

CAHIERS

de l'Ecole Saint Jean



SOMMAIRE

N° 102

Pages

- | | |
|---|----|
| 1. J.-B. de LIGNY : Saint Thomas sépare-t-il
l'appréhension du jugement? (I) | 1 |
| 2. M.-D. PHILIPPE : L'amour dans la philosophie
et la théologie | 23 |
| 3. M.-D. PHILIPPE : Saint Thomas et le Mystère de
la très sainte Trinité (I) | 41 |
| 4. M.-D. PHILIPPE : Chemin de Croix | 53 |

Trimestriel

JUIN 1984

L'AMOUR DANS LA PHILOSOPHIE ET LA THEOLOGIE *

Envisager l'amour dans une perspective philosophique et théologique est aujourd'hui particulièrement important et intéressant. Parler de l'amour de cette manière, c'est essayer, non pas d'expliquer l'amour -car on ne peut l'expliquer ni l'analyser : on le vit-, mais de comprendre ce qu'il représente pour notre vie humaine et notre vie divine. Telle est bien la tâche du philosophe et du théologien.

Si nous suivons l'évolution de ce grand thème dans l'histoire de la pensée philosophique, nous débouchons à un moment donné sur une sorte d'oubli de l'amour : quand la philosophie devient purement rationnelle, n'oublie-t-elle pas l'amour ? C'est un oubli terrible : cela n'entraîne-t-il pas la condamnation de la philosophie elle-même ? Quand en effet la philosophie devient purement rationnelle, ne s'enferme-t-elle pas alors dans une explication toute logique des choses ? Or une pareille explication des choses nous interdit, finalement, de parler de l'essentiel de l'homme : sa capacité d'aimer. Certes, la logique est une chose excellente. Mais, comme le disait son fondateur Aristote, elle n'est qu'un *organon*, un instrument. Lors donc qu'on fait de l'instrument l'essentiel, on se voue à ne plus rien saisir de ce qui est vraiment principal. Une philosophie purement rationnelle,

* Nous publions ici la première conférence d'une série donnée à l'U.L.S.H. en 1979-80. Cette série de conférences sera publiée dans quelques mois par l'U.L.S.H. sous forme d'un petit volume, dont nous signalerons la parution en son temps.

poussée à l'extrême -une philosophie rationaliste-, finit, de fait, par ne plus rien comprendre à ce qu'il y a d'essentiel en l'homme.

Heureusement, on se dégage aujourd'hui de ce carcan logique et purement rationnel, quoique ce ne soit pas toujours de manière à redécouvrir les vraies dimensions de la philosophie. N'est-ce pas le cas de ces réactions violentes qui proclament le primat de l'irrationnel, de l'instinctif, de l'inconscient, de l'imaginaire sous toutes ses formes ? Nous devons, nous, essayer de dépasser ces deux extrêmes dans la réflexion sur l'amour, pour redécouvrir ce qu'il est en profondeur. C'est le but peut-être trop ambitieux, mais non moins indispensable, de la présente étude.

Tous, nous avons l'expérience de l'amour. Cette expérience peut certes revêtir de multiples formes, mais cela n'enlève rien à ce qu'elle a de primordial et d'unique. Souvent cependant, nous n'osons pas regarder en face ce qu'est cet amour dont nous avons l'expérience. Et c'est dommage, car nous devrions plutôt essayer d'avoir sur lui une lucidité de plus en plus grande. Le véritable amour n'a pas peur de la lucidité. Si, dans certaines formes d'amour, on a peur de la lucidité, c'est précisément parce que la forme d'amour que nous vivons n'est pas suffisamment humaine.

L'amour véritable est vraiment ce qu'il y a de plus grand en l'homme : c'est ce qui permet à celui-ci d'aller le plus loin dans l'épanouissement de toutes ses richesses. Aussi la dégradation de l'amour est-elle la chose la plus terrible : quand l'amour dégénère, au lieu d'élever l'homme il le dissout, l'enfonce dans sa misère, dans ses limites. C'est la caricature du véritable amour. Celui-ci en effet creuse en l'homme une profondeur qui donne à sa vie une "gravité" au sens fort du terme, et ainsi lui vaut d'être polarisé, fixé sur ce qu'il y a d'essentiel, d'être parfaitement lui-même en accédant à sa plénitude, en se dépassant pour s'unir à son bien qui l'achève (1).

(1) Saint Augustin considère en ce sens que l'amour est un "poids" - *pondus* puisqu'il entraîne l'homme vers son propre bien :
"Un corps, en vertu de son poids, tend à son lieu propre.
Le poids ne va pas forcément en bas mais au lieu propre.
Le feu tend vers le haut, la pierre vers le bas :

Commençons d'abord par évoquer, dans la philosophie grecque, la grande montée de cette compréhension toujours plus profonde de l'amour; puis regardons la grande montée théologique, à laquelle succèdent, dans l'histoire de la pensée occidentale, certaines ruptures. Essayons de comprendre comment la compréhension même de l'amour a, d'une certaine manière, ponctué l'évolution de la pensée philosophique et théologique, puisque c'est dans la mesure où la philosophie et la théologie ont compris l'amour spirituel et l'amour divin qu'elles ont été capables de pénétrer plus avant dans la compréhension de ce qu'est l'homme et dans le mystère de Dieu.

