimer, il est fait pour l’*aimé*, — cet aimé que l’amour de l’amour, chez Mme Guyon, a parfois perdu de vue. Un « état » de charité privé de son accusatif d’amour serait aussi creux qu’une pensée sans idées pensées, aussi vain et verbal qu’une représentation de rien du tout. Un état de charité privé de son *prochain* ressemble à un amour qui, faute de combustible ou d’aliment, s’aimerait lui-même; qui aimerait d’aimer; serait amour illusoire de l’amour; amour à la deuxième puissance et complaisance littéraire. Et comme une action sans contenu est une agitation dans le vide, ainsi la charité qui n’aime personne d’amour direct et primaire, et qui se grise de soi par réflexion, ou se dévore elle-même par autophagie, cette charité est une vaine « Schwaermerei » ou une hypocrisie pharisienne. [...]

L’amour étroit et jaloux est altruiste à l’égard d’un seul qui est Toi, et qui est l’*autre* par excellence, et il est insociable par rapport à *autrui*, c’est-à-dire par rapport à la collectivité de tous ceux qui sont autres que cet autre. C’est un altruisme égoïste, et qui rend l’aimant non pas généreux, mais avare et accapareur. L’amour de charité, lui, est altruiste à l’égard de tous. [...]

… L’extension n’est plus aux dépens de l’intensité : l’amour, loin de se diluer en s’étendant, se concentre et s’avive au contraire! L’amour créateur a transcendé le principe d’identité et l’arithmétique des fourmis. Comment peut-on aimer le genre humain à l’instar d’une personne incarnée? Comment peut-on « préférer tout le monde »? Or, l’irrationnelle, la surnaturelle agapé peut seule ce tour de force. Et quoiqu’elle ne puisse en fait se rendre utile qu’à ses proches, c’est l’universellement humain de l’ipséité qu’elle désigne. Car si l’amour jaloux est une positivité achetée au prix d’une négation, l’amour de charité est positivité pure: c’est tout l’univers qui est son Toi, tout le lointain ensemble qui lui devient prochain; l’amour injuste et la justice abstraite se compensent l’un l’autre dans cette fraternité cosmique, affirmative et sans nul élément rétractif ; la troisième personne de la justice, I’Autrui abstrait du cosmopolitisme philanthropique s’incarnent dans un Toi universel qui, s’il n’est pas à la lettre présent en chair et en os, est pourtant une espèce de deuxième personne immédiatement interpellée ou invoquée. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Schopenhauer hypostasie une sorte d’entité meta-biologique impersonnelle dont les individus participeraient et qui est une simple abstraction réalisée. L’idée d’une « masse » vitale, tout comme le monstre du Moi cosmique [...], ne fonderait qu’une communauté toute faite, tout offerte, déjà donnée, et antérieure à l’acte d’amour qui la découvre. Or il n’y a pas de vitalité en dehors des vivants, ni de vitalité en soi, mais des monades l’une à l’autre imperméables comme autant d’empires dans un empire; et ces ipséités communiquent entre elles dans et par le seul miracle de l’amour qui les fait communier magiquement et à distance malgré leur claustration monadique. La sympathie ne découvre pas une communauté préexistante, mais elle crée cette communauté malgré l’obstacle de l’altérité et les résistances de l’égoïsme; que dis-je? elle la crée paradoxalement à cause de cet obstacle et grâce à ces résistances elles-mêmes… Ce n’est donc pas la communauté qui explique physiquement et motive l’amour, mais à l’inverse c’est l’amour prévenant qui fonde la communauté; [...]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

II. UN « AUTRE MOI-MÊME »?

Comment peut-on se préférer autrui? « Omnis qui diligit, sibi diligit », prononce, au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor. Depuis La Rochefoucauld et Thomas Hobbes il n’a pas manqué de cyniques ou de misanthropes pour dénoncer les intérêts économiques qui se cachent sous la glorieuse apparence du désintéressement; le self-love du *Leviathan* et l’amour-propre des *Maximes* nous découvrent l’inavouable revers d’une médaille dont les euphémismes mondains ne montraient jamais que le recto; une dialectique pessimiste dénoue le complexe grumeleux de l’altruisme en psychanalysant ses vraies raisons; la décevante ironie guérit l’homme crédule de ses illusions. Tels La Rochefoucauld et Kant déjouant la périphrase égoïste qui se dissimule hypocritement sous un altruisme spécieux; tel Nietzsche écrivant la généalogie du désintéressement immaculé; tel enfin Marcel Proust dénonçant dans la générosité « l’aspect intérieur que prennent nos sentiments égoïstes quand nous ne les avons pas encore nommés et classés». L’altruisme, comme l’aumône pour les socialistes, est un sophisme et une ruse machiavélique de la violence, un beau prétexte et une excuse hypocrite; et pour les misanthropes l’altruisme est un effet verbal et provisoire d’approximation, un pudique et bienséant euphémisme: l’altruisme est la nébuleuse où plus de précision, plus d’honnête clairvoyance et plus d’impitoyable rigueur feront apparaître les motivations clandestines de l’intérêt. Du cynisme à l’altruisme il y a tout simplement la distance de l’égoïsme franc qui ose se professer lui-même à l’égoïsme franc qui n’ose pas dire son nom. Les « moralistes » français sont passés maîtres dans cet art de débrouiller les motifs, ressorts, mensonges, calculs qui inspirent secrètement le beau parleur: les mille petites roueries, les raisons médiocres et inavouables sont ici épelées à haute voix: sous les motifs prétendus et sous les attitudes somptueuses c’est l’instinct qui est indiscrètement convié à déclarer sa nue présence. — Toutefois nos cyniques et nos sceptiques ne nient pas radicalement ni, surtout, métaphysiquement, l’originalité de l’inspiration charitable: leurs critiques atteignent seulement l’homme que les théologiens appellent, l’homme « infralapsaire », c’est-à-dire l’homme terrestre à partir de la chute. Ils ne disent pas que le désintéressement est une absurdité: ils disent simplement qu’un pur désintéressement est devenu impossible à la suite du « péché originel »; ils disent qu’un vrai dévouement est rarissime, mais ils reconnaissent que ce vrai dévouement, s’il existe, est en principe la plus haute vertu concevable; ces hommes blasés sont en réalité des moralistes déçus et qui en veulent au réel de mentir à l’idéal. Kant n’est pas loin de penser de même, lorsque, ayant défini les conditions du désintéressement pur, il se demande s’il y eut jamais un acte véritablement vertueux de cette vertu-là, et suggère que la pureté morale pourrait bien exister en droit seulement, et à titre de simple limite normative. Le moraliste désabusé ressemble à ces femmes qui ont beaucoup vécu et qui disent : il n’y a plus d’amour; ou bien: tous les hommes sont les mêmes, égoïstes, intéressés et vaniteux. Et ainsi notre philautie [présomption et fol amour de soi-même] naturelle n’exclurait pas une première nature théologique Antérieure à la « chute »: l’égoïste, en ce cas, emploierait monstrueusement à se chérir lui-même un amour qui devait servir uniquement à aimer Dieu; c’est donc l’amour-propre qui devient aberration ou déviation, dilection narcissienne, mouvement contre-nature. L’égoïsme pour La Rochefoucauld, n’est fondamental que depuis le paradis perdu et l’innocence perdue. Mais pour Aristote, l’égoïsme est fondamentalement fondamental: aussi Aristote approuve-t-il ce que La Rochefoucauld condamne. Car voici l’énoncé de la thèse que le P. Rousselot, dans un écrit d’une grande portée, appelle théorie physique: *naturellement* l’homme n’aime que soi; du moins, comme dit Hugues de Saint-Victor, « cupit bonum primum sibi ». « Nisi prius diligat se, quomodo poterit alios sicut se diligere? » En première apparence, le *Comme toi-même (sicut teipsum)* de l’Écriture — tu aimeras ton prochain comme toi-même — semblerait effectivement poser la priorité absolue, le caractère exemlaire et prototypique de l’*amor sui. La perseveratio in esse* s’actualise dans l’ « instinct de conservation » quand il y a danger de mort; et de même la *tautousie* s’actualise exprèssément en « philautie » quand le sujet se sent menacé ou contesté. L’évidence de l’amour-de-soi s’impose aussi nécessairement que le principe d’identité, et elle fait, nous l’avons montré, toute la force de l’hédonisme; grâce à elle l’impératif catégorique du plaisir va de soi! On ne sort pas plus de ce cercle fatal de l’égoïsme qu’on ne pense en dehors des axiomes. Le *Gorgias* aussi pose l’équation Vouloir = vouloir son propre bien, [...]. Dans cette lapalissade le bien n’est-il pas pléonastique par rapport au vouloir? Cette équation n’est-elle pas un truisme? « Velle » et « velle sibi » ne font qu’un. « Nec totum mundum contra animam tuam diligere debes », écrit Hugues de Saint-Victor. Impossible de se détacher de soi, de congédier ce primat de l’« ipsemet » que j’affectionne en moi à travers tout objet. Quelque objet qu’on aime, l’inavouable amour-de-soi est toujours présupposé, toujours préexistant. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

C’est pourquoi l’idée qu’on puisse se haïr soi-même est absurde, contradictoire et impensable. Le suicide est une de ces absurdités: aussi Spinoza dit-il du désespéré qu’il est « impotens, victus a causis externis suae naturae repugnantibus ». L’optimisme affirmatif de Spinoza a trouvé des formules saisissantes pour cette évidence plus claire que le jour, et aussi vraie qu’un axiome; dire: le tout est plus grand que la partie, « quod totum sit sua parte majus », et dire: la préservation de l’être est l’impératif numéro Un, voilà deux évidences également évidentes. [...]

