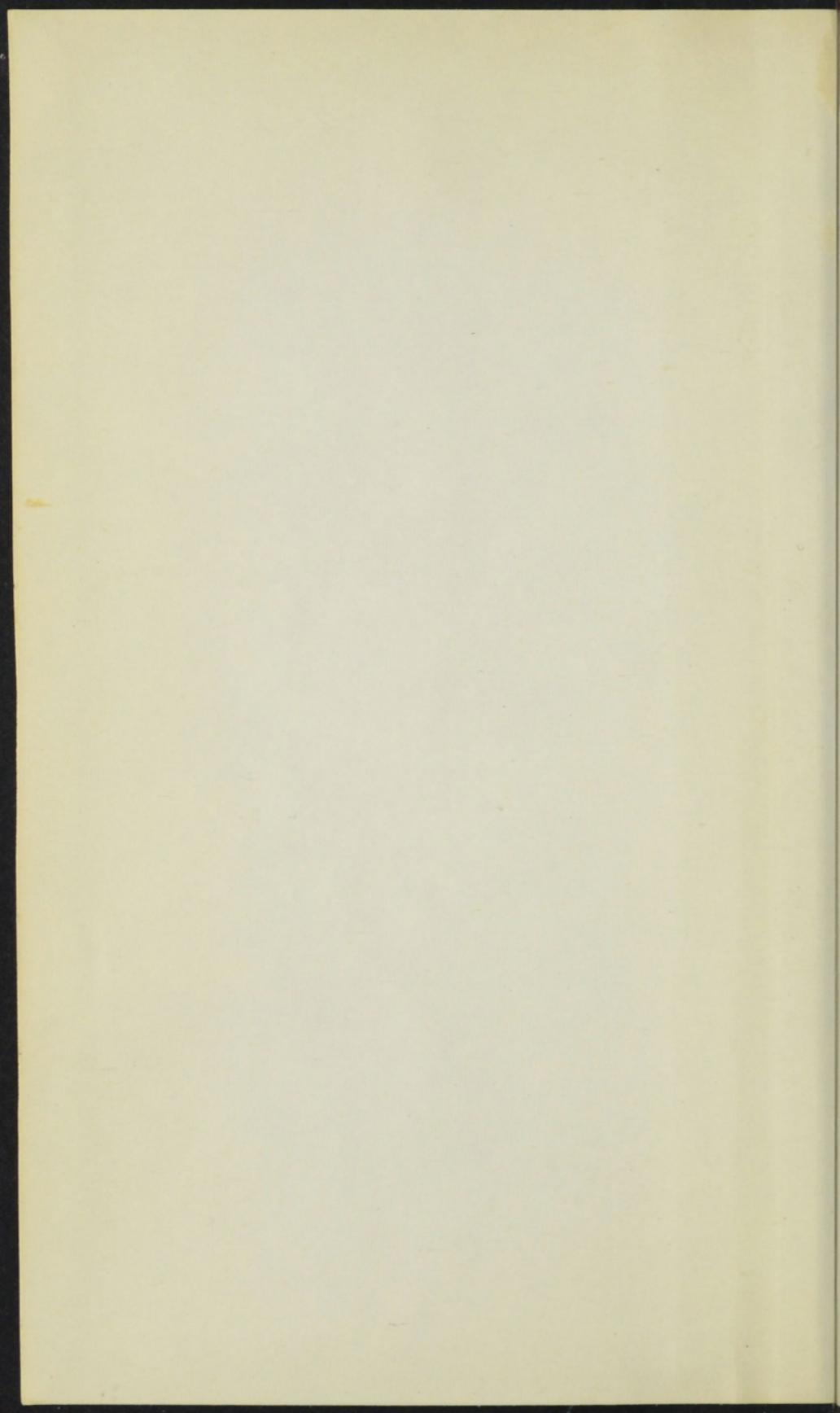




Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION
LSH

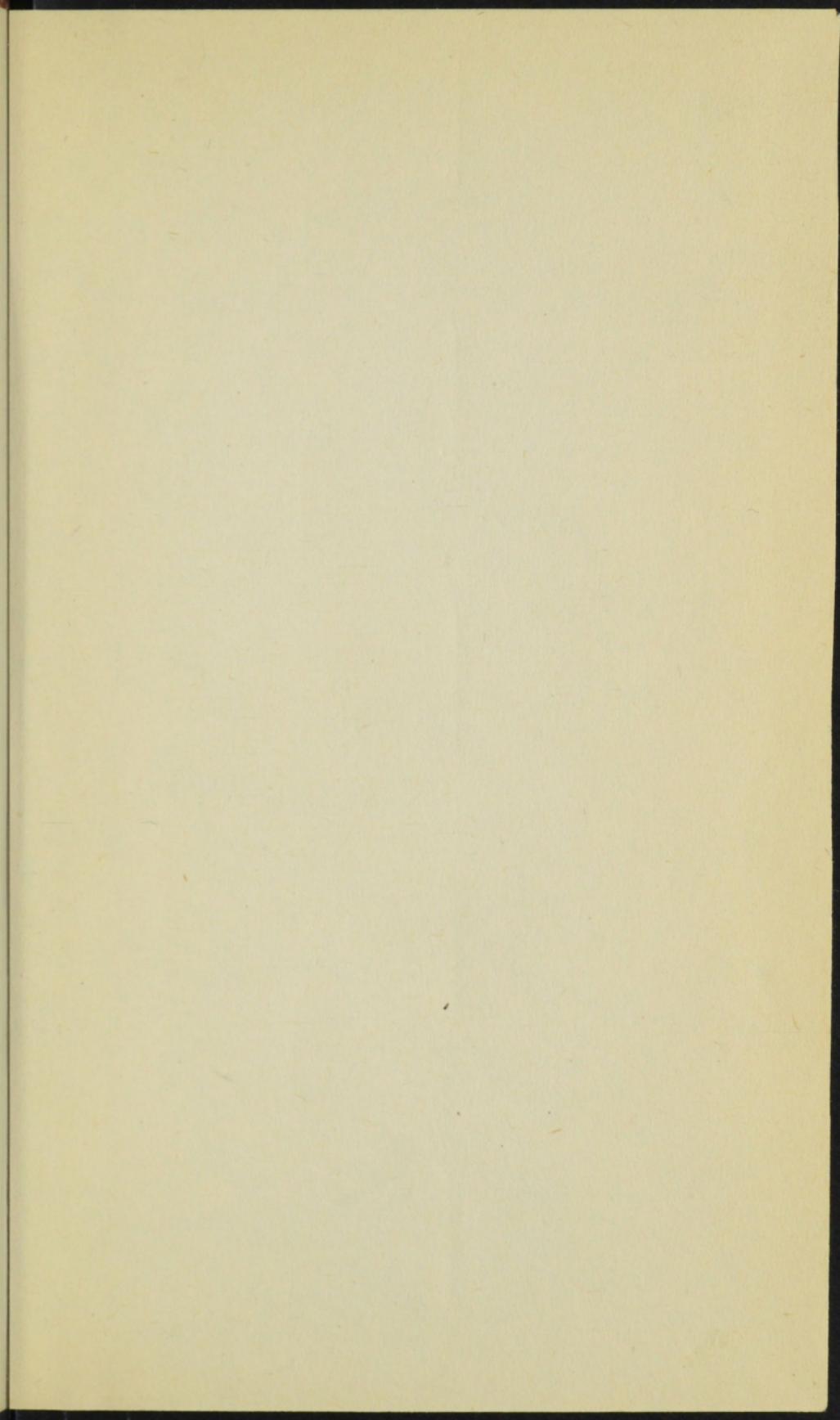


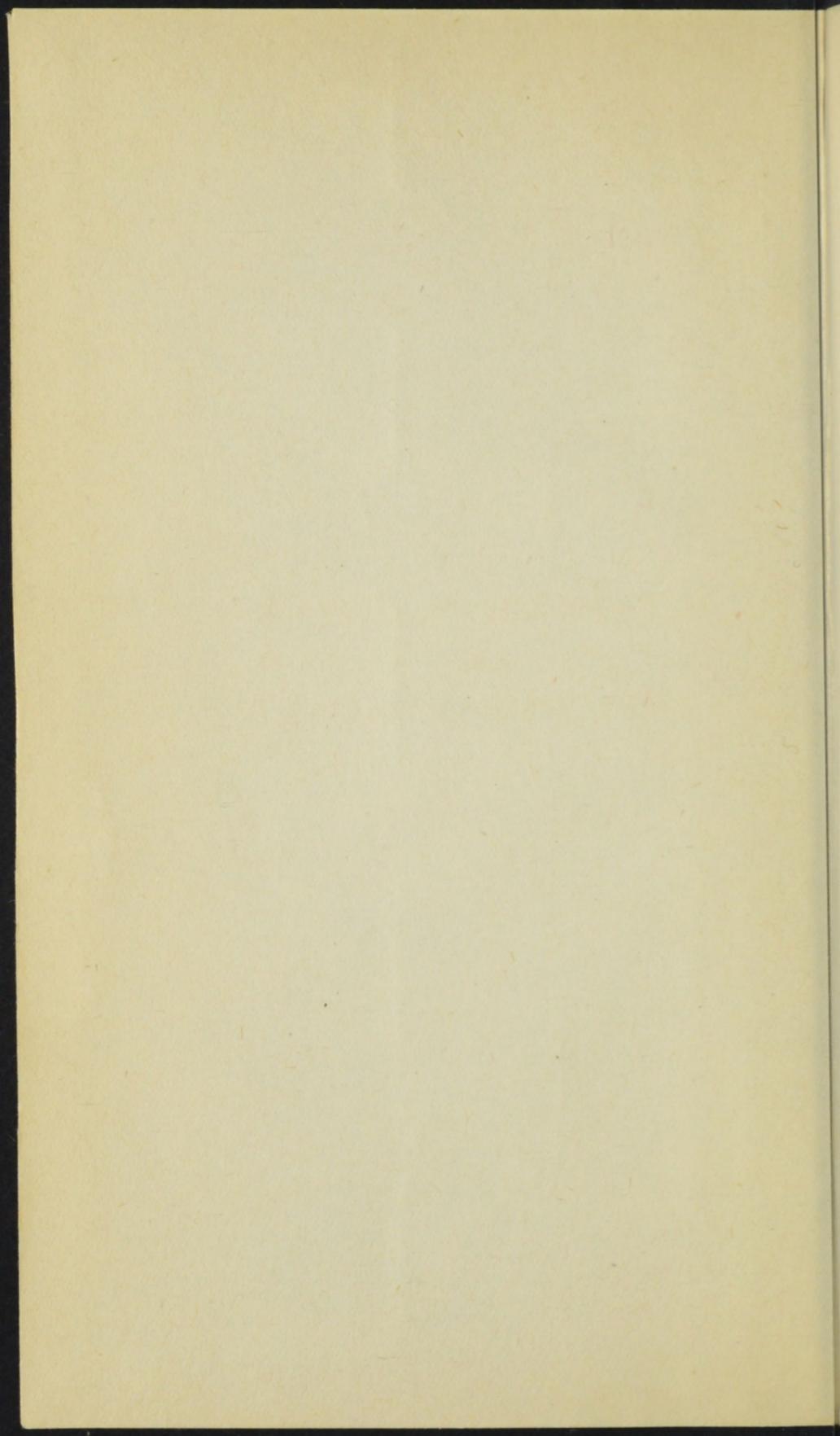
5 MAR 1957

189