Concernant l'amour, la pensée grecque connaît une véritable croissance, mais non sans des étapes très diverses. De même pour la théologie chrétienne, qui prolonge cet effort à partir de la foi. Après cette croissance de la pensée tant philosophique que théologique, on observe de part et d'autre comme un arrêt et même une chute. La chute de la théologie provient-elle d'un manque de philosophie ou d'un manque de foi ? ou des deux simultanément ? Quoiqu'il en soit, ce déclin théologique et philosophique date de longtemps. Et sachons qu'il est très difficile de remonter la pente -ce qui n'empêche que nous assistons aujourd'hui à un certain renouveau.

ils sont menés par leur poids, ils s'en vont à leur lieu.
L'huile versée sous l'eau s'élève au-dessus de l'eau;
l'eau versée sur l'huile s'enfonce au-dessous de l'huile :
ils sont menés par leur poids, ils s'en vont à leur lieu.
S'il n'est pas à sa place, un être est sans repos;
qu'on le mette à sa place et il est en repos.
Mon poids, c'est mon amour;
c'est lui qui m'emporte, où qu'il m'emporte.
Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut;
il nous embrase et nous partons.
Nous montons *les montées qui sont dans notre coeur*
et nous chantons *le cantique des degrés*.
Ton feu, ton bon feu nous embrase et nous partons,
puisque nous partons en haut vers la paix de Jérusalem,
puisque j'ai trouvé ma joie dans ceux qui m'ont dit :
nous partirons pour la maison du Seigneur.
Là nous placera la bonne volonté
de sorte que nous ne voulions plus autre chose
qu'y demeurer éternellement" (*Confessions* XIII, 9, Bibl.aug. 14, DDB 1962, p.
441).

LE PROBLEME DE L'AMOUR DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Le problème de l'amour occupe dans la philosophie grecque une place importante. Nous verrons les nuances et les modalités très diverses des conceptions qu'on y trouve. Regardons en premier lieu Hésiode. Dans sa *Théogonie*, Hésiode évoque les trois Premiers : l'Abîme, la Terre et l'Amour (Erôs). Si l'Abîme et la Terre sont au point de départ de générations successives, l'Amour, quant à lui, n'est à l'origine de rien. Il est comme l'absolu, le terme, la fin. Il ne peut donc être que ce qui finalise, bien que cela ne nous soit pas dit explicitement.

Quand il s'agit du pythagorisme et de la grande philosophie de Parménide d'Elée, ces philosophies naissent et se développent à l'intérieur d'un grand élan mystique. Or tout élan mystique implique une attitude affective et spirituelle. Toutefois, dans le pythagorisme tel que nous le connaissons, il n'y a pas d'analyse de l'amour. L'amour y est symbolisé par le nombre 8, car il unifie, il réalise l'union. Mais s'il n'est pas regardé pour lui-même, l'amour est toujours présent sous la forme d'un élan spirituel. Dans le poème de Parménide, il est question du *thumos*, qui doit habiter le philosophe dans sa recherche de la vérité. Le *thumos* est ce grand désir, ce grand élan d'amour qui rend le philosophe capable de recevoir la révélation de l'Etre. Pareille révélation, don de la déesse, ne s'accomplit qu'à l'intérieur de cet élan. Il est donc très important de comprendre que, tant chez Parménide -qui est au point de départ de la philosophie des éléates- que chez les pythagoriciens, la réflexion philosophique présuppose l'amour. Ces philosophes ne craignent pas d'affirmer qu'il faut un grand élan d'amour pour pouvoir philosopher. Nous trouvons là des données que les psychologues confirmeraient aujourd'hui avec beaucoup de force. L'homme ne progresse dans son intelligence que quand il aime, son intelligence ne s'éveille que dans la mesure où elle est portée par un grand désir. Quand il n'y a pas d'amour, ou quand il n'y a plus d'amour, il se produit aussitôt comme un arrêt dans la recherche de l'intelligence.

Empédocle, quant à lui, met au sommet de tout l'Amour et la Haine dans leur opposition et leur dualisme radical. D'après celui-ci, l'univers s'unifie et s'ordonne; c'est alors

l'Amour qui le gouverne. Survient ensuite son contraire, la Haine, qui est une force de division et d'opposition... Il y a là une très belle vision de l'univers et de l'homme, qui, évidemment, s'exprime en un langage symbolique. Vision très forte, puisqu'elle met au centre de tout l'Amour et la Haine, qui sont comme les deux grandes forces adverses qui régissent tout l'univers.

Toute la philosophie de Platon est, elle, dominée par le Bien en soi et l'Un en soi; et c'est dans l'Amour-Erôs que nous entrons en communion avec le Bien en soi, par la contemplation du Beau en soi. L'Erôs est l'amour fondamental, ou, si l'on veut, le grand élan de l'amour. C'est lui qui donne à toute la vision platonicienne de l'homme son ultime signification. L'homme ne peut atteindre ce pour quoi il est fait sans cet amour. Est parfait l'homme qui est possédé par cet amour; il est alors capable de se dépasser, de contempler...

Aristote ne reprend pas ce regard de Platon sur l'amour. Il ne considère plus avant tout l'erôs, mais la *philia*, l'amour d'amitié. On serait tenté de dire que son regard est moins mystique, mais d'une certaine manière plus humain. Disons plutôt que les intentions de Platon et d'Aristote sont différentes. Cependant, ces deux approches de l'amour, celle de l'Erôs comme celle de la *philia*, ont chacune leur intérêt. C'est pourquoi nous y reviendrons par la suite.