En sorte que le don lui-même a un caractère non pas centrifuge, mais autocentrique. C’est ce que Pierre Rousselot explique très lucidement par la « théorie du tout et de la partie », laquelle permet à l’égoïsme de retrouver l’altruisme. « Bonum partis est propter bonum totius », dit saint Thomas. « Naturali appetitu res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi ». Et ailleurs : « Pars diligit naturaliter totum plus quam se, alterum quam ipsam ». Cette soumission de la partie au tout, dont les théologiens recherchent métaphoriquement l’analogue dans le corps mystique de l’Église, dans le mystère de la Trinité et dans la céleste patrie des saints, n’est qu’un autre nom pour la solidarité ou complémentarité dont l’organisme est le type. Elle rend le sacrifice explicable et raisonnable: la main ne s’expose-t-elle pas pour défendre la tête? Mais il faut préciser que ce tout auquel le membre se dévoue n’est rien d’étranger: c’est une totalité finie dont il est lui-même un élément… Mieux encore: la partie *est* profondément le tout avant d’être secondairement partie, — et il est normal, logique, physiquement naturel qu’elle s’aime essentiellement dans le tout dont elle fait partie; elle s’aime mieux entière que partielle, l’inversion absurde de cette préférence définissant justement le péché: car le péché, pour l’individu, consiste à se vouloir individuel aux dépens de l’humain, et à se rétracter dans sa clôture; le péché, dit Pascal, citant la Première aux Corinthiens, est une sédition du membre qui se prend pour le tout, une sédition de l’être périphérique qui se prend pour le centre. En vérité, le moi est englobé dans le duo de l’amant et de l’ami, il fait lui-même partie constitutive et intégrante de cet objet total d’amitié que le Je et son prochain composent. Quoi d’étonnant si aimer son prochain, c’est encore s’aimer soi-même, mais s’aimer intégralement et totalement ? » « Pars est aliquie totius ». [...]

Mon ami est donc un autre moi-même, [...]. Ce qui signifie : en définitive, je suis toujours ami de moi-même le moi est toujours cher à soi! [...]

Les amis de l’*Éthique à Nicomaque*, à la fois égaux et inégaux, conspirent pour former une [...] communauté et une justice. L’amitié est synthèse en cela. Voilà en quel sens on peut dire que l’égoïsme est seul élémentaire et positif. L’Éros platonicien implique du moins l’ouverture sur l’avenir et l’absoluement autre, l’élan vers la hauteur, le dynamisme aventureux. L’égo des utilitaires, lui, n’est préoccupé que de conserver son être et d’agrandir son avoir. [...]

Si l’autre est un autre moi-même, et rien de plus, l’option « altruiste » n’implique de toute évidence aucun renoncement déchirant: le sacrifice est simplement un déplacement *d’autre en autre*, ou du premier moi au second, fit le monde est Je, tout le monde est autre, indifféremment! [...]

Si l’égoïsme est déjà une sorte de micro-altruisme ou d’altruisme infinitésimal et si l’altruisme est un égoïsme agrandi, la différence qui les sépare est simplement le degré. La différentielle d’amour s’efface. Le Je et le Tu, le moi numéro un et le moi numéro deux seraient donc deux variétés d’un même genre abstrait, comme la rose et le dahlia!

Nous nous sommes déjà inscrits en faux contre ces gradations logiques qui font de philautie et de philadelphie deux cas particuliers d’un seul amour, comme nous congédions le naturalisme qui déduit la volition du réflexe. Un égoïsme dont on recule l’horizon reste égoïste incurablement, car il ne connaîtra pas l’instant de la conversion et de l’inversion qui seul l’initierait au « tout autre ordre », à l’« ordo amoris ». Égoïsme et altruisme ne s’échelonnent pas sur une même ligne comme deux grandeurs homogènes ou comme deux exposants d’une seule nature, mais ils obéissent à des vocations divergentes; mais ils se tournent le dos. Loin de ne différer que par le plus et le moins, ils s’opposent comme l’ouvert et le clos, comme oui et non, comme tout et rien, voie ascendante et voie descendante [...]. Ce sont deux intentions contradictoires. L’égoïsme n’est pas un amour minimal, ni une charité élémentaire, ni une sympathie réduite à sa plus simple expression, mais il est le refus de tout ce que l’amour affirme; et l’amour, de son côté, n’est pas un égoïsme très ample, quelque chose comme une affaire très lointaine échéance ou un marché extrêmement désavantageux, mais il est l’affirmation de tout ce que l’égoïsme refuse. [...]

Ou en termes bergsoniens : prêter est quelquefois déchirant, mais la décision de donner pour toujours ne coûte plus rien. [...]

lV. L’AMOUR DE DIEU N’EST-IL QU’UNE SUBLIME PHILAUTIE?

[...]

L’égotropisme retractile, endocentrique et centripète n’avait d’autre souci que celui d’intensifier et d’approfondir sa propre essence, en se voulant heureux: la générosité excentrique, attirée par l’autre, laisse derrière elle ce moi comme le papillon laisse une guenille ou une chrysalide vide; Ie moi d’amour, emporté par l’élan de sa lévitation généreuse, s’exténue lui-même joyeusement. Mais au lieu que l’eudémoniste [adèpte d’une doctrine philosophique posant comme principe que le bonheur est le but de la vie], trop occupé à augmenter la densité de son être et la masse de son avoir, à rembourrer sa vieille peau, à truffer la coquille, maigrit sans l’avoir voulu, le moi d’amour se veut raréfié, absent et quasi inexistant; cet être sans poids, aimanté par la deuxième personne, cède à l’attraction de l’univers. L’égo égoïste consomme sa propre graisse; il tient à lui seul les deux rôles de l’amant et de l’aimé; il s’arrondit comme une sphère autour de l’axe de son autos; il se roule en boule, il s’épaissit, il s’enlise sur place dans le marais de sa propre stabilité en contemplant son nombril. Mais le moi d’amour, avec ses deux foyers, entretient en lui-même une charge, un fécond déséquilibre, une différence de potentiel que le courant de la dilection compense à toute minute… Tel est cet amant devenu impondérable et que l’amour projette hors des gonds de l’individualité: moins soucieuse d’exister davantage que de s’alléger de soi pour coïncider avec l’autre, la présence devenue absence rejoint là où il est l’absent devenu présent; la présence expansive file droit vers les hauteurs. On peut donc bien parler ici d’une « extase »! Le Tout-autre magnétise ce moi-fusée, privé d’assiette, que la pesanteur de l’autos n’attache plus au sol et qui, au lieu d’enfoncer, rebondit d’une détente légère. Le Tout-autre, en dilatant l’égo, fait donc l’objet d’un altruisme radical et d’un désir vraiment centrifuge [...]

V. « PARCE QUE C’ÉTAIT LUI ». ORDO AMORIS

[...]

La seule existence dont j’ai l’intuition immédiate est la mienne propre, et l’amour ma seule façon d’obtenir sur l’existence étrangère une intuition du même ordre: aimer, c’est donc à la fois être et n‘être pas soi-même; l’amour accomplit ce miracle d’être avec un autre, *coesse*, d’être à la place de l’autre, d’être cet autre. L’amour est la contradiction résolue et vécue. [...]

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Les contemplatifs ont sans cesse à la bouche le mot amour: mais on dirait que chez certains d’entre eux l’amour est devenu une fin en soi indépendamment de tout... Pourquoi la peine de leurs frères les intéresse-t-elle en somme si peu ? Ils ne savent de quoi ils parlent, ni ce qu’ils aiment… Le Christ lui-même ne leur chuchote-t-il pas: Faites comme j’ai fait, ne vous occupez pas tant de moi et de mes plaies! On n’aime pas Dieu en délirant sur les clous de la croix, mais on aime Dieu en aimant sa compagne, en portant secours à ses frères affamés ou persécutés, et ceci par des actes plus que par des prières. Dieu ne récompensera pas la charité vide des charitables professionnels; il rejettera l’amant qui a oublié son accusatif d’amour et qui s’approprie en le transposant dans l’imaginaire le langage de la passion humaine. Dieu ne nous sait aucun gré de notre « amour de Dieu » si c’est un amour verbal et une complaisance mystique, comme dit saint François de Sales, une « avarice spirituelle », si ce soi-disant amour nous est en réalité un prétexte narcissique pour admirer notre belle âme, si l’amour « de Dieu » nous dispense d’assister des douleurs réelles et d’aimer des mystères vraiment dignes de notre respect. Si l’amour de Dieu nous sert à ne pas aimer les hommes, alors aimons plutôt le diable! Il n’est pas question d’aimer ses semblables « à travers » Dieu comme à travers un vitrail, ni d’admettre une philanthropie glorieuse, indirecte, mystique qui serait en réalité une théophilie toute mécanique: notre frère « en Dieu », c’est-à-dire notre frère tout court, veut être aimé directement et en lui-même, sans détour ni périphrase, sans médiation ni réfraction; l’amant va à l’aimé transitivement: pourquoi passerait-il par I’Ecclesia? II ne faut pas aimer son prochain en Dieu, mais il faut aimer Dieu en son prochain, puisque c’est l’existence même de ce prochain qui est le mystère gratuit et pour ainsi dire surnaturel. [...]

