

## Editorial

---

C'est dans le prolongement de l'Ecole Saint Jean et avec le souci de maintenir la distinction des trois sagesse dont saint Thomas parle dans la *Somme théologique*<sup>1</sup>, que nous mettons en oeuvre cette nouvelle revue. Nous aimerions qu'elle puisse atteindre ceux qui, avec nous, cherchent la vérité dans un monde tellement rempli de confusions ; confusions dans le langage mais surtout dans la pensée. Cette revue ne prétend pas être une revue « scientifique », mais simplement contribuer à une véritable recherche philosophique réaliste, à une véritable recherche théologique, en maintenant toujours l'ouverture à ce qu'est la dimension la plus profonde de notre vie chrétienne : notre intimité avec la Très Sainte Trinité, avec Jésus dans la sagesse de la Croix. Aussi n'hésiterons-nous pas à demander à des jeunes, en plein élan dans la recherche de la vérité, de contribuer à cette oeuvre commune. Le plus important, aujourd'hui, n'est-il pas d'éveiller les intelligences et les coeurs, de les ouvrir à la vérité au lieu de prolonger indéfiniment une scolastique désuète dans des conclusions de plus en plus « raffinées » ? Le renouveau dans l'Eglise auquel nous invite constamment Jean Paul II n'exige-t-il pas aussi un renouveau philosophique qui reprenne à l'origine tous les grands problèmes humains ? Aujourd'hui, les idéologies exigent un renouveau philosophique pour sauver l'homme, la personne humaine dans toutes ses dimensions, les plus spirituelles comme les plus sensibles. Sans cette recherche philosophique, le renouveau ne risque-t-il pas de rester d'ordre affectif, imaginaire, sensible, sans s'emparer de nos intelligences si souvent étouffées dans le climat de la culture actuelle ? Il faut redécouvrir les forces vives d'une intelligence trop souvent ramenée à la raison, d'une volonté spirituelle souvent

---

1. *Somme théologique*, I, q.1, a. 6 ; II-II, q. 45.

confondue avec l'élan instinctif.

Nous voudrions que cette revue soit un grand appel vers la vérité si souvent cachée. Non pas que nous la possédions ! Mais nous la cherchons avec un très grand désir, de toutes nos forces, de tout notre coeur, et nous serions heureux que cette revue soit un moyen d'unir tous ceux qui aspirent à cette recherche, qui en sentent la nécessité absolue. Voilà pourquoi elle se nomme *Aletheia*, vérité. Comprendons que Dieu seul s'identifie à la vérité ; il est *la* Vérité. Toute créature spirituelle ne peut que la chercher. Voilà pourquoi Aristote peut dire que « la recherche de la vérité est en un sens difficile et en un autre sens facile. Le signe en est que nul ne peut l'atteindre adéquatement ni la manquer tout à fait (...) A partir de toutes les recherches assemblées naît quelque chose de grand »<sup>2</sup>.

Nous avons voulu consacrer ce premier numéro à une question cruciale et très délicate aujourd'hui : l'éthique. L'éthique, au grand sens du mot, au sens philosophique, est cette analyse de l'acte humain dans toute sa complexité qui cherche à en dégager l'intention fondamentale, première et ultime. Intention qui anime tout acte humain digne de ce nom. On sait combien, aujourd'hui, le problème de l'éthique préoccupe tout homme qui veut garder à l'acte humain sa véritable profondeur : au niveau politique, où l'aspect éthique tend à être relégué ; au niveau économique, où la logique de la communication devient primordiale ; dans le domaine artistique ou scientifique, où la bioéthique est une question très débattue. Dans chacun de ces domaines, il est facile de constater à quel point la signification de l'éthique peut être déformée, manipulée, en fonction d'idéologies plus ou moins explicites. Nous avons donc tenté de redécouvrir ce qui apparaît vraiment essentiel à l'éthique humaine fondamentale, à l'éthique humaine religieuse et à l'éthique chrétienne.

fr. M.-D. Philippe o.p.

---

<sup>2</sup> Métaphysique, a, 1, 983 a 30 sq.

## Quelques éléments de réflexion pour une philosophie éthique

FR. M.-D. PHILIPPE O.P.

C'est toujours dans les moments de crise, de luttes particulièrement aiguës, où le sens propre de la vie humaine tend à disparaître, que l'homme éprouve le besoin de redécouvrir en profondeur « ce pour quoi il existe ». Quand un homme est angoissé, il ne voit plus, il ne sent plus le « sens de sa vie », et cela est au cœur même de son angoisse. Il se pose alors à lui-même cette question : peut-on avoir confiance dans l'homme ? Peut-on s'appuyer sur des hommes qui sont errants, qui ne savent plus où ils vont ?

Pour pouvoir mieux répondre à la question du pourquoi de la vie humaine, il est nécessaire de regarder comment les hommes qui sont à l'origine de notre culture l'ont envisagée et ont essayé d'y répondre.

### LA PHILOSOPHIE GRECQUE

#### Socrate

Durant la crise politique d'Athènes, face aux sophistes qui voulaient profiter de cette crise pour s'enrichir, Socrate, mû par une voix intérieure qu'il considérait comme divine, n'a pas hésité à réveiller en lui un sens religieux, le proclamant aussi à tous les jeunes gens qui l'entouraient, à travers cet appel pressant : « Connais-toi toi-même ». Si Socrate n'a rien écrit, il a, par son enseignement et par sa vie, attiré bien des jeunes et les a convertis à une vie toute nouvelle, leur redonnant le sens de la noblesse de leur âme spirituelle, immortelle. C'est bien cette « prise de conscience » individuelle qui est comme le premier moment de ce réveil, et c'est une prise de conscience religieuse : il faut en premier lieu obéir au dieu, obéir à son appel; et cette obéissance ira jusqu'à accepter la mort, jusqu'à accepter de boire la ciguë. Il ne s'agit pas chez

Socrate d'un suicide, mais d'une fidélité intérieure à une volonté divine qui le dépasse. Face à la séduction du pouvoir recherché par tous les moyens et spécialement par l'habileté rhétorique du discours, enseignée par les sophistes, c'est cette fidélité intérieure religieuse qui est pour Socrate la découverte de l'absolu que l'homme porte en lui et vers lequel il tend de toutes ses forces, de toute son intelligence.

## Platon

Jeune « aristocrate » de race impériale, ayant rencontré Socrate à dix-huit ans, Platon le suivra pendant huit ans ; et c'est la mort si tragique de son maître bien-aimé qui le marquera pour toute sa vie. Prolongeant l'effort de son maître, Platon découvre progressivement une éthique personnelle tout orientée vers la contemplation de la Bonté, de la Beauté, de la Vérité. Pour lui, c'est vraiment la *theoria* qui donne à l'âme spirituelle immortelle de l'homme toute sa signification. Cette âme ayant vécu, avant d'être unie au corps, une vie toute divine, contemplative, auprès des dieux, n'a qu'un seul désir authentique : échapper à la contrainte violente du corps pour retrouver ce pour quoi elle est faite, la contemplation du Bien en soi. Tant que l'âme spirituelle de l'homme demeure unie au corps par pénitence, celui-ci doit vivre dans une communauté politique qui réclame une certaine éthique politique, une éthique de la justice permettant à chacun des membres de cette communauté de s'épanouir selon ses exigences propres. Le Roi, le contemplatif du Bien en soi, devra légiférer dans cette lumière, pour réaliser cet ordre de justice et le maintenir, permettant ainsi à chacun d'épanouir ses propres qualités, ses propres capacités. La vertu de justice devient alors la vertu fondamentale de l'éthique. Toutes les autres vertus morales lui sont ordonnées et permettent à l'exercice de la justice de s'épanouir pleinement selon les exigences propres du Bien en soi. Platon souligne aussi que la première loi à établir par un gouvernement doit concerner l'exercice de la vertu de religion.

On voit que cette éthique demeure toute dépendante de la conception que Platon se fait de l'âme immortelle. Celle-ci est avant tout ordonnée à la contemplation divine, qui est comme telle au delà de l'éthique, mais qui est source d'une éthique politique, d'une *païdeia*, d'une éducation ayant comme structure la justice, reflet du « Bien en soi » dans les communautés humaines, et tout ordonnée à la contemplation de ce « Bien en soi ». C'est une éthique qui vient d'en-haut, et qui est tout orientée vers le haut, tout ouverte à la contemplation. Son dynamisme propre est de se dépasser. Aussi demeure-t-elle sans finalité immanente. Pour Platon, l'homme composé d'âme et de corps n'a pas de fin propre : c'est son âme immortelle qui doit redécouvrir sa fin propre. Cette éthique, socratique au point de départ, cette éthique qui voulait compléter et achever la pensée de

Socrate, finit par la néantiser. Le « connais-toi toi-même » s'identifie à la redécouverte de la contemplation pure de l'âme séparée.

### Aristote

A l'école de Platon durant vingt ans, Aristote recevra de son maître le sens de la contemplation, de sa noblesse, de sa grandeur. Mais n'acceptant pas la séparation, la dualité de l'âme immortelle et du corps, il ne peut accepter de séparer la contemplation de l'éthique, ni de réduire l'éthique à une politique. Il cherchera inlassablement à découvrir une éthique vraiment humaine, celle d'une âme principe de vie informant substantiellement le corps pour en faire un corps humain; une éthique à la fois personnelle, individuelle et communautaire, et s'achevant en contemplation. C'est sans doute dans l'élaboration de sa philosophie éthique que nous découvrons le mieux le génie d'Aristote, désireux d'être le véritable « petit-fils » de Socrate, et affirmant qu'il est plus fidèle à Socrate que son disciple immédiat, Platon.

Avec Aristote, nous sommes en présence d'une éthique du bonheur. L'homme est fait pour être heureux; il ne doit pas considérer qu'il est esclave de la *Moïra*, mais savoir qu'il est capable de conquérir son bonheur en développant en lui ce qu'il a de meilleur, ce qui est le plus lui-même : son esprit, son intelligence sapientiale et sa capacité d'aimer gratuitement dans une totale bienveillance. Le bonheur est ce qu'il y a de plus personnel. La vie politique ne peut pas donner le bonheur au sens précis du terme, mais elle peut y disposer, grâce à l'éducation, à l'acquisition des vertus.

Selon Aristote, le bonheur pour l'homme est l'exercice de ce qui, en lui, est le plus profond, le plus spirituel. Le bonheur ne peut être dans l'acquisition de la richesse, ni de la gloire, ni même dans l'acquisition des vertus ; il est dans l'exercice de la contemplation de celui qui est l'Être premier, l'Acte pur, le Bien suprême, celui dont la vie est de se contempler lui-même. Ce que Dieu vit éternellement, l'homme peut, par moments, le contempler, et c'est son plus grand bonheur. Voilà ce qui finalise d'une manière ultime la vie humaine et qui lui donne tout son sens. Cette fin, le Philosophe le reconnaît, est surhumaine tout en demeurant humaine, car c'est la fin de la partie principale de l'homme.

Cette fin ultime ne supprime pas une fin plus proche, que l'homme peut atteindre plus immédiatement : l'amour d'amitié, la *philia*. Si l'homme est capable d'aimer un autre homme d'une manière passionnelle, de l'aimer pour lui, pour sa propre jouissance, en l'accaparant, en le possédant comme son propre bien, son avoir, il peut aussi aimer d'une manière spirituelle, volontaire, aimer l'autre pour lui-même, pour son propre bien, et dépasser par là cet amour possessif, passionnel. Lorsque celui qui est aimé de cette manière spirituelle et désintéressée aime également d'un amour spirituel et désintéressé, on est

en présence d'un amour réciproque, mutuel : c'est le véritable amour d'amitié. Rien n'est plus naturel qu'un tel amour et rien n'est plus parfait; cet amour réciproque permet en effet à l'homme d'aimer vraiment en se dépassant, en s'oubliant lui-même. Ce n'est plus lui qu'il aime, c'est l'ami. L'homme découvre par là un véritable dépassement, tout en se retrouvant dans son ami, car il l'aime comme un autre lui-même. Cet amour d'amitié réclame que les amis vivent le plus possible ensemble et réalisent ensemble une œuvre commune.

L'éthique d'Aristote, éthique de la contemplation, est donc également une éthique de la *philia*. Mais pour vivre de cet amour d'amitié, qui réclame le dépassement de soi, il faut lutter contre tout égocentrisme, contre tout ce qui nous enferme imaginativement en nous-mêmes, contre tout ce qui pourrait empêcher la vie commune. Ces luttes répétées permettent en l'homme le développement des vertus éthiques; et grâce à ces vertus, la lutte devient efficace et victorieuse. Aristote sait très bien en effet que, la plupart du temps, l'homme n'arrive pas à dépasser la recherche des biens sensibles, qu'il se laisse entraîner par sa passion et son imagination. Or, si l'homme demeure dans le sensible, il ne peut plus aimer un autre homme pour lui-même. L'aimer pour lui-même exige cette émergence du sensible. C'est pour cela qu'Aristote considère chaque vertu comme un sommet entre deux contraires passionnels. Les vertus permettent à notre intelligence pratique d'assumer ces appétits inférieurs et de réaliser une sorte d'harmonie, d'équilibre entre les extrêmes passionnels, permettant de les dépasser en les rendant « raisonnables ». Elles réalisent aussi une certaine stabilité, provenant de l'émergence même de l'intelligence pratique dans le *fluxus* passionnel ; et avec cette stabilité, elles mettent dans l'activité parfaitement humaine une note de souplesse, de facilité et de joie. C'est ainsi que l'appétit sensible du « concupiscible » est transformé par la vertu de tempérance, et celui de « l'irascible » par la vertu de force. Quant à la volonté, elle est perfectionnée par la justice, et l'intellect pratique par la prudence. Ces quatre vertus transforment notre vécu affectif en lui donnant une structure, une lucidité, et en mobilisant nos forces passionnelles en vue de la justice et de l'amour d'amitié.