Après la philosophie d'Aristote s'instaure celle, très particulière, d'Epicure, qui développe la morale du plaisir. Le plaisir est, ne l'oublions pas, un aspect, une "propriété" de l'amour. Ce n'en est pas l'aspect principal, mais c'en est tout de même une conséquence non négligeable du point de vue humain. Comprendons bien, du reste, qu'Epicure ne prône pas du tout le plaisir immédiat, sensible, sensuel. Pour lui, le plaisir suprême est celui de la contemplation. C'est là que le plaisir est le plus parfait, le plus conscient, le plus limpide. Il nous faudra pour ce motif expliciter le rapport entre l'amour et le plaisir. Le plaisir n'est-il pas comme une retombée subjective de l'amour ? Quand donc on aime vraiment, on ne s'arrête pas au plaisir; mais quand on est fatigué d'aimer, on s'y réfugie. Ceci est le fait d'un amour qui dégénère, d'un amour qui commence à se fatiguer, qui n'a plus le même élan. Pris en lui-même, l'amour-plaisir n'est-il pas une barrière ? Or l'amour proprement humain

n'implique aucun arrêt : il ne connaît ni limite, ni relâche, mais donne au contraire des ailes à celui qui aime. Autrement dit, le plaisir seul implique nécessairement un repli sur soi, alors que l'amour en ce qu'il a de plus lui-même est extatique (2), fait sortir de soi et aller au devant de l'autre. Il faut donc éviter d'identifier amour et plaisir, tout autant que de les séparer. Il serait intéressant de mettre face à face ces deux positions extrêmes et contraires : celle de l'amour qui, dans sa pureté, bannit le plaisir; et celle de l'amour qui s'identifie au plaisir. En fait, l'amour ne s'oppose ni ne s'identifie au plaisir. Il est plus : il est source du plaisir. Freud soulignera, lui aussi, l'exigence du plaisir dans la vie de l'homme, mais d'une tout autre manière qu'Epicure. Là encore, il y aurait un parallélisme intéressant à établir pour voir ce qui subsiste de l'amour dans la perspective de Freud.

Face à la morale d'Epicure se situe celle des stoïciens. Pour ceux-ci, ce n'est plus le plaisir qui constitue le bonheur de l'homme, mais l'*apatheia*, l'indifférence que l'homme est capable d'acquérir grâce à la domination volontaire sur lui-même. La volonté est considérée en premier lieu comme une puissance de domination. On ne parle plus d'amour, mais de domination, d'efficacité.

Au terme de la grande croissance de la pensée philosophique, qui aboutit à la primauté de l'*Erôs* chez Platon et de la *philia* chez Aristote, on assiste donc à un déclin : l'amour est remplacé par la recherche du plaisir et la domination de soi. On perd de vue l'amour dans ce qu'il est profondément, pour l'identifier à une de ses propriétés, à un de ses fruits ou à son aspect purement volontaire, la domination de soi.

La réflexion sur l'amour ne s'achève pourtant pas, dans la philosophie grecque, sur ce déclin. Avec Plotin, nous assistons à un dernier sursaut de vitalité. Celui-ci hérite de Platon, d'Aristote et des stoïciens. Il montre le dépassement de la contemplation dans le silence d'union avec l'Un. L'amour, pour Plotin, c'est le silence ultime qui unit à

(2) Cf. saint Thomas, *Somme théologique*, I-II, q.28, a.3 (l'expression est de Denys l'Aréopagite).

l'Absolu, au Bien, à l'Un. Il y a certainement dans sa philosophie une grande vision mystique de l'amour et du Bien; mais nous savons combien il est difficile de préciser ce qu'est l'amour dans une telle philosophie. La position de Platon y est reprise et prolongée en une mystique philosophique. D'où le problème : existe-t-il vraiment une mystique philosophique, une philosophie affective où l'amour est premier ? Ce qui est sûr, c'est qu'au coeur de toute la philosophie plotinienne, qui cherche un dépassement de la sagesse et de la contemplation par le silence, l'amour a un rôle primordial. C'est lui qui nous unit au divin, à l'Absolu. Plotin assume l'union avec l'Un-Bien, sommet de tout, en qui nous nous perdons dans l'amour et le silence.

Dans le sillage de Plotin se développe le courant néoplatonicien, à travers des commentateurs dont le propos est avant tout de justifier la pensée de leur maître.

On peut donc dire qu'étant née dans une pensée mystique et ayant mûri à l'intérieur d'un climat religieux -comme le pythagorisme-, toute la philosophie grecque s'achève dans l'amour-silence de Plotin, après être passée par le *thumos* de Parménide, l'*erôs* de Platon, la *philia* d'Aristote, puis le déclin d'Epicure et des stoïciens.