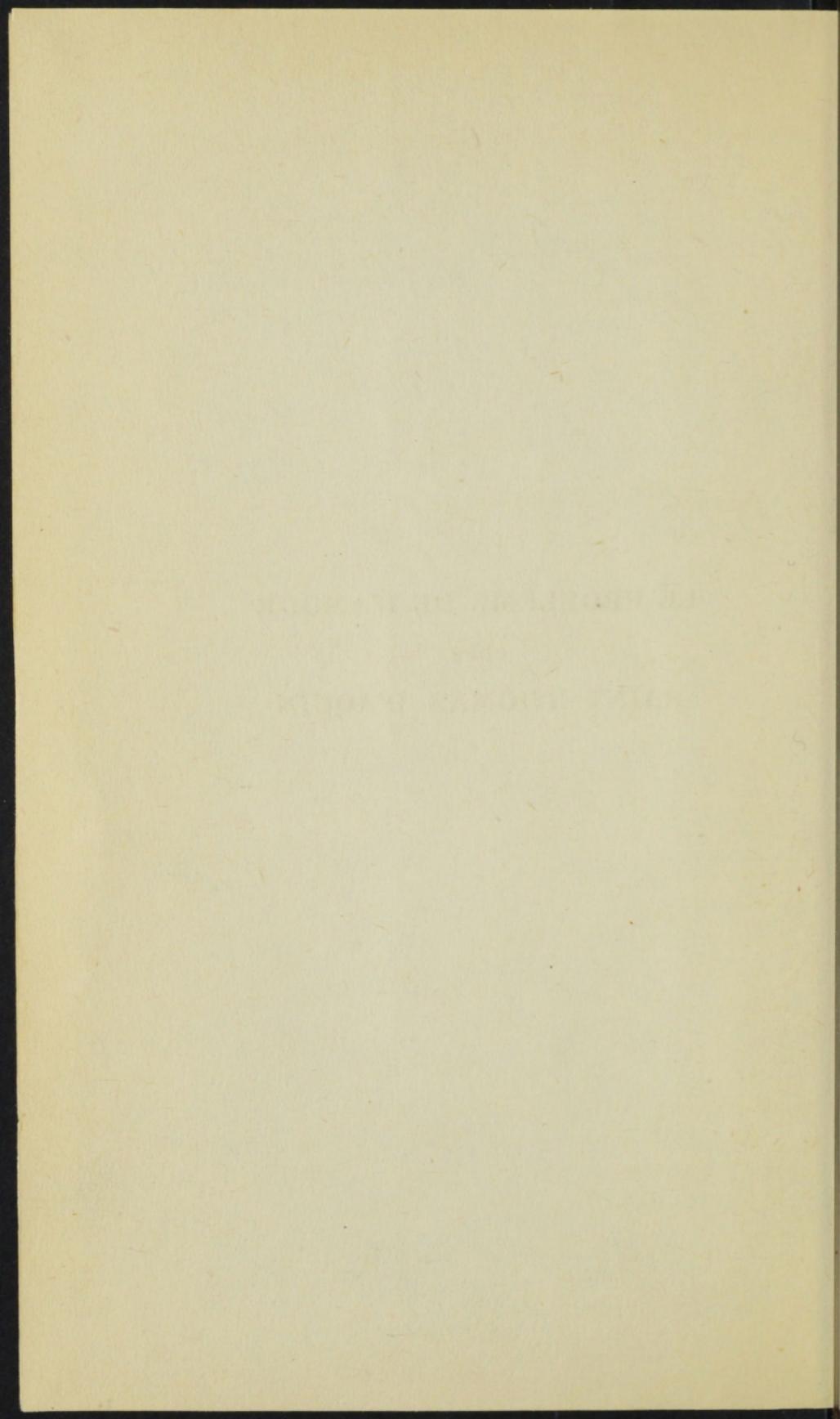
↓ 59

v. 6





LE PROBLÈME DE L'AMOUR
chez
SAINT THOMAS D'AQUIN



Conférence Albert-le-Grand, 1952

**LE PROBLÈME DE L'AMOUR
CHEZ
SAINT THOMAS D'AQUIN**

par

LOUIS-B. GEIGER, O. P.

