

La clé du problème : l'amour excessif de soi (*philautia*) à la racine de tous les vices*

Depuis quelques années, on assiste à un certain regain d'intérêt pour un thème qui a longtemps caractérisé la morale chrétienne. Il s'agit des « vices capitaux », ce septénaire inquiétant, utilisé depuis l'Antiquité pour résumer l'univers de l'immoralité et définir le masque multiforme du mal. Mais quand on aborde ce thème, une question se pose toujours : qu'est-ce qui se cache derrière ce masque multiforme du mal ? On pourrait répondre en évoquant le tentateur, ou en se référant à la situation de péché qui corrompt la vie de l'homme. Cette réponse est certainement vraie. Mais plus profondément, y a-t-il quelque chose dans la structure même de l'être humain qui soit instrumentalisé par le tentateur ou par le péché ? Où localiser la racine de tous les vices ou, si nous nous référons au titre de notre exposé, où trouver « le nœud de l'écheveau », la clé du problème pour démêler la dynamique complexe que les vices déclenchent dans le cœur et la vie de l'homme ?

La tradition monastique a donné un nom à cette racine : philautie. Un terme grec qui réussit, comme nous le verrons bientôt, à regrouper en lui la complexité d'un mal vieux comme le monde, d'une passion familière à tous : l'amour excessif de soi, la passion pour soi-même, ce repli stérile de l'amour de soi, cette implosion de l'amour qui le tue parce qu'il empêche son expansion, sa dilatation vers l'autre jusqu'à ce qu'il atteigne tout et tout le monde. En introduisant son étude approfondie sur ce thème à partir des réflexions de Maxime le Confesseur (le grand docteur de la philautie), le père Irénée Hausherr fait cette observation :

* Cet article est la traduction de : Adalberto PIOVANO, « Il bandolo della matassa: l'eccessivo amore di sé (*philautia*) alla radice di tutti i vizi », étude inédite. Merci à la traductrice, Marie-Pascale Dran, ocsa, pour son travail attentif. (NdE)

Philautia. À peine un mot étranger. [...] Mais un mot étrange. Ou plutôt, paraîtra-t-il étrange de chercher un nom nouveau pour une chose aussi ancienne que l'amour-propre ou l'égoïsme. Égoïsme ? Pas précisément [...] Il y a peu d'égoïstes ; parce qu'il faut manquer prodigieusement d'intelligence et de jugement – ou de noblesse, c'est-à-dire d'intelligence encore, d'intelligence d'âme ! - pour ériger en système conscient la spontanéité naïve de l'amour-propre. L'égoïsme représente un cas tératologique de philautie¹.

Mais qu'est-ce que la philautie ? Le père Hausherr continue :

Commençons par la définition nominale. Un élève de cinquième latin-grec vous la donnera en un tournemain. *Philautos*, c'est l'ami de soi-même ; philautie, c'est amour de soi. Mais des amours, il y en a de plus d'une sorte, sans compter les degrés indéfiniment variables dans chaque espèce, et les combinaisons diverses des espèces entre elles².

Si la philautie est essentiellement amour de soi, quelles sont ses caractéristiques et surtout pourquoi est-elle quelque chose de négatif, voire la racine de tous les vices ? « L'homme est par nature ami de lui-même, c'est légitime », dit Platon. Mais il note aussitôt : « En fait... ce grand amour de soi devient pour chacun la cause de tous les égarements³. » L'amour pour soi est quelque chose d'ambigu. Comment discerner dans quelle direction il nous porte ?

Une tentative de définition : la philautie, ses caractéristiques et ses dynamiques

Comme nous l'avons déjà noté, la philautie se présente à nous comme une réalité complexe. Si elle nous renvoie à un « je » qui se place au centre de tout, elle présente néanmoins certaines dynamiques qui la distinguent. Le *philautos* (l'égoïste) n'est pas un simple Narcisse amoureux de lui-même. Il reste quelque chose de l'amitié dans la philautie, mais alors que l'amitié véritable tend à s'élargir vers l'autre, la philautie, elle, « procède par division, par récession, par rétraction : faute d'aimer hors de soi, le *philautos* se constitue à la fois sujet et objet de sa tendresse⁴ ». On pourrait alors définir la philautie par le terme « égocentrisme » : elle exprime le désir de tout voir graviter autour de soi. Cet aspect est certes présent dans la philautie, mais il révèle une dynamique plus profonde. Cette prétention à se mettre au centre de tout génère, dans la philautie,

1. Irénée HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur (Orientalia Christiana Analecta 137)*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1952, p. 5.

2. *Ibid.* p. 6.

3. Platon, *Cratyle* 428d, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

4. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 8.

l'illusion d'être libre de tous (les autres et Dieu) et de tout... sauf de soi. Une liberté qui se transforme en esclavage.

Cette fausse libération et cette authentique servitude, c'est son œuvre [celle de la philautie...] [...] La philautie contient en germes toutes les tyrannies, comme le gland le chêne. L'homme tyrannique, selon l'impitoyable psychologie de Platon, est d'abord et par essence un homme tyrannisé, au-dedans, par la philautie et sa nombreuse progéniture, les passions⁵.

Nous sommes donc renvoyés aux profondeurs du cœur humain, à cet ensemble de tensions, de désirs, de pulsions qui structurent notre monde intérieur et orientent nos relations avec les autres, avec l'Autre, avec le monde. La philautie est cachée dans ce que nous pourrions appeler, en utilisant un terme paulinien, le vieil homme, l'homme capturé par la « chair », l'homme qui ne permet pas aux désirs de l'Esprit de mûrir en lui. C'est dans cette profondeur que la philautie agit.

Les philosophes grecs avaient déjà pressenti le danger de cet ennemi caché dans le cœur de l'homme. Dans l'un de ses traités, Platon n'hésite pas à présenter la philautie comme le mal par excellence. Il écrit ainsi :

Le plus grand de tous les maux, les hommes le portent généralement inné en leurs âmes ; chacun se le pardonne et par suite nul ne se met en peine de l'éviter. C'est que, dit-on, tout homme est par nature ami de lui-même ; c'est légitime ; il faut qu'il en soit ainsi. En fait pourtant, cette grande amitié pour soi devient pour chacun la cause de tous les faux-pas, chaque fois⁶.