LE MYSTERE DE L'AMOUR SELON LES PERES DE L'EGLISE

Du point de vue chrétien, celui de la foi, celui des Pères de l'Eglise et des théologiens, le mystère de l'*agapè* devient une réalité primordiale. Cela se comprend aisément, puisque la révélation chrétienne s'achève dans la révélation johannique qui montre le primat absolu de l'Amour : Dieu est Amour. Dans la philosophie grecque, on avait bien reconnu que Dieu est la Bonté, le Bien en soi; mais on ne disait pas qu'il est Amour. Or ce n'est pas du tout la même chose d'affirmer que Dieu est la Bonté et d'affirmer qu'il est Amour. En effet, quand nous disons dans notre foi chrétienne que Dieu est Amour, nous regardons le mystère de Dieu en lui-même. C'est alors Dieu lui-même qui nous révèle son amour, qui n'est autre que sa vie et sa contemplation. En Dieu, lumière et amour ne font qu'un. Dieu lui-même nous révèle qu'il est Père, Fils et Esprit Saint. C'est bien cela

que saint Jean nous fait comprendre : Dieu est Lumière et Amour, et il y a en lui un fruit de lumière et d'amour : son Verbe et son Esprit. De plus, grâce à l'Incarnation du Verbe et au mystère de la Croix, nous participons à ce mystère d'amour, par la grâce qui nous divinise. Nous devenons des fils de lumière et d'amour, par l'Esprit Saint qui habite en nous. La révélation chrétienne nous fait ainsi comprendre que tout se ramène à l'*agapè*, c'est-à-dire à la charité, à l'amour (3). Les Pères de l'Eglise et les grands théologiens ont compris que ce primat de l'amour, affirmé avec beaucoup plus de force que dans la philosophie grecque, est ce qui caractérise la révélation chrétienne. Et c'est là que nous saisissons la différence entre le problème philosophique de l'amour et la réflexion théologique sur le mystère de l'*agapè*. En effet, la théologie chrétienne nous met immédiatement et en premier lieu en face de l'*agapè*, mystère propre de Dieu, lié à tout le mystère de la fécondité divine. Amour et fécondité, dans la vision chrétienne, sont intimement liés. L'amour en Dieu n'est pas n'importe quel amour : c'est un amour qui est une source jaillissante. Sa fécondité n'a pas de limite; il est infini, substantiel, en sorte que tout ce que Dieu atteint est touché, pénétré par son amour. L'amour divin est pareil à un feu consumant (4).

NAISSANCE ET APOGEE DE LA PENSEE THEOLOGIQUE DE L'AMOUR

Tous les Pères de l'Eglise, et spécialement saint Augustin, ont scruté avec une particulière attention le mystère de l'amour divin. Nous ne pouvons exposer ici la grande théologie de saint Augustin sur la charité, la *dilectio*, théologie qui n'est que le reflet de son regard

(3) Il est très difficile de traduire le terme grec *agapè*. On le traduit par le terme latin *caritas*, ce qui donne en français "charité". Mais les mots perdent parfois leur valeur et leur signification authentique : quand on parle aujourd'hui de charité, on pense aussitôt aux oeuvres de charité, et on se place du côté de l'efficacité, de la conséquence; alors que *agapè* signifie la source de tout amour, ce qui dépasse par conséquent tout amour humain : l'amour divin.

(4) Dt 4,24.

contemplatif sur le mystère de l'amour divin (5). C'est d'ailleurs au sujet de ce mystère que sa théologie est le plus riche. Cet héritage théologique sera repris par le grand théologien de l'amour au XII^e siècle, saint Bonaventure.

Quant à saint Thomas, sur lequel nous reviendrons plus tard, disons tout de suite que notre examen portera sur ce qu'il nous dit de l'amour-passion. Non pas que saint Thomas ne considère que ce dernier; il traite aussi, bien entendu, de l'agapè, de l'amour divin, comme l'a fait saint Augustin; il reconnaît évidemment que le mystère de la charité est au coeur de toute la vie chrétienne, et que, par la charité et en elle, nous sommes unis à l'Esprit Saint et demeurons dans la Très Sainte Trinité. Je ne retiendrai pourtant ici de saint Thomas que l'amour-passion, et cela pour mieux mettre en lumière ce qu'il y a de si particulier dans la manière dont il envisage l'amour. Car il semble bien qu'il soit particulièrement attentif à ce qui, en nous, est à la naissance de l'amour, à savoir l'amour-passion. De fait, la passion est bien, en nous, au point de départ de l'amour. Il m'est déjà arrivé d'exposer ce que saint Thomas dit de l'amour-passion à des psychanalystes qui ignoraient sa pensée. Tous m'ont dit leur étonnement de découvrir un tel trésor, et combien il leur semblait invraisemblable qu'il soit ainsi méconnu !

Ce qu'il y a de plus grand dans la pensée des théologiens, c'est le regard sur le mystère de l'amour tel qu'il est en Dieu et tel qu'il nous est communiqué par le

(5) Peu d'auteurs chrétiens ont, comme saint Augustin, parlé avec autant de force de l'amour divin et de ce qu'il opère en nous. Citons ici quelques unes de ses expressions les plus évocatrices : "Or notre âme, mes frères, était laide par le péché : en aimant Dieu, elle devient belle. Quel est cet amour qui rend belle l'âme aimante ? Dieu, lui, est toujours beau, jamais il ne perd sa beauté, jamais il ne change. (...) Comment deviendrons-nous beaux ? En aimant celui qui est éternellement beau. Plus croît en toi l'amour, plus croît la beauté : car la charité est la beauté de l'âme" (*Commentaire de la première Epître de saint Jean*, IX, 9, *Sources chrétiennes* 75, éd. du Cerf 1961, pp. 397-399). "En aimant l'amour, il aime Dieu. (...) Si Dieu est amour, quiconque aime l'amour aime Dieu" (*op. cit.* IX, 10, p.401). "Aime et fais ce que tu veux; si tu te tais, tais-toi par amour; si tu parles, parle par amour; si tu corriges, corrige par amour; si tu pardones, pardonne par amour; aie au fond du coeur la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon" (VII, 8, p.329). "Dieu est dilection! Quel visage a la dilection ? quelle forme a-t-elle ? quelle stature ? quels pieds ? quelles mains ? personne ne peut le dire. (...) celui qui a la charité voit tout en même temps par la pensée. Habite en elle, et elle habitera en toi; demeure en elle, et elle demeurera en toi" (VII, 10, p.331).