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
831, av. Rockland
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1952

NIHIL OBSTAT:

fr. Louis-M. RÉGIS, O.P.
Lecteur en théologie

fr. Th.-André AUDET, O.P.
Lecteur en théologie

IMPRIMI POTEST:

fr. Gérard M. PARÉ, O.P.
Provincial

IMPRIMATUR:

Marianopoli, die 17a Januarii 1953
Albertus VALOIS, Vicarius generalis

Copyright, 1952

*Par l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand
de l'Université de Montréal*

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'Études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son Patron par une séance académique où un Maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu, chaque année, à l'Université de Montréal, vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Les conférences Albert-le-Grand ont déjà offert au public cinq textes de toute première importance, dont voici les titres :

Conférence 1947: *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, par Monsieur Étienne GILSON, docteur en philosophie, docteur ès lettres, docteur en littérature, membre de l'Académie française, directeur des études au Pontifical Institute of Mediæval Studies (Toronto).

Conférence 1948: *Nominalisme au XIVe siècle*, par Monsieur Paul VIGNAUX, agrégé de philosophie de l'Université de France, directeur d'études à l'École des Hautes Études (Paris).

Conférence 1949: *L'Odyssée de la métaphysique*, par le T. R. P. Louis-Marie RÉGIS, O.P., lecteur

en théologie (Le Saulchoir), docteur en philosophie (Montréal), doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal.

Conférence 1950: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, par Monsieur Henri-Irénée MARROU, agrégé d'histoire et docteur ès lettres de l'Université de France, professeur à la Sorbonne.

Conférence 1951: *Aux origines de la théologie morale*, par le T. R. P. Thomas DEMAN, O.P., maître en Sacrée Théologie, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

A ces cinq volumes déjà parus, nous sommes heureux de pouvoir en ajouter un sixième, sous le titre suivant:

Conférence 1952: *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. Louis-B. GEIGER, O. P., lecteur en théologie (Le Saulchoir), docteur en philosophie (Institut catholique de Paris), professeur aux facultés canoniques du Saulchoir (France).

Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin

Le conflit de la raison et de la foi passe communément pour avoir été le centre des luttes doctrinales du moyen âge. Rien de plus juste, à condition qu'on n'imagine pas les théologiens de cette époque occupés surtout de discussions d'ordre épistémologique ou de réflexion critique à la manière kantienne. Les premiers historiens de la philosophie médiévale, en mettant l'accent sur le conflit de la raison et de la foi, ont-ils échappé entièrement à l'atmosphère rationaliste et critique qu'ils respiraient, et n'ont-ils pas contemplé le passé à travers leurs propres cadres philosophiques? Nous n'avons pas à en discuter ici, encore que la projection de leur mentalité dans les siècles du passé, projection que beaucoup d'historiens considèrent aujourd'hui comme inévitable, se justifierait dans le cas présent, s'il est vrai que le rationalisme n'a été que l'aboutissement d'un long processus dont les débuts remontent au moyen âge.

Quoi qu'il en soit, le progrès des études historiques, et sans doute aussi les transformations survenues dans le monde de la philosophie, nous persuadent que, pour être compris exactement, le conflit de la raison et de la foi doit être situé à l'intérieur d'un phénomène plus vaste, c'est-à-dire la manifestation croissante, aux yeux de l'homme, de la consistance propre du monde de la nature, d'une part, monde

physique aussi bien que spirituel, et des lois de fonctionnement inscrites dans chaque être, et, d'autre part, et comme par contrecoup, une conscience de plus en plus vive des ressources naturelles, sur le plan de la connaissance et sur le plan de l'action, qui rendent l'homme capable d'affronter directement les problèmes posés par la réalité. Si, en effet, tout de même que les autres siècles de l'histoire de l'Église le moyen âge a connu des débats proprement théologiques, il est incontestable que sa physionomie propre lui vient de la naissance ou de la renaissance, en terre chrétienne, d'une culture appuyée sur les ressources propres de la nature humaine dans les domaines qui peuvent relever de ces dernières. Qu'un tel effort comportait le danger d'un naturalisme, indifférent sinon hostile à l'égard de la Révélation et de la civilisation chrétienne, la suite de l'histoire le montre assez. En lui-même il représentait un fait normal, dont les grands théologiens du 13^e siècle ont su comprendre la légitimité. Par ce sens aigu des énergies de la nature en général et de la nature humaine en particulier le moyen âge, notamment le 13^e siècle, peut être comparé à l'époque qui en Grèce a vu naître et grandir la culture classique et sa philosophie. Et sans doute l'influence de celle-ci et spécialement du naturalisme d'Aristote sur l'Occident médiéval ne s'explique-t-elle pas entièrement sans cette affinité secrète qui permet à une période historique de se montrer perméable à l'esprit d'un passé plus ou moins lointain dont le message, en dépit de la présence matérielle des documents, peut

demeurer sans écho à d'autres moments, faute de cette réceptivité spirituelle.

Or s'il est vrai que c'est par la raison que l'homme prend conscience de son autonomie en face de la réalité et de son pouvoir de l'affronter par des démarches dont il sera le maître, la connaissance ne constitue pas le seul lien de l'homme et de la réalité. L'affectivité, de quelque nom qu'on l'appelle, noue entre l'homme et les êtres qui l'entourent des liens, qui, pour être plus difficiles à saisir, n'en sont pas moins réels, ni moins importants dans la constitution de la culture. La découverte de la nature devait donc poser au moyen âge, à côté du problème des rapports entre la connaissance naturelle et la connaissance de foi, celui des rapports entre les différentes formes de l'amour inscrites dans notre nature et la charité qui nous est donnée par la grâce du baptême. Problème complexe, qui intéresse la psychologie et la morale, autant que la littérature et la mystique, dont la solution dépend évidemment en grande partie des conceptions relatives à la structure de l'amour naturel.

C'est le mérite du P. Rousselot, S.J., d'avoir attiré, il y a près d'un demi-siècle, l'attention des historiens sur le problème de l'amour au moyen âge⁽¹⁾. Il a cru pouvoir distinguer, à cet égard, chez les théologiens

1. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (*Beitr. zur Gesch. der Philos. des*

des 12^e et 13^e siècles, deux conceptions opposées. La première, qu'il appelle la conception physique, désigne « la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire, le seul naturel. Cette manière de voir est celle, par exemple, de Hugues de S. Victor dans son traité *de Sacramentis*; c'est celle de S. Bernard dans le *de Diligendo Deo*; elle trouve un appui très ferme dans les doctrines néo-platoniciennes du Pseudo-Denys. Elle fut, enfin, précisée et systématisée par S. Thomas. C'est S. Thomas, s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que l'*unité* (plutôt que l'*individualité*) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour; il rétablit, du même coup, la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié. — La conception *physique* pourrait encore s'appeler la conception gréco-thomiste » (p. 3).

