

Università del Salento, 22 gennaio 2007

Amor sui de Montaigne à Rousseau

Jean-Robert Armogathe

École pratique des hautes études, Paris

« Quelque découverte qu'on ait faite dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues » (La Rochefoucauld). La connaissance de soi et l'amour de soi balisent une histoire commune : on s'aime comme on se connaît, on se connaît comme on s'aime. Mais cette histoire commune est traversée de courants religieux et philosophiques multiples, qui en font une aventure foisonnante, décisive pour comprendre le fondement anthropologique de la pensée occidentale moderne.

On aime son conjoint, ses parents et ses enfants, son prochain et son Dieu, sa patrie et son métier ... , mais l'amour de soi-même conserve un caractère distinct, dont l'étrangeté est déjà soulignée dans la Bible : d'une part en effet, au *Lévitique* 19, 18, il est écrit : « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Ce qui deviendra la règle d'or de la morale chrétienne affirme, dès son origine, que le commandement de l'amour de soi est lié à l'amour du prochain. Mais d'autre part, « les amoureux de soi-même » sont mis par saint Paul au nombre des pécheurs (2 *Timothée* 3,2). Tout le paradoxe (et toute l'histoire ultérieure) de l'amour de soi est contenu dans cette contradiction.

Le mythe de Narcisse

Pour les Tragiques grecs, au 5^{ème} siècle av. J.-C., la priorité de l'amour pour soi apparaissait évidente. Euripide fait expliquer par Médée qu'il est naturel qu'on s'aime soi-même davantage que les autres, et que l'amour de soi est premier (*Médée*, 86). Mais la réflexion philosophique antique ne se contente pas d'une telle intuition: le « connais-toi toi-même » delphique (qui est au point de départ une déclaration théologique : « sache que tu es un mortel ») va prendre successivement un sens moral (Socrate explique que celui qui se connaît reconnaît qu'il ne sait rien), puis métaphysique (chez Platon) et politique (chez Aristote). Aristote désigne le vrai *philautos*, l'amant de soi-même (*Ethique à Nicomaque*, IX, 8, 1168a, 29-30), tandis que le stoïcisme réhabilite cet amour domestique qui fait que j'habite mon corps. Le paradoxe éclate avec Ovide dans le mythe de Narcisse : le devin Tiresias, consulté sur l'avenir de l'enfant, avait prophétisé une longue vie *si se non noverit*, « à condition qu'il ne se connaisse pas ». Mais le jeune homme s'éprend de sa propre image au reflet d'une source tranquille ; il pense qu'il s'agit d'un autre : on ne peut pas d'abord parler de connaissance de soi-même. Narcisse met du temps à découvrir que c'est lui-même qu'il aime. Initialement, soi-même, dans le cas de Narcisse, est un autre. Mais son effroyable mort est causée par la prise de conscience de l'impossible amour qu'il éprouve pour lui-même :

« je brûle pour moi-même, et j'excite le feu qui me dévore. ».

Plotin voit dans ce mythe une invitation à ne pas s'arrêter à l'image, mais à considérer la réalité d'en-haut dont les choses d'ici-bas ne sont que des icônes : qui se penche trop vers les réalités visibles tombera, comme Narcisse, dans les flots de la mort (*Ennéades* I, 6, 8).

Le christianisme a d'abord récupéré le mythe en un sens moralisant : Clément d'Alexandrie y voit la preuve que les femmes coquettes ne doivent pas trop se regarder dans les miroirs ... La tradition monastique dénonce « la mal de philautie, dont la fin est perdition » (Basile, dans les *Règles brèves*, Interrog. 54). Mais il a aussi hérité de l'anthropologie paulinienne, où l'amour de soi est naturel (« nul ne hait sa propre chair », *Éphésiens* 5, 29)

La synthèse augustinienne : se connaître pour s'aimer

Comme pour bien d'autres concepts, tout converge chez saint Augustin, pour en ressortir transformé au creuset d'une pensée originale.

Sans doute, l'amour excessif de soi conduit à la haine de Dieu et donne naissance à la cité des hommes, tandis que la cité de Dieu croît d'un amour exclusif de Dieu jusqu'à la haine de soi. Mais les deux cités demeurent dans le temps des hommes, aussi mêlées l'une à l'autre que l'ivraie et le bon grain jusqu'à ce que le divin moissonneur, à la fin de l'histoire, ait jeté sa faucille pour la moisson (*Apocalypse* 14, 15). L'anthropologie spirituelle d'Augustin place l'amour au centre de l'être, au fond de l'être plus précisément. L'homme aime d'un même élan d'amour Dieu, son prochain et soi-même (*Cité de Dieu* XIX, 14).

Le désir de se connaître - telle est la finalité des *Confessions* - permet de pénétrer en soi pour y retrouver, loin de toutes les dispersions, l'amour qui est le centre de tout : étant au centre, l'amour est tout proche de nous-même, et il se confond même avec moi :

« Rien n'est plus proche de toi que toi-même. Pourquoi t'écarter-tu ? Tu te tiens toi-même devant toi » (*Sermon* 387, 2).

Se connaître, pour Augustin, est essentiel, puisque c'est ce qui permet d'aimer Dieu, à partir de l'amour de soi-même, parcouru, puis abandonné au profit de l'amour du prochain, à son tour dépassé par l'amour porté à Dieu (*De doctrina christiana* I, 22).

« Nous nous aimons d'autant plus nous-mêmes que nous aimons Dieu davantage »¹, écrit Augustin dans un long développement du *de Trinitate* (VIII, 12). L'amour, explique-t-il, se rapporte toujours à quelque objet. S'il s'aime lui-même, il n'est pas amour. Augustin place la relation au plus haut de son système : l'amour est relation, aussi l'amour de nous-mêmes n'a de sens que s'il nous découvre nous-mêmes ; mais toute relation à nous-mêmes passe par Dieu. C'est l'amour porté à Dieu qui permet de nous aimer nous-même. En me connaissant, je découvre cet amour pour moi, qui peut conduire, chez les uns, à la *superbia* ou, chez les autres, à la *caritas*. La synthèse d'Augustin ne sera jamais abandonnée, elle réapparaîtra, pour subir des transformations, au XVII^e siècle, chez François de Sales d'une part, chez Jansénius d'autre part.