Exister, est-ce agir ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

L’irritante « raison »! Cette raison n’est-elle pas plutôt une déraison? Car la « raison » annonce ordinairement une cause distincte du sentiment qu’elle motive, et c’est en cela que le parce que est explicatif et synthétique. Mais toute étiologie [étude des causes et des facteurs] dégrade et précarise l’amour en le faisant dépendre de ses « causes » : un simple *parce que* est déjà injurieux pour l’amour et désobligeant pour l’aimée… Or l’existence n’est évidemment pas « une raison », s’il est vrai que l’existence est l’universelle banalité et le privilège commun de toutes les créatures; et l’unicité de l’aimé n’est pas davantage une raison, chacun et même le plus médiocre étant par rapport à tous cet *Hapax* unique et absolument précieux, cet « acumen raritatis » qui est la cime aiguë de l’irremplaçable-incomparable. C’est en quoi l’on peut dire, à volonté, que personne n’a « droit » à l’amour, ou — ce qui revient au même — que tout le monde mérite d’être aimé: car l’amour n’est pas un hommage à la valeur, qui distingue quelques privilégiés, mais à la dignité, qui est de chacun et de tous. Jusqu’ici, pas de « raison » d’aimer l’un plutôt que l’autre. Parce qu’il est ce qu’il est? Mais chacun est lui-même par définition, et l’on ne voit pas encore dans ce truisme la raison suffisante du moindre choix : tout autre que l’aimé eût fait aussi bien l’affaire. Aimer quelqu’un « parce qu’il est grand », c’est reconnaître en lui (immédiatement d’ailleurs) un certain caractère abstrait et générique qui est de la nature du concept et par lequel il se laisse subsumer sous sa catégorie. L’amour impur ressemble en cela à l’allégorie: l’allégorie signifie *autre chose* que ce qu’elle dit, et elle a donc son sens hors des mots eux-mêmes; l’amour impur aime pour *autre chose* que pour l’aimé; le sens de cet amour n’est pas contenu dans la personne aimée; il est ailleurs. Aimer quelqu’un « parce que c’est lui », c’est l’aimer parce qu’on l’aime, ce qui n’est plus raisonner, ni interpréter, ni enchaîner un *ergo* à un *autem*, mais piétiner sur place; dans une tautologie la conclusion répète le fait pur, injustifiable, indéductible que la majeure a énoncé : dans la « tautégorie » amoureuse, le parce-que renvoie au pourquoi, et l’on répond par la question. L’amour de quelqu’un est donc causa sui; parce qu’il n’a plus de cause véritable, on dirait aussi bien qu’il se gonfle de lui-même par une sorte de diallèle [figure inversant le rapport des mots. ex: Le mets des rois et le roi des mets] ou de causalité circulaire. C’est en cela que les paroles célèbres de Montaigne nous touchent encore si profondément : « Si on me presse de dire pourquoi je l’aymois, je sens que cela ne se peut exprimer qu’en répondant : Parce que c’estoit luy, par ce que c’estoit moy ». Parce que, parce que… Avec cela on a tout dit. C’est ici l’irrationalisme et c’est l’anti-intellectualisme qui font de l’absurdité raison, et professent par défi la tautologie d’amour. Toutefois on ne peut méconnaître, sous le romantisme apparent des expressions, un certain scrupule qui rétablit la priorité rationnelle du motif d’aimer sur l’amour : « II y a, au delà de tout mon discours, ne sçay quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant que de nous estre véus… » Ceci veut dire, au prix des invraisemblances presque miraculeuses que suppose la rencontre : l’*ipse* de l’autre est bien la cause de l’amour. [...]

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Peut-on se fier à l’intuition ?

« Faites aux autres ce que vous voudriez qu’on vous fît », — car cela au moins, vous pouvez le comprendre: voilà une manière de s’exprimer sans doute négative, mais tout aussi indirecte que la justice de Tobie. Certes il vaut mieux aimer l’autre par référence à soi ou à l’occasion de soi que de ne pas l’aimer du tout: c’est tout ce qu’on peut dire; mais celui qui systématise ce détour ou s’attarde avec complaisance dans ces périphrases méconnaît gravement l’originalité de l’intention amoureuse, — car l’intention amoureuse n’est pas une mnémotechnique en deux temps; l’intention amoureuse est un mouvement spontané; l’intention amoureuse n’est pas un effort d’imagination chaque fois renouvelé, mais un élan simple de toute l’âme; l’amant ne se met pas à la place de l’autre par méthode et transfert introjectif continué, en se représentant expressément la situation de l’aimé, mais il est d’emblée et immédiatement à cette place, et il souffre ou se réjouit avec l‘aimé, et ceci sans laborieuse stratégie, sans avoir besoin de repenser toujours à soi ni de repasser toujours par soi; il est à cette place une fois pour toutes dès le commencement. Je ne m’aime pas pour obtenir de moi le bonheur, disent les partisans de l’ « égoïsme désintéressé », mais d’abord je m’aime sans raison, et par suite je veux mon propre bonheur. Or il est permis de dire qu’on enfonce ici des portes ouvertes, s’aimer et vouloir son bonheur étant les deux faces simultanées d’une seule et même tendance; toute idée de dédoublement ou de succession est à cet égard absurde. [...]

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Il ne faut donc pas s’étonner si la mort [...] de cette irremplaçable et inimitable ipséité laisse l’amant d’avance et par définition inconsolable. La vie ne nous est donnée qu’une fois et elle ne sera pas répétée; la vie est tout ce qu’il y a de plus précieux. Il ne faut donc pas la rater. Avec quel sérieux infini et plus qu’humain il faudrait vivre cette expérience unique dont chaque minute refoule la précédente dans un passé irrévocable! Si notre amour visait non pas l’essence unique et inestimable et inappréciable de l’aimé, mais les épithètes, modalités adjectivales, manières d’être pelliculaires de cet aimé, notre amour ne serait rien que de l’estime, et l’ « aimé » d’un tel « amour » serait facile à remplacer; si l’aimé était aimé pour autre chose que *lui-même*, et par exemple pour les qualités de son intelligence, pour quelque chose de conceptuel et de formel, sa disparition serait aisément compensée: car toute chose abstraite est interchangeable avec toute chose abstraite. Dans cette multitude de spécimens quelconques n’importe qui d’autre ferait aussi bien l’affaire! La consolation stoïque, réintégrant mon deuil dans l’ordre universel, subsume la tragédie de la mort sous des catégories impersonnelles: tous les hommes doivent mourir tôt ou tard; et puis vous n’êtes pas la seule mère au monde qui ait perdu son enfant; et puis vous en aurez un autre, plus beau et plus réussi… Hélas! d’où vient que toute cette superbe sagesse, tout ce Sénèque pour veuves Spartiates ne sèchent pas les pleurs de la plus grande souffrance qui soit au monde? et comment notre déraisonnable souffrance s’avoue-t-elle convaincue, mais non persuadée en son for intime, et plutôt résignée à l’inévitable que consolée vraiment? pourquoi le cœur reste-t-il insensible à tant de belles raisons? Craignons qu’en ces matières la déraison n’ait raison contre la raison! Oui, le désespoir est peut-être plus justifié que la justice quand il affirme la promotion égocentrique, privilégiée et passionnelle de l’aimé. La consolation qui dorlote convie à la patience, promet que dimanche tout ira bien, cette consolation échange la présence contre des fantômes et des symboles notionnels; elle nous fait de petits cadeaux, mais elle ne nous donne pas la grande chose essentielle, la seule qui nous intéresse, la seule qui nous rendrait vraiment heureux: elle nous comble de boniments et de dragées comme on gâte un grand malade et pour ne pas avouer qu’elle ne peut rien pour nous. Le seul remède capable de nous guérir est justement le seul que personne au monde ne peut nous donner! D’impuissantes bonnes paroles, des mythes, de vaines gâteries suppléent à la disparition du cher absent qu’aucune industrie humaine ne nous rendra. C’est pourquoi la résurrection d’un mort serait le miracle par excellence, le comble du miracle ou le miracle du miracles… Qu’est-ce en effet qu’une « re-naissance », sinon la prodigieuse contradiction d’une seconde première fois et d’une semelfactivité [Qui n’a lieu qu’une seule fois] réitérée, c’est-à-dire l’impossible accompli ? « Das Unzulangliche hier ist’s getan ». Il est incompréhensible que l’ipséité soît unique, et il est incompréhensible qu’elle ressuscite ou se réédite comme une marchandise en série. Tel est le caractère inefficace et si cruellement inopérant du secours que le consolateur apporte à notre inconsolable tristesse personnelle. L’inconsolable qui souffre pour l’irremplaçable est donc, en quelque mesure, raisonnablement désespéré. Ce n’est pas un enfant en général que réclame la mère en deuil, pas même un autre tout semblable au petit mort : non, c’est précisément le petit mort qu’il lui faut, celui-là et pas un autre. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Que nous apprend la mort ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Quelle folie ! Et c’est pourtant cette folie qui explique à la fois notre gratitude pour la gratuité imméritée et notre pitié pour l’inconsolable: la gratitude s’adresse à ce qui, dans le cadeau, ne peut pas être remboursé, l’inappréciable gentillesse, l’inestimable gracieuseté, le mouvement du cœur enfin; et de même la pitié exprime ceci: il y a dans le malheur le plus banal quelque chose qui ne peut pas être réparé, un je-ne-sais-quoi, un certain résidu incompensable en langage d’idées pures; de là son caractère de douloureuse impuissance, et qui la fait si voisine du regret et même du remorts; le regret, qui est le remords du temps, souffre de l’irréversible, et le remords souffre de l’irrévocable; et la pitié à son tour souffre de l’irréparable; mais l’accent du remords est sur un acte fautif que son propre auteur doit effacer, tandis que l’accent de la pitié est tout entier sur l’intérêt porté à la souffrance de l’autre, même si nous n’en sommes pas responsables. A cet égard, sauf dans les cas où nous nous sentons obscurément responsables de la misère du misérable, c’est avec le regret, et non pas avec le remords, que la pitié se confond. [...]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Vl. D’UN PUR AMOUR

[...]