Sauveur. Cet amour caché et révélé par Jésus, c'est l'Esprit Saint, Amour qui est la troisième Personne de la Très Sainte Trinité; c'est l'Amour de l'Amour, autrement dit : l'Amour qui procède de l'Amour, l'Amour ultime et dernier. L'Esprit Saint est donc Celui par qui et en qui nous pouvons pénétrer dans la grande révélation de l'Amour. Et c'est dans cette vision que nous devons comprendre comment les théologiens ont regardé l'amour-passion. Ils l'ont fait pour mieux parler de l'Esprit Saint, et aussi du Coeur de Jésus, Homme-Dieu tout entier mû par l'Esprit Saint. Le réalisme des théologiens du Moyen-Age est si fort qu'ils ne craignent pas de regarder ce type d'amour pour mieux parler du Christ et de l'Esprit Saint. Car c'est l'amour-passion qui nous donne la conscience la plus aiguë de l'amour, et qui nous permet ainsi de cerner le mieux possible ce qu'il y a d'unique dans cet Amour personnel qu'est l'Esprit Saint.

Normalement, après le grand effort d'un saint Thomas d'Aquin précisant ce qu'est la "théologie scientifique", la théologie aurait dû s'épanouir pleinement et totalement dans une théologie mystique, c'est-à-dire dans une théologie de l'amour. Mais, de fait, très peu de temps après saint Thomas, les théologiens ont eu peur. Je crois qu'on peut dire cela. Ils n'ont pas compris le réalisme de saint Thomas. Ils l'ont redouté, et ont reproché à saint Thomas d'avoir utilisé Aristote, le païen, et de ne pas avoir continué l'effort de son maître qui recourait à Avicenne, un croyant. De fait, Henri de Gand revient à Avicenne et perd le réalisme si simple et audacieux de saint Thomas. Et c'est ainsi qu'au XIV^e siècle, on voit apparaître une théologie qui n'a plus du tout le même regard sur l'amour, ce qui n'est pas étonnant puisque cette théologie, au lieu de se servir d'une philosophie réaliste, se sert d'une logique. On se défie des mystiques, parce qu'avec eux, on ne sait jamais jusqu'où les choses peuvent aller! Saint Bernard l'avait bien dit : la mesure de l'amour, c'est l'amour lui-même (6), ce qui signifie que l'amour n'a pas d'autre ordre que celui qui vient de lui-même. Au-delà de l'amour, il ne peut rien y avoir. Nous comprenons alors l'objection courante : lorsqu'on regarde le

(6) Voir saint Bernard, *Sermon 83 sur le Cantique des cantiques*, dans *Oeuvres mystiques*, éd. du Seuil 1953, pp. 848-850.

mystère de l'amour, ne doit-on pas reconnaître qu'on ne peut finalement pas dire grand-chose ? L'amour dépasse tout ce qu'on peut en dire, parce que ce qu'on en dit n'est plus l'amour. L'amour est ineffable. On ne le connaît pleinement qu'en le vivant; mais on peut tout de même essayer de montrer ce qu'il est, et cela pour le purifier et mieux en vivre.

UNE RUPTURE : GUILLAUME D'OCKHAM DOMINATION DE LA LOGIQUE SUR LA METAPHYSIQUE ET LA THEOLOGIE

Ockham est ce théologien du XIV^e siècle qui a utilisé la logique comme l'instrument principal de toute réflexion théologique. Avec lui, la logique prend une place primordiale. Sans doute le fait-il avec une excellente intention, pour ses frères théologiens qui ne s'expriment pas avec une précision suffisante. C'est la raison pour laquelle Ockham entend que la logique devienne l'arme principale appelée à dominer toute la pensée théologique. Mais on comprend qu'à partir de ce moment-là, ce soit l'aspect rationnel qui commence à l'emporter.

Le logicien cherche toujours à définir. Il n'aime pas ce qu'il ne peut pas définir, parce que cela n'entre pas dans ses catégories. Quand on examine l'histoire de la pensée théologique, on constate qu'il y a eu à l'époque d'Ockham une sorte d'évacuation du mystère de la charité, de l'amour. On continue sans doute à parler de l'Esprit Saint et de la charité, mais on ne le fait plus du tout comme avant, parce qu'on en parle avec un souci de codification. On peut codifier ou bien juridiquement, ou bien logiquement. Ainsi, dans l'Ancien Testament, le sabbat, qui devait être le jour réservé à Dieu, a été codifié juridiquement par les pharisiens. De la même façon, les théologiens ont eu la maladie de vouloir tout codifier par la logique. Nous savons ce que le Christ a fait par rapport au sabbat. Je crois que nous devrions éprouver quelque chose de sa colère -colère sainte!- face à cette codification logique qui empêche la pensée théologique de s'épanouir en contemplation. Dès lors que la logique se met à dominer la pensée, il ne peut plus y avoir de contemplation : il ne reste plus qu'une réflexion,

une sorte de méditation, qui nous enferme dans nos idées. Le primat de la logique conduit au primat de l'idée; et quand l'idée devient première, l'amour ne peut plus être ce qu'il doit être.