Sous l'influence d'Augustin, le christianisme des Pères, en général, ne tient pas l'amour de soi pour un vice, il est même un amour à part entière, on peut légitimement le nommer *caritas* (Grégoire le grand, *Homélie sur l'Évangile* 17, 1). En liant amour de soi-même et amour du prochain, la tradition biblique a du reste brouillé les cartes : l'amour de soi ne peut pas être radicalement mauvais, il est même naturellement bon.

L'originalité thomiste : s'aimer pour se connaître

Saint Thomas d'Aquin hérite de l'anthropologie augustinienne, mais il l'adapte du primat de la relation au primat de l'intelligence : l'amour est une vertu unitive, il est ce qui permet l'unité de l'individu². Pour Augustin, je m'aime parce que je me connais, pour Thomas, je me connais parce que je m'aime. C'est en m'aimant que je suis moi-même. Loin de partager l'homme entre son corps et son image, c'est-à-dire loin de Narcisse, Thomas d'Aquin unifie l'homme par l'amour, de soi et du prochain : « comme l'unité est le principe de l'union, l'amour par lequel on s'aime soi-même est la forme et la racine de l'amitié ».

² STh II, 25, 4c : unicuique autem ad se ipsum est unitas, quae est potior unione ad alium.

Le cas de l'ange est exemplaire : il s'agit d'une créature, totalement spirituelle, dépourvue de matière, mais dotée d'intelligence. On a pu nommer la question 60 de la *Prima pars* de la *Somme théologique* un *compendium amoris sui*³. Chez l'ange comme chez l'homme, en effet, on distingue un amour naturel et un amour électif : l'ange s'aime lui-même naturellement et électivement. Chez l'homme, cependant, Thomas distingue amour d'amitié et amour de concupiscence, à partir du seul statut métaphysique de leur objet : on aime d'amour d'amitié, c'est-à-dire pour eux-mêmes, les biens subsistants, et d'amour de concupiscence les biens accidentels (on les aime en faveur des biens aimés d'amitié et en les leur souhaitant)⁴.

« L'ange, comme l'homme, s'aime naturellement lui-même dans la mesure où il désire un bien, pour soi, par son appétit naturel, tandis que dans la mesure où il désire un bien par choix, il s'aime d'amour électif ».

Tout en centrant les objections sur l'égoïsme, sur le solipsisme affectif que peut entraîner le primat de l'amour de soi, Thomas insiste sur la nécessité de ce primat qui rend les autres amours possibles : l'ange aime les autres anges, qui sont ses prochains, « comme soi-même », grâce aux médiations de la *similitudo* et de la *proximitas*, de l'être-avec (*convenire cum*), comme on aime son espèce et ses proches. On peut enfin se demander si l'ange peut aimer Dieu plus que soi-même. C'est pourquoi à l'art. 5, Thomas se demande : que signifie aimer Dieu, c'est-à-dire aimer ce qui existe dans l'altérité la plus totale ? L'amour de soi cautionne l'autonomie du sujet tout en assurant l'insertion de ce sujet dans les diverses totalités auxquelles il participe. La naturalité de cet amour signifie qu'il est constitutif de la volonté elle-même.

La crise de *l'amor sui* : Montaigne

Le pessimisme déterminé des Réformateurs protestants va mettre fin à l'équivoque entretenue par la pensée médiévale et développée à la Renaissance : le désir profond de donner à la seule grâce divine le monopole du salut conduit Luther et Calvin à jeter le discrédit sur l'amour de soi-même, qui est un *vitiosus amor* (Luther). L'amour de soi, loin d'être quelque chose d'acceptable et d'agréable à Dieu est « bien au contraire une affection contraire et répugnante ». Loin de souffler encore sur un feu qui ne brûle que trop bien, Dieu requiert que l'amour de nous-mêmes soit « plutôt converti en charité »⁵.

En face de cette radicalisation protestante de l'amour de soi comme amour pervers, la tradition catholique va réaffirmer son bon usage, au prix d'une psychologisation capitale pour comprendre la suite de l'évolution : peut-on se connaître ? L'observation de soi-même est elle possible ? L'observateur ne brouille-t-il l'objet de son étude comme chez Ovide l'image de Narcisse fuit quand il essaie de la saisir ?

« ce fou revint vers son image,
Troubla l'eau de ses larmes et l'agitation du bassin
En rendit les traits incertains ; la voyant disparaître :
' Où fuis-tu ? Reste, cruel, n'abandonne pas
Ton amant, cria-t-il, que je puisse au moins regarder
Ce que je ne puis toucher, et nourrir ma passion malheureuse' . »

Le grand traité moderne sur l'amour de soi est le *Liber creaturarum* de Raimond Sebonde, ce livre que Montaigne traduisit en français à la demande de son père (et pour lequel

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ Roger de Weiss *Amor sui. Sens et fonction de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, thèse de l'Univ. de Fribourg, Suisse, Genève, 1977

⁵ Comm Gal 5, 14, éd fr 1855, p. 735, CR 50, 251 sv; cf Comm Deut 6, 5 CR 24, 724, Comm Mt 22, 39, CR 45, 612

il écrivit l'*Apologie* publiée dans les *Essais*). Cette vaste fresque de l'univers créé commence par affirmer :

« nulle chose créée n'est plus voisine à l'homme que l'homme même à soi » (c. 1, p. 2-3, éd. 1581).

Par la suite, l'enseignement précis de Sebonde est éclectique :

« l'homme doit donc commencer par se connaître soi-même, et sa nature, s'il veut vérifier quelque chose de soi (= tradition platonicienne). Mais il est hors de soi, éloigné de soi d'une extrême distance (= tradition augustinienne), absent de sa maison propre qu'il ne vit oncques [=jamais] (référence à l'état de nature et au stoïcisme), ignorant sa valeur, méconnaissant soi-même, s'échangeant pour quelque chose de néant, pour une courte joie, pour un léger plaisir, pour le péché ».