L’amour ne choisit pas *dans* ce qu’on lui offre, triant et recensant les caractères, classant, collectionnant, retenant ceci, rejetant cela : car ce genre d’inventaire n’est pas d’un amant, mais plutôt d’un amateur, au sens érotique, professionnel et froidement utilitaire de ce mot; l’amour n’est pas *sélection* préférentielle de certains caractères dans un tout, mais *élection* massive de ce tout, qu’il adopte comme personne vivante et fin-en-soi. Le discernement des valeurs n’est-il pas déjà une tiédeur et un inquiétant symptôme de sang-froid? Peut-être tenons-nous là un moyen de distinguer l’art et l’intention érotique: celle-ci, provoquante, détache telle ou telle partie dans l’ensemble pour attirer sur elle l’attention; l’artiste, par contre, s’intéresse au corps en tant qu’il a une individualité, une dignité et une signification spirituelle. L’amant, comme l’artiste, élit la personne entière, et il prend tout en bloc, qualités et défauts compris, avec les défauts faisant des qualités par cristallisation imaginative. La froide paillardise de l’amateur — que ce soit amateur de chiens ou amateur de femmes, amateur de tulipes ou collectionneur d’estampes, expert en timbres-poste ou en jolis yeux, membre d’un jury de concours sélectionnant un bœuf dans des comices agricoles ou une beauté dans des comices érotiques, — cette paillardise détaille les individus et les traite en échantillons d’une série abstraite, en specimens d’une catégorie ou d’un genre impersonnel; et au contraire l’amour, dans sa logique embellissante, veut l’aimée telle qu’elle est, et il veut tout en elle, — son sourire triste, son visage ingrat et son humble corps flétri. Et comment lui objecter ce qui précisément lui sert à fabriquer du charme? Ce qui devrait le décourager n’est-il pas justement ce qu’il aime ? L’amour assimile le « malgré » pour en faire un « parce que »… « J’aime le sol qu’il foule, l’air qu’il respire, et tout ce qu’il touche, et tout ce qu’il dit. J’aime tous ses regards et tous ses gestes, je l’aime entièrement et complètement. » Ce que nous aimons, c’est la destinée entière de l’aimé, son malheur et sa liberté… [...]

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure á la beauté naturelle ?

Fenelon rejette l’éthique du juste milieu, de la crase[contraction d’éléments] et du gauchissement: à cette philosophie de la mauvaise volonté il préfère la forte discipline de l’amour sans ombres, de l’amour sans nuances. Il sait qu’une petite arrière-pensée est déjà une grande trahison, comme une petite méfiance est déjà une grande et mortelle sécheresse du cœur, ou comme un petit doute suffit à miner nos glorieuses vérités majoritaires; il sait qu’une toute petite impureté est déjà une grande souillure: car dès la première impureté tout est perdu! La « bienveillance », pour peu qu’un imperceptible calcul l’effleure, a déjà consommé sa rechute en « concupiscence ». L’amour pur, ou le cabotinage: telle est l’alternative! C’est à prendre ou à laisser…

« … L’amour pur, dans la délicatesse infinie de sa jalousie, va jusqu’au dernier raffinement ». C’est la voie que Clément d’Alexandrie appelle « voie royale »; montrons qu’elle est aussi la voie de l’inébranlable consistance. Certes, nous ne touchons l’aigu de rien, ou, comme dit Montaigne: « Nous ne goustons rien de pur »: car la fatalité du renversement qui consacre la non-viabilité d’un summum métempirique en pleine empirie rend l’amour désintéressé aussi instable que le possible et renouvelle sans cesse notre déception. Pour que l’élan ait un lendemain, il faut qu’une certaine épaisseur de complaisance-à-soi prolonge pour ainsi dire l’écho et la vibration du premier mouvement. Il ne faut pas beaucoup d’amour pur pour fabriquer ainsi une grande et longue et durable charité! C’est ainsi que quelques ébranlements et poussées discontinues de l’inspiration propulsent un long travail technique; et c’est encore ainsi que quelques lueurs intermittentes d’intuition suffisent à éclairer de longs raisonnements: car le sens rayonne autour des signes. Ou si l’on préfère pour l’amour d’autres images: quelques gouttes de cette puissante liqueur d’amour, étendues dans un grand volume de discours et de conscience-de-soi suffisent à pérenniser une première pitié. Étendues, mais non délayées: car il ne s’agit pas d’allonger la sauce indéfiniment, il s’agit d’aider à se survivre un élan qui ne peut durer. Rappelez-vous: c’est la vertu qu’il nous faut; — la vertu donc l’habitus chronique et l’état: le feu de paille superficiel de l’émotion, la courte flambée d’une impulsion éphémère ne sauraient remplacer une manière d’être et de vouloir qui réforme ou transforme le cœur même de l’agent; une compassion passagère ne nous qualifie pas moralement, une pitié-express n’est pas convertissante. Si donc le pur amour sincère est vertu, ce n’est pas parce qu’il fonde, comme le voudrait Fénelon, sur la foi de Clément d’Alexandrie, une « contemplation permanente » (car il est, comme la joie et le courage, une sorte d’instant toujours recommencé), c’est parce qu’il possède un certain pouvoir transfigurant grâce auquel l’intention-minute rayonne à travers la durée et illumine l’avenir: la source lumineuse n’est qu’un point, mais la clarté comme le jour même, est partout diffuse dans l’espace; ainsi quand le radieux soleil de l’intention a brillé l’instant d’un éclair, nos concepts laborieux s’en trouvent illuminés pour de longues semaines. Il y a donc dans cette apparition disparaissante, dans ce clignotement fugitif, assez de ferveur pour réchauffer les longs hivers de la sécheresse. Cette magie irradiante de l’instant — intention ou décision, élan d’amour ou décret du fiat volontaire — est bien connue de nous et nous l’avons vérifiée sous une autre forme en parlant de l’ « autonomie de la progéniture »: si la création tient dans un instant, l’ébranlement ou vitesse que la création imprime à la créature se perpétue, par mouvement acquis, bien au delà de cet instant. L’amour désintéressé est certes plus que la brillante performance d’une seconde, mais ce n’est pas parce qu’il s’attarde, comme dans les chimères gnostiques [philosophie selon laquelle il est possible de connaître les choses divines], pour devenir extase soutenue et oraison perpétuelle: la continuation du maximum et la tension qu’une telle continuation exige seraient insoutenables, épuisantes et proprement surhumaines pour l’être fini. Si l’amour survit à l’étincelle de l’instant, c’est parce que la quodité [quantité déterminée] fulgurante de I’intention se dépasse elle-même, comme déborde de soi la sensation ponctuelle; la Fine Pointe contient en germe le *temps*, qui est à la fois souvenir et anticipation. La vision permanente dont se targuent les visionnaires professionnels est sans doute une charlatanerie; mais l’entrevision est le miracle de la quotidienneté; et cette entrevision peut être prévision et rétrovision. Le clignotement des entrevisions laisse entrer le rayon de lumière de la métempirie [qui est au delà de l'expérience] dans la continuation empirique. Or, voici un paradoxe dont on ne peut plus s’étonner: l’intervalle fonde une fidélité hypothétique et une amitié de tête dont la subsistance est précaire; la fidélité est la façon qu’ont les superficiels, en s’accrochant, d’être profonds; mais dans l’instant ramassé, dans la cime effilée du vouloir il y a le principe de la vertu inamissible [qui ne peut pas se perdre]; et plus exceptionnelle l’initiative, plus inaltérable l’action que cette initiative inspire. Nous le savons de reste: ce que l’on fait par justice rigide et sans la spontanéité du cœur, par devoir et sans conviction intime, il faut le revouloir expressément à chaque minute, le réinventer à tout moment… C’est un effort continué… et contesté! Le juste privé d’amour ressemble au studieux trop raisonnable qui doit se rendre constamment présentes, par mnémotechnique et artifice, les raisons de sa conduite; [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

L’amour seul sait ce qu’il a à faire, par une inspiration éloquente et persuasive; et seul il le fait d’une démarche assurée, « regravis constansque »; si l’aimé lui tient vraiment à cœur, il y pensera, soyez-en sûr, sans qu’on ait besoin de le lui rappeler; car avant même qu’on ait eu le temps d’ouvrir la bouche, avant même qu’on lui dise de faire un geste, il l’a déjà fait! On peut se fier à lui. Seule l’intention est décisive et définitive. Le voilà, l’antidote de la désaffection, celui qui donne aux velléités volages, inconsistantes et décevantes la ferme constitution de l’amour. [...]

L’amant, lui, est un cœur désarmé et qui, comme un génie, improvise par jaillissement spontané les marques de sa confiance et de son amour. De là ce nouveau chiasme ironique: l’amour sans raison d’aimer trouve dans sa déraison même une cause nécessaire et suffisante; et vice versa une raison concrète d’aimer telle que, par exemple, une belle situation où une belle intelligence, un joli talent ou un accessit au Concours général, n’est jamais que la condition hypothétique d’une possible préférence: car quand toutes les raisons d’aimer seraient réunies autour d’une seule tête, on ne saurait rien encore sur l’avenir du sentiment, — rien de plus en tout cas que si aucune raison n’était donnée. Tel est le cas du bonheur: le bonheur est conditionné par les circonstances favorables au bonheur; conditionné, mais non garanti: et par conséquent nous n’aurions nul droit ni motif de nous plaindre au cas où, ces circonstances se trouvant réunies, le bonheur manquerait à l’appel. [...]