Ces vertus éthiques sont le fruit d'une éducation, celle qui doit se donner dans la famille, et que la communauté politique doit prolonger et achever. Aristote est le premier philosophe qui reconnaisse la place de la famille dans l'éducation. N'est-elle pas le lieu propre où est donnée en premier lieu l'éducation ? Mais la famille ne suffit pas : il faut que la communauté politique complète et achève cette première éducation pour permettre à l'homme d'être capable de se diriger lui-même grâce à la vertu de prudence, et capable de choisir celui qui pourra être son ami. Si la communauté politique est la communauté la plus parfaite, en ce sens qu'elle donne à l'homme de « bien vivre », elle ne peut cependant pas (nous l'avons dit) procurer le bonheur : elle ne peut que le

permettre.

Enfin, Aristote précise que l'acte humain, éthique, est volontaire et que, à la différence de l'activité artistique, il n'est pas ordonné à une œuvre à réaliser : il possède en lui-même sa propre finalité. C'est ainsi qu'Aristote distingue la vertu de prudence de l'*habitus* d'art : tous deux sont des *habitus* de l'intellect pratique, mais dans deux démarches toutes différentes. Si l'art a sa place dans la communauté politique, il n'est pas directement impliqué dans le vrai bonheur de l'homme.

### Stoïcisme et épicurisme

Après Aristote et toujours dans le prolongement de Socrate, il ne faut pas oublier l'école des stoïciens et celle des épicuriens ; elles s'opposent par beaucoup d'éléments, mais ont cependant des points de contact.

Les stoïciens mettent l'accent sur la volonté d'efficacité. Pour certains historiens, ils sont même les premiers à avoir explicité le rôle important de la volonté dans l'éthique. Il est sûr en tout cas qu'ils sont bien à l'origine d'une éthique volontariste. Pour eux, l'idéal éthique consiste dans la domination de soi-même de la manière la plus efficace possible. La distinction de l'âme et du corps disparaît et on ne regarde comme réelle que la réalité visible, tangible, le « ceci » ; par le fait même, ce qui intéresse ces philosophes n'est plus la *finalité* de l'homme, mais sa *manière de vivre*, son style de vie dans la cité. Cela caractérise bien cette école de vie, dans les trois grands moments de son développement : l'ancien stoïcisme (Zénon de Cittium, Cléanthe, Chrysippe), le moyen stoïcisme (Panetius, Posidonius), et le stoïcisme impérial (Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle). C'est évidemment avec Epictète (l'esclave devenu philosophe) qu'on peut le mieux saisir ce qu'a de noble et de grand cette école, mais aussi ce qu'elle a de terriblement limité, et même d'inhumain. Epictète, dans ses *Entretiens*, enseigne que l'homme doit tendre de toutes ses forces à l'*apatheia* qu'il doit ne s'intéresser qu'à ce qui dépend de lui. Tout ce qui arrive indépendamment de sa propre volonté ne doit le toucher en rien : il doit demeurer totalement indifférent à son égard, même lorsque cela atteint son ami le plus cher. Si son ami meurt et que lui n'y puisse rien, le stoïcien doit y rester complètement indifférent. Quant à ce qui dépend de lui, il doit tout mettre en œuvre pour coopérer avec la volonté de Zeus et n'être uni qu'à cette volonté. Nous sommes donc là en présence d'une éthique religieuse et politique, la soumission à la volonté de Zeus étant pour Epictète comme le sommet de toute notre vie humaine. Il n'est plus question de contemplation mais d'une obéissance intérieure absolue, d'une remise de toute notre volonté à celle de Zeus.

De plus, cette éthique, considérant que nos passions sont mauvaises, demande de les dominer pleinement pour les empêcher de s'exercer. Les

passions empêchent l'homme d'agir d'une manière universelle, selon le *llogos* : elles le ramènent toujours à une manière de vivre tout à fait individuelle. Avec les stoïciens, la causalité finale disparaissant, c'est la causalité exemplaire qui prend une place primordiale. Etre modèle pour ses semblables est le motif le plus immédiat qui pousse l'homme à bien agir. Parlant des philosophes, Sénèque dira : *Nati sunt ut exemplar*. Cela est très significatif. C'est ce rôle que Socrate jouera pour les stoïciens.

Epicure développe une éthique dans un sens tout différent. Ce n'est plus le souci d'accomplir la volonté de Zeus qui le préoccupe en premier lieu, ni la volonté de dominer ses passions, de se dominer dans l'*apatheia* ; c'est au contraire le souci de l'épanouissement le plus parfait de toute notre vie, dans la jouissance et la joie. Mais il ne s'agit pas pour Epicure d'une simple libération de tous nos instincts, à l'opposé d'une domination volontaire de nos passions ; il ne s'agit pas de supprimer toutes les contraintes qui peuvent empêcher un exercice spontané de nos instincts. Ce serait trop facile, et Epicure sait trop bien que cette libération amènerait très vite de terribles conflits intérieurs ; l'homme serait dans une sorte d'anarchie affective qui, au lieu de permettre un épanouissement intérieur et paisible, serait source de rivalités et de luttes, supprimant progressivement toute jouissance et toute joie.

Pour Epicure, l'éthique de la jouissance réclame une véritable recherche, une recherche de la plus grande jouissance, de la joie la plus raffinée, la plus subtile même, une sorte de délectation spirituelle. C'est un esthétisme de la jouissance, de la joie, impliquant un repliement sur soi et réclamant une certaine ascèse : il ne faut pas s'arrêter à n'importe quel plaisir, un plaisir inférieur pouvant nous empêcher de jouir d'un plaisir plus intense, plus profond. Cette éthique n'est donc pas du tout identique à une sorte de *dolce vita*, à un laisser-aller qui nous précipiterait dans n'importe quel bien sensible. Il faut choisir le bien qui nous apportera le plaisir le plus grand, le plus intense, le plus durable. C'est en ce sens qu'Epicure parle de sagesse et de contemplation : il ne s'agit pas pour lui de rechercher la vérité, de découvrir l'existence d'un Etre suprême et de le contempler, mais de rechercher ce qui nous procurera la jouissance, la délectation, l'épanouissement le plus intense, le plus fortement vécu. Certaines contemplations esthétiques ne nous procurent-elles pas une telle jouissance ? Le beau, en effet, est « ce qui plaît à la vue ». En regardant de beaux visages, de beaux paysages, on éprouve une certaine joie dans sa sensibilité. L'intelligence aussi peut connaître de telles joies en contemplant telle ou telle réalité, telle ou telle personne, et c'est même là qu'elle peut les connaître de la façon la plus forte. Dans une perspective épicurienne, on ne regarde plus alors *ce qui* est contemplé, mais *notre manière* de contempler, notre propre épanouissement ; on jouit de son propre épanouissement spirituel, auquel on s'arrête. Cet épanouissement est source de notre propre jouissance, on s'y repose, on s'y délecte.

On voit facilement combien cette éthique diffère de celle des stoïciens ! Mais il faut souligner que ces deux éthiques oublient complètement la vraie finalité humaine ; plus exactement, elles font d'un bien inférieur le bien suprême, le bonheur de l'homme. Certes, Les deux biens inférieurs qu'elles exaltent s'opposent, et s'excluent. Mais l'un et l'autre s'imposent à cause d'erreurs analogues : le primat d'une volonté d'efficacité d'une part, et celui d'une attitude réflexive de jouissance d'autre part, qui s'imposent à nous précisément à cause de l'oubli de ce qu'il y a d'essentiel à notre volonté : sa capacité d'aimer.

### Plotin

Enfin, au terme de toute la philosophie grecque, au troisième siècle après Jésus-Christ, Plotin, admirateur et interprète de Platon, oriente sa philosophie dans une direction mystique. Si lui-même n'a rien écrit, son disciple, Porphyre, a édité les *Ennéades* qui nous communiquent sa pensée philosophique. Celle-ci n'a rien de systématique ni de logique ; elle demeure tout ordonnée à l'union *enosis* profonde et ultime de l'âme avec l'Un. Pour Plotin, la contemplation demeure une opération spirituelle très belle et très noble, certes, mais qui implique une dualité ; elle ne peut donc être ce qu'il y a d'ultime dans la vie profonde de l'âme spirituelle. Au-delà de la contemplation, l'âme spirituelle doit s'unir à l'Un. C'est cette union dans le silence qui est le vrai bonheur de l'âme spirituelle de l'homme. Pour Plotin, en effet, au delà de l'intelligence, il y a l'Un. L'intelligence n'est pas la réalité spirituelle ultime ; elle demeure dans la multiplicité des intelligibles et celle-ci ne peut être ce qu'il y a de premier. Seul l'Un est l'Absolu. De l'Un procède l'intelligence et de celle-ci l'âme ; et de l'âme, le corps et tout le monde physique. Mais seuls l'Un, l'intelligence et l'âme sont divins. Ce sont les trois premières hypostases, liées entre elles d'une manière nécessaire et immuable.

Notre âme, qui est divine, doit donc quitter la multiplicité des connaissances sensibles où elle se disperse en demeurant dans le monde physique, matériel, corruptible, pour découvrir au-dedans d'elle-même sa source : l'intelligence. Si l'âme provient de l'intelligence, elle ne peut trouver sa perfection qu'en retournant à l'intelligence, et en lui demeurant unie. Voilà la première démarche absolument nécessaire pour être sur la voie de la vérité. On pourrait dire : voilà l'exigence éthique première et indispensable. Nous voyons tout de suite que cette démarche est à la fois au niveau éthique et au niveau de l'être (ontologique) : éthique, car c'est le devoir primordial de l'âme humaine de se rappeler son origine divine, de ne pas l'oublier. Ontologique, car il s'agit de redécouvrir sa source première et de la rejoindre, pour s'unifier et quitter la multiplicité.

Mais l'âme unie à l'intelligence ne peut demeurer là. Elle doit, dans une nouvelle démarche intérieure, quitter la multiplicité des intelligibles,

des êtres, pour redécouvrir la source propre de l'intelligence : l'Un. C'est au plus intime d'elle-même que l'âme, unie à l'intelligence et aux multiples intelligibles, doit s'unir à l'Un. Cette deuxième démarche est encore une obligation interne, éthique, mais l'aspect ontologique est encore plus marqué.

On voit combien il est difficile de qualifier une telle exigence. On serait en effet tenté de dire que cette démarche de l'âme, son ascension vers l'Un, n'est pas une démarche éthique. N'est-elle pas au-delà de l'éthique, puisqu'elle s'impose de l'intérieur comme la structure essentielle de l'âme ? Celle-ci, venant de l'Un, doit y retourner. Elle ne peut être parfaitement elle-même que dans ce retour et cette union avec l'Un. Il s'agit d'une dialectique ascendante nécessaire, à la fois mystique et métaphysique ; elle est de l'ordre de l'amour, mais d'un amour substantiel assumant une opération intellectuelle ultime, contemplative, qui donne à cet amour toute sa lucidité et sa pénétration. Cependant, au point de départ de cette dialectique ascendante, l'âme spirituelle de l'homme doit quitter sa tendance mauvaise à se laisser emporter par les connaissances sensibles des réalités physiques. Il y a là un choix libre, parfaitement éthique : l'âme humaine peut se laisser prendre par cette tentation, elle peut oublier son origine divine et tourner le dos à son véritable bonheur pour « descendre le fleuve » et demeurer dans la contingence, la corruptibilité ; alors elle se perd. Elle peut aussi s'appliquer à découvrir son origine divine et s'orienter délibérément vers sa source divine. Il y a là pour l'âme un choix décisif, qui est religieux : reconnaître qu'elle est divine, apparentée à l'intelligence et à l'Un. Puisque ce choix éthique religieux est tout orienté à l'union avec l'Un, on peut dire que cette éthique réclame une ascèse en vue d'une union mystique toute divine. C'est son caractère tout à fait original.

Nous voyons, par ce bref rappel, que l'éthique, dans la philosophie grecque, face aux divers mythes, s'est de fait développée selon six grandes orientations, qui montrent toute la richesse de l'homme capable de se développer de différentes manières :

- **L'éthique de Socrate** est une éthique de la connaissance de soi. Elle est fondamentale. C'est la condition *sine qua non* de toute éthique : ne faut-il pas se connaître, connaître l'homme, ce qu'il est et ce pour quoi il existe, pour pouvoir se diriger ?