Bref, en évinçant le réalisme de l'intelligence et de la métaphysique, la logique d'Ockham entraîne la chute immédiate de la théologie. Aussi longtemps qu'elle reste un instrument, la logique est évidemment une excellente chose. Mais dès qu'elle se substitue à la métaphysique, elle tue tout regard sur l'amour. De fait, Ockham a transmis toute une théologie qui ne pouvait plus parler de l'Esprit Saint et de l'amour comme elle aurait dû en parler. A partir de cette nouvelle théologie, il ne peut plus y avoir de théologie mystique. La mystique se réfugie alors dans une sorte de sentimentalisme, ou dans l'extraordinaire. C'est là une chose terrible parce qu'en réalité la vie mystique doit être pour nous le grand épanouissement de l'amour divin dans ce qu'il a d'ultime et de plus réaliste.

**DE OCKHAM A DESCARTES :
AFFRANCHISSEMENT DE LA PHILOSOPHIE
EFFACEMENT DE L'AMOUR
DEVANT L'IDEE ET L'EFFICACITE**

A un moment précis, que nous connaissons bien, la philosophie s'est séparée de la théologie et a voulu reprendre son droit d'aïnesse. En effet, il ne faut pas oublier que, d'une certaine manière, la philosophie a un droit d'aïnesse, puisqu'elle est née la première, dans l'antiquité grecque. La foi est par conséquent sa cadette; elle vient toujours après l'intelligence, après cette capacité naturelle de penser qu'elle présuppose. Nous comprenons ainsi qu'il n'était pas facile pour l'aînée -la philosophie- de devenir la servante de sa cadette, la foi. Et voilà pourquoi, face à une théologie qui a perdu sa grandeur, on assiste à la revendication de l'intelligence et de ses exigences face à la foi : exigences de l'intelligence dans son besoin d'autonomie et de certitudes propres. La grande revendication inaugurée par Descartes est une revendication impressionnante, qui a sa légitimité, mais qui en même temps aura de terribles conséquences. Nous trouvons en effet, dans la philosophie de Descartes, une certaine parenté avec la pensée d'Ockham : le primat de l'idée. Aussi l'amour, dans sa philosophie, ne peut-il plus être

envisagé que comme amour passionnel, mais d'une manière toute différente de celle de saint Thomas. L'amour n'est plus du tout regardé comme amour spirituel. En effet, la volonté n'est plus source d'amour, mais elle devient source d'efficacité et de liberté. Elle n'est plus premièrement ce qui nous ouvre au bien, nous oriente vers lui et nous lie à lui: elle est avant tout source de liberté et d'efficience. Dans la philosophie de Descartes, l'amour est donc relégué, si j'ose dire, à l'arrière-plan, après l'idée, la liberté et l'efficacité. L'amour n'est donc plus premier ni ultime. La liberté devient le principal centre d'intérêt, parce que c'est par elle que nous sommes le plus profondément apparentés à Dieu (7).

LA DIALECTIQUE HEGELIENNE

A partir de là nous devons comprendre comment la philosophie rationaliste s'est développée en laissant à l'amour une place tout à fait seconde. Au cours de la longue période où a dominé le rationalisme, la philosophie n'offre plus aucune grande vision sur l'amour. On parle encore de l'amour passionnel, de l'amour au niveau de l'instinct. On parle de liberté, mais plus du tout de l'amour spirituel, de l'"amour d'amitié" (8) au sens plein du terme, ni bien sûr de la contemplation. C'est le primat de l'idée et de la liberté envisagées dans leur développement propre. Tout cela apparaît clairement dans la philosophie de Hegel. Le jeune Hegel, qui est théologien,

(7) Tout repose, pour Descartes, sur l'expérience de la valeur infinie de la liberté : "...Je l'expérimente [la volonté] si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. (...) De toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. (...) Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu" (Descartes, *Quatrième méditation*, éd. Adam et Tannery, t.IX, Première partie, p.45). Voir notre article *Réflexions sur la nature et l'importance de la liberté dans la philosophie de Descartes*, dans *Revue thomiste* 52 (1952) pp. 586-607.

(8) L'expression est de saint Thomas, qui se demande notamment si l'amour est convenablement divisé en amour d'amitié et amour de convoitise (*Somme théologique*, I-II, q.26, a.4).

parle de l'amour; mais dès qu'il acquiert la pleine maîtrise de sa méthode dialectique, il n'en parle plus. Seul importe alors le développement de l'idée. Nous devons ici nous poser la question : la dialectique telle que Hegel la conçoit peut-elle encore parler de l'amour dans ce qu'il a de plus profond ? Ou ne faut-il pas, au contraire, pour découvrir ce qu'est l'amour, une philosophie beaucoup plus humble, qui respecte la réalité existante et son primat sur la pensée, une philosophie réaliste qui accepte de tout reprendre à partir de l'expérience dans ce qu'elle a de plus fondamental, de l'expérience impliquant nos sens externes ? N'est-il pas impossible de découvrir ce qu'est l'amour en voulant le dominer ? Car dès qu'on veut le dominer, il se cache; et au bout d'un certain temps, il meurt et disparaît. L'amour ne peut se dévoiler que lorsqu'on reconnaît qu'il a en lui quelque chose d'original qu'il faut respecter et saisir de l'intérieur.