Le philosophe définit cet amour de soi par un adjectif qui le caractérisera plus tard dans la réflexion patristique et monastique : il s'agit d'un amour de soi « immodéré », excessif. Il s'agit d'une

convoitise poursuivie à tout prix, même sans les autres et contre les autres ; une préoccupation exclusive de soi-même et de son propre intérêt qui conduit à se considérer comme la mesure de la réalité et des autres ; en un mot, tout ce qui s'oppose au désir profond de Dieu, celui de la communion entre soi et l'humanité, et des hommes entre eux⁷.

Les Pères et les anciens auteurs monastiques sont restés dans cette ligne, plaçant la philautie non seulement par rapport à l'action morale, mais dans la dimension spirituelle de l'homme, par rapport à Dieu et au prochain. Pour Basile de Césarée, par exemple, toute

5. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 10.

6. Platon, *Lois* V, 4 : cité dans I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 11-12.

7. Enzo BIANCHI, *Una lotta per la vita. Conoscere e combattere i peccati capitali*, San Paolo, 2011, p. 71. Trad. française : *Une lutte pour la vie. Connaître et combattre les péchés capitaux*, Médiaspaul, 2012.

omission face au bien d'autrui devient philautie. Même l'observation d'un commandement qui éclipse la primauté de la charité peut dissimuler la philautie. Dans ses *Petites Règles*, Basile écrit :

Qu'est-ce que l'égoïsme et comment l'égoïste se reconnaît-il lui-même ?

Beaucoup de vérités sont énoncées sous forme peu commune, telle celle-ci : « Celui qui aime son âme la perdra et celui qui hait son âme en ce monde la garde pour la vie éternelle. » L'égoïste est donc, apparemment, celui qui s'aime. Il se reconnaît lui-même lorsqu'il agit par intérêt, fût-ce en accomplissant un commandement ; car pour ce qui est de mettre sa tranquillité au-dessus de l'intérêt matériel et spirituel d'un frère, même les autres peuvent y reconnaître le mal de l'égoïsme qui aboutit à la perte⁸.

Dans ce contexte, il est impossible de citer les innombrables textes des Pères et des auteurs monastiques sur la philautie. Nous renvoyons à l'étude approfondie du père Hausherr. Quoi qu'il en soit, tous ces auteurs mettent en garde contre le danger de cet ennemi. Il suffit de citer quelques expressions lapidaires d'Évagre et de Maxime le Confesseur. D'Évagre, nous citons

deux expressions très crues et très denses, qui seront à l'origine des développements de Maxime le Confesseur. La première de ces paroles est une exclamation douloureuse : « Ô philautie, ennemi universel ! »... La philautie hait tout, Dieu et les créatures de Dieu ; elle hait aussi ce qu'elle prétend aimer, ce « moi » dont elle tire son nom. Et à cette affirmation, Évagre en ajoute une autre, tout aussi apodictique et incontestable : « La première des (mauvaises) pensées est celle de la philautie ; et d'elle viennent les huit »⁹.

Maxime le Confesseur nous offre également quelques définitions brèves et incisives de la philautie. Ce sont des expressions qui nous révèlent succinctement toute la dynamique de ce mal. Pour Maxime, la philautie est un amour démesuré de soi, un « amour déraisonnable pour le corps¹⁰ » qui fait de nous des « amis de soi contre soi¹¹ ». Cette dernière définition de la philautie est intéressante. Maxime lui attribue le pouvoir de générer tout désordre dans l'existence ; cet amour excessif de soi, qui se concentre dans un soin déraisonnable pour son corps et en particulier pour la dimension matérielle de sa vie, finit paradoxalement par se transformer en autodestruction. On s'illusionne en s'aimant soi-même ; donc on se dresse « contre soi-

8. BASILE DE CÉSARÉE, *Petites Règles* 54, dans SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, Éditions de Maredsous, 1969, p. 202-203.

9. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 39, citant J. MUYLDERMANS, *Note additionnelle à Evagriana, Le Muséon* 44 (1931), p. 382.

10. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité (Sources Chrétiennes 9)*, Paris, Cerf, 1943, III, 57, p. 141 ; cf. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 40.

11. MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, PG 90, col. 257B ; trad. MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Éditions de l'Ancre, 1992, p. 61.

même ». Ainsi, au-delà du paradoxe apparent, la philautie est un mal que l'on se fait à soi-même.

On peut s'étonner que Maxime relie directement la philautie au corps. Il semblerait que ce mal affecte plutôt la dimension spirituelle de l'homme ou la dimension intellectuelle. Maxime est bien conscient que les passions affectent les profondeurs de l'homme, son cœur, « mais il affirme que toute passion, même la plus dégagée de la matière, vient de la passion corporelle¹² ». Notre corps est la médiation non seulement avec le monde qui nous entoure, avec les autres, mais aussi avec Dieu. Et par conséquent, l'amour de soi passe aussi par cette médiation. Nous verrons comment la première des mauvaises pensées, la gourmandise, une pensée en relation directe avec la sphère corporelle de l'homme, déclenche précisément la chaîne de la philautie. On pourrait dire que l'amour de soi est toujours « charnel ».

Mais qu'est-ce qui pousse la philautie à s'emparer du cœur humain ? Une parole de Jésus peut nous guider vers une réponse à cette question. Jésus rappelle au disciple : « Celui qui veut sauver sa vie la perdra ; mais celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera » (Mc 8, 35). L'homme a peur de perdre sa vie, et la mort est le tournant qui marque la fin de cette vie. S'accrocher à cette vie, tout faire tourner autour de soi pour être heureux, génère l'illusion de la sauver, de la rendre presque immortelle. C'est une illusion, car l'homme sait qu'il ne peut en être ainsi. Mais c'est l'illusion que le serpent a suggérée au premier homme et à la première femme. Dans ce « tu seras comme Dieu » suggéré par le tentateur, se cache le poison de la philautie. L'angoisse de l'immortalité, de la toute-puissance et de l'omniscience pousse à la voracité du moi, à considérer tout et tous comme une proie à posséder pour se sentir vivant, pour vaincre la peur de la mort. C'est précisément la peur de la mort, la racine de toutes les peurs, qui donne de la force à la philautie.

Mû par la peur de la mort, l'homme veut préserver sa propre vie par tous les moyens, il veut posséder pour lui-même les biens de la terre, il veut dominer les autres. Il croit pouvoir ainsi s'assurer une vie abondante, il croit pouvoir lutter contre la mort par l'affirmation de soi, et il en vient à considérer comme raisonnable et juste tout comportement visant à cette fin, même au prix de nuire à autrui et même à lui-même. C'est ainsi qu'il finit inévitablement par emprunter des chemins de mort¹³.