- **L'éthique de Platon** est toute dépendante de l'âme immortelle, tout ordonnée à la contemplation, et elle regarde l'âme liée au corps vivant dans une communauté politique : la cité. Elle est donc premièrement politique, tout en assumant une éthique individuelle réclamant les vertus « cardinales » .

- **L'éthique d'Aristote** est celle de l'homme, de la nature humaine composée d'âme et de corps. C'est une éthique du bonheur que l'homme doit acquérir dans la mesure où il en est capable. Ordonnée à

la contemplation, le seul bonheur véritable pour l'homme, elle est aussi une éthique de l'acte volontaire permettant à l'homme d'acquérir les vertus pour être plus capable d'aimer son semblable et d'être aimé de lui, de devenir son ami tout en le choisissant comme ami. Cette éthique du bonheur exigera d'autre part une éthique communautaire, familiale et politique. C'est l'éthique de l'acte humain volontaire.

- Quant à l'éthique des stoïciens, elle met en valeur l'importance des vertus, à tel point que la vertu semble s'imposer comme un bien absolu. La vertu y est surtout considérée comme un pouvoir de domination.

- La morale d'Epicure met en valeur l'importance de la joie, de la jouissance, à tel point que celle-ci est considérée comme ce qui donne son sens propre à toute notre activité.

- Enfin, avec Plotin, on est en présence d'une éthique du choix, qui s'achève dans une union mystique avec l'Un.

Tous les moments de l'activité éthique de l'homme ont donc été mis en lumière à travers ces diverses philosophies éthiques ; c'est cela qui est particulièrement intéressant pour le philosophe.

#### *LA THÉOLOGIE MORALE ET LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE*

La personne de Jésus-Christ et son enseignement ont apporté à l'éthique humaine une nouvelle dimension, une dimension surhumaine, sans détruire pour autant les dimensions humaines et religieuses développées précédemment. Sans aborder ici l'étude de l'éthique chrétienne, relevons simplement, d'un point de vue plus historique, la puissance de la grâce chrétienne qui, très vite, a eu la force d'assumer les diverses éthiques philosophiques en les purifiant, en les transformant, ou au contraire de les rejeter en les critiquant. Nous découvrons là l'élaboration progressive de diverses théologies morales par les Pères de l'Eglise et les théologiens.

De fait, c'est en premier lieu l'éthique stoïcienne d'Epictète qui a été utilisée. Cela n'a rien d'étonnant, dans la mesure où elle était enseignée à Rome au moment où Pierre et Paul y sont arrivés. Mais en présence du primat de l'amour, certains aspects trop rigides de l'éthique stoïcienne ont dû être profondément modifiés ; par exemple, le primat de la vertu et de la maîtrise de soi, de l'efficacité, transformés par l'amour à l'égard de Dieu et du prochain qui réclame la miséricorde, le pardon, le souci des pauvres...

Avec saint Ambroise, c'est surtout la pensée de Plotin qui a été utilisée ; avec saint Augustin, celle de Platon ; et plus tard, avec saint Thomas d'Aquin, celle d'Aristote.

Ces diverses orientations de la théologie morale sont dépendantes de la foi qui nous unit au Christ et nous demande de nous laisser attirer par lui et de l'imiter. La théologie morale chrétienne ne consiste-t-elle pas à nous laisser attirer par Jésus, pour être un avec lui ? Dans le Christ, l'image est unie au modèle. Il ne s'agit pas d'une éthique au sens précis du terme : la théologie morale ne regarde pas l'homme en premier lieu, mais Dieu qui, dans son amour, dans son mystère d'Incarnation et de Rédemption, appelle l'homme pécheur en le rénovant, en le guérissant, à le suivre, à l'aimer. Mais il est remarquable que la théologie morale n'ait pas hésité à faire des emprunts aux diverses éthiques philosophiques grecques pour s'exprimer et s'explicitier. L'homme ayant une nouvelle finalité dans le Christ, on n'a pas éprouvé la nécessité d'élaborer une nouvelle philosophie. Au départ donc, la théologie morale, en utilisant les diverses philosophies éthiques, les a ennoblies en les purifiant ; mais progressivement, oubliant le primat de la foi et de cette nouvelle finalité, elle les a réduites à n'être plus qu'un instrument, une pure logique. C'est bien ce qui est arrivé avec la théologie d'Ockham, où la philosophie utilisée est réduite à une logique, qui prétend être celle d'Aristote, mais qui est de fait une logique toute nouvelle, une logique des possibles. Ne faut-il pas reconnaître que la philosophie a été progressivement comme absorbée par une théologie ayant perdu son sens contemplatif de sagesse du primat de l'amour, et tendant à devenir un système logique ? Et dans le même temps, n'y a-t-il pas eu comme une sorte de revendication de l'intelligence à l'intérieur de la théologie ? Au lieu d'être servante, elle est devenue celle qui déterminait, dans un primat du rationnel logique. N'est-ce pas dans cette lumière qu'il faut comprendre la réaction d'un Suarez et d'un Descartes ? L'un et l'autre veulent sauver la philosophie, mais de deux façons toutes différentes. L'un en extrayant, dans les *Disputationes metaphysicae*, une métaphysique de la théologie scientifique de saint Thomas. L'autre en cherchant à redonner à la philosophie son autonomie, en précisant par une méthode réflexive critique ce qui dans la pensée humaine est absolument certain. Ni l'un ni l'autre n'ont cherché à redécouvrir une éthique philosophique : ils ont gardé la théologie morale et ont cherché à vivre de l'éthique chrétienne.

Il ne faut cependant pas oublier ici l'importance toute nouvelle que Descartes, dans sa réflexion critique, accorde à la *liberté* : celle-ci est pour lui ce qui relie de la manière la plus explicite Dieu créateur et l'homme. La liberté devient la perfection la plus absolue par laquelle l'homme peut rejoindre Dieu. Cette liberté, qui ne peut s'exercer que grâce à une indifférence radicale, n'est-elle pas au cœur de toute l'anthropologie moderne et de toutes les philosophies éthiques modernes ? Ce n'est plus le bonheur qui est recherché, mais la liberté.

N'est-ce pas à partir de là que l'on peut essayer de caractériser toutes les philosophies modernes ? Ne semblent-elles pas en effet axées en général sur un primat de la subjectivité, et donc de la liberté prise comme un absolu ? Dépendant de positions théologiques laïcisées, elles ne nous donnent pas un ordre d'analyse, de découverte d'une véritable éthique humaine, mais se présentent la plupart du temps comme des systèmes d'éléments multiples, unifiés dans l'homme considéré comme un sujet libre d'opérations. De par leur lien avec les succédanés des théologies du Moyen Âge, les métaphysiques modernes sont aussi des ontologies, « de droite » ou « de gauche » ... Le sujet est alors considéré soit comme tout relatif à Dieu avec qui il possède en commun la liberté — la liberté, c'est la présence de Dieu dans l'homme, qui est pleinement *dominus sui*, soit comme celui qui doit s'affirmer lui-même dans sa liberté pour se construire et se réaliser, et par le fait même rejeter tout élément étranger qui viendrait le limiter : pour que tout soit permis, il faut que Dieu n'existe pas.

Cette importance accordée à la liberté, considérée comme fondamentale du point de vue subjectif, semble souvent s'expliquer par l'utilisation de la philosophie stoïcienne en théologie. La théologie — pour ne pas dire la foi — en se laïcisant, c'est-à-dire en oubliant le caractère tout à fait propre de la liberté chrétienne, celle de l'*amour* divin, conduit à regarder le libre arbitre comme ce qu'il y a de plus fondamental dans l'homme : on retrouve bien la position stoïcienne, mais sans la référence objective de l'obéissance à la volonté de Zeus ; il ne s'agit plus que du sujet, maître de soi et libre de se déterminer. Par le fait même, on arrive très vite à une confusion radicale entre la liberté éthique et la liberté de l'artiste : l'artiste est souverainement libre dans la réalisation de l'œuvre d'art qu'il porte dans son inspiration. On regarde ainsi l'homme moral comme celui qui a la capacité de se réaliser lui-même, ou d'acquérir la vertu qui lui permet d'être *pleinement* libre.

Toutes les philosophies modernes ont ainsi un lien plus ou moins explicite avec le stoïcisme, allié dans le sujet à d'autres éléments que les diverses philosophies grecques avaient mis en lumière. Sans prétendre les étudier ici d'une manière exhaustive, il serait intéressant d'essayer de saisir les transformations subies par ces différentes éthiques grecques à travers le primat de la liberté dans le sujet, succédané d'une position théologique laïcisée.

Ne trouverait-on pas ainsi dans la phénoménologie (Husserl, Merleau-Ponty) le primat de la connaissance de soi ? Il s'agit de connaître le sujet pleinement libre dans son expérience intérieure.

C'est peut-être spécialement avec la pensée de Hegel que l'on retrouverait le grand axe de la philosophie de Platon : l'esprit, par la dialectique, devient l'esprit absolu. Et sous un autre aspect, la philosophie des valeurs (Scheler) nous montrerait l'éthique de la forme

et de l'exemplarité mise en lumière dans le *Banquet* .

Le stoïcisme est particulièrement présent dans la philosophie éthique d'un Descartes, d'un Pascal et surtout d'un Kant ; et à l'opposé, d'un Croce et d'un Sartre.

L'opposition du libéralisme et de la pensée de Marx nous semble particulièrement remettre en lumière l'éthique d'Epicure : le travail et le loisir opposent dialectiquement les classes ; il s'agit pour les prolétaires de se libérer de toute aliénation.

Enfin, la philosophie de Plotin, éthique du choix ordonnée à l'union mystique avec l'Un, ne se retrouve-t-elle pas, par bien des éléments, dans la philosophie d'un Nietzsche où le stoïcisme, présent selon un mode éminent, est ordonné à la réalisation du surhomme ? Quant à Bergson, ne met-il pas en lumière l'aspiration spirituelle de l'homme, son élan vital ?

#### *COMMENT REDÉCOUVRIR UNE ÉTHIQUE HUMAINE AUJOURD'HUI ?*

Il est facile de comprendre, à partir de cette brève enquête historique, que le problème de l'éthique a été analysé par les philosophes de multiples manières ; cela nous montre bien que l'homme, étant donné sa complexité, a de la peine à saisir ce qui en lui est le plus important, le plus central, la source cachée qui lui permettrait d'organiser toute sa vie, d'unifier du dedans cette diversité si étonnante, sans la détruire, de l'unifier sans tomber dans le piège de la simplification. Quand on regarde l'épicurisme et le stoïcisme, on voit comment une unification qui ne se fait pas assez profondément aboutit à une terrible simplification de l'homme.

Mais comment peut-on, dans notre monde d'aujourd'hui, à travers une culture si radicalement laïcisée, si souvent positiviste, tellement marquée par le progrès des sciences modernes — spécialement de la biologie et des sciences humaines, psychologiques et sociologiques —, redécouvrir une véritable éthique humaine ? Une éthique qui, tout en respectant le poids du conditionnement de l'homme, ne refuse pas pour autant sa dignité, n'oublie pas ses aspirations les plus profondes, les plus spirituelles, qu'il porte en lui et qui seules peuvent lui permettre de comprendre ce pour quoi il est fait, le sens profond de sa vie humaine ?

#### **La connaissance de soi ?**

Dans notre monde, la parole de Socrate reprend toute sa force, son caractère impératif : « Connais-toi toi-même » . C'est bien cela qu'il faut

redécouvrir en premier lieu : se connaître soi-même de l'intérieur. L'homme d'aujourd'hui, très souvent, ne sait plus ce qu'il est au plus intime de lui-même, ce pour quoi il est fait, ce en vue de quoi il existe. Il a perdu le sens de sa vie humaine. Il demeure dans la dispersion, dans une terrible extériorité, comme dirait Plotin. Il est beaucoup plus mené de l'extérieur par les diverses propagandes, par les médias, qu'il ne se gouverne lui-même, en sachant ce qu'il est capable de faire et en vue de quoi il le fait. C'est tel film qui s'impose et qu'il faut voir, ou tel livre qu'il faut lire puisque tout le monde en parle... On pourrait dire avec Péguy que la plupart des hommes d'aujourd'hui « descendent le fleuve » — c'est à dire font comme tout le monde — et ne cherchent plus à remonter à la source. Il n'y pensent même plus, ou trouvent cela trop fatigant. Certes, ils descendent le fleuve plus ou moins vite ; mais ils le descendent, car il n'y a plus aucune maîtrise de soi : on se laisse aller selon les caprices successifs des instincts, des passions, de tout ce qui séduit le plus et le plus facilement. Peu à peu, ce qu'il y a de plus profond, de plus vrai est comme complètement étouffé. Et au nom de la plus grande sincérité, on n'hésite plus à trahir, à rejeter ce qui avait été promis de la manière la plus solennelle...