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Un amour qui n’a pas à se justifier et qui ne doit d’explications à personne est dans le cas d’une grande décision irréfragable: la grande décision est sans appel parce que précisément elle prononce le quod ultime de la préférence infondée, indiscutée, injustifiée, immotivée et en tous points arbitraire. Seule la pétition absurde, seul le présupposé sans raison, peut être raison d’un choix effectif et non plus notionnel. C’est donc la décision capricieuse qui est le vrai sérieux; c’est la décision immotivée qui est seule profonde et irrévocable. La pure et simple présence de l’autre est à la fois cause nécessaire, c’est-à-dire négative? parce que « sine qua non », et cause suffisante, c’est-à-dire seule et unique, et nécessaire a fortiori; rien ne commence sans la première puisqu’elle est condition minimum et permission hypothétique, mais tout est stérile sans la seconde puisqu’elle est source effective et cause efficiente de l’amour; d’un amour qui arrive pour de bon et qui n’a pas de comptes à rendre. [...] La bonté n’est pas la cause de la création, elle est le fait de créer! Et de même l’autre n’est pas la raison d’aimer, car il se confond avec le *fait qu*’on aime.

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

VII. DE LA GRATITUDE A LA GRATUITÉ. PARDON ET DON GRACIEUX

[...]

Comme la vindicte, dans l’ordre de la représaille réflexe, annule le pâtir par l’agir, et le subir par le faire, ainsi le donnant-donnant, qui est, en quelque sorte, un talion de bienfaisance, équilibre le donner par le recevoir et le recevoir par le donner; le donnant-donnant fait en sorte que l’initiative du bienfaiteur et la repartie du bénéficiaire soient deux gestes exactement réversibles et complémentaires; les deux partenaires ne veulent pas être « en reste » l’un avec l’autre: leur propos est en somme qu’il n’y ait pas de bienfait du tout, — pas de « bienfait », c’est-à-dire pas de geste dépareillé, impair ou incompensé; la fonction du remboursement, remboursement symbolique ou remboursement littéral, est de niveler, d’effacer, d’annuler [...] ce surplus de gratification gracieuse qui grevait comme une hypothèque la relation des deux corrélatifs. Que nos contractants demeurent interchangeables et que la justice passe le rabot sur les saillies, anomalies, disparités nées des services rendus! Dans le couple expiation-punition, un certain décalage chronologique sépare toujours l’agression initiale qui porte dommage au prochain et la justice réactive qui restaure le statu quo; dans le couple achat-vente, les deux gestes tendent à devenir simultanés, — l’un qui comble son bénéficiaire et l’autre qui rembourse son donataire. Mieux encore: chacun des deux partenaires est à la fois bénéficiaire et donataire; chacun devrait dire merci à l’autre, les deux merci se neutralisant mutuellement: le vendeur offre sa marchandise en même temps que l’acheteur sa monnaie; les deux mains se croisent, de telle sorte que l’équilibre se rétablit dans l’instant même où il se défait, par un mouvement en avant. L’un aura plus d’argent, et l’autre plus de marchandises. Cet équilibre n’est pourtant pas la situation étale, ni le marasme de l’indifférence, mais plutôt la différence de potentiel continuellement annulée. Cet équilibre est un équilibre dynamique d’hétérogènes qui s’emboîtent, et non le tête-à-tête stationnaire de deux chiens de faïence étrangers l’un à l’autre et quittes l’un envers l’autre.

Intermédiaire entre la reconnaissance close et le pur amour, la gratitude est charitable par un côté et réactive par l’autre côté: elle est évidemment réactive en ceci que, tournée vers le passé, elle répond secondairement à une première grâce, à l’initiative du bienfait; mais cette réponse symbolique, en son inutilité même, diffère qualitativement du don matériel qu’elle rembourse, et elle est relativement gracieuse et amoureuse en cela, puisqu’elle va non plus au service rendu, lequel est toujours fini, mais à la personne même du bienfaiteur. Ma gratitude ne ressemble en rien à votre offrande : elle ressemble plutôt (sans rien offrir elle-même) à l’intention supposée du donateur. Encore les deux intentions, la généreuse et la reconnaissante, sont-elles totalement hétérogènes: tout ce qu’on peut dire c’est que celle-ci fait écho à celle-là dans un dialogue vivant. D’autre part ma gratitude suit gratuitement et gracieusement (c’est-à-dire librement) votre offrande, — car il s’en faut de beaucoup qu’elle résulte de cette offrande mécaniquement. La gratuité reconnaissante du gré amoureux est comme une préfiguration de la pure grâce charitable… [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

La donation devient impossible à partir du moment où il n’y a plus rien à donner. Ainsi la loi d’amour se contredit elle-même. [...] tout s’écoule. Personne, remarque Paulsen, ne voudra plus acheter ni recevoir. Une même dialéctique fait que l’extrême liberté se nie elle-même et que l’extrême charité se dissout dans l’universelle confusion… ou s’aplatit dans le marasme. Un égoïsme bien réglé donnerait seul de la consistance à la charité en l’empêchant de se dissoudre dans le flux de la donation perpétuelle qui fait passer l’avoir de main en main. [...]

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

L’homme, originalement, n’a que des devoirs, et pourtant les devoirs des autres lui créent en fait et secondairement des droits, des droits qui sont comme le verso et la conséquence des obligations d’autrui et représentent une certaine latitude accidentelle de liberté autour du devoir de chacun: tant il est vrai que rien n’est pur, pas même le malheur, que nous ne touchons l’extrême de rien, et qu’on ne peut avoir toutes les malchances à la fois. Votre devoir projette ainsi une ombre qui est mon pouvoir; qui est donc la positivité de cette négation. Je ne puis toutefois *revendiquer* directement ce pouvoir comme un droit: ce pouvoir est en quelque sorte un cadeau, un cadeau qui n’était ni espéré ni non plus désespéré, mais simplement inespéré, une espèce d’aubaine dont il ne m’est pas défendu de profiter après coup et qui est mon résidu de chance en régime d’alternative. Puisque tout le monde donne, il est clair que chacun recevra, votre don étant mon cadeau. Il n’y a pas de mal à profiter de sa chance. Mais il y a paresse à s’arrondir bourgeoisement, complaisamment, définitivement dans un avoir de droit divin, et il y a hypocrisie à donner exprès pour recevoir, à ne donner qu’avec l’arrière-pensée de recevoir: c’est en toute innocence que le donateur reçoit à son tour les dons de ses semblables et devient le bénéficiaire de leurs bienfaits; et il reçoit ces dons non pas comme un salaire dû à son mérite, mais comme une gracieuseté imprévisible; non pas comme une récompense attendue, mais comme une compensation inattendue; et il reçoit ces bénédictions à condition de ne l’avoir pas voulu, à condition de n’avoir pas louché sur elles et d’abandonner toute prétention mercenaire. Il fait servir son droit à l’exercice d’un nouveau devoir; il emploie son avoir inespéré comme le moyen d’un nouveau don. Qui a donné recevra, et qui a reçu donnera à son tour. Il n’y a pas face à face une classe de donateurs et une classe de consommateurs-conservateurs: il ne devrait y avoir qu’une seule humanité donatrice, tour à tour riche et pauvre, et incapable de rien garder ni capitaliser; la fonction universelle de l’homme est de donner à l’infini, de rendre sans cesse ce que sans cesse il reçoit; la vocation de l’homme est de dépenser au fur et à mesure des richesses ambulantes, glissantes, circulantes qui passent de main en main et dont personne ne peut revendiquer l’appartenance éternelle ni retenir la course; ces appartenances ne sont chez leur propriétaire d’une après-midi qu’un tremplin où la générosité rebondit. Ce patrimoine est en fuite perpétuelle comme notre sœur l’Eau vivante selon saint François. « Nulli mancipio, omnibus Usui… » L’innocence seule, disions-nous, permet de posséder à ceux qui ne l’auront pas cherché.