Ainsi, dirait Maxime, « être l'ami de soi-même contre soi-même ».

12. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 44.

13. E. BIANCHI, *Una lotta per la vita*, p. 73-74.

Il y a encore un aspect à souligner. Là encore, nous pourrions nous référer à une parole de l'Évangile. Au scribe qui lui demandait quel était le plus grand commandement, Jésus a répondu par cette parole de l'Écriture :

Le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ; tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. La seconde est celle-ci : tu aimeras ton prochain comme toi-même (Mc 12, 29-31).

On ne peut vraiment aimer son prochain que si l'on s'aime soi-même. Existe-t-il donc une philautie positive et féconde qui mène à la vie ? Bien que les Pères utilisent généralement le terme *philautia* dans son sens négatif, ils sont bien conscients qu'il existe un véritable amour de soi. L'amour de soi est inné chez l'homme. Le problème réside dans la gestion de cet amour de soi. Les philosophes en avaient déjà l'intuition. Il existe un texte éclairant d'Aristote à ce sujet. Dans son *Éthique à Nicomaque*, il écrit :

On se pose aussi la question de savoir si on doit faire passer avant tout l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre. On critique, en effet, ceux qui s'aiment eux-mêmes par-dessus tout, et on leur donne le nom d'égoïstes, en un sens péjoratif. Et l'on pense, à la fois, que l'homme pervers a pour caractère de faire tout ce qu'il fait en vue de son propre intérêt [...], au contraire l'homme de bien a pour caractère de faire une chose parce qu'elle est noble, et que sa valeur morale est d'autant plus grande qu'il agit davantage pour de nobles motifs et dans l'intérêt même de son ami, laissant de côté tout avantage personnel¹⁴.

Aristote note que le terme *philautos* est généralement utilisé pour définir l'homme égoïste. En effet :

Ceux qui en font un terme de réprobation appellent égoïstes ceux qui s'attribuent à eux-mêmes une part trop large dans les richesses, les honneurs ou les plaisirs du corps, tout cela étant des avantages que la plupart des hommes désirent et au sujet desquels ils déploient tout leur zèle, dans l'idée que ce sont là les plus grands biens et par là même les plus disputés.

Celui qui est honnête et qui agit selon la justice et la vertu,

nul assurément ne qualifierait cet homme d'égoïste, ni ne songerait à le blâmer. Et pourtant, un tel homme peut sembler, plus que le précédent, être égoïste : du moins s'attribue-t-il à lui-même les avantages qui sont les plus nobles et le plus véritablement des biens.

En aimant le bien qui est en lui, la partie positive de lui-même, pour Aristote,

14. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Librairie philosophique J. Vrin, 1959, IX.8, p. 455-456.

l'homme de bien sera suprêmement égoïste ; quoique d'un autre type que celui auquel nous réservons notre réprobation, et dont il diffère dans toute la mesure où vivre conformément à un principe diffère de vivre sous l'empire de la passion, ou encore dans toute la mesure où désirer le bien est autre que désirer ce qui semble seulement avantageux [...] L'homme vertueux a le devoir de s'aimer lui-même (car il trouvera lui-même profit en pratiquant le bien, et en fera en même temps bénéficier les autres), alors que l'homme vicieux ne le doit pas (car il causera du tort à la fois à lui-même et à ses proches, en suivant comme il fait ses mauvaises passions)¹⁵.

Pour Aristote, ce qui rend la philautie positive dépend du type d'homme et de ce qu'il désire. Seul, l'homme noble et vertueux, qui désire la vertu et la beauté pour lui-même et pour les autres, peut connaître une véritable philautie. Cette philautie-valeur deviendra, pour les Pères (et surtout pour Maxime) la charité, « aimer son prochain comme soi-même ». Le véritable amour de soi est un amour ouvert, conscient de son incomplétude et ouvert à l'Autre (« aimer Dieu de tout son cœur ») et aux autres ; c'est un amour capable de don et qui produit donc une maturation de son « moi » dans la dimension oblatrice (c'est « sauver sa propre vie ») ; c'est un amour qui se nourrit de l'agapè, de la manière dont aime Dieu, le seul qui connaisse le bien de l'homme.

À l'origine de toutes les mauvaises pensées

Les Pères et les auteurs monastiques abordent le sujet de la philautie lorsqu'ils parlent du combat spirituel, en y voyant l'origine de toutes les pensées passionnées. Dans l'expérience de la lutte contre les mauvaises pensées, on se sent souvent encerclé de toutes parts et on se demande : mais est-il possible d'être toujours en alerte et de combattre sur tous les fronts ? On a parfois l'impression que l'ennemi attaque d'un côté et que lorsqu'on se concentre sur un front, le combat surgit ailleurs. Ces armées féroces de mauvaises pensées ont-elles un chef, un commandant, qui en combattant peut neutraliser toute la force de l'armée ? Pour les anciens auteurs monastiques, la force de toute passion, la racine de toute mauvaise pensée, la mère de tout vice est la philautie. Évagre nous rappelait : « La première pensée mauvaise est la philautie ; c'est d'elle que dérivent les autres. » Plus précisément encore, Maxime le Confesseur affirme à plusieurs reprises :

La philautie, comme on l'a souvent dit, est à la source de toutes les pensées passionnées. D'elle naissent, en effet, les trois vices capitaux de la convoitise : gourmandise, avarice, vaine gloire. Puis, de la gourmandise naît la luxure, de l'avarice la cupidité, de la vaine gloire

15. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8, p. 457-459.

l'orgueil. Et tous les autres, sans exception, se rattachent à l'un des trois précédents : colère, tristesse, rancune, acédie, envie, médisance, et le reste. Passions qui toutes ensemble enchaînent l'esprit aux objets matériels le retiennent sur la terre, pesant sur lui comme une masse de pierre. Sur lui, plus léger par nature et plus vif que le feu¹⁶.

À l'origine de toute passion est la philautie, et, au terme, l'orgueil. La philautie, c'est l'affection déraisonnable pour le corps : qui le détruit, détruit du coup toutes les passions qui viennent de lui¹⁷.

Rejette la philautie, source des passions, et tu n'auras plus de peine, Dieu aidant, à écarter les autres : colère, tristesse, rancune, etc. Mais cède à la première, et tu seras, malgré toi, blessé par la seconde. Par philautie, j'entends une passion dont l'objet est le corps¹⁸.