La connaissance de soi n'implique pas immédiatement chez Montaigne un amour ou une haine, mais elle est indispensable, et au centre du projet littéraire (« Je suis moi-même le sujet de mon livre ») comme du comportement de l'homme Montaigne : il emploie tous ses efforts à se connaître. L'écriture de ses *Essais* est un instrument de cette autoconnaissance. Or se connaître revient à découvrir une réalité extrêmement complexe, « un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant » (I, 1).

Montaigne va contribuer à rompre l'union entre la connaissance de soi et l'amour de soi, établie de manière stable par la tradition thomiste : se connaître est le meilleur moyen de lutter contre la *présomption*. L'amour désordonné de soi provient chez Augustin d'un défaut de connaissance. Il s'agit pour Thomas d'une erreur, d'une perversion de la finalité naturelle. Montaigne, lui, fuit les affections inconsidérées (II, xvii), « l'amour de soi indiscret ». Ce qu'il reproche à la *présomption*, c'est de « nous présenter autres que nous ne sommes ». Comme il écrit dans l'*Apologie de Raimond Sebonde* :

« la présomption est notre maladie naturelle et originelle ».

Chez Montaigne, l'amour de soi est aussi nécessaire que pour les Tragiques grecs et la tradition stoïcienne⁶. Il commande le mépris de la mort. Davantage, comme le montrent les longues additions manuscrites en II, vi et II, xviii, au fil des rédactions des *Essais*, Montaigne acquiert la certitude que *se peindre* contribue à la *publique instruction*, et que la connaissance de soi-même permet de mieux connaître la nature humaine en général. En II, vi, dans l'essai *De l'exercitation*, Montaigne réfléchit sur l'ascèse philosophique, l'« exercitation ». Cet exercice permet de se préparer à mourir. Mais quelle expérience avons-nous de la mort ? Montaigne raconte à ce propos son expérience lors d'une chute de cheval. Une longue addition manuscrite sur l'exemple dit « de Bordeaux » revient sur ce qu'il y a de personnel dans cet *Essai* :

« la coutume a fait le parler de soi vicieux [il avait d'abord écrit « glorieux »] et le prohibe obstinément en haine de la vantance [= vanterie] qui semble toujours être attachée aux propres témoignages ».

Montaigne s'élève contre cette coutume, qu'il compare à arracher le nez à un enfant au lieu de le moucher :

« je trouve plus de mal que de bien à ce remède ».

Et, dit-il, même si parler de soi-même était « présomption », ce ne serait pas un motif pour ne pas le faire :

« on ne peut abuser que des choses qui sont bonnes ».

C'est en parlant de soi, c'est-à-dire en écrivant, en traçant son portrait, que Montaigne se connaît, et cette connaissance singulière est utile pour « la publique instruction ». Le projet de

⁶ Montaigne est proche à cet égard du protestant Pierre du Moulin, pour qui l'amour propre est « l'affection la plus forte de toutes et la plus naturelle ... le grand ressort qui meut les actions de la vie humaine ». Se haïr est la plus grande des misères (*La philosophie mise en françois, Physique*, livre 8, 1^{ère} partie, ch 40, p. 308-309).

Montaigne évolue d'une édition à l'autre, passant d'un souci de mieux se connaître à la certitude qu'il contribue à mieux faire connaître la nature humaine. Si la traduction française de Sebonde a contribué à répandre le terme *amour-propre*, les *Essais* ont commencé la réhabilitation de cet amour particulier vers la connaissance de l'universel.

La révision théologique : François de Sales

L'analyse de Montaigne est contemporaine d'une révision théologique de la notion d'*amor sui*, redoublée en ces termes par Bérulle dès 1597 :

« comme nous avons deux natures, l'une corporelle et sensible, l'autre spirituelle et raisonnable, toutes deux capables d'aimer Dieu par grâce, et enclines à s'aimer elles-mêmes par nature, ou plutôt par une certaine inclination corrompue, aussi il y a deux sortes d'amour de Dieu et d'amour de soi-même en nous (...) Or la perfection que l'on peut acquérir en cette vie mortelle, et vraiment militante, ne consiste qu'à perfectionner l'une et l'autre partie [de l'âme] en l'amour de Dieu et à en déchasser l'amour propre qui y est profondément enraciné »⁷.

L'amour propre est général, et ne cesse qu'avec la vie mortelle : seuls les bienheureux en sont exempts. Bérulle glissera vers une position plus nette, liée à son évolution doctrinale et à son éloignement du platonisme. Il écrira en effet dans un opuscule :

« Notre esprit, intéressé par le péché originel et rempli d'amour propre, n'a aucune puissance de soi en cet état »⁸.

Le début du 17^{ème} siècle assiste à une mise en place d'analyses nouvelles, qui vont à la fois diversifier la notion (pour conduire à la distinction entre amour propre et amour de soi) et la dissocier définitivement de la connaissance de soi. Le théoricien principal est François de Sales, qui va remettre en question ce qu'il reçoit comme tradition scolastique ; or la tradition scolastique qui est critiquée n'est pas la position de Thomas d'Aquin : il s'agit plutôt d'un augustinisme platonisant, où la fonction de l'amour-propre reste ambiguë : d'une part, l'*amor sui* est condamné, dans la tradition augustinienne des deux amours, d'autre part, l'amour de soi reste premier, et tout amour provient de lui. Des romans comme l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé et des moralistes dévots comme Jean-Pierre Camus, disciple de François de Sales diffuseront cette position, qui s'expose aux coups d'une double critique : celle d'un augustinisme révisé, dont François de Sales est le meilleur exposant, et celle d'un augustinisme radical, représenté par Jansénius (et l'Oratorien Senault). Ces deux critiques détermineront la postérité du concept : d'une part une postérité salésienne, où la distinction entre amour de soi et amour propre permettra de sauver l'amour de soi, et de condamner l'amour propre, d'autre part une postérité janséniste, où l'amour de soi est irrémédiablement *dérégulé* et s'identifie à la concupiscence.

Jean-Pierre Camus, dans *l'Esprit du bienheureux François de Sales* (1639-1641), qui introduisit la différence entre *amour-propre* et *amour notre*, en renvoyant aux propos du saint évêque :

« il m'a souvent dit que de la confusion de ces termes, amour propre et amour notre, naissent beaucoup de désordres dans les pensées et les actions des hommes » (t. III, p. 83).