Se connaître dans ce qu'il y a de plus profond et de plus grand en soi, c'est cela qu'il faut redécouvrir en premier lieu ; tout homme peut l'atteindre, dans une sorte de réflexion consciente qui est au-delà d'une méthode introspective. Dans une méthode introspective en effet, on ne dépasse pas sa propre subjectivité, et on demeure dans l'intentionnalité, au niveau du « vécu » intellectuel. Cela est évidemment très tentant, particulièrement intéressant, et cela peut même être très utile. Mais à partir de là, il nous serait impossible de nous gouverner, de nous orienter et de découvrir ce pour quoi nous sommes faits. L'introspection ne suffit pas : il faut creuser plus profond en nous pour découvrir ce pour quoi nous sommes faits. D'autre part, si importante que soit la connaissance de soi pour être heureux, on ne peut prétendre que ce soit cette connaissance-là qui nous *rende* heureux, qu'on existe avant tout et principalement pour se connaître. La connaissance de soi est nécessaire, mais n'est pas suffisante.

### L'amour de soi ?

Devons-nous dire alors qu'il faut dépasser une telle connaissance et s'aimer pour être heureux ? Est-ce dans l'amour de soi que l'on atteint le véritable bonheur ? S'aimer, ce n'est pas toujours facile... Et encore faut-il « bien s'aimer », c'est-à-dire aimer en soi ce qu'il y a de meilleur, de plus soi-même ; autrement, on ne s'aime pas vraiment. Pour cela, il faut nous connaître, il faut savoir ce qui en nous est le plus nous-mêmes, ce pour quoi nous sommes faits...

Se connaître et s'aimer, simplement pour se connaître et s'aimer, ne peuvent pas être notre vrai bonheur. Un homme complètement dévoyé

peut se connaître comme tel ; et il peut aimer en lui ce désordre qu'il a voulu, qu'il a cherché. Mais cette connaissance et cet amour ne peuvent lui donner le vrai bonheur, et ne peuvent être sa véritable finalité : en tant qu'homme, il est fait pour autre chose que cet état dans lequel il se trouve.

Se connaître et s'aimer ne peuvent être notre véritable bonheur, car nous sommes trop limités en nous-mêmes. Or nous avons, grâce à notre intelligence et à notre volonté, une soif d'aller au-delà de nous, de nous dépasser, une soif quasi infinie. Notre soif de recherche de vérité ne peut se contenter de notre connaissance de nous-mêmes. Notre soif d'aimer ne peut s'arrêter à nous-mêmes, à notre propre personne, si aimable soit-elle. Notre personne, si parfaite soit-elle, ne peut nous suffire. Elle peut nous attirer, éveiller en nous un amour spirituel ; nous pouvons nous aimer nous-mêmes, être aimables à nous-mêmes et être heureux de cet amour, mais nous ne pouvons pas nous reposer en cet amour. Nous devons nous en servir pour aller plus loin dans l'amour : nous servir de cet amour que nous avons à l'égard de nous-mêmes pour aimer celui qui est proche de nous et qui pourra devenir un ami.

### L'altruisme ?

Se connaître pour se connaître, s'aimer pour s'aimer, ne peuvent donc être notre véritable finalité ; mais se connaître pour mieux connaître les autres, et s'aimer pour plus aimer les autres, n'est-ce pas tout à fait différent ? En effet, par la connaissance que nous avons des autres hommes proches de nous, par l'amour que nous avons à leur égard, ne sommes-nous pas en présence d'un premier dépassement de nous-mêmes ?

Autrement dit, l'altruisme peut-il fonder une éthique humaine ? Il semblerait que nous soyons là en présence d'une certaine finalité humaine... Se dévouer pour les autres, les aimer en étant capable de leur donner son temps, son travail, son intelligence, ses propres biens, n'est-ce pas ce qu'il y a de plus noble et de plus grand dans le cœur de l'homme ? En aimant les autres, on s'agrandit, on oublie ses propres difficultés, son propre égocentrisme, pour les aider, les soutenir.

On ne peut nier qu'il y a là quelque chose de très grand, qui peut séduire quelqu'un de généreux et motiver toutes ses activités, l'entraîner toujours plus loin dans un don personnel très grand. Mais si noble et si grand que soit cet altruisme, il ne peut fonder une éthique véritable, *personnelle*. Il n'est pas, en effet, ce qu'il y a de plus noble dans la personne humaine, ce qu'il y a de plus profond en elle : tout altruisme ne se fonde-t-il pas sur une certaine philanthropie, cet amour des hommes ? Il en est comme le fruit. On se dévoue parce qu'on aime les hommes. C'est donc l'amour des hommes qui est le moteur profond de l'altruisme, et c'est cela qui en fait la grandeur. Dans une analyse

philosophique qui cherche à découvrir ce qu'il y a de plus profond dans le cœur de l'homme, il faut donc reconnaître que pour savoir ce qu'est l'altruisme, il faut considérer ce qu'est l'amour<sup>1</sup>.

### L'amour spirituel et l'amour d'amitié

Il nous faudrait donc ici analyser ce qu'est l'amour humain, à ses divers niveaux : instinctif, passionnel, imaginatif, spirituel, et comprendre que distinguer ces niveaux n'est pas les séparer. En effet, l'amour qui naît dans le cœur de l'homme, dans son appétit spirituel, sa volonté, ne peut se séparer de l'amour passionnel, instinctif, imaginatif. Mais il peut assumer ces amours de diverses manières, avec plus ou moins de lucidité.

L'amour humain spirituel, en lequel l'amour passionnel et l'amour instinctif demeurent présents, connaît lui-même des formes diverses, d'intensité très multiples. N'est-ce pas lorsqu'une *personne* se trouve en présence d'une autre *personne* qui non seulement l'attire, mais aussi l'aime d'un amour spirituel, que cet amour humain spirituel pourra être pleinement lui-même ? Ce n'est pas la même chose d'aimer une personne humaine qui nous plaît, qui nous attire, mais qui nous ignore ou qui demeure totalement indifférente à notre égard, et d'aimer quelqu'un qui s'intéresse à nous et même qui nous aime vraiment. Il y a alors une attraction mutuelle qui permet à l'amour humain de se réaliser dans une intensité nouvelle, unique. Ceci prend toute sa force et sa lucidité dans le *choix* mutuel d'amis où une personne humaine dit à une autre personne humaine qu'elle l'aime, qu'elle la choisit vraiment comme ami et où, en même temps, la personne qui est choisie dit en toute vérité à celle qui la choisit qu'elle l'aime et la choisit comme ami. Ne sommes-nous pas là en présence d'un amour humain parfait, spirituel, réciproque, libre, saisissant à la fois la personne humaine dans ce qu'elle a de plus personnel, intime, secret — c'est le vécu le plus fort, et dans une exigence actuelle très réaliste — c'est l'ami qui existe que l'on regarde, que l'on aime, que l'on veut respecter tel qu'il est ?

N'est-ce pas là le point de départ de toute éthique authentique ? N'est-ce pas à partir de cette expérience si forte, si profonde, si personnelle et si humaine que nous pouvons progressivement redécouvrir toutes les exigences d'une éthique véritable fondée sur l'amour ?

---

<sup>1</sup> Mais ne pourrait-on pas dire : l'amour va fonder une éthique personnelle, et l'altruisme une éthique politique ? Il serait assez tentant de le dire. Il faut en tout cas d'abord découvrir le véritable fondement de l'éthique personnelle, pour ensuite préciser le fondement d'une éthique communautaire, au niveau de la communauté familiale, industrielle, politique. Cela est nécessaire, car l'éthique implique la personne humaine, qui est fondamentale relativement à la famille et à la communauté industrielle et politique.

En effet, cette expérience de l'amour d'amitié, qui implique une réciprocité dans l'amour — les amis s'aiment mutuellement en se choisissant comme amis —, permet à l'amour spirituel d'aller jusqu'au bout des exigences de l'amour. A la différence de l'amour de soi, l'amour de l'autre, de l'ami a un réalisme très profond. On ne demeure pas dans la pure intentionnalité du « vécu », mais on atteint l'autre, l'ami, en lui-même et pour lui-même. Dans l'amour d'amitié, je l'atteins précisément dans sa propre altérité, en tant qu'il existe en dehors de moi, autre que moi, comme mon ami, mon bien propre, personnel.

Il faut bien comprendre aussi que lorsque j'aime mon ami, je l'aime pour lui-même, tel qu'il est, et *non parce qu'il m'aime*. Si je n'aime mon ami que parce qu'il m'aime, dès qu'il semblera m'aimer moins je commencerai à l'aimer moins, et par le fait même l'amour qui nous unit commencera lui-même à se détruire. L'amour d'amitié n'aura plus cette stabilité qui fait sa force, sa fidélité. Hélas ! c'est ce qui arrive très souvent aujourd'hui dans l'exercice même de l'amour d'amitié, étant donné le climat psychologique dans lequel nous nous trouvons. On n'aime plus vraiment l'ami pour lui-même. On ne regarde plus ce qu'il est, sa propre personne, mais la manière dont il nous aime ; et on ne répond plus vraiment à l'ami. On ne le regarde plus pour lui-même, on ne répond même plus à son amour, mais on ne s'intéresse qu'à la manière dont il apparaît à nos propres yeux.

Certes, dans l'amour d'amitié, la réciprocité est nécessaire. Mais ce n'est pas la manière dont l'ami répond à mon amour qui détermine mon amour pour lui. C'est *lui* que j'aime, dans ce qu'il a de plus lui-même. Et quand je l'aime pour lui-même, je sais discerner son amour profond pour moi de la manière dont il m'aime actuellement à cause de sa fatigue, de ses difficultés, de tout ce qui le rend vulnérable et l'empêche d'être vraiment lui-même, même pour moi qui suis son ami, et quelquefois surtout pour et avec moi : entre amis, on peut précisément ne pas faire l'effort que l'on fait avec les autres pour maintenir une certaine correction. C'est pourquoi si souvent les malades, les personnes très fatiguées sont particulièrement tendues et de mauvaise humeur à l'égard de leurs amis... On pense à des maris qui, rentrant chez eux après avoir eu une journée de travail très pénible, avec de grandes responsabilités à porter, sont si facilement désagréables à l'égard de leur épouse. Certes, ils ne devraient pas l'être. Mais ils se déchargent sur elle du poids qu'ils ont porté durant toute la journée. Il est facile de voir la catastrophe qui se prépare si l'épouse se met à répondre sur le même ton, si elle répond d'après la manière visible, extérieure, dont elle est abordée ! Très vite, il n'y aura plus entre eux d'amour véritable.

Mais comment se fait-il que l'homme puisse être pour un autre homme son ami, son véritable bien, alors qu'il ne peut pas, lorsqu'il s'aime lui-même, être pour lui-même son propre bien ? N'y a-t-il pas là quelque chose d'anormal ? Je suis en effet pour moi-même mon bien le

plus proche et le mieux connu. Je devrais donc être pour moi-même mon bien par excellence, avant de l'être pour un autre. L'amour de soi ne devrait donc pas être seulement une condition pour l'amour d'amitié, mais ce qui le détermine.

Cette question est importante ; elle n'est pas négligeable, et elle a une grande répercussion du point de vue pratique, pédagogique. La réponse semble bien avoir déjà été donnée, mais il est bon de la mettre en pleine lumière. Quand je m'aime, je sais que je suis aimable, bon pour moi-même. Mais cette bonté ne peut pas me finaliser, parce qu'elle est limitée et immanente à moi. C'est moi qui m'aime : je me dédouble intentionnellement, tout en restant identique à moi-même. On ne peut être à soi-même sa propre finalité que si on est parfait et infini en bonté, acte pur. Dès qu'on est limité en bonté, on ne peut se finaliser soi-même, car notre intelligence et notre volonté demeurent ouvertes à l'infini. Par contre, je puis finaliser, partiellement mais réellement, une autre personne humaine, car je lui apporte un bien nouveau qu'elle n'a pas, vraiment autre qu'elle, un bien qui est une personne, ayant donc une noblesse qu'elle n'épuisera jamais. Cela, je ne peux évidemment pas l'être pour moi-même. Je peux donc finaliser partiellement une autre personne humaine, mais je ne le puis à mon égard ; je peux exercer une attraction plus grande sur les autres personnes humaines que sur moi-même.

On serait tenté de dire : « Cela n'est pas étonnant, je me connais trop bien ! » Non, il ne s'agit pas d'une question de connaissance, mais d'une véritable capacité d'attraction du bien. *L'altérité existentielle* est une condition pour exercer une telle attraction. Il s'agit d'une condition essentielle, car ce n'est pas l'altérité existentielle comme telle qui exerce une attraction. Mais elle permet à un bien limité d'exercer une telle attraction à l'égard d'une autre personne, limitée elle aussi : grâce à cette altérité, une personne humaine peut être à l'égard d'une autre personne humaine une source véritable d'achèvement, de perfectionnement, de finalité.

Cette expérience de l'amour d'amitié semble bien être l'expérience propre permettant au philosophe de redécouvrir une véritable éthique, celle de la finalité, celle du bien spirituel. Les autres expériences sont en effet trop limitées pour permettre au philosophe de faire cette redécouverte.