Ces trois affirmations de Maxime le Confesseur ne laissent aucun doute : le véritable ennemi, celui qui instrumentalise les désirs humains et les oriente vers l'idolâtrie, c'est cet amour excessif et irrationnel du moi. C'est la philautie qui tient fermement l'écheveau des pensées passionnées et les enroule autour du moi. Maxime nous rappelait : « Ces passions lient donc le cœur et le retiennent à la terre, le pressant comme une lourde pierre. » Et paradoxalement, ce cercle « vicieux » qui tourne autour du « moi », au lieu de créer l'unité, provoque la division car il s'oppose à tout ce qui contrecarre cette idolâtrie. La philautie est source de division et de séparation. Ainsi, Maxime déclare :

Le mal est par nature dispersant, polymorphe, instable, divisé. Car si le bien, par sa nature même, réunit le dispersé et reconstitue, le mal, de toute évidence, divise ce qui est uni et le corrompt¹⁹.

En commentant ce texte, le père Hausherr ajoute :

La philautie, principe de tout mal, détruit l'unité qui existe et introduit des divisions qui n'existaient pas. Comme la charité supprime les divisions existantes et établit l'union entre ce qui était séparé [...] Le cosmos des esprits, plus beau grâce à un principe d'unité divin qui s'appelle dans la langue chrétienne la Charité, et qui n'a de nom dans aucune autre langue. C'est contre cet élément divin et unificateur que s'insurge la philautie. Elle constitue un crime contre l'unité et contre la beauté, parce qu'elle les détruit ; contre Dieu et contre l'humanité, parce qu'elle les désunit²⁰.

Pour mieux comprendre la relation entre philautie et les pensées passionnées et le rôle qu'elle joue dans la lutte contre celles-ci, il est important de souligner la dynamique qui relie ces pensées entre elles, dynamique qui se reflète ensuite dans les actions de l'homme. Elle apparaît si l'on compare les huit pensées mauvaises énumérées par

16. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité* III, 56, p. 140.

17. *Ibid.* III, 57, p. 141.

18. *Ibid.* II, 8, p. 95.

19. MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Question XVI, p. 96.

20. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 84.

Évagre avec leurs antonymes, c'est-à-dire avec les fruits de l'Esprit, tels qu'ils se trouvent dans Ga 5, 22.

En effet, si nous relisons ces deux listes à partir du texte de Gn 3, nous constatons une double circularité : dans les mauvaises pensées, la gourmandise (comme assimilation immodérée de la nourriture dans la logique de la proie et non dans celle du don) ouvre la voie à la situation radicale de l'orgueil (dans laquelle la dimension divine de la vie est placée dans le régime de la possession et non dans celui de la gratuité). C'est précisément la dynamique du récit symbolique du péché en Gn 3. En revanche, dans les fruits de l'Esprit, nous constatons comment l'agapè, en faisant sortir l'homme de la logique mortelle de la possession liée à la tyrannie de l'ego, ouvre l'espace du don, dans ses multiples nuances (les fruits). Mais cela n'est possible que si la totalité de l'être est ordonnée à la gratuité : la maîtrise de soi ouvre à l'agapè.

Ainsi, de ce point de vue, nous pouvons voir une relation claire entre les mauvaises pensées et les fruits de l'Esprit. La gourmandise (comme déséquilibre de la corporalité et voracité de l'ego) et l'orgueil (comme logique du pouvoir et refus du don, un ego qui s'affirme) agissent comme des inclusions à toutes les autres pensées, qui deviennent ainsi l'itinéraire concret entre ces deux pôles ; l'agapè (la logique du don) et la maîtrise de soi (équilibre de la corporalité) agissent comme des inclusions aux fruits de l'Esprit. Cela nous permet également de nous rendre compte que la manière biblique de décrire le péché du premier homme (manger le fruit de l'arbre) est profondément vraie et qu'elle est liée à la structure même de l'homme et à son rapport avec la réalité. Nous ne faisons ici que souligner le lien entre la gourmandise et l'orgueil. Bien qu'elles semblent éloignées l'une de l'autre (la gourmandise affecte la sphère corporelle, tandis que l'orgueil affecte la vie spirituelle et la dimension intellectuelle de l'homme), ces deux mauvaises pensées sont en fait interdépendantes et profondément liées, à tel point qu'elles peuvent être considérées comme la synthèse de l'ensemble de la dynamique qui affecte les huit pensées. Elles deviennent ainsi deux expressions fondamentales de la philautie. En Gn 3, la prétention à devenir « comme Dieu » (prétention qui transforme Adam en prédateur de la divinité) passe, symboliquement, par un acte d'avidité. La manière avide dont la nourriture est assimilée, en cachette de Dieu, exprime ainsi la racine de toute pensée mauvaise : une croissance progressive et immodérée du « moi » jusqu'à ce qu'il prenne la stature de la divinité, ce « moi » déifié qui est l'expression de l'auto-idolâtrie, de l'orgueil et, en fait, de la philautie. Se référant aux anciens auteurs monastiques, Olivier Clément note que :

Pour la plupart des auteurs ascétiques, encore que ces classifications soient assez fluctuantes et doivent être plutôt comprises dans leur dynamisme, il existe deux « passions-mères », l'une concernant les facultés irrationnelles (*thumos* et *epithumia*) et c'est la glotonnerie, au sens d'une avidité fondamentale ; l'autre concernant le *noûs*, et c'est l'orgueil. Avidité et orgueil se rejoignent dans une sorte de captation métaphysique qui recourbe autour de l'ego tout l'espace de l'être. Les spirituels, et notamment Maxime le Confesseur, parlent ici de *philautia*, amour de soi, égocentrisme, qui arrache le monde à Dieu pour se l'approprier, en chosifiant le prochain. Il n'y a plus ni l'Autre, ni l'autre, seulement le moi absolu. « Celui qui possède la *philautia* possède toutes les passions », dit Maxime.

L'avidité déclenche la débauche comme objectivation de la sexualité. Les deux ensemble, pour s'assouvir, l'avarice. Celle-ci provoque la tristesse – de ne pas tout posséder – et l'envie – envers celui qui possède. Ainsi naît la colère, contre celui qui menace mes biens ou saisit avant moi un bien que je convoitais.

L'orgueil, de son côté, engendre la « vaine gloire », parade des richesses et des séductions, puis la colère et la tristesse quand on n'obtient des autres admiration et confirmation. Et l'on rejoint ainsi, à travers une profonde avarice d'être, l'avidité. Les deux circuits se rejoignent, formant une ellipse à deux pôles²¹.