Philothée, dans *l'Introduction à la vie dévote*, doit s'examiner sur ce point :

« Tenez-vous en bon ordre l'amour de vous-mêmes ? car il y a un amour désordonné qui nous ruine » (V, 5).

Dans la nature déchue, l'amour-propre est antérieur à l'amour de Dieu, il va d'abord s'opposer à lui. Mais s'il est soumis, dompté, il se met à son service et voit ses passions et

⁷ Bérulle *Brief discours de l'abnégation intérieure* (1597), *Œuvres* (rééd. de l'éd. princeps 1644, 1960, 2, 645).

⁸ *ibid.*, *Opuscule de piété* n° 179, pp. 1067-1068

tendances se transformer en vertus. De sorte qu'au fond, comme François de Sales l'écrit dans des lettres de direction en 1613 :

« c'est toujours nous-mêmes qui recherchons nous-mêmes, notre propre volonté et notre amour-propre ».

Il n'est pas surprenant que les jésuites puissent conforter cette vision positive. L'un d'entre eux, le P. Masenius (*Speculum imaginum ueritatis occultae*, 1650) introduit le thème de Dieu qui s'aime lui-même dans son image humaine :

« c'est bien en effet quelque image du Dieu captif et incarné par l'amour des hommes. »

Les moralistes jésuites introduisent la notion d'*amor communis*, d'amour qui demeure ou rentre dans l'ordre universel et qui est toujours légitime.

« Apprends à te connaître et descends en toi-même » (Corneille, *Cinna*, ~1640, v. 1517)

L'amour-propre et la concupiscence : Jansénius, ou Augustin revisité

La tradition avait distingué trois modes différents d'amour de soi : l'amour naturel d'Adam, qui est indifférent, un amour de soi pour Dieu, qui est bon, un amour de soi pour soi, qui est mauvais parce que désordonné.

Dans son souci de restaurer une pensée augustinienne qu'il jugeait déformée par la scolastique, Jansénius va engager un chemin totalement étranger aux perspectives de Thomas. Tandis que Thomas, fidèle à sa problématique de la relation, considère l'amour par rapport à sa fin (qui peut être Dieu, le prochain ou soi-même), et qu'il tient pour un seul et même amour ordonné à la charité, Jansénius suit le chemin opposé : il considère l'origine de l'amour, qui est le désir, ce qui est tout à fait augustinien. Mais il l'applique à Adam : l'amour naturel qu'Adam se porte à lui-même n'a pas pour autant disparu avec la chute, mais il est demeuré dans l'homme tombé, et, perverti dans sa source, il s'identifie dès lors à la concupiscence. Comme souvent, Jansénius radicalise la pensée d'Augustin tout simplement en organisant en système des données éparses dans l'œuvre du docteur africain. De surcroît, il utilise un texte pseudoaugustinien, le *De substantia dilectionis*, probablement dû à Hugues de Saint-Victor⁹, qui oppose de manière radicale l'amour de soi, identifié à l'amour du monde, ou *cupidité*, et la *charité*, deux fleuves issus de la même source et coulant en sens opposé.

Jansénius dissocie aussi, de façon stricte, l'amour de Dieu de celui du prochain (on sait qu'il utilise peu l'Évangile et les Épîtres attribuées à Jean) : le commandement d'aimer Dieu est prescrit de tout cœur, c'est celui du Décalogue, tandis que l'amour du prochain n'est lié à l'amour de soi même que par précepte, et n'implique pas de devoir s'aimer soi-même (*De statu naturae lapsae*, p. 163). Il se demande alors : de quelle manière peut-on aimer le prochain ? Si c'est pour en jouir, *ad fruendum*, cela n'est pas permis, car il s'agit d'une créature, seul Dieu peut être objet d'un amour de fruition, mais si c'est pour en user, *ad utendum*, cela ne convient pas davantage, car ce n'est pas un amour de charité. Le fondement de l'amour du prochain, reconnaît-il, est une question délicate, car il semble bien qu'il s'agisse de l'amour de soi, mais on peut la traiter de la manière suivante :

« qu'est-ce que s'aimer soi-même, sinon vouloir son propre bien ? Mais quel bien est préférable au bien suprême ? »

On aimera donc le prochain comme on aime soi-même, c'est-à-dire pour Dieu seul. L'amour chez Jansénius est totalement identifié à la charité (ce qui est fidèle à Augustin), mais tout ce

^{9 9} Publié dans Augustin, *Opera*, édition de Louvain, Paris 1614, t. 4 (vol. III), appendice, p. 510-511. Le texte est précédé d'une note critique : « pieux opuscule, quel qu'en soit l'auteur ».

qui n'est pas charité est concupiscence (ce qui réduit par généralisation la pensée de l'évêque d'Hippone).

Jansénius se rend pourtant compte que l'amour de soi résiste à la banalisation. Il en reconnaît l'origine naturelle déterminante, qui est commune à tous les êtres créés, y compris les animaux et les plantes. Cet amour de conservation, de survie, devient chez Adam, créature raisonnable, un amour exclusif pour Dieu :

« l'amour pur et véritable est celui par lequel il est commandé d'aimer le Seigneur son Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces. C'est ce même amour pur et véritable par lequel l'homme s'aime lui-même utilement » (p. 172, C dr.).

Qu'arrive-t-il avec la chute ? L'homme n'est pas privé de ses forces, mais elles sont dénaturées, et l'amour naturel pour Dieu devient un amour de soi. Jansénius applique alors à l'amour de soi une distinction entre *finis cui* et *finis qui*. La « fin pour laquelle » (*finis cui*) est la fin véritable, ultime, vers laquelle doit tendre la personne, tandis que la « fin qui » (*finis qui*) reste une fin médiane et médiante, l'instrument qui porte vers la *finis cui*. Depuis la chute, l'amour de soi est passé de *finis qui* à *finis cui*, il constitue une fin en soi de contrebande et non un passage, ou un instrument, vers l'amour de Dieu. Jansénius ici encore interprète Augustin de façon systématique, en écartant des nuances. Pour Augustin, l'amour est toujours *finis qui*, le moyen qui met l'âme en mouvement pour la conduire à la fruition divine. La distinction jansénienne entre *amor cui* et *amor qui* revient à produire après la chute un amour *dénaturé*, qui semble absent de chez Augustin. Devenu *amor cui*, l'amour de soi a perdu l'identité de l'amour.