Prétendre comme Kant que l'impératif catégorique, lié à la conscience que nous avons de la volonté de Dieu, est le fondement de l'éthique, ne nous permet pas de découvrir notre véritable finalité. Comment expliquer à partir de là le choix libre d'un ami ? Comment expliquer nos intentions profondes de vie ? Comment justifier certains actes de liberté ? Seule une morale du devoir peut s'appuyer sur une telle expérience ; mais le devoir n'est pas ce qu'il y a de premier dans

notre vie humaine spirituelle, car tout devoir présuppose l'amour.

Prétendre que la première expérience d'amour de l'enfant pour sa mère fonde toute l'éthique n'est pas exact. Une telle affirmation demeure hypothétique, car nous n'avons plus cette expérience. C'est une hypothèse de recherche, sans doute très belle et très intéressante, mais qui n'atteint pas immédiatement en acte le bien existant : on demeure dans l'intentionnalité d'un vécu antérieur passé. De plus, ce premier amour du tout-petit pour sa mère, à quel niveau se situe-t-il ? Est-il un appétit naturel, instinctif ? Est-il un amour passionnel ? Est-il un amour spirituel ? Ou bien est-il composé de ces divers amours naturels ? Ce qui est certain, c'est que cet amour ne peut pas être un amour spirituel de choix : l'enfant ne choisit pas sa mère. Elle lui est naturellement donnée. Ce premier amour de l'enfant pour sa mère est bien l'éveil d'un amour personnel, mais très imparfait ; il est premier génétiquement, mais pas selon l'ordre de perfection. Il ne peut donc fonder une véritable éthique humaine.

### Analyse de l'expérience de l'amour d'amitié

Après avoir constaté comment l'amour d'amitié oriente toute l'éthique, il nous faut aller plus loin : il est nécessaire d'analyser cette expérience, pour en comprendre toute la richesse et saisir comment elle est pour nous le fruit de l'activité humaine (volontaire) dans ce qu'elle a de plus parfait au niveau de notre conscience humaine.

Cet amour d'amitié est un amour réciproque, et grâce à cela il est pleinement conscient ; l'ami sait d'une connaissance affective que son ami l'aime et que lui-même l'aime. Ils se sont choisis mutuellement et se veulent l'un à l'autre le bien. Ils s'aiment en se donnant l'un à l'autre et en aimant ce qu'il y a de plus profond, de plus personnel dans l'ami. Par là nous découvrons que cette relation personnelle si intime et si profonde qui se réalise entre amis se fonde sur une *koinônia*, une « mise en commun » de ce qu'ils ont de meilleur l'un et l'autre. Et plus l'amour d'amitié est intense, plus il est personnel, et plus cette « mise en commun » est profonde. Précisons tout de suite que ce n'est pas cette « mise en commun » qui constitue la personne de l'ami — on ne peut mettre en commun que ce que l'on possède déjà. Mais cette mise en commun manifeste la personne de l'ami, et lui permet d'exercer son amour d'une manière bien déterminée.

Cependant, il ne faut pas oublier que cet amour d'amitié est le fruit de toute une multitude d'activités, d'opérations humaines faites en commun. On sait que l'amour d'amitié naît en notre cœur de façons très diverses. Il suffit quelquefois d'un regard pour que notre cœur soit séduit et même conquis ; parfois, il faut au contraire de nombreuses rencontres et toute une vie commune pour que cet amour naisse... En

tout cas, l'amour d'amitié implique un véritable amour spirituel personnel, qu'il jaillisse dès le point de départ ou qu'il soit le fruit de nombreuses rencontres.

Comment comprendre cet amour spirituel ? Dans le cœur de l'homme il y a diverses possibilités d'aimer. On peut en effet aimer d'une manière sensible et passionnelle tel bien sensible, tel visage, tel regard ; on peut aimer tel aliment — le gourmet a ses préférences —, tel vin de grand cru... Il y a toute une gamme d'amours sensibles, passionnels, que nous portons en nous et que nous connaissons bien. Et nous savons que cet amour passionnel est souvent très accaparant : il veut posséder l'objet aimé. Il est terriblement captatif. Il y a aussi un amour *imaginatif*, romantique, qui porte sur un idéal de vie, sur un modèle, une personne qu'on idéalise. Un tel amour peut « nourrir » notre affectivité sensible durant de longs moments, mais il ne peut jamais satisfaire pleinement notre cœur (notre appétit spirituel), car un idéal ne peut être un bien existant qui nous attire réellement. Cet idéal peut nous séduire, accaparer notre imagination, mais il ne peut pas vraiment nous prendre profondément : ce qui est capté, c'est plus une curiosité esthétique que notre cœur profond.

Il y a encore un amour instinctif qui nous fait désirer boire quand nous avons soif, qui nous fait désirer manger quand nous avons faim. Cet amour peut être très impératif, jusqu'à nous faire renoncer à notre droit d'aînesse pour avoir le plat de lentilles tant désiré, comme Esaü !<sup>2</sup> Il y a aussi un amour instinctif au niveau sexuel, qui nous porte vers tel homme, vers telle femme, pour assouvir notre soif de jouissance dans une union charnelle, ou même qui nous replie sur notre sensualité pour l'assouvir par l'imagination ou par des gestes. L'amour peut connaître, par la soif de jouissance, à cause de notre imagination, cette sorte d'inversion : au lieu d'être extatique, il nous replie sur nous-mêmes.

### L'amour spirituel

Mais il peut y avoir aussi un appétit naturel et spirituel qui porte vraiment sur une personne humaine qui nous attire, qui éveille en nous cet appel, cette soif d'aimer. Certes, cet appétit spirituel n'est pas séparé des autres formes d'amour, bien qu'il s'en distingue par le bien qui l'attire. Souvent, il naît à l'intérieur de cet amour plus ou moins passionnel en le dépassant, en étant attiré par un autre bien, caché peut-être, mais pourtant présent. L'amour spirituel se porte toujours sur un bien spirituel, une personne, mais quelquefois encore voilée et peu connue. L'attraction d'une personne, ce bien spirituel, peut en effet

---

<sup>2</sup> Gn 25, 29-34.

s'exercer à travers une sorte de voile, à travers une connaissance très peu explicite, mais toujours dans une présence. Par là se distinguent connaissance et amour : la connaissance peut être faible et demeurer très peu explicite, et l'attraction être très forte, très impérative. Pensons à ce passage de la Bible où est décrite la rencontre de Jacob et de Rachel. On souligne simplement : « Elle était belle à voir » . « Jacob aimait Rachel » <sup>3</sup>. Par amour pour Rachel, Jacob n'hésite pas à travailler sept ans pour son père et à épouser Léa qui « avait les yeux faibles » et pour laquelle il n'éprouvait aucun amour. Dans le premier amour spirituel, il y a quelque chose de très spontané qui s'impose à nous avec d'autant plus de force qu'il actue ce qu'il y a de plus profond dans notre appétit spirituel, notre volonté. Ce premier amour spirituel est en effet quelque chose de très radical. Il est premier dans l'amour ; il est l'amour dans ce qu'il a de plus pur car il n'est qu'amour. Mais il demeure souvent caché, en raison de sa simplicité.

Ce premier amour spirituel nous connaturalise avec le bien personnel qui nous attire, et qui pourra devenir notre fin, notre ami, dans la mesure où nous l'aimons en l'acceptant et le reconnaissant comme tel. C'est le propre de l'amour de connaturaliser celui qui aime (l'aimant) à celui qui est aimé, de les fusionner dans une véritable union affective (intentionnelle) : celui qui est aimé est dans l'aimant, et celui-ci peut également être dans l'aimé, si leur amour devient réciproque. Quand on aime vraiment quelqu'un, on est saisi par lui, on le porte affectivement dans son cœur. Il y a véritablement une union qui se réalise entre l'aimant et l'aimé, l'un étant actif, l'autre passif. Et si elle est réciproque, celui qui est actif est aussi passif à l'égard de l'autre, qui de passif devient actif. Cette union réciproque est affective, c'est-à-dire qu'elle est intentionnelle, vécue par celui qui aime ; elle demande de devenir une union effective, ce qui ne pourra se réaliser que grâce à la réciprocité de l'amour, dans une coopération effective de l'un et de l'autre à travers une vie commune.

### **L'intention de vie**

Ce premier amour spirituel est donc capital ; mais il demeure fragile, il porte en lui une attente. Il n'est pas encore parfait. Si cet amour s'impose affectivement, sa fragilité implique cependant qu'il puisse être rejeté grâce à une réflexion de l'intelligence sur sa nature, sur ce qu'il est : ce premier amour spirituel est-il conforme avec la vie humaine que je mène maintenant, ou non ? Est-il possible de l'accepter ? Ma volonté peut alors l'accepter ou le rejeter.

Pour que ce premier amour spirituel se transforme en amour

---

<sup>3</sup> Gn 29, 17-18.

d'amitié, il faut que celui qui en vit l'accepte pleinement, et qu'il le considère comme un amour capable d'orienter sa vie, de devenir une véritable *intention de vie*. Il y a là un passage très important, et qui réclame une attention toute particulière de l'intelligence au service de l'amour. Il s'agit de l'*intelligence*, qui discerne, et non de la raison, qui raisonne. La raison ne peut être immédiatement au service de l'amour, alors que l'intelligence le peut : elle ne lui est pas extérieure.

Ce passage est nécessaire pour que l'union affective de ce premier amour entre celui qui aime et celui qui est aimé s'oriente vers une véritable union effective. Sans cette transformation intérieure, l'union affective du premier amour spirituel risque de se dégrader — ce qui arrive, de fait, lorsque l'imagination liée aux passions s'empare du premier amour spirituel : celui-ci perd alors toute sa vigueur en se repliant sur lui-même. Seule l'intelligence pratique, en se mettant au service de cet amour, le purifie et explicite toute sa force de conquête : se transformant en *intention de vie*, cet amour devient capable de mobiliser toutes nos forces vives en les orientant vers ce bien, regardé comme fin. En effet, notre intelligence pratique nous permet de considérer ce bien aimé non seulement comme un bien, mais aussi comme notre *fin*, capable d'ordonner de l'intérieur toute la diversité de nos capacités vitales spirituelles et sensibles. Cette personne humaine que j'aime comme mon bien qui m'attire devient ma propre fin, en laquelle je puis trouver un « roc », un soutien ; elle est un bien capable d'orienter toutes les ressources que je possède en moi. On voit là comment l'amour peut m'orienter personnellement vers celui que j'aime, comment il peut me mettre « hors de moi », en « extase », tout entier tendu vers l'autre, mon bien qui m'attire ; et on voit comment l'intelligence, dans son opération toute au service de l'amour, demeure pleinement consciente dans son immanence propre, et par là peut assumer toutes mes capacités, toutes mes énergies, en les orientant vers cette personne aimée comme vers ma propre fin.

### Fin et moyens

C'est dans cette lucidité mobilisant toutes mes énergies en vue d'atteindre ma propre fin qu'il faut comprendre la recherche des moyens. Celle-ci est en vue d'acquérir le bien qui s'impose à moi comme ma fin propre, ce au-delà de quoi je ne puis aller. Le bien-fin est un bien qui ne peut pas être relativisé par un autre bien, à la différence du moyen qui, lui, est essentiellement relatif.

Mais quelle est cette recherche des *moyens* ? Il y a d'abord une sorte de recherche intellectuelle, rationnelle. La raison peut y intervenir, car cette recherche n'est pas immédiatement dépendante de l'amour spirituel qui l'anime. Il s'agit d'une enquête à l'égard des divers moyens qui peuvent nous permettre de nous approcher d'une manière efficace

de la personne aimée, désirée comme notre bien, notre propre fin. Cette phase d'investigation, d'information est une réflexion qui implique une recherche inventive : il faut être à l'affût de tous les moyens possibles capables de nous aider dans cette approche, dans cette acquisition, dans cette union existentielle avec celui que nous aimons, ce qui réclame d'intéresser le plus possible d'hommes que nous connaissons à cette recherche commune. Pour l'efficacité de cette recherche, la diversité et la multiplicité de nos relations personnelles sont importantes. Il s'agit vraiment d'une phase inventive et intéressée, utilitaire, où l'aspect quantitatif a son importance. On demande conseil, on cherche à mieux savoir tous les moyens possibles pour permettre d'avancer.

Cette recherche, cette réflexion réclame en même temps un aspect critique. Il n'est pas suffisant de connaître la diversité des moyens possibles. Il faut connaître leur valeur d'efficacité, et les ordonner en fonction du but à atteindre de la manière la plus sûre. Mais il n'est pas encore suffisant de connaître la valeur d'efficacité des moyens considérés en eux-mêmes ; il faut encore discerner celui qui apparaît comme le plus à notre portée, le plus proche de nous.

### Le choix libre

Tout cela est en vue d'un choix que nous devons faire, car on choisit son ami. Il n'est pas seulement celui que l'on aime et qui nous aime, capable d'être notre bien, aimé pour lui-même. Il est aussi celui que nous aimons comme une personne capable d'être notre fin. Et il est celui que l'on choisit pour lui-même, par amour pour lui : il n'est pas un moyen que l'on choisit en vue d'un autre bien, d'une personne — ce ne serait plus un ami.