Ainsi, comme le souligne Olivier Clément, il y a manifestement aussi une logique interne aux huit mauvaises pensées. Les trois premières marquent la relation avec les réalités matérielles qui nous entourent (une métaphore des réalités plus profondes) ; la tristesse et la colère dénotent un déséquilibre intérieur (surtout dans la sphère émotionnelle), résultant d'une corporéité déséquilibrée. L'acédie, quant à elle, souligne comment une vie désordonnée perd son sens, son *logos*. Cette situation « illogique » se transforme en un état intermédiaire, difficile à identifier et à combattre, car il entraîne des aspects liés aux pensées précédentes et s'ouvre aux deux dernières pensées. Enfin, la vaine gloire et l'orgueil manifestent le point final de ce déséquilibre : il a atteint le centre, son propre « moi », qui perd ainsi toute relation de vérité avec lui-même, avec les autres, avec Dieu.

Les masques de la philautie

Chacune des pensées passionnées énumérées ci-dessus est un masque de philautie. Elle cache son poison dans chaque mauvaise pensée. Mais il y en a certaines qui manifestent davantage la face cachée de cet ennemi. Nous pouvons en identifier trois : la paresse, l'avarice et l'orgueil. Nous évoquerons brièvement la relation entre la philautie et chacune de ces mauvaises pensées. En particulier, nous

21. Olivier CLÉMENT, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Stock, 1982, p. 121.

soulignerons comment l'avarice et l'orgueil révèlent clairement la dynamique et les traits de la philautie, en devenant son miroir dans la vie de l'homme.

En ce qui concerne l'acédie, on peut souligner l'état général qu'elle provoque chez ceux qui en sont atteints. Ce manque de tonus, ce sentiment de vide, ce dégoût de tout que provoque l'acédie, conduit à un repli sur soi, à une concentration sur son propre moi, angoissé et illusoire. N'est-ce pas là un trait caractéristique de la philautie ? La passion, écrit le père Gabriel Bunge en se référant à Évagre,

dans son essence, est bien une aliénation égoïste, un attachement maladif au moi. Elle ne cherche en tout que soi-même, n'aime en tout que soi-même. Et puisqu'elle ne peut s'atteindre nulle part, cette « tendresse pour soi » se tourne en haine aveugle contre tout. Pour-quoi doit-il en être ainsi ? Parce qu'il n'y a qu'un désir (*pôthos*) qui soit bon et éternel, substantiellement uni à l'intellect : le désir de la véritable connaissance, qui se dirige exclusivement vers Dieu et confère à l'intellect la béatitude. Que ce désir bon et éternel vienne à manquer son but, et il ne reste plus que tristesse et haine. L'acédie, en tant que somme de toutes les passions, est peut-être l'expression la plus pure et la plus « spirituelle » de la philautie d'Adam, qui s'est détourné de Dieu pour se tourner vers soi-même, se manquant du même coup²².

Il faut donc reconnaître que l'acédie et la philautie ne sont pas seulement liées, mais que l'une devient la cause et la manifestation de l'autre. Le désir insatisfait et illusoire causé par l'acédie (fuir ce qui est là et rêver de ce qui manque) capture et asservit le « moi » et s'oppose au véritable désir qui peut donner la plénitude, celui de Dieu (comme le dit Saint Thomas d'Aquin, l'acédie est « *tristitia de bono divino* »). La personne est donc complètement repliée sur elle-même, incapable de don et de communion. Et ce repli sur soi peut très bien se transformer en une préoccupation démesurée de soi, en indifférence, en mépris, en désintérêt, en cynisme. Autant de portes ouvertes à l'acédie !

La mauvaise pensée de l'orgueil ou de la fierté mérite plus d'attention. Grégoire le Grand la considère comme la racine de tous les vices. S'agit-il en soi d'une primauté appartenant à la philautie ? Orgueil et philautie s'identifient donc ? Écoutons ce que dit Grégoire le Grand :

Parmi les vices qui nous tentent, et qui, par un combat invisible, militent contre nous au service de l'orgueil qui les domine, les uns précèdent comme des chefs, les autres suivent comme une armée. Car tous les vices n'occupent pas le cœur de la même manière. Mais si les

22. Gabriel BUNGE, *Akèdia. La doctrine d'Évagre le Pontique sur l'acédie (Spiritualité Orientale 52)*, Abbaye de Bellefontaine, 1991/2007, p. 70.

plus grands, qui sont peu nombreux, surprennent l'âme négligente, les plus petits et les plus nombreux l'assiègent en masse. Ce même roi des vices, l'orgueil, lorsqu'il prend pleine possession du cœur vaincu, le livre aussitôt aux sept vices mortels, comme à certains de ses chefs, pour le ravager. C'est-à-dire que l'armée suit ces chefs, car il est clair que c'est d'eux que provient la multitude gênante des vices. Cela deviendra plus clair en mentionnant et en énumérant, autant que possible, les chefs et l'armée distinctement. La racine de tout mal est l'orgueil, comme en témoigne l'Écriture : « Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil. » C'est de cette racine empoisonnée que proviennent ses premières pousses, à savoir les sept péchés capitaux : la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure. C'est pourquoi notre Rédempteur, ému de compassion en nous voyant esclaves de ces sept vices de l'orgueil, plein de la grâce septennale de l'Esprit, est venu engager le combat spirituel de notre délivrance²³.

Grégoire le Grand semble ne pas en douter : dans le panorama bigarré des vices, dans cette armée qui attaque et encercle la vie de l'homme de toutes parts, il existe une sorte de « super-vice » qui a le pouvoir de manœuvrer et de diriger chaque passion mauvaise, en lui offrant l'arme appropriée et le poison mortel : c'est l'orgueil, le « roi des vices » qui, « lorsqu'il prend pleinement possession du cœur vaincu, le livre immédiatement aux sept vices mortels, comme à certains de ses chefs, pour qu'ils le dévastent ». Pour donner plus de force à sa conviction, Grégoire cite un verset du livre du Siracide : « La racine de tout mal est l'orgueil, dont l'Écriture témoigne : « Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil »²⁴. » La radicalité de l'orgueil se manifeste tout d'abord dans le fait qu'il apparaît comme une sorte de poison mortel qui se cache dans chaque vice, transmettant cette sève qui permet à l'arbre de la méchanceté de croître démesurément. Mais l'orgueil, en tant que perversion de l'élément le plus radical de la personne à travers la logique de la philautie, corrompt l'homme dans son identité la plus vraie en pervertissant sa structure intérieure, la vérité de son être, sa liberté, ses désirs.