Ce décentrement produit un mouvement pendulaire de bascule, exprimé en termes physiques par Jansénius :

« [chez Adam], l'esprit humain en tant que sommet de l'homme était très étroitement lié à tous les amours insérés dans son corps, dans son âme ou dans la conjonction des deux et était accroché à Dieu, de sorte que, sans cet esprit, rien ne puisse être mu pour chercher ou fuir quoi que ce soit ; mais quand [avec la chute] ce lien de l'amour divin a été rompu, le poids des amours retomba naturellement vers le bas comme par son poids naturel et, entraînant avec soi la volonté, les précipita avec une grande force (*magno impetu*) vers leurs objets propres » (p. 173, C g.).

L'amour qui était, dans la nature pure, totalement charité, devient dans l'homme déchu totalement concupiscence. Ce mouvement pendulaire entraîne trois conséquences :

a - d'abord, la nature l'emporte brutalement sur la volonté, et l'homme va chercher non seulement le contentement légitime ou la sécurité de son cœur, mais aussi - et d'abord - les voluptés les plus honteuses.

b - ensuite, ayant transformé en *finis cui* l'amour de soi, l'homme ne va plus aimer que soi, l'amitié ne restant qu'une extension de cet amour (*extensio et effigies amoris sui*, p. 173, B dr.)

:

« car ayant perdu la règle et la fin de l'amour véritable, tout ce que l'homme va trouver bon sera le fruit concupiscent de cet amour, soit les seuls biens l'âme (chez les Stoïciens), soit ceux du corps (les Épicuriens), soit des deux (les Péripatéticiens) ».

c - enfin, l'homme fait l'expérience du vide et de la pauvreté, en étant privé de trois biens majeurs qui furent les siens au Paradis : (a) la grandeur incomparable de celui qui n'avait que Dieu pour maître, (b) la connaissance lumineuse des créatures et de ses actions, (c) la volupté extrême enfin, que lui procuraient la connaissance et l'amour du bien. La perte de ces biens a laissé des traces, et chacun d'eux a laissé en creux dans l'homme déchu un désir, d'où procèdent tous les vices : (a) à la grandeur correspond la vanité, (b) à la connaissance correspond une inquiète curiosité, ce qu'on appelle la science, (c) à la volupté de la connaissance du bien correspond la recherche des voluptés sensibles (on reconnaît les trois fleuves de feu, *libido dominandi*, *libido sciendi*, *libido sentiendi* du fragment pascalien Laf

545, inspiré du *Discours de la réformation de l'homme intérieur* de Jansénius, selon la traduction d'Arnauld d'Andilly, 1644¹⁰).

L'oratorien Senault publie la même année que l'*Augustinus* (1641) un traité *Du bon usage des passions*¹¹ où se retrouvent, en français et de manière plus directes, des thèses proches de celles de l'évêque d'Ypres (peut-être avait-il eu connaissance du grand traité avant sa publication posthume) :

« toutes ces bonnes inclinations qui nous restent après la perte de la justice originelle sont dérégées et l'homme est si universellement corrompu que ses avantages mêmes lui sont pernicious. [...] N'étant plus sous l'empire de Dieu, il est tombé sous l'empire du diable et, quittant son souverain légitime, il s'est jeté entre les bras d'un usurpateur. Comme il agissait autrefois par les mouvements du premier, il agit maintenant par les mouvements du second, et comme il ne faisait point d'actions qui ne fussent innocentes et raisonnables, il n'en fait plus qui ne soient déraisonnables et criminelles. La Raison est devenue esclave du péché, et la Nature perdant le Grâce a perdu sa première pureté » (préface, *Corpus*, pp 30-31).

Sur une forte base augustinienne, le P. Senault construit une *anthropologie dérégée* (« le péché a dérégé notre nature, et il a converti l'amour naturel en amour propre »¹² ; « comme l'amour naturel fait toutes les passions, l'amour dérégé fait tous les vices », p. 176) :

« depuis sa désobéissance, l'amour [de l'homme] changea de nature, celui qui regardait d'un même œil les avantages des autres et les siens, commença de les séparer et oubliant ce qu'il devait à Dieu, il fit un Dieu de lui-même, il confondit toutes les lois de l'innocence, comme s'il eût été seul dans le monde, il renonça aux douceurs de la société, il forma une résolution de régler ses affections par ses intérêts, et de n'aimer plus que ce qui lui était utile ou agréable. Ce malheur se répandit comme un poison dans toute la Nature, et sans le secours de la grâce, la raison ne s'en peut encore défendre ».

On retrouve enfin, avec quelques variantes, le thème des trois concupiscences, des ruisseaux qui provoquent le déluge :

« de cette source de malheurs, il sort trois ruisseaux qui inondent tout l'Univers, et qui causent un déluge dont il est bien malaisé de se sauver : car de cet amour dérégé naissent trois autres amours qui empoisonnent toutes les âmes et qui bannissent toutes les vertus de la terre : l'amour de la beauté, qu'on appelle incontinence, l'amour des richesses qu'on appelle avarice, l'amour de la gloire, qu'on appelle ambition ».

Ce thème radical, avec des nuances, se retrouve chez l'abbé de Saint-Cyran :

« elle [la charité] est la vraie vie comme l'amour propre la vraie mort »¹³

ou encore chez Antoine Arnauld, où les deux amours « doivent être considérés comme deux sources générales de tous les biens et de tous les maux de notre âme : l'amour de Dieu de tout bien, l'amour de soi-même de tout mal »¹⁴.

La régulation de l'amour-propre : Pascal

Le génie propre de Pascal va le conduire à traiter la notion de manière complexe, différente selon les contextes. Le mot *amour-propre* apparaît en effet dans trois corpus différents :

1. la lettre du 17 octobre 1651 sur la mort de son père, adressée à M. et Mme. Périer,

¹⁰ G. Rodis Lewis, « Les trois concupiscences », *Pascal. Textes du Tricentenaire*, 1963, pp. 91-92 et Jean Mesnard « Le thème des trois ordres dans les *Pensées* », *Pascal. Thématique des Pensées*, 1988, pp. 29- .