Toute cette phase d'investigation, qui éclaire les divers *moyens* possibles en vue d'atteindre la fin désirée et aimée, se termine donc dans un choix, qui ne porte pas seulement sur les moyens permettant d'atteindre la fin aimée, l'ami, mais qui porte en définitive sur l'ami lui-même : c'est lui l'*élu*, celui qui est *choisi*. L'amour d'amitié se noue dans un *choix libre*. Le choix libre, si discuté par les psychologues d'aujourd'hui, apparaît dans toute sa netteté à l'égard de l'ami. Il est difficile de prétendre qu'on n'a pas choisi librement un ami qu'on aime vraiment. Certes, peut-être beaucoup de circonstances fortuites nous ont-elles conduit à ce choix ; mais les circonstances, que nous n'avons pas choisies librement, qui se sont imposées, ne sont pas ce choix. Elles ont pu le conditionner, elles ne l'ont pas déterminé. Le choix est déterminé par l'ami lui-même, en sa propre personne. Et ce choix est libre, précisément parce qu'en aimant l'ami, on le choisit comme ami. C'est à l'intérieur de l'amour qu'on a pour telle personne, qu'on peut la choisir librement comme ami, de préférence à telle autre personne, à toute autre personne.

Ce choix de l'ami est donc le fruit d'un amour spirituel à l'égard

d'une personne et d'une réflexion de l'intelligence pratique sur les diverses possibilités d'orienter notre volonté, notre capacité d'aimer telle ou telle personne ; c'est à la fois un acte de la volonté aimante et de l'intelligence pratique. C'est même dans le choix de l'ami que l'intelligence pratique et la volonté aimante coopèrent de la manière la plus intense. Et comme l'intelligence pratique montre les diverses possibilités d'orienter notre cœur, c'est en définitive celui-ci qui, librement, choisit. Tout choix implique en ce sens une préférence. Notre cœur opte pour telle personne, excluant toutes les autres qui auraient pu être choisies. Le choix est donc toujours un acte complexe, et très révélateur du caractère propre et secret de la personne. Pensons au choix du fiancé à l'égard de sa fiancée ; c'est le choix amical par excellence, qui engage bien toute la personne de l'homme.

### La liberté morale

Il faut souligner que la liberté apparaît à deux moments différents : à l'égard de l'amour spirituel du bien, pour l'accepter ou le refuser, et à l'égard du choix. L'acceptation ou le refus de l'amour spirituel du bien sont des actes volontaires libres. Ce n'est pas du tout le même type d'acte libre que celui du choix libre. Et le problème de la liberté apparaît si important aujourd'hui qu'il n'est pas inutile — cela est même très important — de bien distinguer ces deux types de liberté : l'un porte sur l'exercice même de l'acte d'amour spirituel, l'autre sur les moyens ou sur l'ami. Il y a bien un acte libre qui consiste à accepter ou à rejeter le premier amour spirituel, qui lui n'est pas libre : je ne suis pas libre d'aimer telle personne plutôt que telle autre — cela s'impose à moi ; mais je suis libre d'accepter cet amour ou de le refuser. Car cet acte d'amour, si important qu'il soit, demeure limité : il n'actue pas toute ma capacité volontaire d'aimer, qui est ordonnée au bien comme tel. Je puis donc le relativiser et saisir qu'un autre acte d'amour plus important s'impose à moi. Tandis que l'acte libre du choix des moyens est libre parce que le bien choisi est relatif à un autre bien-fin et qu'il n'est pas le seul à être relatif à ce même bien. Je puis donc opter pour l'un plus que pour un autre, suivant le critère de choix que je me suis donné : le plus efficace, ou le plus proche de moi. Quant au choix libre de l'ami, qui comme tel n'est plus de l'ordre des moyens, il est comme un prolongement du premier amour à l'égard du bien spirituel, en impliquant tout le contexte concret dans lequel je le choisis de préférence à tout autre bien personnel, spirituel. L'ami demeure bien un objet d'élection, de choix préférentiel.

Ces deux types d'actes libres impliquent donc un jugement, comparant deux biens entre eux et portant sur l'amour. L'un met en lumière la bonté même de l'acte d'amour ; l'autre met en lumière la qualité de tel bien-moyen, ou l'absolu du choix préférentiel de l'ami.

Il est important de noter ici qu'il ne faut pas chercher ce qu'est la *liberté* en elle-même, mais analyser tel ou tel *acte libre*. La liberté est quelque chose d'abstrait dont je n'ai pas l'expérience, alors que j'expérimente des actes libres. Il faut donc toujours revenir à tel ou tel acte libre pour mieux saisir ce qu'est la liberté. A partir de là, nous voyons bien que l'acte d'amour spirituel volontaire est antérieur à l'acte libre : celui-ci naît à partir de l'acte d'amour. Ce n'est donc pas le problème de la liberté qui est premier dans l'ordre éthique, mais celui de l'amour spirituel portant sur une personne, le bien spirituel. Il est du reste facile de le comprendre : à quoi me sert-il d'être libre si je n'aime pas, si je ne puis aimer ? La liberté vient qualifier l'amour et non l'inverse. Cela est capital pour fonder l'éthique.

Certes, l'homme a besoin de liberté et n'est heureux que s'il est libre ; mais ce n'est pas la liberté qui le rend heureux : c'est l'amour. La liberté demeure seconde. La liberté éthique se fonde sur l'amour. Il ne faut d'ailleurs pas la confondre avec la liberté de l'artiste, qui se fonde sur son inspiration.

### **La responsabilité**

Avec la liberté apparaît la responsabilité éthique : ayant accepté librement ce premier acte d'amour spirituel, je puis affirmer que j'en suis responsable. J'aurais pu le refuser ; l'ayant accepté, je suis responsable de toutes les conséquences qui s'ensuivront. Et plus profondément, le choix libre à l'égard de mon ami m'en rend responsable. L'ayant choisi librement comme ami, je m'engage envers lui, lui promettant d'être son bien, celui qui peut l'aider à être pleinement lui-même, l'achever, être source de bonheur pour lui. L'ayant choisi comme ami, je suis lié à lui, à sa propre finalité. Je ne puis l'abandonner, le laissant seul, sans trahir mon engagement libre, sans trahir l'amour spirituel qui est le fondement de ce choix.

La responsabilité, qui est un élément si important de la personne et de l'éthique personnelle, a bien un double visage. Je suis responsable de mes actes et de l'orientation profonde de ma vie ; je suis responsable de mon ami — d'une personne autre que moi — dès que je l'ai choisie comme ami. Avant d'être responsable de ce qui m'appartient et de ce qu'on m'a prêté — responsabilité dans l'ordre de l'*avoir* — j'exerce une responsabilité fondamentale sur mes propres opérations ; et j'exerce une responsabilité sur la personne de mon ami, qui présuppose toujours celle que j'ai à l'égard de mes propres activités. « Etre responsable » qualifie donc la personne dans son propre développement humain. Celle-ci est « maîtresse d'elle-même » , capable de se gouverner, dans son orientation la plus radicale — son premier amour spirituel —, grâce à l'autonomie profonde qu'elle possède en elle-même.

### L'imperium

Puisque le choix libre de l'ami est réciproque et engage deux personnes, il faut qu'il s'exprime et se dise. En se disant et en s'exprimant, l'ami sort de ce qu'il portait au plus intime de lui-même comme un secret et le communique, à l'ami en premier lieu, et à ceux qui vivent proches de lui. En se disant, l'amour spirituel s'extériorise et s'incarne. Il assume le corps et réclame une certaine vie commune.

L'amour d'amitié, pour s'épanouir, réclame que les amis réalisent une certaine œuvre commune. Et c'est par là que l'union affective devient de plus en plus effective.

Ce passage de ce que l'ami porte au plus intime de soi-même à la communication extérieure, que tous peuvent voir, réclame un acte humain spécial, où l'on se commande à soi-même : c'est le moment opportun, « fais ceci ». Cet acte où la personne mobilise toutes ses énergies pour exécuter, réaliser ce qu'elle a décidé de faire, où elle doit être victorieuse des dernières difficultés qui peuvent se présenter à elle — difficultés provenant du milieu extérieur en lequel elle doit agir et qui peut toujours cacher des oppositions, des attaques insoupçonnées —, cet acte est particulièrement important. Sur lui en effet repose toute l'efficacité ultime de notre choix, de notre intention de vie. Si nous n'arrivons pas à nous commander à nous-mêmes, si à ce moment-là la peur, l'angoisse, le trac nous saisissent, notre choix, si parfait soit-il, ne peut aboutir. Nous restons dans notre immanence sans être capable de rejoindre l'autre dans sa propre existence. Il y a alors un phénomène d'inhibition. C'est la fuite devant l'obstacle qui pourrait surgir, qu'on imagine et qui nous panique. Ce phénomène est particulièrement fréquent chez les intellectuels, toujours un peu idéalistes. Le « réel sauvage » leur fait peur, car ils ne le maîtrisent pas, ils ne le connaissent pas vraiment. C'est l'inconnu, qui comme inconnu les terrorise. Ils deviennent incapables de passer à l'exécution, de dire leur choix et de se jeter à l'eau.

Cet acte de « se commander à soi-même » est un acte qui réclame un nouvel amour du bien désiré, de la personne aimée, mais il est avant tout un acte de l'intelligence pratique qui ordonne l'exécution. C'est bien notre intelligence pratique qui doit éclairer jusqu'au bout la réalisation concrète de notre activité humaine, orientée par l'intention de vie, déterminée par le choix et qui réclame cette ultime précision de l'exécution, pour que celle-ci ne soit pas abandonnée au hasard mais qu'elle reste une œuvre humaine et personnelle, parfaitement assumée.

L'ami qui déclare à son ami qu'il le choisit comme ami, et qui veut réaliser avec lui une œuvre commune, doit assumer dans un regard très lucide toutes les conséquences de son choix amical. Il doit en porter toute la responsabilité. Et son ami doit être pleinement associé à cette responsabilité. Il est co-responsable, étant lui-même totalement

responsable, ayant accepté ce choix et l'ayant déclaré à son tour.

A cette ultime décision suit l'application de nos diverses puissances pour réaliser concrètement (*hic et nunc*) dans ce lieu et à ce moment tout ce qui a été ordonné.

### Amour d'amitié et activité volontaire

Cette analyse philosophique de l'amour d'amitié nous met en présence des divers moments de l'activité humaine personnelle, de toute activité morale. C'est en ce sens qu'on peut dire que cette expérience fonde bien une philosophie éthique. En effet, tout acte humain moral est un acte volontaire. Les actes qui ne sont pas volontaires, qui relèvent de notre imagination, de nos passions et de nos instincts, sans être assumés par notre intelligence et notre volonté (comme cela peut arriver lorsque nous dormons, ou dans certains états de fragilité et de faiblesse) ne sont pas des actes humains ; ce sont certes des actes qui proviennent de l'homme, mais en ce qu'il a de commun avec les animaux, et non en ce qu'il a de propre. Ce qui est propre à l'homme, et qui le distingue des animaux, c'est son esprit : son intelligence et sa volonté. Les actes vraiment humains sont volontaires, impliquant la lucidité de l'intelligence

Or l'acte volontaire le plus fondamental et premier est *l'amour spirituel*. L'éthique, qui étudie les actes humains, doit donc analyser en premier lieu l'amour spirituel portant sur un bien spirituel : la personne. Cet amour spirituel n'est ordinairement pas expérimenté, vécu directement et immédiatement, mais à travers d'autres actes volontaires plus complexes, d'autres modalités d'amour : le désir, l'intention, le choix. Il existe cependant comme un appétit fondamental qui porte vers le bien spirituel, la personne. Nous l'avons analysé comme le fondement même de l'amour d'amitié.

Cet appétit spirituel premier, s'il ne se corrompt pas en amour imaginaire qui regarde un idéal, se transforme en une *intention de vie*. L'acte d'intention est capital pour préciser ce qu'est l'éthique ; mais il n'est pas premier : il présuppose un amour spirituel. L'intention de vie nous oriente vers un bien que nous regardons comme notre fin. Un homme finalisé est celui qui a un but dans sa vie, et qui est capable de mobiliser toutes ses forces pour atteindre ce but aimé.

Pour l'atteindre, il faut passer de l'union affective avec la fin aimée, à l'union effective. Et pour cela, il est nécessaire de réfléchir sur les moyens permettant d'atteindre cette fin. C'est la phase d'enquête, d'information sur les moyens. Nous devons demander conseil à nos amis, à nos connaissances, pour savoir quel moyen il faut choisir pour aboutir de la manière la plus efficace au but recherché. Cette phase d'enquête, de conseil, s'achève par un *choix* libre à l'égard de tel ou tel moyen.

Nous passons ensuite à l'*exécution*, nous commandant à nous-même de faire ceci ou cela. Et nous nous servons de tout ce qui est à notre *usage* personnel pour que cette réalisation soit parfaite et bonne.

Nous retrouvons bien tous les moments de l'analyse de l'*acte volontaire* dans l'analyse de l'amour d'amitié.