On allègue encore la contradiction classique de la charité: la prospérité de l’agent, disent les défenseurs de l’égo-altruisme bien entendu, est la condition même de l’action. Plus d’argent, — plus de bienfaiteur… Rappelons-nous ce que dit des prodigues l’*Éthique à Nicomaque*… Celui qui veut conserver un bienfaiteur à ses obligés, un protecteur à ses protégés et un père de famille à sa famille doit donc s’aimer un peu lui-même. L’être de l’égo est un minimum vital au-dessous duquel l’abnégation ne saurait descendre, sous peine de n’avoir plus rien à sacrifier! Le paradoxe de l’organe-obstacle ne semble-t-il pas justifier la philosophie de l’*alter-ego*, le *comme toi-même* et la conception « physiciste » de l’amour? Car telle est la double dialectique, tel le cas de conscience de la donation: pour ne pas se contredire définitivement en allant à l’extrême, l’altruisme doit se contredire provisoirement en préservant l’égo; un altruisme relativement égoïste, c’est-à-dire un altruisme suspendu, est plus efficace qu’un altruisme absurdement altruiste; l’altruisme aigu, comme une liberté superlative qui est la plus machiavélique des servitudes, ou comme une sincérité absolue qui est la plus insidieuse des hypocrisies, vire en son contraire! Et l’on va jusqu’à dire: la vacance temporaire de l’amour aère l’amour irrespirable et le rend moins épuisant; l’amant dont la poitrine était sur le point d’éclater reprend son souffle en s’aimant un peu lui-même. Ou dans un autre langage : l’égoisme peu être l’état de reposante jachère grâce auquel l’amour reprend des force. Pour être longtemps généreux, il faut parfois refuser de l’être, la fin exigeant ironiquement des moyens qui la renient; la générosité qui est généreuse jusqu’au bout se ruine et tarit ainsi sa propre source, l’aumône rendant l’aumône impossible. C’est ce que Lalande appellerait « dissolution ». La générosité, pour être viable, doit donc rester moyenne et accepter d’être circonscrite; la générosité n’est plus généreuse si elle n’économise pas sa matière. Et plus généralement la casuistique de l’amour exige que l’amour, sous peine de se rendre lui-même impossible, ne soit pas trop pur et freine son propre crescendo avant d’en mourir, comme elle exige parfois qu’on lutte violemment contre la violence. Et voici une autre façon d’exprimer la même idée: il faut bien que le moi se veuille lui-même pour que les autres aient le devoir de le vouloir, — à moins qui se veuille parce que les autres le veulent; et réciproquement j’admets, voulant l’autre. qu’il se veuille lui-même, — à moins que je le veuille parce qu’il se veut. — Or, ceci est d’une absurdité éclatante. L’amour-de-soi n’est pas une conséquence de l’amour qu’on me porte; encore bien moins en est-il la cause. Et vice versa mon amour pour l’autre n’autorise pas cet autre à s’aimer lui-même; encore moins résulte-t-il de son égoïsme. Si j’étais aimé en raison de ma valeur objective, l’*amor sui* pourrait à la rigueur se déduire de l’amour qu’on me porte: c’est le cas de la juste estime-de-soi qui, s’adressant aux qualités de l’intelligence ou aux talents du corps, est permise dans les limites de la modestie, de la raison et de la vérité. Mais il n’en va pas de même pour l’amour véritable où c’est le mouvement qui importe, et non le contenu de l’objet aimé; et ce mouvement n’a un sens transitif que s’il vise l’ipséité de l’autre : aussi l’ « amour » de soi est-il une figure de rhétorique,... à moins qu’il ne cache une perversion narcissique. On ne passe pas du point de vue du donataire à celui du bénéficiaire. Par une influence irrationnelle et plutôt magique que logiquement explicable, l’amour de l’autre pour moi induit en moi un amour réciproque de cet autre, et non pas l’amour adhésif de moi-même. Ici encore, « faire comme l’autre », ce n’est point *refaire ce qu’il fait*, mais c’est *faire comme il fait*. Refaire ce qu’il fait, en d’autres termes répéter la chose, ceci est la part de l’imitation substantielle et littérale, ou plutôt de la singerie, qui est la part de l’homme flatté et du pastiche; mais faire comme il fait, ce qui est recréer l’acte, — voilà la part de l’amour génial, initial et toujours spontané, même quand il fait écho. Puisqu’en moi ma deuxième personne aime l’*autre*, c’est-à-dire son Toi, c’est-à-dire sa deuxième personne à elle, je ferai *comme* elle fait non pas en aimant stupidement « la même » personne (c’est-à-dire moi-même!), mais bien plutôt en aimant à mon tour mon propre Tu. Par opposition à la répétition grammatique des mots et des gestes, qui est la spécialité des perroquets, voilà le vrai recommencement pneumatique. Allons plus loin : j’admets que l’autre se veuille, puisque je l’aime, mais ceci ne m’est pas applicable à moi qu’on aime. Car tout le monde a des droits, sauf moi; et il n’y a que moi qui aie des devoirs. Bien entendu, cette injuste exception étant valable pour chacun, je garde aux yeux du tiers ma liberté et mes droits; mais au point de vue autocentrique du Je, la mystérieuse injustice de l’amour garde toute son évidence : il n’y a que toi, il n’y a que l’autre qui ayez des droits. [...]

La chance existe t-elle ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Tel est le sens profond de la huitième béatitude : heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. [...]

Platon, il est vrai, avait dit: mieux vaut subir l’injustice que la commettre; mais c’est parce que le déséquilibre institué par [...] l’injustice active, est plus grave que celui qui résulte du passif [...], ce n’est pas parce qu’il y a une dignité du malheur… Le mieux de tout, c’est encore que les deux contractants soient quittes l’un envers l’autre. Pas davantage la consolation que la huitième béatitude promet aux offensés ne doit être interprétée comme la marque d’un dolorisme romantique tout aigri par les arrière-pensées et par les intentions très amères de l’orgueil, — car il y a une délectation du désespoir qui est sans amour ni oubli sincère de soi; l’égoïste jouit parfois d’être lésé, l’homme sec boit l’humiliation à petits traits. Non, le bonheur de la huitième béatitude est plutôt la joie née du surplus gracieux, la joie de transcender l’alternative. L’homme touché par la grâce, au lieu de faire la guerre à la guerre, lui déclare la paix; [...]

Oui, l’amour fait le jeu de la haine s’il se laisse faire par les chacals; cet amour-là est l’espion des chacals. Le purisme de Tolstoi trouve ainsi sa limite dans la contradiction interne et le suicide d’une charité qui ne répond pas aux violents par la violence et qui se supprime elle-même et renonce à elle-même. L’amour acceptera le bon combat, mais il ne sera pas pour cela de plain-pied avec la haine, ni sur le même plan qu’elle. Il sera fort, mais sans arrière-pensée. [...]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Ce don qui n’est ni prêt, ni vente, ni location, et qui n’est jamais rémunéré, et qui ne suppose ni contrats ni actes notariés, ce don, n’est-ce pas? reproduit tous les mystères de l’acte créateur; et ceci alors même qu’il n’édifie, en apparence, aucune œuvre positive et visible. Spontanéité, anonymat [...]. Certes, donner n’est pas produire une nouveauté, mais faire passer de soi à l’autre un avoir préexistant; et inversement on peut concevoir, au moins en théorie, un créateur égoïste. Pourtant la création enveloppe toujours un moment l’innocence et d’extroversion où se révèle l’opération de la vie. [...]

Le don en cela est frère germain du courage, quoique le courage ne donne rien ni n’aime personne ni ne crée quoi que ce soit de viable ; mais le courage, comme le don, tient tout entier dans l’instant gracieux. Comment s’étonner que le don effectif soit lui-même un acte de courage, et lui-même un événement initial? Dans la joie-de-mourir-pour-l’autre, on lit ensemble le suprême courage et le don suprême. [...]

L’amour désintéressé est donc pure spontanéité efférente [qui sort de soi] et centrifuge. Cette efférence où s’exprime toute l’essence du mouvement gratuit représente la vocation même du devenir, s’il est vrai que le devenir implique la futurition, c’est-à-dire l’irréversibilité: tourné vers le seul avenir, le devenir exclut tout *revenir*, les souvenirs eux-mêmes s’inscrivant à la suite dans la succession du devenir; un devenir qui va dans le sens de la grâce exclut lui aussi toute pensée de retour, tout automatisme et toute réitération; et au contraire un devenir qui n’est pas novateur ressemble à un cadeau qui Spécule sur le moment de sa propre restitution, et qui se retire tout en s’offrant: la « donation » reflue vers son origine; autrement dit le « donateur » *se ravise*. Dans l’ordre du temps (qu’elle nie et spatialise), la réversibilité est de même sens que le *ravissement*! Tel est le cas de l’altruiste quand il est un peu trop commerçant : cet altruiste-là, qu’une trop bonne mémoire rattache au passé, oublie rarement ses propres bienfaits; le cadeau, pour ce faux altruiste, représente un droit ou une créance, ou au mieux une hypothèque, comme il représente un devoir ou une dette pour l’illusoire bénéficiaire. Un homme réellement généreux ne se rappelle pas si bien ses cadeaux; aucune chaîne ne le tire en arrière vers la région des souvenirs. L’oublieuse et innocente générosité sans arrière-pensées est au désintéressement intéressé comme le pardon à la rancune. Dans la perspective de celui qui reçoit, la lourde mémoire et le remords du débiteur deviennent la gratitude aimante et spontanée du bénéficiaire. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Mais cette justice close ne règle pas seulement les rapports des personnes entre elles, elle règle aussi le rapport du fautif avec lui-même: l’agent, semblable au moteur mû d’Aristote, doit subir les conséquences de son acte et la passion de son action. Peut-être l’Acte pur est-il incompréhensiblement libre de sa liberté elle-même: l’homme impur, quant à lui, doit payer en servitude la rançon de sa liberté; un homme libre, s’il est vraiment libre, mais dans la mesure où il n’est qu’un homme, n’est plus libre de ne pas être libre; la liberté devient nature. Car liberté oblige! Ainsi le veut la malédiction de l’ « alternative ». [...]