Mais l'orgueil n'est pas seulement à la racine du péché vers lequel pointent tous les vices, il est aussi au sommet de ce processus d'autodestruction de l'ego (philautie) déclenché par les passions mauvaises. Évagre le Pontique se situe dans cette perspective, et avec lui la tradition spirituelle de l'Orient chrétien, qui place l'orgueil ou, plus exactement, la fierté (*yperephanía*) au sommet de l'échelle diabolique de ces mauvaises pensées qui manifestent l'idolâtrie pro-

23. GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire moral sur Job VI*, 31, 87.

24. Si 10, 15 selon la *Vulgate* : « *Initium omnis peccati est superbia* ». Dans la traduction de la *Septante*, en Si 10, 13, la relation entre l'orgueil et le péché est inversée, de sorte que « le commencement de l'orgueil est le péché ».

gressive d'un moi qui a perdu toutes les limites de la créature. En tant qu'accomplissement de tout vice, paradoxalement, l'orgueil, lorsqu'il atteint l'être le plus profond de l'homme, peut se passer de toute autre passion mauvaise. En effet, il peut devenir le point culminant d'une ascension vers les vertus. « Si la vie d'un homme était entièrement vertueuse, note la philosophe Laura Bazzicalupo dans un essai sur l'orgueil, si elle était absolument vertueuse et si l'orgueil était l'accomplissement de tant de vertus, il suffirait d'annuler le sens de cette vie, en y jetant une ombre néfaste. L'orgueil, qui est le plus grave des péchés, suffirait, à lui seul, à condamner l'homme²⁵. »

On peut donc dire que l'orgueil et la vaine gloire se présentent comme la manifestation la plus dangereuse et la plus radicale de la philautie et c'est pourquoi ils sont liés à l'histoire humaine et, surtout, au mal qui y est présent. En outre, l'idolâtrie subtile et perverse à laquelle conduit l'orgueil (et la vaine gloire) ne se contente pas de s'instrumentaliser soi-même, de faire des autres ou des choses comme des masques de gloire vaine. Elle va plus loin, car ce qu'elle vise est encore plus élevé : c'est la gloire même de Dieu. C'est d'ailleurs le but de la dernière des mauvaises pensées, l'orgueil. Décliné sous de multiples formes, cachées ou manifestes, conscientes ou inconscientes, le but de l'orgueil se relie toujours à la tentation entendue par le premier homme et la première femme : « Vous serez comme Dieu » (Gn 3, 5). C'est la philautie démasquée, et non plus cachée, à chaque échelon de l'échelle des vices. C'est pourquoi les Pères et les anciens moines plaçaient l'orgueil soit à la racine de tout le processus du mal déclenché par les passions, soit au sommet de cette ascension menée par la philautie.

Dans la progression des mauvaises pensées selon la subdivision traditionnelle présentée par Évagre le Pontique dans son *Traité pratique* 6, nous trouvons aux trois premières places les vices de gourmandise, de luxure et d'avarice²⁶. Ils forment un réseau solide de passions, qui devient un terrain fertile pour la croissance d'autres mauvaises pensées. Présentant le même dynamisme caractérisé par une oscillation entre le besoin et la possession, ces mauvaises pensées apparaissent comme une triple porte par laquelle entre, dans le cœur de l'homme, cette convoitise qui conduit progressivement à l'hypertrophie de l'ego, à cette idolâtrie du moi qu'est la philautie. Dans les trois premiers vices, l'objet sur lequel se pose le regard passionné de l'homme change (la nourriture, le corps, l'argent), mais

25. Laura BAZZICALUPO, *Superbia. La passione dell'essere* (Il Mulino), Bologne 2008, p. 8.

26. Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, tome II (*Sources Chrétiennes* 171), Paris, Cerf, 1971, p. 507-509

l'avidité avec laquelle l'œil convoite l'objet de son désir est la même. La gourmandise, la luxure et l'avarice sont donc les trois masques de la passion de posséder, de la cupidité insatiable, de l'avidité. Parmi ces trois passions, l'avarice tient cependant un rôle particulier. Elle pourrait être définie par un texte de l'apôtre Paul qui, dans la tradition monastique et patristique, est devenu la clé d'interprétation pour évaluer l'ampleur de cette mauvaise pensée. Il s'agit d'une déclaration que l'on trouve dans 1 Tm 6, 10 : « La cupidité de l'argent (*philargyria*) est la racine de tous les maux. » Cette expression catégorique de Paul est surprenante : l'apôtre définit l'avarice comme la racine de tous les maux. Il semble donc que l'avarice est placée non pas en troisième, mais en première position, apparaissant ainsi comme la cause de toutes les autres mauvaises pensées. Cependant, cette primauté, comme nous l'avons vu, est normalement attribuée à un autre vice, l'orgueil. En effet, dans l'échelle d'Évagre, cette pensée occupe la plus haute place, tandis que chez Grégoire le Grand, l'orgueil est directement défini comme la mère de chaque vice. D'autre part, cette priorité trouve son fondement dans un autre verset de l'Écriture, déjà cité. Comment résoudre ce conflit ? Qu'est-ce qui donne origine aux vices, à l'orgueil ou à l'avarice ? Les Pères et auteurs médiévaux tentent de réconcilier ces deux phrases scripturaires, en essayant d'avancer ensemble cette paire diabolique comme une double source de méchanceté. Il y a une racine où le mal trouve sa sève pour croître, c'est l'avarice, la soif de possession ; mais il y a un germe, un commencement d'où l'arbre qui offre ses fruits variés de méchanceté tire sa forme, c'est l'orgueil. Cependant, à notre avis, la phrase paulinienne transmet une vérité profonde en nous présentant l'avarice comme la personnification de la philautie, cet amour démesuré et irrépressible de soi, source de tous les vices. En effet, on pourrait presque définir l'avarice comme la quintessence de la philautie, un égoïsme insatiable, un pouvoir et une idolâtrie qui parviennent presque à se matérialiser en permanence dans le symbole de l'argent. En ce sens, l'avarice pourrait être considérée comme un vice « transversal », comme une sorte de sève présente dans chacune des mauvaises pensées, comme l'expression de cette soif de soi, le vrai visage caché par le masque des vices²⁷. C'est pourquoi Cassien définit l'avarice comme

le réceptacle de tous les vices, la racine de tous les maux, qui devient le foyer d'une méchanceté, dont on ne peut plus se débarrasser : « La

27. Cf. G. CUCCI, *Il fascino del male. I vizi capitali*, Roma 2008, p. 168-169, dans lequel est rappelée la position de saint Thomas d'Aquin, qui considère l'avarice comme l'expression de cette cupidité présente dans chacun des vices capitaux et donc comme la racine de tout péché.

racine de tous les maux », dit l'Apôtre, « c'est la *philargyrie* » (1 Tm 6, 10), c'est-à-dire l'amour de l'argent²⁸.