### **L'amour d'amitié et l'exigence des vertus**

Nous savons aussi par expérience que chacun de ces moments de l'acte volontaire peut être déformé, et même détourné, à cause de l'influence de notre imagination et de nos passions ; celles-ci peuvent étouffer non seulement notre choix libre, notre acte d'imperium, mais également notre intention de vie. C'est dans une lutte interne constante qu'il faut maintenir en nous ce primat du volontaire, de l'intelligence pratique au service de l'amour spirituel. C'est ce qui explique qu'il soit si difficile d'être fidèle à son choix amical. Ne risquons-nous pas toujours de nous laisser emporter par un amour imaginaire, passionnel, plus séduisant, qui empêche le premier amour spirituel d'aller jusqu'au bout de ses exigences propres ?

Il est donc nécessaire que nos actes volontaires bons s'exercent de nombreuses fois pour être victorieux de ces poussées imaginatives incessantes, et cela tout au long de notre vie. Après la période de la première éducation, où très souvent on coopère bien mal avec ceux qui cherchent à nous éduquer, il faut vite se prendre en charge et s'éduquer soi-même. Cette auto-éducation est encore aidée par l'amour d'amitié. Si on aime vraiment en effet, on ne tolère pas que celui qu'on aime dérive et régresse, oublie ce qui était son véritable bien, sa véritable dignité.

La répétition d'actes volontaires bons dans cette auto-éducation engendre en nous ce qu'on appelle les *vertus* ; ce sont des qualités intérieures qui viennent augmenter nos capacités d'opérer d'une manière volontaire, bonne, conforme à la fin aimée. Les vertus sont les fruits d'actes bons réitérés. Dans une véritable philosophie éthique, elles ne sont pas premières. Elles ne spécifient donc pas et ne structurent pas la philosophie éthique — sauf chez les stoïciens ! Les vertus ne finalisent pas notre vie volontaire bonne ; elles sont nécessaires pour stabiliser notre vie morale, la fortifier, la rendre plus souple et plus facile (qualités bien importantes, il faut le reconnaître), mais elles ne sont pas ce qui nous rend heureux. Seul l'amour spirituel de l'ami peut le faire. C'est en définitive l'amour d'amitié, amour spirituel parfait, qui rend nécessaire l'acquisition des vertus.

Pour endiguer les poussées imaginatives et passionnelles empêchant la croissance de nos actes d'intention, de choix et de commandement sur soi, l'intelligence pratique doit se fortifier intérieurement en acquérant la vertu de prudence. Celle-ci permet à l'acte d'imperium d'avoir une

lucidité très parfaite ; elle permet par le fait même de poser cet acte au moment opportun, pour que son efficacité soit meilleure. Parfois, la prudence intensifiera l'attente ; parfois, elle poussera à agir avec rapidité. C'est toute la souplesse et la supériorité de l'intelligence pratique prudentielle qui est capable de s'élever au-dessus de l'instant présent pour prévoir, pour discerner le moment le plus favorable.

La vertu de prudence permet aussi à l'acte de choix d'être plus net et plus précis, moins hésitant, plus déterminé, en tenant mieux compte de la valeur objective du moyen choisi et de son lien avec les capacités concrètes de réalisation de celui qui choisit. Un homme prudent choisit toujours les moyens les plus adaptés, et ceux qui sont les meilleurs, les plus efficaces selon leurs qualités propres.

La vertu de prudence permet encore à l'acte volontaire d'intention de vie d'être plus ordonné et plus pénétrant, d'être plus capable de mobiliser toutes nos énergies en vue de la fin aimée.

La vertu de prudence présuppose le premier amour spirituel ; elle ne le modifie pas. Celui-ci demeure bien le fondement de toute la philosophie éthique. Sans la considération de cet amour premier, l'éthique perdrait en profondeur et deviendrait une éthique de l'efficacité.

Notre volonté, grâce à la vertu de prudence, pourra acquérir la vertu de *justice* ; celle-ci permet de mieux respecter le droit des personnes, et par là de mieux les aimer, empêchant un accaparement passionnel qui les relativiserait à nous et ne les regarderait plus pour elles-mêmes.

La vertu de justice se diversifie en justice commutative, justice distributive et justice légale. Ces deux dernières regardent en premier lieu l'ordre de la communauté et ne s'exercent que dans une communauté. Seule la justice commutative fonde la communauté : elle est de personne à personne, au delà de la structure de la communauté, plus radicale, car elle regarde la valeur précise de ce qui nous est offert et de ce que l'on offre. Dans la vente, le commerce, il faut respecter ce qui appartient à autrui, respecter sa valeur propre. On échange telle réalité pour telle autre réalité, ou pour telle somme d'argent ayant la même valeur.

Grâce à la vertu de prudence et à l'exercice de notre volonté, les passions de l'irascible vont pouvoir être éduquées, ennoblies par la vertu de *force* ; et les passions du concupiscible, par la vertu de *tempérance*. La vertu de force canalise du dedans l'impétuosité de l'irascible en l'empêchant de déborder dans des actes de colère, de violence. Elle nous aide à être patients, à savoir attendre le bon moment pour agir.

Quant à la vertu de tempérance, elle freine nos mouvements passionnels trop spontanés. Dès que nous voyons un bien sensible qui nous attire sensiblement, nous nous précipitons sur lui, ne voyant plus

que lui. Nous sommes très facilement aveugles sur les passions du concupiscible, qui souvent s'imposent impérieusement à nous. La vertu de tempérance nous apprend à acquérir une certaine distance à l'égard de ces biens sensibles pour nous empêcher de nous y engluer, de nous y enliser.

Les vertus de force et de tempérance permettent donc à notre intelligence pratique de régner sur nos passions, d'y mettre un certain ordre rationnel. Il ne s'agit pas pour nous de supprimer ces passions, à la différence des stoïciens pour qui elles étaient mauvaises ; mais il ne faut pas pour autant considérer qu'elles sont notre bien propre, ultime : il s'agit de découvrir le « juste milieu » entre deux passions extrêmes qui risquent toujours de nous égarer. Sous la violence de nos passions en effet, notre dignité d'être spirituel risque toujours de disparaître, par un excès de colère, dans un acte de vengeance, de jalousie ou par un excès de mollesse, de jouissance. L'instinct sexuel risque de s'imposer à nous en vue d'une recherche de jouissance toujours plus forte, et de nous enfermer aveuglément en nous-mêmes ; alors, il avilit l'homme et l'empêche d'aimer vraiment l'autre pour lui-même : son véritable « appétit spirituel », qui se porte immédiatement sur la personne, risque de disparaître totalement, d'être comme inhibé.

### L'éthique religieuse

Tel est le premier niveau de l'éthique ; cette éthique humaine demeure tout orientée vers l'amour d'amitié. Mais l'éthique peut connaître un nouveau développement au niveau religieux. L'éthique religieuse se fonde sur la connaissance que l'homme a (acquise ou reçue) d'être radicalement dépendant d'un Être supérieur que les traditions religieuses appellent Dieu. Précisons que cette connaissance regarde son âme spirituelle, qui ne peut être que créée par Dieu, étant immatérielle quant à sa substance.

Cette connaissance, l'homme peut l'acquérir de diverses manières : soit en la recevant des traditions religieuses — s'il a été éduqué dans un milieu religieux vivant avec respect et amour de ces traditions —, soit en l'ayant découverte lui-même, grâce à une certaine expérience interne de son âme spirituelle et à un certain pressentiment de sa dépendance à l'égard d'un Être supérieur, ce qui se réalise souvent dans une sorte d'expérience intime où l'homme découvre subitement une présence mystérieuse d'un absolu qui l'attire ; soit au terme de toute une recherche philosophique sur l'homme considéré dans ses diverses dimensions : au terme de cette recherche, le philosophe acquiert l'évidence que l'homme ne peut s'expliquer lui-même en ce qu'il est dans sa propre existence et dans sa soif d'absolu — l'homme ne peut s'expliquer qu'en se dépassant.

La conscience de ses limites dans son autonomie personnelle ne

suffit pas : il faut que l'homme découvre cette dépendance radicale dans son être, dans son esprit, à l'égard d'un Etre premier, Créateur de ce qui en lui est source de toute sa vie, de sa propre autonomie personnelle : son âme spirituelle. Cette découverte d'une Source première de tout notre être, de toute notre vie, de tout notre esprit, de toute notre capacité de rechercher la vérité et d'aimer est pour nous quelque chose de vertigineux. Tout demande à être regardé d'une nouvelle façon. L'ordre génétique habituel, qui nous est connaturel, est alors complètement dépassé par un ordre nouveau, un ordre de sagesse, où l'homme est considéré comme créature, toute relative à son Créateur. N'est-ce pas la confusion de ces deux ordres qui a engendré l'ontologisme et, par réaction violente, les idéologies athées ? Dans l'ontologisme, l'homme n'est plus regardé *que* comme relatif à Dieu ; par le fait même, on ne peut dire ce qu'il est qu'à partir de Dieu. Les idéologies athées veulent libérer l'homme de cette dépendance radicale, lui redonner son autonomie. Face à l'erreur de l'ontologisme, cette réaction a quelque chose de juste mais, étant affective, elle va trop loin et tombe dans l'erreur opposée : on ne veut plus reconnaître que l'homme n'est parfait qu'en se dépassant. Il faut alors inventer le surhomme où l'homme, par lui-même, se dépasse comme artiste, se crée. Mais en réalité, il ne se dépasse pas, il ne peut se dépasser par lui-même.

C'est évidemment en éthique que le renouveau apporté par la découverte de l'Etre premier créateur se fera le plus sentir, se manifestera de la manière la plus radicale. Cette découverte de l'Etre premier créateur permet en effet à l'homme d'être en présence d'une nouvelle fin, de sa fin *ultime*, sa véritable fin. La fin première de l'amour d'amitié est alors comme relativisée : l'amour d'amitié demande lui aussi d'être ordonné à cette fin dernière, sans toutefois disparaître. La fin propre à l'homme (dans sa nature propre d'homme) qu'est l'amour d'amitié n'est plus ultime : elle doit se soumettre dans son exercice à cette fin ultime qu'est l'Etre premier, Créateur et Père.

La découverte de la source de tout ce qu'il est réclame de l'homme une réponse : reconnaître librement cette dépendance radicale dans un amour spirituel d'adoration ; dans l'adoration, l'homme remercie Dieu de ce don gratuit qu'il lui a fait de son âme, de tout ce qu'il est, de son être en ce qu'il a de plus profond, de son esprit, de son intelligence, de sa capacité d'aimer, de sa capacité d'engendrer un être semblable à lui, par où il coopère avec le Créateur. L'homme sait qu'il pourrait refuser de reconnaître cette dépendance radicale ; il sait qu'il pourrait se révolter contre celui dont il dépend si radicalement, en se détournant de lui, en voulant s'enfermer dans sa propre autonomie personnelle, et en refusant par là cette dimension ultime, cette dimension religieuse (nous prenons ici le mot « religieux » dans son sens le plus radical : « être relié » à son Créateur en l'adorant). L'homme peut refuser cette volonté d'aimer un plus grand que lui. Quand elle est pleinement consciente, cette attitude

est terrible. C'est l'orgueil de l'homme qui ne veut pas reconnaître qu'un autre passe devant lui parce qu'avant lui il existait ; c'est l'homme qui veut être premier, qui veut que tout lui soit relatif, sans lui-même être relatif à personne. Puisqu'alors il se considère comme son propre et unique maître, il peut ordonner sa vie humaine comme il le veut. L'essentiel est qu'il soit le premier, la mesure de tout. Cet orgueil conscient et libre à l'égard de Dieu a comme conséquence immédiate que l'homme devient incapable d'aimer un autre que lui : il s'aime lui-même égoïstement, dans l'exaltation de sa propre raison, de son pouvoir sur les autres — cela seul compte pour lui. A partir de là, il ne peut plus y avoir qu'une éthique de réalisation, une éthique artistique, ou une éthique politique de domination et de pouvoir. Il ne s'agit plus d'une véritable éthique de la personne, d'une éthique de l'amour et du respect de l'autre. On appelle alors « éthique » une manière de vivre, et c'est en réalité une éthique d'efficacité, d'équilibre en vue d'une efficacité plus grande, ou une éthique de jouissance et de plaisir, qui « remplace » l'amour. De telles éthiques, dans la mesure où elles s'enferment en elles-mêmes et refusent toute autre éthique, tuent progressivement l'homme en ce qu'il a de plus profond, de plus noble, de plus spirituel. Elles demeurent cependant comme un vestige, un appel à autre chose.

Le refus de l'éthique religieuse peut avoir d'autres motifs. Il n'est pas nécessairement aussi lucide, aussi conscient. On peut, en raison d'une adhésion à telle ou telle idéologie athée, affirmer avec conviction et même sincérité que Dieu n'existe pas : et donc que toute attitude religieuse relève d'un *a priori* affectif reposant sur des traditions familiales périmées mais encore vivantes dans certaines couches de la société. On considère alors qu'il faut libérer l'homme de ces *a priori* traditionnels religieux, qui le tiennent en tutelle. Une telle attitude n'implique pas nécessairement un orgueil personnel : on a pu, en raison d'une éducation, d'un certain climat politique, se laisser séduire par telle ou telle idéologie athée. On peut alors vouloir vraiment sauver l'homme en l'aimant, reconnaître que l'homme ne peut être homme que s'il aime un autre homme et découvre de véritables amis. On reconnaît alors une éthique des personnes fondée sur l'amour, la responsabilité, le respect de l'autre. Mais on rejettera l'éthique religieuse comme une attitude qui demande d'être dépassée, en essayant par toutes sortes de moyens de faire « progresser » les hommes. On respectera individuellement les « témoins d'un âge révolu », d'un monde passé, par condescendance et pitié, comme les objets d'un musée ; mais on fera tout ce qu'on peut pour diminuer leur témoignage visible.