L’amour prévenant, l’amour entreprenant va au-devant de l’aimé « sponte sua » : il est donc l’initiative pure; l’amour est le commencement, comme le courage est le commencement; mais l’amour fait « des avances » à un ami, tandis que le courage, vertu des avant-postes et de I’avant-garde, affronte un ennemi ou fait face à un danger; et d’autre part, tandis que le prélude courageux est le seuil d’une aventure et introduit à quelque chose, l’amour précurseur est aussi une conclusion; le courage en reste au stade de la crise et de l’avant-propos, tandis que le préambule amoureux termine en débutant et se suffit à soi : cet exorde n’est donc ni vide ni abstrait; il inaugure un ordre nouveau, un ordre d’amour qui a son sens en lui-même. Le bon mouvement est aussi un *premier* mouvement, — et premier non pas d’une *priorité* empirique ou « de facto » comme la spontanéité égoïste (car penser à soi est d’une certaine façon un premier mouvement), mais premier d’une *primauté* métempirique; premier d’une primauté d’instauration et d’innovation. Sous le joug de l’alternative la primauté pure n’est concevable que comme vertige ou indifférence. C’est ainsi qu’arrivé sur le seuil d’une décision libre, quand le vide s’ouvre subitement devant Iui, l’homme de la rassurante continuation parfois titube et chancelle, comme sur le rebord aigu d’une corniche ou sur la cime d’une haute montagne: il ne saurait, disions-nous, culminer plus d’un instant à l’extrême pointe de lui-même… Par éclairs l’amoureuse primarité taille dans l’alternative ses brèches d’absolutisme et de surnaturalité; par éclairs la grâce aérienne prend son vol à travers le mur de la pesante laideur. Premier, le mouvement égoïste ne l’est que relativement: car il est, en tant qu’instinct, fondé dans l’hérédité et dans l’immémoriale préexistence de notre nature phyiogénique [qui dérive de la descendance]; ce « premier » mouvement est en réalité un mouvement acquis et une continuation automatique de l’avant dans l’après; une immanence conservatrice; une sempiternelle répétition du même; une poussée inerte reçue passivement du fond des âges. Dans mon instinct c’est l’espèce qui persévère et s’affirme. Ce « conatus » n’est pas un effort ni un enthousiasme, mais une facilité. Car l’impulsion égoïste n’interrompt pas le mouvement acquis, mais elle tourne sur place selon le périodisme itératif et cyclique de son rythme naturel. L’amour, lui, est la rupture quodditative de cette continuation : aussi implique-t-il non point récurrence, mais progrès; l’instant effectif tranche tout soudain l’intervalle hypothétique. L’amour est donc à la fois premier et dernier, préliminaire et terminal! En lui l’oméga rejoint l’alpha. L’amour prononce le mot de la fin avec le fiat du commencement. Arrêté par l’écran opaque, inerte et absorbant de son corps, l’égo-altruisme, élan médiocre et trompeuse efférence, paraît sortir de soi, mais il fait mine seulement, mais il fait semblant et aussitôt vire de bord et revient sur ses pas; c’est une fausse sortie et une feinte, une ouverture qui se referme… L’égo-altruisme, disions-nous, n’est pas un altruisme, c’est un égoïsme! Une chaîne invisible tire en arrière celui qui paraît aller de l’avant. L’égoïsme, alourdi par sa mauvaise conscience, s’enlise et patauge dans le marécage de la chair. Mais l’amour a quelque chose de radioscopique, — c’est-à-dire qu’il passe au travers du corps et que toute chair lui devient transparente: ni l’amour n’enfonce dans ce mauvais conducteur qu’est l’objet-sujet, ni il ne rebrousse chemin vers son point de départ. Étant le premier absolument et au superlatif, il est de la nature de ces surhommes dont Nietzsche dit qu’ils espacent les rangs, nomment les bêtes et les choses, posent le droit au lieu d’en appliquer les règles: loin de se conformer à une loi préexistante, ces natures gracieuses créent la loi par le seul jaillissement de leur puissance, comme le Dieu scotiste [qui affirme le primat de la volonté] de Descartes crée les vérités éternelles par le décret arbitraire de son vouloir. Mais la plupart des hommes tels que Tarde les a décrits obéissent aux lois de l’imitation, c’est-à-dire aux lois de la continuation quidditative, et ils éprouvent l’angoisse du commencement et la phobie de l’initiative gracieuse; autrement dit, ils ont la manie du précédent, craignent l’inouï et l’inédit et se cramponnent à une légalité juridique toute spectrale et notionnelle; ils n’osent pas, les timides, affronter l’aventure; ils ont plus de talent que de génie. Or nous avons montré comment la justice prend sa source dans la violence révolutionnaire et comment la normativité n’est que la consécration d’une première effectivité. L’ordre, faut-il le redire ? est un premier désordre qui a réussi; et la fidélité ne serait même pas fidèle sans un courage infidèle seuil capable de braver la superstition passéiste et la panique misonéiste [ennemi de la nouveauté / du changement]; la fidélité ne serait même pas fidèle sans un premier choix infidèle qui fut peut-être un reniement. Un premier choix, mais non pas n’importe quel choix. Un premier désordre, mais seulement un désordre génial, un désordre d’amour. L’amour, que l’Évangile dit être doux, « mitis », l’amour à cet égard serait plutôt une violence: à mi-chemin de la violence destructive et de la débonnaireté conformiste, la violence créatrice n’est-elle pas la source jaillissante des valeurs? L’amour, comme l’insurrection, défait une certaine justice pour en instituer une autre qui la contredira; il est donc, en son essence, à la fois fidèle et infidèle, il donne audacieusement le mauvais exemple de la conversion. Son but n’est pas de restaurer les vieux attachements maniaques, mais d’instaurer une ère nouvelle. Plus encore que le don, le pardon manifeste la gratuité de l’instant charitable, car il exprime l’indépendance de notre choix par rapport à toute raison de choisir, et rend ainsi plus évident le caractère artificiel, mesquin et dérisoire des motivations retrospectives. C’est l’*excuse* qui a besoin de raisons pour acquitter le coupable: car l’excuse, sans la faute par les circonstances atténuantes, ou constatant que la faute est nulle et inadvenue, l’excuse est conservatrice et nivelante. Le pardon, lui, pardonne justement *parce que* la faute est *inexcusable*. L’intellectualisme, confondant excuse et pardon, somme l’amour de produire ses « preuves » : Prouve que tu as raison d’aimer! Prouve-le! Mais l’amour ne tient pas à prouver qu’il a raison; l’amour ne tient pas à être pris pour de l’estime…

Aimer, donner, pardonner, créer, — ces quatre mots désignent quatre formes d’initiative, quatre formes d’innocence: sous ces quatre formes la conscience accomplit un mouvement efférent et direct vers l’autre ou vers l’objet, un mouvement sans retour sur soi. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Certes Kant, désespérant d’éliminer les impératifs hypothétiques de l’agrément, se demande s’il y eut jamais au monde un seul acte de vertu inspiré par le pur respect; la fatalité de la conscience et du mensonge complique nos mouvements les plus spontanés… Sous notre innocence le pessimisme se plaît ainsi à suivre les méandres, sinuosités, prétextes et machinations de l’amour-propre, les détours et retours de l’intérêt-propre. Mais ce dépistage de l’universel égoïsme est en grande partie une lapalissade: car de ce que l’intention part forcément de moi, il ne suit aucunement qu’elle revienne toujours à moi; et c’est dans ce deuxième cas seulement qu’elle serait égoïste. [...]

Dire qu’un sentiment est égoïste parce que le verbe « sentir » a besoin d’un sujet et parce que le sujet est l’égo, ceci a tout l’air d’un sophisme ou d’un truisme, le principe de l’ « égoïsme » se ramenant dès lors au principe d’identité: on veut toujours ce qu’on veut! et nous voilà fort avancés… [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Désirer de vouloir ce qu’il est impossible de vouloir, dit Fénelon lui-même, c’est ne rien vouloir, c’est extravaguer; et l’héroïsme vertigineux n’est ici qu’un vertigineux verbalisme. Rappelez-vous: on ne peut *vouloir* l’impossible qu’en le croyant possible. Mais de cet « égoïsme » général le physicisme plus ou moins avoué auquel Bossuet se rattache aurait tort de déduire l’inclination à s’aimer toujours soi-même par une pente naturelle et nécessaire. C’est moi qui aime, mais ce n’est pas forcément moi que j’aime. Agir avec plaisir, répétons-le, n’est pas agir par plaisir, ni pour le plaisir. Le plaisir d’être privé de plaisir, comme dit l’*Imitation*, est-il encore vraiment un plaisir? Chercher ce qui cause (en fait) le bonheur, ce n’est nullement chercher *à être heureux*. Autrement dit: « Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. » C’est le bon sens même! L’innocence agit *comme si* son mérite lui donnait des droits, mais elle ne doit pas le savoir expressément; le salaire n’est pas son intention, encore que la joie puisse être la récompense inattendue de son désintéressement, encore que la joie (ou, pour parler avec Spinoza, la béatitude) puisse être le désintéressement lui-même. Telle est l’innocence: le bonheur résulte éventuellement de son mérite comme un effet, elle ne se le propose pas comme un but. Elle sera donc joyeuse tout en étant désintéressée: sa vertu sera joyeuse sans être mercenaire. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

Est-il absurde de désirer l'impossible?

Ainsi, le désintérêt est possible, quoique la conscience ne soit jamais détachée de son bien propre. Le moi aimant prend plaisir à aimer pour la bonne raison que c’est lui qui aime, mais il n’y a rien à conclure de là contre le désintéressement de son amour, sinon que l’être aimant devrait cesser d’être pour cesser d’en jouir. Seul le non-être, en ce sens, n’est absolument pas intéressé; seul l’inexistant n’est absolument pas égoïste. Contradiction absurde et quasi insoluble de l’existence morale! Il faudrait nihiliser l’être même de l’amant pour obtenir un altruisme pur: mais alors il n’y aurait plus d’altruiste en général… Le sujet a donc besoin d’un minimum d’épaisseur ontique et substantielle pour pouvoir aimer: tel est le paradoxe de l’organe-obstacle, telle la dialectique de la négation positionnelle! A moins de s’anéantir, l’amant aime d’aimer, et pourtant l’amour de bienveillance reste possible. La complaisance, dans ces conditions, ce n’est pas tant d’être le sujet de sa propre bienveillance (car les anges seuls seraient purs agents de leur action!) que d’y prendre goût et d’y adhérer. Le « sentir » est véniel, mais l’adhérence commence au « ressentir », qui est un sentiment « secondaire » ou « réfléchi » et une affectivité avec exposant, qui jouit de sentir le sentiment, qui est donc un *ressentiment* et veut se sentir sentant. La joie peut être désintéressée, car la joie est simple et innocente, extroversée et sans retour sur soi; la joie mais non la jouissance qui prétend se sentir elle-même. Le plaisir aussi peut être simple et primaire, mais non la *complaisance*, qui est le plaisir du plaisir… Et de là la rigueur avec laquelle une dévotion qu’on prétendit flatteuse pourchasse les plus innocentes satisfactions du « goût sensible ». [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

IX. COMPASSION, CONDOLÉANCE, SYMPATHIE UNITIVE. ET DE L’AUTRE.

[...]