Nous trouvons en face d'elle la conception *extatique*. Celle-ci est d'autant plus accusée chez un

Mittelalters. Bd. VI, H. 6.). Münster, Aschendorff, 1908. Nous citons d'après le tirage présenté dans la *Bibl. d'hist. de la philos.*, Paris, Vrin, 1933; gr. in-18, 104 pp.

auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes: l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus *amour*, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ». Il s'ensuit que l'amour parfait et vraiment digne de ce nom requiert une véritable dualité de termes: le type du véritable amour n'est plus, comme pour les auteurs précédents, celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour est tout à la fois extrêmement violent et extrêmement libre: libre, parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendamment qu'il est des appétits naturels; violent, parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. Étant tel, il n'a pas d'autre but que lui-même, on lui sacrifie tout dans l'homme, jusqu'au bonheur et jusqu'à la raison. La conception extatique de l'amour a été exposée avec infiniment d'art, de ferveur et de subtilité par quelques-uns de ces mystiques éperdument dialecticiens qui sont les figures les plus originales du XIIe siècle; on la rencontre à S. Victor, dans l'ordre de Cîteaux, dans l'école d'Abélard, et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains » (pp. 3-4).

Ces vues du P. Rousselot, encore que les contradictions et les critiques ne leur aient pas été ménagées,

continuent de faire autorité aux yeux de beaucoup d'historiens⁽²⁾. Si elles sont exactes, il faudrait admettre qu'un premier groupe de théologiens aurait radicalement séparé le domaine de l'appétit qui porte tout être vers son bien, et le domaine proprement humain de l'amour. L'appétit, comme son nom l'indique, désignerait l'ensemble des convoitises par lesquelles nous sommes portés vers les biens qui nous manquent et qui, une fois obtenus, viennent combler notre misère et apaiser notre faim de bien-être et de bonheur. Inscrit dans la nature de l'être, il serait nécessaire comme la nature même. Orienté vers le bien du sujet, il est tout entier à son service. Il ne saurait donc, semble-t-il, dépasser les limites du bien individuel. Il est centripète par définition. L'amour au contraire serait ce sentiment tout nouveau, qui nous envahit en présence d'une personne aimée. Notre cœur s'élançe en quelque sorte vers elle. Sans lien avec la convoitise de notre propre bonheur, l'amour est tout occupé du bien de l'être aimé. Loin de songer à notre bien ou à notre profit, nous sommes totalement livrés et enchaînés au bien de celui que nous aimons. Nous aimons sans autre

2. Voir entre autres: Z. ALSZEGHY, S.J. *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura* (Anal. Gregor. Vol. XXXVIII). Rome, Univ. Gregor., 1946; in-8, 300 pp. Le *Dictionnaire de Spiritualité*, au mot *Charité*, col. 578-579, se contente de reproduire, en l'appuyant de quelques références nouvelles, la division du P. Rousselot.

raison que notre amour même, gratuitement, librement, non point mus par cette pression qu'exerce sur nous notre nature en quête de son achèvement. On explique ainsi le conflit entre l'appétit et l'amour, la lutte qu'il nous faut mener au service de l'amour pour empêcher l'appétit de reprendre la direction de nos vies et nous ramener dans les frontières étroites de l'égoïsme. Il y aurait lieu, évidemment, de préciser ultérieurement les rapports entre l'amour en général et la charité surnaturelle. Cette dernière est-elle la seule forme de l'amour? Faut-il distinguer au contraire un amour naturel et un amour surnaturel? Dans le cas d'une réponse affirmative, l'amour naturel, donc un amour désintéressé, subsiste-t-il après le péché originel, soit à l'égard du prochain, soit à l'égard de Dieu? Ou bien, au contraire, la grâce chrétienne, dans l'état actuel de l'humanité, est-elle la seule source possible de l'amour proprement dit? Autant de questions auxquelles il faudrait répondre pour déterminer avec précision la position des différents théologiens. Ces derniers, cependant, seraient d'accord pour admettre une séparation complète de l'appétit et de l'amour.

Tout autre serait la manière de voir des théologiens, partisans de la conception physique de l'amour. Sous l'influence conjointe d'Aristote et de Denys, ils n'auraient pas craint de voir dans l'appétit naturel de chaque être pour son bien la forme fondamentale, voire unique, de l'amour. Ils auraient donc rejeté le dualisme de l'appétit et de l'amour

en même temps que le dualisme du sujet aimant et de l'objet aimé. Ils auraient entrepris de faire naître l'amour désintéressé de l'appétit de chaque être pour son bien propre, par un devenir qui d'aucune manière ne viendrait rompre l'homogénéité et la continuité de la vie affective. Ceci revient à dire, semble-t-il, que ces théologiens auraient subi l'emprise de la pensée grecque, et notamment du naturalisme d'Aristote, à tel point qu'ils auraient érigé en principe absolu, gouvernant le monde humain aussi étroitement que le reste de la nature, le rôle de l'appétit comme moteur unique de la vie affective. Ces mêmes théologiens, et S. Thomas en particulier, seraient en somme à l'origine de cet humanisme pour qui l'appétit d'expansion de la nature humaine ou l'appétit naturel de son bien coïncident au fond avec l'amour désintéressé du bien de Dieu, tout de même que l'amour désintéressé d'une personne pour une autre, allant jusqu'au sacrifice de son bien propre, ne serait qu'une forme de l'amour de soi.

Mon intention n'est pas de discuter l'ensemble de la thèse du P. Rousselot. J'en retiendrai seulement ce qui a trait à la pensée de S. Thomas et je voudrais vérifier si la conception physique de l'amour, telle qu'elle est présentée ici, traduit vraiment la pensée du Docteur Angélique. Il me faudra donc exposer tout d'abord et critiquer avec quelque détail la construction du P. Rousselot avant d'en apprécier la fidélité à la pensée de S. Thomas.

I

Dès les premières lignes de son ouvrage le P. Rousselot pose en termes précis le problème qu'il entend résoudre : « Ce qu'on appelle ici le « problème de l'amour » pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi : Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles ? Le problème de l'amour est donc analogue à celui de la connaissance ; d'un côté, l'on se demande si et comment l'être peut avoir conscience de ce qui n'est pas lui-même ; de l'autre, si et comment l'appétit d'un être peut tendre à ce qui n'est pas son bien propre ; de part et d'autre, une réponse affirmative semble de plus en plus difficile quand on approfondit davantage et la notion de conscience et la notion d'appétit » (p. 1).