Il faudrait aussi regarder l'attitude des agnostiques, de ceux qui se reconnaissent incapables d'affirmer ou de nier que Dieu existe ; demeurant dans le doute, ils respectent par le fait même ceux qui affirment l'existence du Créateur et qui développent en eux cette dimension religieuse. Mais pour eux-mêmes ils attendent avant de

s'engager. Ceux-là n'ont aucune raison de refuser une éthique de l'amour et du bonheur, mais ils ne franchissent pas, souvent par loyauté, cette ultime étape de l'éthique humaine : *l'éthique religieuse*.

Il faut bien l'affirmer en effet, cette éthique religieuse demeure humaine, au sens le plus propre et le plus précis du terme : l'homme est naturellement un être religieux, puisqu'il est capable par lui-même de découvrir l'existence du Dieu créateur. Ne pas reconnaître cette dimension humaine, c'est nécessairement diminuer l'homme, l'amputer dans ce qui est le plus profond en lui, le plus spirituel. Cette amputation peut se faire pour des motifs très divers, nous venons de le voir, et c'est pour cela qu'on ne peut jamais juger de l'extérieur. Mais il faut reconnaître qu'elle est objectivement la plus terrible des amputations, celle qui entraîne les plus graves refoulements. Ce n'est pas étonnant, car l'appétit spirituel religieux porte sur le bien le plus radical et le plus parfait pour l'homme : le Dieu créateur. Empêcher cet appétit spirituel de s'exercer, de s'épanouir, et inventer des transferts pour le dévier, entraîne donc nécessairement un refoulement radical. En empêchant les hommes de s'unir à leur Bien personnel le plus secret, leur fin ultime, on les met dans un état d'angoisse ; on en fait des orphelins qui ne pourront jamais reconnaître leur véritable Père, le Père de leur âme. Lorsqu'on veut leur faire croire qu'il n'existe pas, qu'il n'a jamais existé, qu'on leur a raconté des fables, il peuvent certes s'aimer, comme des orphelins peuvent s'aimer. Mais l'angoisse des hommes est plus forte que cet amour fraternel, si beau qu'il soit. L'amour d'amitié purement humain demeure en effet limité ; il n'assouvit jamais totalement le cœur de l'homme, ni son intelligence. Cet amour d'amitié demeure ouvert à un autre amour, et c'est même par là qu'il acquiert toute sa grandeur et sa noblesse. Autrement, ne risque-t-il pas toujours de se replier sur lui-même, dans une sorte d'angoisse réciproque des amis ? L'ami n'est parfaitement grand et parfaitement mon bien spirituel, et je ne puis l'aimer vraiment pour lui-même en ce qu'il a de meilleur, que lorsqu'il est lui-même ordonné à un plus grand que lui, sa Source propre, son Créateur, son Père. En ce sens, l'éthique première de l'amour d'amitié appelle un achèvement nécessaire dans une éthique religieuse : celle-ci lui donnera sa véritable signification, et sera comme gardienne de ce qui lui est propre.

Le premier acte de cette éthique religieuse est l'adoration de notre Dieu créateur, qui engendre progressivement en notre volonté la *vertu de religion*. Cette vertu rectifie notre volonté fondamentale, ordonnée vers celui qui est la Source propre de notre âme spirituelle et de tout notre être, de toute notre personne. L'« appétit religieux » à l'égard de celui qui est notre Tout est bien l'appétit le plus radical qui est en nous. Il peut donc se laisser comme submerger par des besoins plus immédiats, plus proches de notre sensibilité, et peut alors comme s'endormir et s'éteindre : très facilement l'homme devient indifférent à

l'égard de son Dieu, de ce domaine religieux. Et cet « appétit » peut aussi se transformer, sous l'influence de l'imagination liée à l'irascible, en un fanatisme religieux, intolérant et tyrannique. Il est donc nécessaire que la vertu de religion vienne rectifier notre volonté.

Si l'acte d'adoration est en premier lieu un acte volontaire intérieur, il demande de s'incarner, d'assumer tout notre corps : c'est la personne humaine en sa totalité qui adore, âme et corps. En s'incarnant, l'adoration devient un sacrifice. Notre âme spirituelle (forme substantielle du corps) s'offre à Dieu en l'adorant, et elle offre toute sa vie humaine, et jusqu'à son enracinement biologique : elle accepte de mourir pour proclamer que Dieu est le Maître de la vie, que tout est entre ses mains. L'offrande visible d'un animal n'exprime-t-elle pas d'une manière symbolique cette offrande intérieure, invisible, de sa propre vie biologique ?

Dès que l'homme vit en communauté, l'adoration et le sacrifice réclament la prière liturgique, communautaire.

L'éthique religieuse approfondit aussi les relations de l'homme avec l'homme : l'homme est alors regardé comme une créature, dont l'âme est créée immédiatement par Dieu. Cela exige un respect beaucoup plus profond de l'homme à l'égard de l'homme, puisqu'il y a en lui quelque chose de sacré. La vie humaine provient de Dieu, qui en est le Maître absolu : l'homme ne peut avoir sur l'homme un droit absolu de vie ou de mort.

Nous pouvons aussi comprendre par là comment nous pouvons nous humilier, nous effacer devant tout homme. Il y a en chacun la marque de Dieu, une marque unique, que je ne possède pas de la même façon. Le respect de l'autre peut réclamer cet acte d'humilité, d'effacement, qui permet de lutter contre l'orgueil si enraciné en chacun d'entre nous.

C'est pourquoi l'amour que j'ai pour mon ami prendra lui aussi une modalité spéciale de respect, d'humilité, d'effacement, et également de plus grande confiance. Il y a en lui quelque chose qui l'apparente à son Dieu créateur. Toutes les exigences de l'amour d'amitié demeurent, mais elles se fondent dans un nouvel amour, celui que l'homme peut avoir à l'égard de son Dieu créateur. Cet amour donne à toutes ses activités humaines une profondeur nouvelle, unique.

### L'éthique chrétienne

Quant à l'éthique chrétienne, qui se développe en considérant les exigences propres à la vie chrétienne dans la vie humaine, elle apporte un développement nouveau à la personne humaine. Soulignons d'abord que cette éthique n'est pas la théologie morale élaborée dans la lumière de la foi : elle demeure dans la lumière de l'intelligence humaine qui

considère ce que la Révélation chrétienne, ce que le mystère du Christ, apportent de nouveau à l'homme dans son intériorité la plus profonde, celle de son intelligence et de sa volonté, et dans tout le développement de sa vie humaine, familiale et politique.

Nous ne pouvons expliciter ici toutes les exigences nouvelles de l'éthique chrétienne. Retenons seulement quelques-uns de ses aspects les plus caractéristiques.

L'éthique chrétienne se manifeste de la manière la plus éclatante à l'égard de la mort. Pour l'ami qui demeure uniquement au niveau d'un amour d'amitié humain, la mort est une rupture intolérable, brutale ; elle demeure en effet la brisure absolue dans l'exercice de l'amour d'amitié. L'ami est absent, et c'est une absence totale : je ne peux plus le rejoindre. Je me pose la question : que demeure-t-il de notre amitié après la mort de mon ami ? Et je ne peux répondre.

Pour l'homme religieux, qui sait que l'âme créée par Dieu est immortelle, la mort n'est pas une brisure totale. Elle n'est qu'une brisure momentanée, car l'ami n'est pas atteint dans son âme spirituelle religieuse : celle-ci demeure vivante, séparée du corps. Pour l'homme religieux, la mort est donc une rupture dans l'exercice actuel de l'amour d'amitié, mais non une rupture de l'amour d'amitié dans sa nature propre. Dans cette rupture, une certaine présence demeure ; c'est une présence invisible, inexpérimentée, mais cependant réelle.

Pour le chrétien, qui croit dans le mystère du Christ crucifié et ressuscité, l'amour divin est victorieux de la mort. Celle-ci n'est plus une séparation irréductible de l'âme et du corps, puisque le Christ est ressuscité ; l'âme du Christ, pour l'éternité, demeure dans son corps, l'informe, en lui communiquant sa gloire, son amour victorieux et lumineux. Ce qui est vrai du Christ, Tête, l'est de chacun de ses membres, de chaque chrétien : la mort demeure une séparation, pénible et douloureuse, certes, mais elle est avant tout une attente de la résurrection, de la glorification, où l'âme informera de nouveau le corps en le glorifiant.

Si l'amour divin est victorieux de la mort, et donne à celle-ci un sens nouveau, positif — la mort est pour la glorification —, il est aussi victorieux de toutes les souffrances, de toutes les douleurs, de toutes les tristesses, de toutes les maladies. Tout ce qui est négatif au regard de notre psychologie humaine peut, par l'amour divin, devenir une occasion de glorifier Jésus, une matière à le glorifier et à coopérer avec lui au salut des hommes, nos frères.

L'éthique chrétienne, en ce qu'elle a d'unique, est vraiment une éthique de l'amour divin contemplatif à l'égard du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et de la charité fraternelle à l'égard des hommes, nos frères. Elle se fonde sur ce primat de l'amour divin capable d'assumer tous les désirs de notre intelligence, tous les désirs de notre bonne

volonté, capable d'assumer même toutes nos vertus en les informant du dedans. Par là, nous comprenons comment l'orgueil est pour l'homme le mal le plus grand ; l'éthique chrétienne le démasque avec force, car ce primat de l'amour à l'égard de Dieu et du prochain s'épanouit dans les béatitudes évangéliques dont la première est la pauvreté. Les béatitudes, qui sont comme la charte de la vie chrétienne, en explicitent toute la richesse en s'emparant de toutes les virtualités de l'homme et en les orientant vers la béatitude éternelle ; celle-ci est déjà vécue réellement dès ici-bas, d'une manière embryonnaire, cachée dans la foi.

La béatitude de la miséricorde et celle de la pauvreté expriment d'une manière très spéciale ce qui caractérise l'éthique chrétienne face aux hommes. La miséricorde divine est en effet une dimension tout à fait propre de la vie que Jésus a vécue au milieu des hommes. Dans cette lumière, le chrétien regarde toute la misère des hommes comme un moyen de faire surabonder la charité fraternelle - aussi bien les misères physiques, biologiques et psychiques, que les misères spirituelles, les fautes, les erreurs. Il y a là quelque chose qui est propre à l'éthique chrétienne : c'est le grand mystère de la sagesse de la Croix, où toute la justice est comme absorbée par la miséricorde. La pauvreté est, elle aussi, une béatitude. Elle permet la miséricorde, la surabondance de l'amour fraternel. La miséricorde ne peut en effet se faire qu'à deux, entre celui qui aime surabondamment et celui qui avoue sa misère et demande de l'aide, ce qui ne peut se réaliser que grâce à la pauvreté. Pauvreté et miséricorde s'unissent parfaitement dans le pardon, œuvre par excellence de la miséricorde, à l'égard du pauvre par excellence.

La béatitude des cœurs purs et des doux montre d'une manière étonnante ce qui caractérise l'éthique chrétienne face au Père, à la Très Sainte Trinité. Cette éthique ne proclame-t-elle pas la grandeur unique de l'esprit de virginité se réalisant pleinement dans un vœu ? Voilà bien l'exigence ultime de l'amour divin face à la jalousie divine du Cœur blessé de Jésus et du Père, qui donne spécialement à la femme chrétienne consacrée sa dignité suprême ; par là est achevée la dignité de la femme présente dans toute éthique religieuse.

La béatitude de ceux qui ont faim et soif de la justice, de cette justice d'un amour jaloux, manifeste encore la puissance unique de la sagesse de la Croix : le martyr est le témoignage suprême de l'amour à l'égard de Dieu et du prochain.

L'éthique chrétienne est bien une éthique surhumaine. Elle n'est pas une éthique du surhomme à la manière de Nietzsche, car elle est l'éthique de l'amour dans sa plus grande gratuité. C'est une éthique de l'amour divin qui nous est communiquée en plénitude par le Christ Sauveur, mort sur une Croix par amour pour nous, nous libérant du péché et nous introduisant dans la vie même du Fils bien-aimé du Père. Elle s'incarne en faisant de nous des serviteurs fidèles, doux et pauvres, ce qui réclame un réalisme radical de l'amour : elle nous rend serviteurs

de Dieu, du Père, par l'adoration en esprit et en vérité, et serviteurs de nos frères dans la miséricorde et le pardon, mettant toutes nos qualités humaines au service des hommes pour leur permettre d'être pleinement hommes.

Cette éthique chrétienne, si elle était pleinement vécue, assumerait toutes les aspirations et la complexité de la personne humaine en les ordonnant et en les unifiant.