— Or on peut souffrir de la douleur d’un autre sans « aimer » cet autre; le fait de se réjouir de sa joie, de vibrer avec lui à l’unisson n’implique pas qu’on l’aime, mais seulement que son bonheur nous rend nous-mêmes heureux et qu’on imagine ou réalise fortement son destin. Et cela est si vrai qu’on peut sympathiser également en méchanceté, colère et malveillance: partager les haines de son prochain… appellerait-on cela amour? Bien plus: il y a une sympathie à rebours qui entretient avec l’état inducteur un rapport non plus direct, mais inverse et même pervers, un rapport de chiasme; par exemple on peut souffrir de la douleur d’autrui, mais on peut aussi s’en réjouir. — et c’est le propre du sadisme; on peut se réjouir de sa joie, mais on peut aussi en souffrir, — et c’est le propre de la jalousie: ici le Je prends le contrepied du Toi, et l’état inducteur développe en moi un état de sens contraire. La contradiction n’est-elle pas un chiasme de l’imitation? Cette sympathie à l’envers est aussi réactive que la sympathie à l’endroit, et cependant personne n’aurait l’idée de l’appeler amour! Et d’ailleurs pourquoi l’amour, spontanéité essentiellement initiale, devrait-il être secondaire ? — C’est égal: il y a déjà quelque chose de mystérieux et même d’un peu surnaturel à souffrir de la souffrance étrangère, de même qu’il y a mystère à ressentir le passé comme du présent, l’absence comme une présence et le souvenir comme une perception. La secondarié rend le vécu indépendant des circonstances physiques, que ce soient l’ici-ou-là dans l’espace, ou le maintenant-jadis-plus-tard dans la chronologie. Ce mystère du ressentiment qui est sentiment, c’est tout le paradoxe de la pitié. [...]

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

X. MUTUALITÉ, PHILOSOPHIE DE L’AMANT ET PHILOSOPHIE DE L’AIMÉ

[...]

Le beau, pourtant, est la « splendeur du Bien »; ce qui veut dire: l’aimable est tout entier illuminé par la source obscure de la lumière, tout entier rayonné par l’amour rayonnant, tout entier embelli par l’amour-aimant; et encore: l’amant devient lui-même aimable à force d’aimer; l’amour embellit celui qui aime. L’amour seul est Dieu, et l’aimé est sa splendeur. D’ailleurs, pour qu’il y ait un aimé, il faut un amour et un amant, la situation d’aimé n’étant pas une propriété en soi, ni une spécialité, mais un simple fait; et si le fait d’être aimé déclenche parfois secondairement l’amour chez l’aimé, et fait de l’aimé un amant, il faut bien, en définitive, que le premier amant ait précédé le premier aimé; il faut bien que quelqu’un commence… Et c’est l’amant qui commence! Car l’amour sans autre précision, c’est toujours l’amour aimant: ce n’est pas l’amour que j’inspire, et qui est pour l’aimé de vanité frivole, c’est l’amour que je porte à quelqu’un. L’amour que j’éprouve mérite seul ce beau nom d’amour, le plus beau de tous les noms ; lui seul est initial et premier; lui seul est source d’une joie profonde, même quand il est malheureux; un amour aimant non aimé. un amour joyeux-malheureux est finalement plus heureux qu’un amour heureux et aimé et stupidement comblé. Par opposition aux amours de luxe, aux sèches et ennuyeuses amours des beautés sublimes qui n’aiment personne, l’Éros de Diotime incarna l’*amant aimé* et *joyeux-miséreux*. La philosophie de l’aimé est donc la philosophie dogmatique de l’apparence. Amo, même sans Amor, aurait encore un prix infini; tandis que Amor sans Amo n’est rien d’autre qu’une Vénus stupide. L’aimable, il est vrai, peut être considéré comme une stabilisation objective de l’aimé; et la beauté n’est que la forme la plus caractéristique de cet aimable. Pourtant la beauté reste par rapport à l’amour comme la continuation déposée par rapport à la position inaugurale et spontanée que nous appelions quoddité. Le métier du séducteur et de la séductrice est bien de *plaire*, c’est-à-dire d’attirer à soi sans se déranger soi-même, et de demeurer sur place; de se laisser caresser, câliner, cajoler, encenser, et en général de se laisser faire, et d’attendre les hommages; l’attrayante beauté laisse l’admiration venir jusqu’à elle: elle ne se soucie donc pas de faire des avances à ses admirateurs; elle ne demande, comme une coquette, qu’à être courtisée, et choyée, et gâtée, et applaudie. [...]

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

XI. LA GÉNÉROSITÉ

[...]

La modestie affirme l’égale promotion de moi et des autres tout en réduisant le moi à ses justes proportions; elle affirme donc le moi indirectement et relativement. L’humilité, elle, n’affirme le toi qu’indirectement; immédiatement, elle annule le seul moi en allégeant, exténuant, raréfiant cet égo trop épais; elle est donc d’essence négative. Quant à la genérosité, c’est son propre soi qu’elle nie indirectement, en s’oubliant elle-même: directement elle affirme le toi, au devant duquel elle va; elle est donc affirmative et tournée vers autrui comme l’humilité est négative et sur soi repliée. II y a un élément d’attente passive, préparatoire et féminine dans le recueillement de l’humilité; et la générosité au contraire, elle obéit à une vocation activiste et militante, prodigue en fondations de toutes sortes. Elle est orientée vers l’autre, non, comme l’humilité, pour accueillir cet autre et pour s’ouvrir à lui, mais pour l’aller chercher là où il est, pour se porter à sa rencontre. Le contraire de l’amour aimé et de la beauté flattée! Le don est par excellence la chose qu’on fait seulement pour un autre; la main gauche ne peut, sinon par métaphore, ou par dérision, « donner » à la main droite, car il n’y a pas de *relation* de soi à soi; on ne peut se donner à soi-même ni ce qu’on a (puisqu’on le possède déjà) ni ce qu’on n’a pas et qu’il faut donc prendre dans la poche d’un autre en se faisant à soi-même des cadeaux aux frais du voisin (car l’accent est alors sur le geste centripète de mainmise, et non sur le geste efférent de l’offrande). [...]

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Magnificence et magnanimité : il y a un côté de magnitude séculière et de libéralité royale dans la générosité! La charité opère ex nihilo, depuis le rien de l’humilité, et comme celle-ci va du plein au vide, celle-là retourne du néant à la plénitude : — telle la grâce de la consolation illumine soudain l’extrémité du désespoir, telle la lumière de la rédemption dissipe soudain les ténèbres du remords. La générosité, elle, est une vitalité. [...] L‘homme bien né, donne ce qu’il a, et non ce qu’il n’a pas; or il « a » beaucoup. Certes ce qu’il a, il pourrait le garder ou du moins le prêter, l’échanger contre autre chose, le vendre ou le louer selon les règles de la justice commutative; or il le donne sans arrière-pensées machiavéliques, et ne réclame aucun paiement en échange. « Cent pour un. l’épi pour une graine et l’arbre pour un pépin. Car telle est la justice de Dieu avec nous, et sa mesure à lui, dont il nous repaye… L’amour du Père ne demande point de retour, et l’enfant n’a pas besoin qu’il le gagne ou le mérite. » [...]

Car qui a connu, fût-ce pendant quelques heures, la grande et merveilleuse et rafraîchissante simplification, la joie grave que l’amour nous apporte, celui-là pourra se dire: j’ai vécu; moi aussi j’ai eu ma courte ivresse et ma soirée de printemps; le destin m’a prêté quelques quarts d’heure d’une vérité en échange de laquelle beaucoup d’importants personnages donneraient avec joie leur importante vie; avoir été jeune, avoir aimé, souffert, espéré et passionnément attendu d’un autre son bonheur, — voilà certes la vie authentique. Car qu’est-ce qu’aimer, sinon vivre et se sentir vivre? Il y a dans un quart d’heure de vérité de quoi rendre un sens et une raison d’être à toute une longue vie fantômale. A la générosité de continuer l’un dans l’autre ces instants privilégiés, de pérenniser ces moments exceptionnels, de prolonger ces quarts d’heure enchantés pour que la petite générosité-minute, la générosité un peu jalouse et circonscrite de l’amour devienne la grande générosité d’un cœur magnanime. — Après tout ce qui vient d’être dit, peu de mots suffiront pour expliquer que la générosité, comme elle met en fuite la jalousie et l’avarice, rend de même impossible le *mensonge*. Décidément ce cordial guérit toutes les jaunisses. Car qu’est-ce que le mensonge, sinon une timidité vitale? Le menteur, faute de courage, choisit de confirmer l’estime que ses semblables ont pour lui; il craint de décevoir l’opinion publique, dont il est l’adulateur empressé; à la fois courtisan, larbin et pitoyable démagogue, il devance, il comble l’attente il adopte la solution de facilité et de répugnante flatterie. Comme la colère, qui est une démonstration de puissance momentanée, le mensonge est essentiellement micropsychique. Le généreux ayant, comme le démiurge du néoplatonisme, de la vitalité pour mille, implique a fortiori le courage de la vérité, même si cette vérité est une désobligeante vérité… oui, surtout si cette vérité est gauche, dissymétrique, peu flatteuse, sans gloire ni complaisance pour qui la profère; il congédie le vil hédonisme des menteurs. [...]

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Est-il raisonnable d'aimer?

Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l’amour*, 1970