QUELQUES REACTIONS CONTRE LA PHILOSOPHIE DIALECTIQUE DE HEGEL

Ce qui est sûr, c'est que le développement rationaliste de la philosophie a laissé de côté tout ce qui ne pouvait pas se réduire à l'idée. Tout ce qui échappait à l'idée se trouvait exclu, et le philosophe s'en désintéressait. Or, si l'on peut bien avoir une certaine idée de l'amour, il faut reconnaître que cette idée de l'amour n'est pas l'amour, qu'elle est par conséquent incapable d'exprimer ce qu'il est en lui-même. Les multiples réactions contre Hegel et son système reposent pour une bonne part là-dessus. Parmi les différents courants de la philosophie contemporaine, beaucoup sont autant d'appels vers quelque chose de plus souterrain, de plus fondamental, d'antérieur à l'idée. Il y a bien, évidemment, des philosophes néo-hégéliens qui continuent d'affirmer le primat absolu de l'idée; tels Hamelin, Brunschvicg, etc. Mais il y a aussi et surtout la réaction d'un Kierkegaard et des philosophes de l'existence, réaction violente contre le primat rationaliste de l'idée. Ces philosophes veulent nous faire comprendre qu'il y a en l'homme quelque chose de plus radical que l'idée. Ainsi Kierkegaard nous parle-t-il du fameux "saut", pour essayer de nous faire comprendre que la foi et la fidélité ne s'expliquent pas par la raison. Dans cette fidélité, ne

retrouvons-nous pas l'exigence de l'amour ?

De même, Bergson essaie de redécouvrir dans l'intuition de l'"élan vital" quelque chose qui est au-delà de la connaissance abstraite, du concept. L'idée est quelque chose d'abstrait; il faut donc redécouvrir quelque chose de plus concret. Dans l'"élan vital", ne redécouvrons-nous pas le *thumos*, ce désir qui nous fait dépasser tout ce qui est rationnellement et logiquement déterminable ? On pourrait retrouver quelque chose d'analogue chez Whitehead, lorsque celui-ci parle du Dieu-Amour, de l'Erôs divin, du Zest. Le langage qu'il utilise n'est certes pas celui des théologiens, mais on retrouve chez ce philosophe un réel désir de redécouvrir l'au-delà de l'idée ainsi que le primat de l'amour. Chez Freud, n'y a-t-il pas également le désir de retrouver quelque chose de plus radical que la claire conscience de l'idée ? Et même si elle reste très contestable chez lui, une pareille tentative n'est-elle pas significative et digne d'intérêt ? L'intention de Nietzsche est analogue : découvrir un au-delà de la raison, de la métaphysique rationnelle qui, pour lui, est le suprême mensonge. De même chez Sartre...

Il importe donc de constater que, dans sa réaction contre la philosophie de Hegel, toute une partie de la philosophie contemporaine tente de redécouvrir un au-delà de la raison. Mais le dépassement de la philosophie hégélienne n'est pas chose facile, et il n'est pas dit qu'une attitude de réaction permette de mener à bonne fin cette tentative. Peut-on d'ailleurs vraiment redécouvrir ce qu'est l'amour dans une attitude de réaction ? L'amour n'est-il pas avant tout ce qui nous relie à l'autre ? Tant que nous restons en opposition, nous ne pouvons pas redécouvrir l'amour dans toute sa force. On pourra tout au plus redécouvrir certains de ses aspects : la liberté, la fidélité, le désir, l'élan, et même ce qu'il y a de plus fondamental et de plus caché en lui, l'instinct. On pourra aussi dévoiler le besoin que nous avons de nous épanouir pleinement. Ainsi la théorie du surhomme voudrait offrir, au-delà des codifications de la raison, l'idéal d'un homme qui soit parfaitement et totalement lui-même. On essaiera encore de découvrir la liberté, ce qui est bien une autre manière de vouloir sortir du carcan de la logique. Toutes ces tentatives ont ceci de commun et d'intéressant, qu'elles veulent remonter à la

source de notre spontanéité vitale, au jaillissement tout à fait premier de notre vie humaine.

Sans pour autant nous mettre à l'école de ces philosophies en réaction contre la pensée de Hegel, nous percevons en elles comme un appel très profond à retrouver quelque chose de fondamental. Cela, nous essaierons à notre manière de le redécouvrir à travers et dans l'amour. Nous essaierons ainsi de découvrir ce que ne retrouvent pas suffisamment ces philosophies qui, dans leur réaction contre l'idéalisme, ne peuvent vraiment se dégager de celui-ci.

Au terme de cette "vision aérienne" sur le développement historique de la pensée occidentale concernant l'amour, et dans la perspective de son sommet, nous pouvons considérer l'amour comme ce qui permet à l'homme d'être pleinement lui-même. Car l'homme n'est pleinement lui-même que quand il se dépasse; et c'est dans l'amour que nous dépassons la conscience que nous avons de notre autonomie. Non que l'amour s'oppose à notre autonomie : il faut une certaine autonomie pour aimer. Mais il nous fait dépasser cette autonomie. Nous avons tous rencontré dans notre vie des êtres qui ont un sens tellement aigu de leur autonomie qu'ils ne parviennent plus à aimer. Ce peut être le cas de certains artistes ou aussi d'intellectuels qui préfèrent vivre avec leurs idées plutôt qu'avec des personnes; leurs idées les laissent autonomes et libres, tandis qu'une autre personne les obligera à sortir d'eux-mêmes.