¹¹ Republié par Chr. Frémont chez Fayard, *Corpus*, 1987.

¹² Seconde partie, premier traité, 2ème discours p. 171.

¹³ In Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint Cyran ...*, Paris, 1962, p. 256.

¹⁴ *De la fréquente communion*, éd Lyon, 1739, p. 754.

2. le long fragment Laf 978 connu par le manuscrit Périer et qui semble une pièce autonome,
3. par neuf occurrences dans les *Pensées*.

Il convient de considérer séparément chacun de ces corpus.

1. la lettre du 17 octobre 1651 :

Ce texte appartient au genre littéraire de la lettre de consolation, et comprend un certain nombre de *considérations* : pour expliquer l'horreur de la mort, Pascal est obligé de « dire en général quelle est la source de tous ces vices et de tous les péchés »; il rappelle ce qu'il a appris de « deux très grands et très saints personnages », probablement Augustin et Prosper : « Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ». Mais de ces deux amours l'un est infini, c'est-à-dire sans autre fin que Dieu lui-même, l'autre est fini « et rapportant à Dieu ».

« L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. »

L'amour pour Dieu ayant été perdu dans le premier péché, l'âme humaine, « capable d'un amour infini », s'est vu remplir d'amour-propre, qui « s'est étendu et a débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ». « L'homme s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment ». Quelle que soit la déchéance de cet amour, il reste « celui que la nature nous a donnés pour la vie, que nous avons reçu de Dieu ».

On a noté les différences par rapport à Jansénius et Senault : la chute entraîne un vide, et non pas un dérèglement. L'amour de soi continue à avoir le même objet, mais il n'est plus complété par l'amour de Dieu. Ni sa source ni sa fin ne sont corrompues, la corruption provient de son extension illégitime, à l'infini, dans le vide laissé par la disparition de l'amour de Dieu.

2. le manuscrit Périer

La lettre de 1651 est parfaitement conforme à la tradition, le fragment Lf 978 extrêmement sévère : on pourrait dire qu'il est plus près de La Rochefoucauld que du Pascal des *Pensées*.

« La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? »

Les deux expressions ne sont pas équivalentes : l'amour propre à pour fonction d'aimer (soi-même), tandis que le moi humain se considère. L'édition de Port-Royal se croira obligée de préciser l'équivalence entre *moi* et *amour propre* (XX, 26) afin d'affaiblir le fragment Laf 597 (« le moi est haïssable »). Tout le passage, qui semble constituer un morceau distinct, étranger à l'*Apologie* (« Réflexions sur l'amour-propre et ses effets »¹⁵) constitue un développement assez classique¹⁶ qui conclut :

« L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres¹⁷. Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur. »

L'amour-propre est donc enraciné dans la nature humaine, et se love dans le *fomes concupiscentiae* du cœur de l'homme déchu.

¹⁵ C'est ainsi que le présentent dom Clémencet et le P. Desmolets.

¹⁶ On trouve dans L. Brunschvicg (*Œuvres*, t. 13, 1904, reprises en partie dans l'édition *minor*) des rapprochements avec La Rochefoucauld, Bossuet et Nicole.

¹⁷ Rapproché par L. Brunschvicg de La Rochefoucauld (*Maximes*, 119) : « nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres, qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes ».

3 . les *Pensées* :

Quel usage Pascal va-t-il faire, dans la perspective apologétique qui est alors la sienne, de l'amour propre ? Désireux de montrer qu'à chaque instant l'homme est mû par la concupiscence, il va décomposer l'anthropologie reçue en réutilisant à ses fins le primat de l'amour-propre, identifié à la concupiscence. A la différence de Jansénius, et à partir de Montaigne, Pascal va recourir à la connaissance de soi-même : mais à la différence de Montaigne, cette connaissance va permettre à l'homme de se reconnaître pécheur. Cet usage réducteur lui est indispensable pour décrire la misère et la dignité de l'homme. La radicalisation pascalienne de l'amour-propre entraîne une série de décrochages par rapport au traitement théologique de la notion. Les éditeurs de Port-Royal ont bien aperçu ces « décrochages » et les corrections de leur édition attirent l'attention sur ces interprétations ou usages propres à Pascal.

La première conséquence est la disparition de toute référence à l'amour du prochain (le mot *prochain* n'apparaît qu'une fois dans les *Pensées*, par le biais d'une citation de Jérémie 31, 34). L'homme des *Pensées* est seul devant son créateur.

En second lieu, la chute a radicalement mis un terme à toute connaissance de Dieu :

« depuis la corruption de la nature, il [Dieu] les [les hommes] a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée » (« préface de la seconde partie », Laf 781).

Port-Royal (XX, 1) a conservé cette phrase dans un fragment par ailleurs fortement remanié : tandis que Pascal oppose l'ignorance de Dieu dans laquelle l'homme a été jeté par la chute à la révélation qui lui est donnée en Jésus-Christ, les éditeurs rappellent que « dans l'Écriture, la beauté des créatures fait connaître celui qui en est l'auteur ». Et lorsque Pascal oppose à l'obscurité naturelle la révélation divine, les éditeurs corrigent son "au contraire" (« elle [l'Écriture] nous dit au contraire ... ») en « généralement » (« elle nous dit généralement ... »).

Cependant, dans cette seconde nature, marquée par les misères de l'aveuglement et de la concupiscence (Laf 149), l'homme a conservé « quelque instinct puissant du bonheur de leur première nature », ce qui peut, dans ce texte d'A.P.R., encore marquer une distinction entre amour-propre et concupiscence. Mais cette distinction va vite céder au besoin de la domination de la concupiscence : dans un fragment postérieur à l'été 1659 (une note sur l'*Epigrammatum delectus* de Martial à peine publié par Nicole¹⁸), Pascal déclare que « la concupiscence est la source de tous nos mouvements, et l'humanité, etc. » (Laf 798) : port-Royal retranche ce fragment de son édition (voir PR XXXI, 44).