Le P. Rousselot estime donc que la notion de l'amour désintéressé commence de faire problème quand elle se heurte à une notion de plus en plus approfondie de l'appétit. Si l'on admet en effet que l'amour de soi est le fond de toutes les tendances naturelles, l'amour désintéressé du bien d'autrui devient non seulement difficile à concevoir, mais, semble-t-il, positivement contradictoire. Étant un amour il devrait en effet porter sur notre bien, puisque telle est, par hypothèse, la définition de tout amour. Désintéressé, il

devrait non moins nécessairement rester en dehors de la sphère de notre bien propre, puisque telle est la définition du désintéressement. En tant qu'amour il ne peut être désintéressé. S'il est désintéressé il ne peut être un amour. L'amour désintéressé serait, au vrai, un désir désintéressé, ce qui évidemment est contradictoire. Pour éviter la contradiction il suffirait de récuser l'identification de l'amour et de l'appétit. C'est ce que font, nous l'avons vu, les tenants de la conception extatique. Par eux « l'amour est purement conçu comme tendant d'une *personne* à une *personne*..., comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté » (p. 56). On pourrait caractériser cette 'conception extatique par la « prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature* » (ibid.). Rien de plus simple alors que l'amour désintéressé. Rien qui fasse moins problème, au moins sur le plan de la doctrine, puisque le domaine de l'amour commence où finit celui de l'appétit. Le problème posé par le P. Rousselot ne naît donc pas formellement quand on approfondit la notion de l'appétit, mais quand on réduit tout amour à un mouvement de l'appétit, c'est-à-dire à la recherche de notre bien. Si tout amour est une forme de cette recherche, cette dernière se trouvera donc présente au cœur de l'amour soi-disant désintéressé. C'est dire que l'amour-appétit, logé au cœur du désintéressement, le ronge secrètement et le fait périr. Or loin de se défier du piège dans lequel ils allaient donner, les tenants de la conception physique

de l'amour souscrivent sans réserve au principe formulé par Aristote : « *Amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum* ». On pouvait sans doute « prendre les mots dans leur sens immédiat et superficiel, et dire que l'amour propre est seulement un point de départ nécessaire, une cause motrice occasionnelle qui, chez tous les hommes, donne le premier branle à la puissance d'aimer. On pouvait, creusant davantage, et cherchant non seulement l'occasion première, mais encore la *raison formelle* de l'amour, affirmer qu'une appétition n'est concevable que comme une recherche de soi-même, et non seulement faire dériver de l'amour propre les inclinations altruistes, mais encore les y réduire, d'une façon qui restait à préciser. Si l'on adoptait le premier parti, il n'était pas trop malaisé de s'entendre avec les tenants de l'amour « extatique ». Si l'on choisissait le second, il fallait, semble-t-il, ne considérer les affections altruistes que comme des imitations, des participations de l'inclination égoïste ; l'amour qu'une substance singulière se porte à elle-même était alors la mesure, le modèle et la raison de tous les autres amours qui peuvent se trouver en elle » (pp. 7-8). Et le P. Rousselot de remarquer très justement qu'il devenait alors « difficile d'expliquer les faits que l'expérience imposait ou que supposait le dogme ; il semblait qu'on ne pût distinguer qu'en paroles l'amour d'amitié et l'amour de désir ou de convoitise » (p. 8).

C'est cependant le second parti que S. Thomas aurait choisi. Il faudra donc montrer comment il a pu sauvegarder l'existence d'un véritable amour désintéressé, notamment de l'amour désintéressé de Dieu par-dessus toutes choses, allant jusqu'au sacrifice de notre propre bien. Voici l'essentiel de la démonstration.

Le P. Rousselot établit tout d'abord que S. Thomas a été un partisan de la conception physique de l'amour, puisqu'il enseigne que la volonté est spécifiée par la tendance à la fin dernière. Or la fin dernière c'est le bonheur, le bien propre du sujet. L'amour de soi, qui a pour objet le bien propre du sujet, est donc la mesure de tous les autres amours et il les surpasse tous. L'amour dans toute sa généralité peut donc se définir comme la recherche de notre bien. Si S. Thomas « paraît parfois... mettre dans le *velle bonum*... le dernier mot de l'amour, c'est affirmer la même chose en d'autres mots, puisque « le bien » ne peut autrement se décrire que comme l'objet des désirs naturels: *id quod omnia desiderant* » (pp. 8-10).

L'amour désintéressé de Dieu va sortir de l'amour de notre propre bien, non pas, par cette considération que Dieu constitue un plus grand bien que le nôtre et recevrait ainsi de notre part un plus grand amour, mais parce qu'on peut mettre en évidence, « un principe qui porte l'homme à tendre au bien de Dieu aussi spontanément, aussi naturelle-

ment, aussi *directement*, qu'il tend à son bien propre. Or, de principe d'amour direct et véritable, il n'y en a pas d'autre que l'unité. C'est précisément du concept d'unité que S. Thomas se sert pour résoudre la difficulté » (p. 10).

S. Thomas « maintient donc dans toute sa rigueur l'*axiome* fondamental de la doctrine, mais il élargit la *notion* que cet axiome supposait. Il demeure acquis qu'une chose est aimée en tant qu'elle est une avec le sujet aimant ; mais c'est le concept d'unité qui doit être critiqué, pour qu'on ne le restreigne pas à l'unité égoïste et close des « individus » (p. 11). L'unité, en effet, est une notion analogique. Elle s'applique non seulement aux différentes espèces de tous et de parties, mais encore aux participations. « Dieu n'est pas, pour S. Thomas, l'ensemble des êtres de l'univers ; il est l'*Esse* infini, duquel tous les êtres participent en l'imitant. Lorsque c'est à Dieu qu'on songe, il faut dire de toute créature : *hoc ipsum quod est, alterius est* ». Dès lors la conclusion s'impose : « *quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum* » (p. 13).

Les rapports entre les deux formes de l'amour sont donc les suivants : « l'amour d'amitié et l'amour de convoitise ne sont plus deux phénomènes entièrement différents et réunis, on ne sait par quel hasard, sous l'étiquette d'un même nom mais... ils sont,

au contraire, en parfaite continuité. Par l'amour de convoitise, je constitue un objet instrument par rapport à moi-même — partie de moi-même, pour ainsi dire — je ne le considère qu'en fonction de moi-même (ainsi l'eau que je bois, le pain que je m'assimile, la fleur que je respire, et que je jette lorsqu'elle ne me plaît plus); par l'amour d'amitié, c'est le moi, le moi individuel et borné que je ne regarde plus qu'en fonction de l'objet aimé; mon amour naturel me constitue partie d'un vaste ensemble, qui m'englobe, ou participation d'un être supérieur, qui me fait exister. Quand je désire un fruit ou une fleur, c'est moi que j'aime en réalité: de même quand je cherche mon plaisir et que je crois m'aimer, en réalité, plus profondément et plus vraiment, c'est Dieu que j'aime.

Ainsi S. Thomas concilie ces deux affirmations opposées en apparence: 1° l'amour désintéressé est possible, et même profondément naturel. — 2° l'amour purement « extatique », l'amour de pure dualité est impossible. « Supposé, dit-il, que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu. » Et la raison qui accorde ces deux assertions, c'est que l'homme n'est *un* que comme il est *être*, c'est-à-dire en tant seulement qu'il est une participation déficiente de Dieu. C'est donc, pour ainsi dire, à force de radicalisme philosophique que S. Thomas parvient à expliquer l'âme mystique elle-même » (pp. 13-14).

Cependant il faut aller plus loin encore. La réponse complète de S. Thomas « tendrait à supprimer le problème en partant d'un principe opposé... : au lieu de réduire l'amour de Dieu à n'être qu'une forme de l'amour de soi, c'est l'amour de soi qu'il réduit à n'être qu'une forme de l'amour de Dieu » (p. 15).

« Cette nouvelle réponse au problème de l'amour ne contredit pas la première, elle l'approfondit. Elle revient à dire que, dans un tout naturel, une partie n'a pas d'individualité ou d'unité qui puisse faire nombre avec l'individualité ou l'unité du tout, et, par conséquent, « s'opposer » à elle » (p. 16).