Remarquons également que, par-delà ses diverses modalités, l'amour implique et réclame l'unité : quand nous aimons, c'est toute notre personne qui aime. Ce n'est pas seulement notre âme spirituelle qui aime, c'est toute notre personne, tout notre être. C'est donc aussi jusque dans notre sensibilité que nous aimons. Mais nous savons que notre sensibilité doit être au service de quelque chose de plus profond : l'amour spirituel, qui est un amour personnel nous permettant de rejoindre l'autre. Nous essaierons de saisir cela pour comprendre comment l'amour est toujours quelque

chose de premier : un jaillissement de vie (biologique, sensible, spirituel). Comprenons bien : l'amour n'est pas opposé à la raison. Mais il est au-delà, en ce sens que la raison ne peut pas vraiment saisir ce qu'est l'amour en lui-même. Cependant l'intelligence, dans ce qu'elle a de plus profond, est plus que la raison. Une intelligence qui discerne la vérité et contemple ne s'oppose en rien à l'amour, car elle saisit le bien qui est capable de nous attirer, de nous finaliser, de sorte qu'elle peut coopérer intimement avec l'amour en le fortifiant, en le rendant plus lucide, plus personnel.

Après la grande montée de la philosophie grecque, qui aboutit à une profonde compréhension de l'amour, nous avons vu comment tout est repris et porté à son achèvement par les Pères de l'Eglise et les théologiens. Ceux-ci devraient nous donner un sens très pénétrant de l'amour. Certains Pères de l'Eglise et certains théologiens ont fait cela magnifiquement : saint Augustin, saint Bernard, saint Bonaventure, saint Thomas... Cela n'a pourtant pas empêché qu'à l'intérieur même de la théologie chrétienne apparaisse ce terrible rival de l'amour : le primat de la logique, de la raison... d'où l'oubli de l'amour.

Nous ne pouvons rester insensibles au renouveau très fort -mais un peu anarchique et sous forme d'appels, d'ébauches- qui semble être le propre de notre époque. Paul Ricoeur estime nécessaire d'élaborer aujourd'hui une "pneumatologie". Nous voyons ce que cela signifie : le *pneuma*, c'est l'esprit, l'amour, et son *logos* est ce qu'il y a en lui d'intelligible. Ricoeur sent le besoin, pour la philosophie, de regarder en premier lieu le problème de l'amour. Sur ce point nous le suivons. Mais il faut que le philosophe comprenne aussi que l'amour est plus que l'intelligibilité et le *logos* qu'il peut en avoir. C'est pourquoi il vaudrait mieux parler tout simplement d'une philosophie de l'homme envisagé dans toute sa plénitude, c'est-à-dire jusque dans sa capacité d'aimer. Il faut une philosophie de l'amour, cela est très vrai. L'homme, dans la plénitude de son être, est capable d'aimer; et si nous empêchons cette capacité de s'actuer pleinement, nous arrêtons l'homme dans son développement et dans son dépassement de soi. L'homme n'est parfaitement lui-même qu'en se dépassant. Seule, pour finir, sera capable de comprendre ce dépassement une philosophie

allant jusqu'au bout dans la découverte de l'homme en ce qu'il a de plus profond : son être, son esprit, et remontant à la source de tout ce-qui-est ainsi que de tout amour (9).

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.

-
- (9) Il faudrait expliciter ici -mais cela nous entraînerait trop loin- le statut propre de cette philosophie, de cette quête de l'intelligence cherchant à atteindre ce qu'il y a de plus profond dans la réalité, principalement l'homme. Cette connaissance, cette découverte de la réalité dans ce qu'elle a de plus elle-même, dans son être, est ce qu'on a appelé la "métaphysique" (mais qu'il est peut-être préférable de nommer *philosophie première*, dans la mesure où l'on se réfère à son origine, Aristote, tout comme à son intention de sagesse). Dans ce qu'elle a de plus pur, celle-ci doit nous mener progressivement de la découverte inductive des principes propres de *ce-qui-est* au dévoilement de l'Etre premier, Acte pur, que les traditions religieuses nomment Dieu. Certes, le philosophe s'intéresse en premier lieu à l'homme envisagé dans toutes ses dimensions. Mais son investigation doit-elle pour autant n'être qu'une anthropologie? Le prétendre serait interdire à l'intelligence toute possibilité de découvrir l'homme dans son ultime capacité de dépassement : celle de son esprit en tant qu'il peut s'ordonner, dans l'adoration et la contemplation, à Celui qui est Père de son être, de sa vie, de son intelligence.

Prenons garde toutefois d'assimiler ce regard de sagesse philosophique à celui des traditions religieuses et de la révélation chrétienne, qui seules peuvent nommer Dieu et, s'il s'agit de la foi chrétienne, nous faire adhérer au mystère de sa fécondité personnelle. Le philosophe, quant à lui, recherche la source première de tout ce qui est, source qui comme telle n'a pas de nom (il ne peut la nommer, car il n'en a pas l'expérience). Mais quand il a découvert cette source, il peut comprendre qu'elle correspond à Celui-là même dont parlent les traditions religieuses. Cf. *L'être. Essai de philosophie première*. Vol.I et vol.II, 1 et 2, Téqui 1972-1974. *De l'être à Dieu. De la philosophie première à la sagesse*. Téqui 1977. Voir également : *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, fascicules I à V, Téqui 1975. Ainsi que, pour un aperçu général : *Lettre à un ami*. Itinéraire philosophique, Téqui 1978.