Dans Laf 97, lorsque Pascal écrit : « La concupiscence (est la source de) et la force sont les sources de toutes nos actions », les éditeurs de Port-Royal restreignent l'étendue de la concupiscence en ajoutant : *purement humaines* (PR XXIX, 9). Les éditeurs ne pouvaient pas accepter qu'aucune action n'échappe à la concupiscence. Il reste pour eux un *vestigium* de l'antique désir adamique dont l'usage est neutre et acceptable¹⁹.

« Le Dieu des Chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme, qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer ; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces : l'amour propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fonds d'amour propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir » (Laf 460).

¹⁸ Voy. Martineau p. 265 et Z. Tourneur, *Beauté poétique*, Melun, 1935, p. 133 sv (texte latin et traduction de la dissertation liminaire de Nicole).

¹⁹ Tout en reconnaissant, bien entendu qu'elle est la source de tous les vices (Laf 208 (PR III, 14) : « ils n'ont pu fuir ou l'orgueil, ou la paresse qui sont les deux sources de tous les vices »).

L'expression *fonds d'amour propre* est très intéressante : notre attention est attirée par sur ce point par la correction de l'édition de Port-Royal :

« Ce Dieu lui fait sentir, qu'elle a ce fonds d'amour propre ~~qui la perd~~, et que lui seul l'en peut guérir ».

Port-Royal supprime la proposition relative qui la perd, atténuant considérablement le sens de Pascal. Dans un développement où Emmanuel Martineau (p. 81) a joint ce § 460 au § 618, nous voyons comment ce fonds d'amour propre *qui perd l'âme* conduit à affirmer la nécessité de se haïr soi-même. Mais il en allait autrement pour les théologiens du cercle de Port-Royal : une chose était le constat (il y a dans l'homme un fonds d'amour propre, nous avons vu que c'est même ce qui lui reste de la condition adamique), autre chose était l'affirmation que c'est ce fonds qui la perd, et que la rédemption consiste précisément dans la guérison de l'amour propre.

Car ces simplifications théologiques sont nécessaires au dessein apologétique de Pascal : la condamnation de l'amour-propre n'est pas seulement de type moralisateur. Il y a une dynamique argumentative de l'amour-propre dans les *Pensées*. Cela est particulièrement net dans la dernière série de fragments concernés, ceux sur les membres pensants.

« Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein (PR : *composé*) de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer etc. » Laf 368 (PR XXIX, 4 1678).

Versés par Port-Royal dans les *Pensées morales* (ch. XIX), les fragments sur les membres pensants constituent un groupe important : celui qui figure en 1670 (Laf 372d) est curieusement récrit ("l'âme aime la main", au lieu de : "le corps aime la main"), les autres fragments sont introduits dans l'édition de 1678 (ch. XIX, 4 à 8, « le corps » est réintroduit dans Laf 372d, mais il remplace aussi « l'âme » dans la seconde partie de la phrase : « de la même sorte que le corps l'aime »).

Cet apologue des membres pensants, qui figure de la main de Pascal dans le recueil original, reprend sous une forme imagée, empruntée à l'Écriture (*1 Cor 12, 12-27*), le discours théologique précédent. « La connaissance et amour de soi » (Laf 373) est la réalité naturelle, tandis que la volonté particulière entraîne au désordre lorsque elle ne se soumet pas à « la volonté première qui gouverne le corps entier » (Laf 374).

La réécriture que Port-Royal opère sur le développement souligne l'intention de Pascal : d'abord, une dimension rhétorique, une prosopopée indirecte de la synecdoque (c'est le membre lui-même qui est en cause, tandis que Port-Royal utilise « on ») ; ensuite, l'affirmation que l'on s'aime soi-même par dessus tout :

« Enfin quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés.

Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui. »

(texte révisé de 1670 : « Enfin quand on commence à se connaître, l'on est comme revenu chez soi ; qu'ainsi l'on ne doit s'aimer que pour ce corps, ou plutôt qu'on ne doit aimer que lui, parce qu'en l'aimant on s'aime soi-même, puisqu'on n'a d'être qu'en lui, par lui, et pour lui. »)

« Dépendance, désir d'indépendance, besoin » (Laf 78) : un commentateur habile²⁰ a noté que cette « description de l'homme » nous donne ici trois états : dépendant, dans l'état de nature (c'est du vocabulaire béruillien), où l'amour propre est légitime, désir d'indépendance, après la chute, provoquée par un mauvais usage de l'amour-propre, et l'homme dans le besoin, ce

²⁰ David Westgate, "The Augustinian Concept of Amour-propre and Pascal's *Pensées*", *Nottingham French Studies*, X, 1, 1971, pp. 10-20, ici p. 11.

« mouvement d'amour vers Dieu, et une sainte affection de charité que Dieu forme dans nos cœurs par lesquels il nous retire du péché » (Saint-Cyran)²¹ .

Enfin, Pascal refuse explicitement de tenir ce qu'il nomme la concupiscence comme une valeur positive par défaut : il est significatif que les deux fragments où il exprime cette pensée ont été omis de l'édition de Port-Royal.

« On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public, mais ce n'est que feindre, et une fausse image de la charité; car au fond ce n'est que haine » (Laf 210 : omis par PR, publié par Desmolets)

« On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice.

Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum*²² n'est que couvert. Il n'est pas ôté » (Laf 211 : omis par PR, publié par Desmolets).

Cette dernière pensée paraît critiquer ce que Nicole écrira dans ses *Essais de morale* (1678). L'amour de soi est pour Nicole quelque chose de naturel (*De la civilité chrétienne*, t.II, p. 116), et l'amour-propre constitue une sorte de charité par défaut :

« pour réformer entièrement le monde, c'est-à-dire pour en bannir tous les vices et tous les désordres grossiers, et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même, il ne faudrait au défaut de la charité que leur donner à tous un amour propre éclairé, qui sût discerner ses vrais intérêts et y rendre par les voies que la droite raison lui découvrirait » (t. III, 176).