Si un conflit peut éclater entre le bien individuel et le bien de Dieu, ce n'est pas au plan de l'amour naturel, mais au plan de la volonté rationnelle. Le désordre s'introduit par le péché, quand l'homme met son bien particulier au-dessus de tout. La structure naturelle de l'amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses n'en peut être affectée.

Un tel conflit cependant, entre le bien de Dieu et notre bien, et le sacrifice éventuel du second au premier constituant, semble-t-il, l'indice d'un dualisme irréductible entre l'appétit de notre bien et l'amour de Dieu, dualisme qui caractérise essentiellement l'amour extatique. Le P. Rousselot, qui s'adresse à lui-même cette objection, répond que le sacrifice de notre bien au bien de Dieu, tantôt n'est

qu'un sacrifice de nous-mêmes à nous-mêmes, tantôt n'est qu'un sacrifice provisoire. Une thèse générale de la philosophie de S. Thomas veut en effet que pour une créature spirituelle le bien individuel et le bien de Dieu coïncident rigoureusement. Pour nous, l'opposition entre ces deux biens peut se produire dans la mesure où nous ne sommes pas de purs esprits. Il s'ensuit alors, logiquement, que des biens, jugés tels en raison de l'influence de notre sensibilité et des appétits corporels, et non pas pour autant que nous sommes des créatures spirituelles, se trouveront sacrifiés en fait, non pas au bien de Dieu qui n'aurait avec le nôtre aucune liaison naturelle, mais à notre bien spirituel, identique au bien de Dieu, entre lesquels il ne peut donc jamais y avoir de conflit (pp. 19-23).

En résumé on peut donc dire que au gré du P. Rousselot, S. Thomas établit une continuité parfaite entre l'appétit naturel qui pousse l'homme et chaque être vers la recherche de son bien propre, et l'*amour désintéressé* de Dieu, en montrant, grâce à l'analogie de l'unité, que l'homme n'est pas un individu clos sur lui-même. Il est partie d'un tout plus vaste et participation de l'Être absolu qui est Dieu. Or on aime selon ce qu'on est. Une partie aime naturellement le bien du tout plus que son bien particulier, c'est-à-dire son bien en tant que partie isolable du tout et susceptible de lui être opposé. Un être qui est tel par participation aime naturellement davantage l'Être absolu, par qui il est, que

son être participé. L'homme aime donc naturellement le bien de Dieu plus que le sien propre. L'amour de soi dérive d'ailleurs de l'amour de Dieu et non inversement. Aussi l'homme est-il prêt à sacrifier son bien particulier au bien de Dieu, sans que cependant ni l'amour désintéressé ni le sacrifice ne dénotent la présence, dans le cœur de l'homme, d'un amour extatique. Car ce sacrifice est, en même temps qu'un sacrifice fait à Dieu, un sacrifice à nous-mêmes, en tant qu'êtres spirituels, dont le bien ne peut s'opposer à celui de Dieu, puisqu'il est identique au bien de Dieu. Nous sommes bien en présence d'un amour désintéressé non extatique⁽³⁾.

*

* *

3. Le P. Rousselot distingue donc en fait: 1. l'amour égoïste, celui de la partie pour son bien propre, isolé du bien du tout; 2. l'amour désintéressé de la théorie physique, c'est-à-dire l'amour de la partie pour son bien quand elle réfère celui-ci au bien du tout sans que toutefois cet amour cesse d'être une convoitise du bien propre; 3. l'amour désintéressé de la théorie extatique, totalement indépendant de l'appétit du bien propre, amour pur du bien de l'être aimé. Dans la théorie physique, l'amour désintéressé est en réalité une convoitise élargie à la dimension du bien du tout dont le bien du sujet fait partie. C'est en ce sens que, très justement, à notre avis, le P. Alszeghy, *op. cit.*, pp. 22-23, interprète la pensée du P. Rousselot. Renchérissant encore sur ce dernier, il étend la conception du P. Rousselot à la charité surnaturelle elle-même. p. 207.

On ne peut qu'admirer la rigueur avec laquelle le P. Rousselot conduit sa démonstration et l'habileté qu'il déploie pour écarter les difficultés, voire les contradictions, que sa thèse semble présenter. Tant qu'il nous demande seulement d'admettre que l'amour naturel de l'homme pour son bien propre peut s'étendre au bien de Dieu, nous le suivons sans difficulté. Mais nous ne pouvons pas ne pas éprouver quelque hésitation à reconnaître un *amour désintéressé* dans la *convoitise* de notre bien propre, à partir du moment où elle porte non plus sur notre bien individuel, mais sur notre bien en tant que partie d'un tout ou participation de l'Être divin. La partie, sans doute, aime le tout plus qu'elle-même. La main s'expose aux coups pour préserver le visage ou la vie du corps tout entier⁽⁴⁾. Est-ce bien un amour désintéressé? Si la partie s'expose ou se sacrifie pour sauver le bien du tout, est-ce pour garantir son propre salut qui dépend du salut du tout, ou bien parce que le bien du tout, indépendamment de toute considération relative au bien propre de la partie, mérite d'être sauvé, au prix s'il le faut, de ce dernier? Dans le premier cas il semble difficile de parler d'un authentique amour désintéressé. Dans le second nous avons un amour désintéressé, mais nous avons abandonné la conception physique de l'amour.

4. En réalité, c'est l'homme qui expose sa main pour sauver la vie du corps.

Pour sauver la thèse générale il ne suffirait pas de faire valoir la priorité de l'amour de Dieu sur l'amour de soi. Ou bien, en effet, l'amour de Dieu est naturellement antérieur à l'amour du bien propre — il le faut, logiquement, pour qu'il puisse en effet le fonder — et nous sortons encore une fois de l'hypothèse de la conception physique fondée sur la priorité de l'amour de soi; ou bien l'amour de Dieu, quoi qu'il en soit d'une antériorité de principe, sur le plan naturel, demeure, psychologiquement, la convoitise de notre bien, caractéristique de la conception physique, au point qu'il n'y a vraiment qu'un seul amour naturel, celui de notre bien, et l'on ne voit pas comment on peut parler d'un amour désintéressé autrement qu'en paroles. Les notions de partie et de tout, de participation et d'unité, en effet, ne disent rien, formellement, touchant la nature de l'amour et sa qualité. Ce dernier peut demeurer un amour intéressé tout en se portant matériellement sur le bien du tout ou sur le bien de Dieu.

Accordons cependant que la théorie de l'amour physique est une théorie cohérente. Accordons même qu'en dépit de l'équivoque dénoncée plus haut, elle exprime un véritable amour désintéressé de la partie pour le tout. Il reste alors à résoudre un problème d'ordre historique, et c'est le suivant: Cette conception physique de l'amour, qualifiée aussi de gréco-thomiste, à supposer qu'elle soit grecque, est-elle thomiste?