L'avare n'est donc pas seulement un riche qui possède beaucoup de biens et les garde pour lui, mais c'est un idolâtre, celui qui fait de l'avoir et de la possession l'idole de sa vie. Et c'est encore l'apôtre Paul qui offre une clé d'interprétation de l'avarice. S'adressant aux Colossiens et les invitant à faire mourir en eux ce qui appartient au vieil homme, il énumère ce boulet de méchanceté en ces termes : « impureté, immoralité, passions, mauvais désirs, et cette convoitise (*ten pleonexian*) qui est une idolâtrie » (Col 3, 5. Cf. aussi Ep 5, 5).

Cependant, pour comprendre exactement la dynamique de l'avarice et sa relation avec la philautie, il est nécessaire de la situer par rapport aux autres mauvaises pensées. L'avarice n'est pas un vice isolé, mais fait partie d'un réseau de méchanceté : elle est en troisième position dans la liste d'Évagre et entre donc en relation avec les mauvaises pensées qui précèdent et celles qui suivent. En effet, comme nous l'avons souligné au début, en essayant de saisir la portée de l'expression de Paul définissant l'avarice comme la racine de tous les maux (1 Tm 6, 10), ce vice peut être considéré comme transversal à toute la chaîne de la méchanceté. L'avarice exprime, de manière palpable et radicale, cet amour immodéré de soi (philautie) qui donne force et vie à toute pensée mauvaise. Il ne faut jamais oublier le rôle de la philautie dans la consolidation et la progression de l'échelle de la méchanceté. Maxime le Confesseur nous l'a rappelé dans un texte déjà cité :

La philautie, comme on l'a souvent dit, est à la source de toutes les pensées passionnées. C'est d'elle, en effet, que naissent les trois vices capitaux de la concupiscence, celui de la gourmandise, celui de l'avarice et celui de la vaine gloire²⁹.

Or, l'avarice est en quelque sorte le bras droit de la philautie. En effet, sous l'idole de l'argent, la logique perverse du prédateur, déjà présente dans les pensées de la gourmandise et de la luxure, est sournoisement masquée ; par une voracité insatiable, elle favorise l'hypertrophie du Moi, l'orgueil. Au fond, l'avarice et l'orgueil sont des images en miroir : l'orgueilleux est possédé par lui-même, l'avare par les choses. Et si l'on met l'orgueil et l'avarice en relation avec Dieu, nous pouvons dire que ces deux vices sont à l'origine de tout mal : « L'orgueil est le commencement parce qu'il est la passion *d'être* comme Dieu ; l'avarice est la racine parce qu'elle est la

28. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques* (Sources Chrétiennes 109), Paris, Cerf, 2001, VII, 6, p. 299.

29. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, III, 56, p. 140.

passion d'*avoir* autant que Dieu³⁰. » C'est pourquoi les Pères et les auteurs monastiques mettent souvent l'orgueil et l'avarice dans le même sac, voyant dans ce couple perfide l'origine des maux.

En effet, le véritable protagoniste de l'avarice est le « moi » : dans l'avarice, on est prisonnier des lacets de son « moi », on se concentre sur soi, tout est vu et utilisé à partir de soi. L'avarice est vraiment la quintessence de la philautie et c'est pourquoi elle est la racine de tous les maux. Dans l'avare, le moi devient comme aveugle, incapable de voir en dehors de lui ; tout ce qui l'entoure est vu par rapport à lui et tout devient donc « à moi ».

Le « mien » et le « tien », dit Jean Chrysostome, sont des mots froids qui introduisent d'innombrables guerres dans le monde³¹ ... Le « mien » et le « tien » ne sont que des mots sans fondement réel³².

Le « mien » et le « tien » sont des mots froids et irréels, parce qu'ils ne reconnaissent pas la réalité de l'altérité, de la diversité, parce qu'ils ne reconnaissent pas la nécessité du partage ; réduire tout à soi, s'ériger soi-même comme mesure de toute chose fausse le rapport à la réalité. Comment ne pas rappeler l'expression qui revient sans cesse sur les lèvres de Sméagol-Gollum, l'inquiétant et triste personnage du roman de J.R.R. Tolkien, l'expression qui lie uniquement ce personnage au mystérieux anneau de pouvoir : « *mon trésor* » ?

Conclusion : de la philautie à l'agapè

Comment se remettre de la philautie ? La thérapie préconisée par les Pères est essentiellement une transformation, un exode du moi. Il s'agit de quitter le monde clos du « moi » pour s'ouvrir à l'autre et aux autres ; il s'agit de transformer l'amour de soi en charité, en cet amour oblatif et divin que la tradition chrétienne appelle agapè. Mais ce processus mériterait une réflexion plus approfondie. Pour l'instant, il nous suffit d'avoir esquissé un portrait de la philautie pour mieux prendre conscience de cet ennemi « universel », tel que le définit Évagre. Mais nous ne pouvons manquer de conclure en laissant entrevoir ce qui se passe dans la vie de l'homme, lorsque l'amour de soi se transforme en agapè.

Passer de la logique de la possession à celle du don, permet en définitive d'atteindre ce que l'homme recherche de mille façons dans la vie : le bonheur. « On est plus heureux en donnant qu'en rece-

30. S. ZAMAGNI, *Avarice. La passione dell' avere (Il Mulino)*, Bologne, 2009, p. 9.

31. JEAN CHRYSOSTOME, « Sur les paroles de Paul : "Il est nécessaire que des divisions se produisent parmi vous" (1 Co 11, 19) », 2 ; PG 51, col. 255.