Ainsi, en palliant chez les grands l'impuissance de la charité par le sentiment de l'amour-propre, on les conduirait à se comporter avec les apparences de la charité (La Rochefoucauld écrivait : « l'éducation que l'on donne d'ordinaire aux jeunes gens est un second amour-propre »). Orientés vers cette *honnêteté humaine*, les princes seraient déjà meilleurs pour leurs sujets, et n'auraient guère qu'à modifier la fin de leur amour pour connaître la charité véritable. Nicole retrouve la tradition thomiste, mais il en inverse les termes : il lie la connaissance de soi à l'amour de soi (Montaigne et Pascal les avaient séparés), mais tandis que la connaissance, dans la tradition thomiste, conduisait à l'amour, c'est ici l'amour propre (en fait, la « concupiscence ») qui rend la connaissance possible :

« L'amour propre se sert des objets extérieurs pour contenter ces deux inclinations naturelles à l'homme, de se connaître et de ne se connaître pas, en ne permettant pas d'une part qu'il se voit autrement que par une idée confuse, qui ne lui représente aucun défaut, et en y joignant de l'autre tout ce qu'il peut des choses extérieures, qui lui donnent moyen d'y attacher une image fantastique de grandeur » (« De la connaissance de soi-même », *Essais de morale* t. III, 1678, pp.14-15).

Amour-propre et amour de soi : Abbadie et Rousseau

Cette réhabilitation de l'amour de soi contre l'amour-propre allait faire son chemin dans la philosophie du XVIIIème siècle, par le relais d'un pasteur huguenot, Jacques Abbadie (1654-1727) qui publie à Rotterdam en 1692 *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*²³ (qui sera repris dans l'article « Amour » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert).

« L'usage de notre langue est heureux en ceci, car elle nous fait distinguer l'amour propre et l'amour de nous-mêmes. L'amour de nous-mêmes est cet amour, en tant qu'il est légitime et naturel. L'amour propre est ce même amour, en tant qu'il est vicieux et corrompu » (II, 5, p. 150).

²¹ J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran ...* Paris, 1962, p. 234.

²² Citation révisée d'*Ephésiens* 2, 10 chez Augustin, mais pas dans la Vulgate (mais il n'y a pas *malum*).

²³ Republié par Christiane Frémont dans le Corpus des Œuvres de Philosophie, Fayard, 2003.

L'amour de nous-mêmes est innocent en soi. Le pasteur emprunte l'idée de dérèglement de l'amour à la tradition thomiste : l'amour de nous-mêmes peut être dérégulé de deux façons, en excès ou en direction : nous nous aimons trop ou bien nous nous aimons mal, ou bien dans l'un et l'autre de ces deux défauts joints ensemble. Mais s'aimer soi-même et aimer Dieu sont une seule et même chose, considérée par rapport à son principe et à son objet : on ne saurait donc trop s'aimer soi-même. Le dérèglement va donc consister à s'aimer mal. Abbadie reprend ici encore la distinction thomiste, dans l'image des trois cœurs, celui de l'homme (amour naturel de soi), celui du pécheur (amour exclusif) et celui du fidèle (amour de Dieu).

La thèse de Jacques Abbadie va nourrir la réflexion de Rousseau :

« L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, 1763).

Cet amour est la source de toutes les passions, qui se dénaturent en attachement à autrui, en imagination et en amour-propre. Le renversement narcissique est opéré : l'amour de soi, naturel, est la source de l'amour-propre (dans *Émile*, Rousseau corrige *amour-propre* en *amour de soi* comme l'origine de l'honneur dû à qui nous protège et de l'amour pour qui nous veut du bien [éd. Masson de la *Profession de foi*, p. 164-165]). Mais le seul sujet réfléchi est *moi*. Dans une comédie écrite à 18 ans (publiée en 1753), *Narcisse ou l'amour de soi-même*, Rousseau fait éprouver Valère de son propre portrait déguisé en femme. A son amante dépitée qui lui dit : « Il vaut mieux n'aimer rien que d'être amoureux de soi-même », il répond : « est-ce un crime de sentir un peu ce qu'on vaut ? ». Aux antipodes de Montaigne, le mythe antique est désormais réhabilité dans un amour de soi-même qui affirme l'irréductible singularité du sujet.

Amour-propre et amour pur

Entre Montaigne et Rousseau, en arrière-plan et comme en filigrane de la rapide évolution du concept d'amour de soi, un imposant débat s'est déroulé autour de l'amour de Dieu, le débat mystique du pur amour et de la quiétude. Peut-on aimer Dieu plus que soi-même ou, plus exactement, peut-on aimer Dieu au point de ne plus s'aimer soi-même ? Loin d'être une érudite querelle de moines, ce débat est aux origines du regard anthropologique moderne. L'amour pur revient à déraciner tout amour de soi-même, tenu pour une « idolâtrie raffinée » (Fénelon), mais cette perte de soi est lourde de conséquences pour la charité et l'amour du prochain. Jean-Pierre Camus avait beau prendre *La défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre* (1640), la condamnation des *Maximes des Saints* de Fénelon (1699) coïncide avec le triomphe de l'amour de soi, puis l'acquittement de l'amour-propre.

Le paradoxe chrétien évoqué au début de cet article, qui engage et condamne à la fois l'attitude *philautique*, donne la juste mesure des enjeux : c'est ce que Bossuet soulignait finement dans une lettre de direction (1696). Il y rappelle un passage de saint Augustin, sur la nécessité de tenir à sa bonne réputation (*De bono viduitatis*, PL 40, 448-449), par égard pour les autres, ce qu'Augustin résumait d'une formule bien frappée :

« nous avons besoin de notre vie, les autres ont besoin de notre réputation ».

« La règle de saint Augustin sur le désir qu'on soit content de nous, est bonne et très suffisante. »

Bossuet poursuit à l'intention de sa dirigée, Madame d'Albert :

« C'est une espèce d'amour-propre de tant raisonner sur l'amour-propre. L'amour-propre veut paraître éclairé sur la découverte qu'on fait des vices de l'amour-propre, où il trouve une pénétration qui le satisfait. J'aime mieux une espèce d'oubli de soi-même que la déploration des fautes de son amour propre, et cet oubli ne nous vient que lorsqu'on est plein de Dieu ».