Il devrait être impossible, en effet, pour un lecteur tant soit peu familiarisé avec l'œuvre du Docteur Angélique de n'être pas frappé du contraste entre l'imprécision et l'apparente univocité qui, chez le P. Rousselot, marquent les notions d'appétit, d'amour, de béatitude, de bien ou de bonheur, et la diversité de ces mêmes notions chez S. Thomas. Jamais par exemple on ne trouve mentionnées les distinctions faites par ce dernier entre les différentes formes de l'appétit et par conséquent entre les types de relations qui unissent l'appétit à son objet, le bien. Le P. Rousselot ne les aurait-il pas remarquées? Ou bien, plus vraisemblablement, les a-t-il jugées étrangères à son propos? Tout se passe en tout cas comme si en parlant d'amour, d'appétit et des notions connexes on ne pouvait avoir en vue qu'une seule et même réalité, celle-là, évidemment, à laquelle l'auteur pense lui-même. Aussi celui-ci ne prend-il jamais la peine de définir son vocabulaire sur ce point. Il ne laisse même pas supposer qu'un problème pourrait se poser à cet égard, comme si, les mots d'appétit ou d'appétit naturel une fois prononcés, plus rien ne restait à préciser. Or ce n'est pas le cas, au moins pour ce qui est de la philosophie de S. Thomas, nous le montrerons plus loin. Il nous faut donc tout d'abord faire ce que le P. Rousselot n'a pas fait lui-même dans son ouvrage, c'est-à-dire rendre explicite le contenu de la notion d'appétit

qu'il met à la base de la conception physique de l'amour⁽⁵⁾.

Or si l'on examine avec soin son exposé, on est amené à conclure que la notion de l'*appétit*, donc de l'*amour*, mise en œuvre par notre auteur, est celle d'un lien dynamique qui unit entre eux un sujet et un ensemble de réalités, appelées bien (objet de désir ou d'appétit), parce que le sujet, y trouvant quelque avantage, exerce sur elles une force d'attraction qui est justement l'appétit. L'appétit en effet est la « nécessaire propension naturelle qu'ont tous les êtres de la nature à rechercher leur propre bien » (p. 3.)⁽⁶⁾ Aussi parle-t-on indifféremment d'appétit, de convoitise, d'amour propre, voire d'amour égoïste. À la différence de l'amour extatique, personnel, libre, jaillissant gratuitement du cœur de celui qui aime, l'appétit n'est donc pas autre chose que le dynamisme *nécessaire* d'une nature. Il en traduit, d'une part, le besoin naturel d'expansion et de développement, et, d'autre part, le pouvoir

5. On sait que la mort sur le champ de bataille des Eparges a arraché prématurément le P. Rousselot à son labeur intellectuel. On aime à penser qu'il n'aurait pas manqué, si la possibilité lui en avait été accordée, de préciser lui-même et de mettre au point sa pensée touchant ce thème de l'amour désintéressé et du sacrifice de soi, dont il a montré, de la seule manière indiscutable, qu'il portait en son cœur l'authentique réalité.

6. Voir aussi les pp. 7-10.

d'attraction exercé sur tout objet susceptible de favoriser cette expansion.

Le *bien*, d'autre part, n'est pas autre chose que le terme du désir et de la convoitise. Il n'est bien que parce qu'il est désiré. Les notions de *bien* et de *mon bien* sont employées indifféremment l'une pour l'autre. C'est qu'en effet, au gré du P. Rousselot, rien ne peut être appelé bien si ce n'est en tant que bien d'un sujet. Une chose est donc bonne parce qu'elle intéresse un sujet comme *son bien* et à travers la convoitise de son bien. Toutefois, puisque, sous le nom de *mon bien*, on semble désigner tantôt la perfection, l'avantage ou le plaisir du sujet lui-même, tantôt les réalités susceptibles d'y contribuer, nous nous trouvons finalement en présence de trois termes : le sujet de l'appétit, le terme proprement dit de cet appétit, à savoir la perfection ou l'avantage du sujet, enfin les réalités qui se trouvent convoitées, parce qu'elles ont un rapport au bien proprement dit du sujet. L'amour-appétit va du sujet à son bien sous la forme de la convoitise. Il entraîne vers ce bien tout objet susceptible d'y concourir⁽⁷⁾.

L'univers apparaît ainsi, au premier abord,

7. Cette conception de l'appétit, on le verra par la suite, rejoint assez exactement celle que S. Thomas se faisait de l'appétit naturel des êtres inanimés, non pas celle de l'appétit sensible ou de l'appétit intellectuel ou spirituel.

comme un ensemble d'individualités, animées chacune de l'appétit naturel ou de la convoitise de son propre bien. C'est l'appétit naturel qui discerne, qualifie, attire et retient, sous le nom de bien, les éléments, dont la présence autour du sujet, formera justement sa perfection et son bonheur. L'appétit naturel, qui tout ensemble définit le bien et assure le mouvement du sujet vers ce bien, apparaît donc comme la donnée fondamentale de la vie affective, et, par elle, de l'univers du bien. La conception physique de l'amour, telle que le P. Rousselot la présente en fait, contient donc, intimement liées, l'identité foncière de l'appétit et de l'amour, et une priorité logique sinon naturelle du désir par rapport au bien. On comprend alors l'univocité foncière du monde de l'appétit et du bien, supposée par une telle théorie. Partout où il se rencontrera, l'appétit sera convoitise du bien propre du sujet, puisqu'il n'y a de bien, donc d'objet à aimer, que sous la forme du désirable⁽⁸⁾. Étant naturel ou physique, il sera partout

-
8. Si l'on définit le bien rigoureusement comme le désirable, on suppose implicitement que c'est le désir qui fait le bien, alors que métaphysiquement c'est l'inverse qui est vrai. On ne peut éviter dès lors 1° de fractionner le bien en une infinité de formes, relatives aux différents appétits, définies par eux, sans que le problème ait été envisagé des rapports ontologiques entre le bien et l'appétit. Logiquement c'est à l'appétit que reviendrait le rôle actif et en quelque sorte créateur par rapport au bien. Nous nous trouvons sur la ligne qui conduit au volontarisme. 2° de transfor-

*non c'est l'intellect
on est l'homme
c'est le bien
mais que
n'est le désir*

une tendance nécessaire, centripète, de forme impersonnelle, tant du côté de son principe, la nature, que du côté de son terme, le bien. L'amour, qui dans la conception extatique pouvait facilement se présenter comme libre, altruiste, personnel, tant du côté de son principe que du côté de son terme, une fois qu'il est ramené dans le monde de l'appétit, sous prétexte que telles sont les exigences de la théorie physique, devient lui aussi une forme de la convoitise, nécessaire, parce que naturelle, centripète et impersonnelle. Avec le bien, dont il est le désir, il se trouve enfermé dans un domaine où rien ne peut entrer qui d'abord n'ait été transformé en le bien du sujet. S. Thomas, d'après le P. Rousselot, ne va-t-il pas jusqu'à écrire que « supposé que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu »? (p. 14).⁽⁹⁾

Il est aisé de confirmer ces premiers résultats en observant la manière dont nous avons vu notre

mer chaque sujet d'appétit en un absolu, puisque le bien d'autres êtres, qui, en nombre plus ou moins considérable, sont ses objets, se définit en fonction de son désir, que c'est donc ce désir qui rend raison de la bonté, donc de l'être de ces objets. 3° de composer l'univers d'une infinité de centres d'attraction, entourés chacun de sa zone d'intérêts et de sa sphère d'influence, dont il devient difficile de faire l'unité autrement, semble-t-il, que par des compromis entre ces appétits égo-centriques.

9. Voir infra, p. 120 ss., la discussion de ce texte.

auteur poser le problème de l'amour désintéressé, élaborer la solution et répondre aux difficultés que sa thèse ne peut manquer de soulever.