32. JEAN CHRYSOSTOME, « Sur la première lettre aux Corinthiens », Homélie 10.3, PG 61, col. 85.

vant », rappelle Paul aux anciens d'Éphèse dans son discours d'adieu à Milet (Ac 20, 35). C'est une parole du Seigneur qui nous révèle une vérité profonde : le bonheur, la joie sont la récompense intérieure du don dans la mesure où, à travers lui, on entre dans le mystère même de la vie qui est fécondité et créativité. Et tout bien matériel participe à ce mystère lorsqu'il est donné : il se transforme en « centuple » promis par Jésus à celui qui a tout quitté pour le suivre (*cf.* Mc 10, 30), et en « trésor sûr au ciel » pour celui qui a donné en aumône ce qu'il possède (*cf.* Lc 12, 33). En définitive, la philautie suit le chemin inverse de la parole du Seigneur rapportée dans les Actes, un chemin qui conduit inévitablement au malheur.

« Mais alors, qui peut être sauvé ? » À cette question posée par les disciples étonnés et déconcertés après la rencontre manquée entre l'homme riche et Jésus, ce dernier a répondu : « Impossible aux hommes, mais pas à Dieu ! Car tout est possible à Dieu » (Mc 10, 26-27). L'homme peut être sauvé de cette pauvreté vitale qu'est la philautie, de ce cercle étouffant qui prend sa vie en otage, à une seule condition : comprendre que le secret de sa vie est entre les mains d'un Autre et que, de ces mains, il peut le recevoir comme un don. Mais lorsque l'homme aura compris qu'on ne possède pas la vie, mais qu'on la reçoit, alors il saura vivre dans cette logique, il saura donner ce qu'il a reçu. Tant que l'homme sera convaincu qu'il se suffit à lui-même, tant qu'il croira qu'il se procure la vie avec ce qu'il possède, qu'il tient égoïstement dans ses mains, qu'il accumule ou conserve, qu'il concentre tout autour de son moi, alors l'accès à la vie lui sera refusé : il continuera à la poursuivre, il sera dans l'illusion qu'il est en sécurité, dans la mesure où il est concerté et replié sur lui-même, mais la vie lui échappera toujours et il la poursuivra comme on poursuivrait un rêve.

En parlant du vice de l'avarice, le jésuite Giovanni Cucci fait référence à une nouvelle de L. Tolstoï intitulée *Ce qui fait vivre les hommes*³³. Nous aimerions terminer par ce récit, car nous y trouvons merveilleusement exprimé le fruit authentique d'une vie libérée du mal de la philautie.

Ce conte raconte l'histoire d'un ange qui, à cause de sa désobéissance, a été envoyé par Dieu sur terre pour vivre avec les hommes, partager leurs travaux et vivre comme un homme. Mais la raison profonde de cette descente dans l'humanité était de comprendre « ce qui fait vivre les hommes » :

33. *Cf.* Giovanni CUCCI, *Il fascino del male. I vizi capitali*, Apostolato della preghiera, 2015, p. 203-204.

Le Seigneur dit... Tu connaîtras trois choses : tu sauras ce qui est dans l'homme, ce qui n'est pas donné à l'homme, et ce qui fait vivre l'homme. Quand tu l'auras connu, tu retourneras au ciel³⁴.

L'ange prend forme humaine et commence son aventure parmi les hommes. Mendiant au bord d'une route, transi de froid et sans rien pour se couvrir, il est recueilli par un pauvre cordonnier et sa femme : il est vêtu des mêmes vêtements que ces pauvres gens pour se couvrir et il est nourri. Il accepte de vivre dans leur misérable izba : il apprend le métier de cordonnier et reste longtemps avec eux. Et c'est précisément dans ce temps passé avec les pauvres, dans le quotidien d'une vie faite de labeur mais aussi de partage simple, qu'il trouve le contenu de ces paroles que Dieu lui avait données. Il le trouve dans l'accueil du cordonnier et de sa femme ; il le trouve dans la rencontre avec un homme riche, qui pensait avoir besoin d'une paire de bottes qui lui dureraient un an et qui est mort le jour même où il les avait commandées ; il le trouve dans la compassion d'une femme qui s'est occupée de deux orphelines, qui les a soignées et les a élevées. C'est dans la vie des hommes, dans la manière dont ils savent découvrir ce dont ils ont vraiment besoin pour vivre, qu'il trouve le sens de ces mots qui lui étaient jusqu'alors restés cachés. C'est ainsi qu'il conclut, avant de monter au ciel :

J'ai su que tout homme est vivant, non par le soin qu'il peut avoir de lui-même, mais parce que c'est l'amour qui le fait vivre.

Il n'a pas été donné à la mère de savoir ce dont ses deux filles avaient besoin pour vivre. Il n'a pas été donné à l'homme riche de savoir ce dont il avait besoin. Il n'est pas donné non plus à un homme de savoir si, avant la tombée de la nuit, il aura besoin de bottes faites pour un homme vivant ou de savates pour un homme mort.

J'étais resté en vie, quand j'étais un homme, non pas parce que j'avais pensé à moi, mais parce qu'il y avait de l'amour dans l'homme qui était passé à côté de moi et dans sa femme, et parce qu'ils ont eu de la compassion pour moi et m'ont aimé. Les orphelines étaient vivantes non pas parce que quelqu'un s'était occupé d'elles, mais parce qu'il y avait de l'amour dans le cœur d'une femme qui leur était étrangère, qui a eu pitié d'elles et qui les a aimées. Et tous les hommes sont vivants, non pas parce qu'ils peuvent s'occuper d'eux-mêmes, mais parce qu'il y a de l'amour dans les hommes.

Je savais que Dieu avait donné la vie aux hommes et qu'il voulait qu'ils vivent ; maintenant, j'ai compris autre chose.

J'ai compris que Dieu ne voulait pas que les hommes vivent chacun de son côté, et qu'il ne leur apprenait donc pas à comprendre ce dont chacun a besoin, mais qu'il voulait qu'ils vivent tous ensemble, en harmonie, et donc leur révélait ce dont tous ils ont besoin, eux-mêmes, comme tous les autres.

34. L. TOLSTOÏ, *Tutti i racconti*, II, Milan, Mondadori, 1991, p. 68.

Je me rends compte maintenant que les hommes semblent pouvoir vivre grâce à tous les soins qu'ils se donnent, mais en réalité ils ne sont vivants que parce que c'est l'amour qui les fait vivre. Celui qui est dans l'amour est en Dieu et Dieu est en lui, car Dieu est amour³⁵.

*Comunità Monastica Ss. Trinità
Località Pragaletto, 3
IT – 21010 DUMENZA (VA)*

Adalberto PIOVANO, osb

35. *Ibid*, p. 71-72.