Pourquoi en effet l'amour désintéressé doit-il faire problème pour les tenants de la conception physique, sinon parce que « disciples d'Augustin et d'Aristote (ils) définissaient la volonté de l'homme par l'appétit du bonheur : il leur fallait (donc) concilier avec ce premier principe la possibilité d'un amour de Dieu tel, que l'homme fût prêt à sacrifier à cet Être distinct de lui tous ses biens du corps et de l'esprit, et son bonheur même » (p. 2).

Pourquoi cette conciliation offre-t-elle tant de difficultés, voire de contradictions, sinon parce que, d'une part l'amour désintéressé serait la tendance vers un bien qui serait le bien d'un autre, qui ne serait donc pas le bien du sujet, et que d'autre part, par hypothèse, il n'y a d'amour que du bien propre, sous la forme de l'appétit ou de la convoitise?

Pourquoi faut-il que l'amour désintéressé du bien de Dieu demeure centripète en son fond, sinon parce que au gré du P. Rousselot, « pour S. Thomas, tout amour est « centripète », bien que « aucun être créé ne se comporte, dans ses appétitions naturelles, comme s'il était le centre de tout »? (p. 56, note 1).⁽¹⁰⁾

10. Dans la conception physique, de même que mon bien se réfère à ma convoitise, le bien de Dieu se réfère

Pourquoi, en présence de la thèse authentiquement thomiste de la priorité de l'amour de Dieu par rapport à l'amour de soi, le P. Rousselot recourt-il à des explications dont le moins qu'on puisse dire

à l'amour dont Dieu aime son propre bien. Le seul remède possible à cette irréductible opposition des amours, c'est que le bien de Dieu et le bien de l'homme, de quelque manière, ne fassent qu'un. La thèse de la partie et du tout fournit le principe d'unité. Les deux sphères du bien divin et du bien humain possèdent, alors, en quelque sorte, un centre commun, le bien divin enveloppant le bien de l'homme. En aimant son bien propre d'un appétit centripète l'homme aime donc aussi le bien divin, qui se trouve situé dans le prolongement du mouvement qui va du centre vers le bien de l'homme, partie ou participation du bien de Dieu. Il est à peine besoin de souligner qu'une conception trop simpliste de la participation, jointe à une interprétation univoque de l'appétit risque d'entraîner l'esprit à des conséquences fâcheuses, dont la plus grave serait évidemment un certain panthéisme du bien et de l'amour. Pour S. Thomas, nous le montrerons plus loin, c'est le caractère objectif de l'amour intellectuel qui rend possible un amour du bien de Dieu en lui-même et pour lui-même, différent de l'appétit naturel dont toute créature est dite aimer le bien de Dieu en aimant son bien propre, qui permet par conséquent d'éviter le panthéisme. Car le bien de Dieu et le bien de l'homme ne sont pas deux choses qu'il faudrait identifier matériellement, plus ou moins intimement, pour que l'homme puisse naturellement aimer le bien de Dieu plus que le sien. Le bien naturel de l'homme c'est justement l'amour du bien selon l'ordre de la vérité du bien.

c'est qu'elles sont étrangères aux textes sur lesquels elles prétendent se fonder⁽¹¹⁾, sinon pour sauvegarder à tout prix l'unicité d'une forme égocentrique de l'amour, d'un appétit qui est bien cette force d'attraction que nous avons dite?

Pourquoi enfin notre auteur n'hésite-t-il pas à sacrifier, si l'on peut dire, la notion du sacrifice proprement dit⁽¹²⁾, dont il a d'autre part un si pressant besoin pour établir l'existence d'un amour désinté-

-
11. Voir p. 17, dernier alinéa, le commentaire de *1a 2ae*, 109, 3. Voir aussi, p. 18, note 1, le principe général qui commande l'interprétation du P. Rousselot: « Tous les phénomènes d'amour étant pour (S. Thomas) l'expression d'une même réalité naturelle (la volonté, l'appétit), il faut nécessairement leur trouver un fond commun réel et permanent; il y a un objet unique et spécifique de l'amour. »
 12. Le sacrifice proprement dit est le sacrifice volontaire. Il implique donc l'amour du bien d'autrui pour lequel on sacrifie son bien propre. Il suppose donc un amour qui, d'une part ne porte pas ou ne porte plus d'abord sur le bien du sujet, puisqu'on le sacrifie, et qui, d'autre part, porte sur le bien qui n'est pas celui du sujet, puisque c'est le bien d'un autre. Dans la perspective de la conception physique ceci revient à dire qu'on aime le bien d'autrui puisqu'on se sacrifie volontairement pour lui, et qu'on ne l'aime pas, puis-

ressé, sinon encore parce qu'il ne veut laisser entamer d'aucune manière le règne exclusif d'un appétit tout entier défini par le mouvement vers le propre bien du sujet?

qu'on ne peut aimer que son bien. Il faut donc ou bien maintenir la notion de sacrifice et conclure qu'il y a sacrifice sans l'amour du bien d'autrui, ou bien ne voir dans le sacrifice qu'une apparence de l'abandon de son bien propre, n'y voir qu'un sacrifice de soi à soi. C'est la solution qu'adopte le P. Rousselot. Voir pp. 21-23. Mais, d'autre part le sacrifice constitue une pièce essentielle de la conception physique. L'amour désintéressé y étant en effet en continuité parfaite avec l'amour de convoitise, étant par conséquent, en tant qu'amour, centré sur le sujet, le seul signe probant de son caractère désintéressé est le sacrifice. Mais celui-ci, considéré formellement comme le renoncement à un bien, ne peut introduire par lui-même aucune distinction entre l'amour dont on aime son bien qu'on sacrifie et le bien auquel on se sacrifie. Une telle distinction, si elle n'était pas la ruine de la conception physique, devrait être fondée par ailleurs. Le sacrifice, dont personne ne niera l'importance comme signe du désintéressement, demeure donc inexplicé et sans valeur explicative dans la conception physique. Et si le P. Rousselot n'y voit finalement que la préférence entre deux formes de la convoitise de notre bien, celle qui porte sur mon bien en tant qu'individu clos et celle qui porte sur mon bien en tant que partie du tout, il est permis de voir là une confirmation de notre manière d'entendre sa théorie de l'appétit et du bien.

Soit que nous réunissions les indications éparses dans les pages de son exposé, soit que nous examinions l'armature logique de sa thèse, il faut donc conclure que le P. Rousselot avait bien dans l'esprit et attribuait à S. Thomas une conception de l'amour qui fait de ce dernier un appétit naturel au sens le plus rigoureux du mot. Comme toute nature, la volonté, principe de l'amour, ne peut tendre que vers son bien. Elle y tend comme une nature, c'est-à-dire de cette manière nécessaire, purement dynamique, centripète et impersonnelle qui lui est commune avec toute nature, quelle qu'elle soit.

La conception physique de l'amour repose donc en dernière analyse sur un monisme implicite de la nature et de l'appétit naturel. En disant que les tenants de cette conception « fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien » (p. 3), le P. Rousselot sous-entend que cette propension est la même chez tous les êtres de la nature. Le reste découle logiquement de cette supposition. C'est donc elle qu'il importe de vérifier tout d'abord. Si le P. Rousselot traduit bien la pensée de S. Thomas sur ce point fondamental, les problèmes ultérieurs relatifs au caractère intéressé ou désintéressé de l'amour, se trouveraient résolus pour l'essentiel, et, sans doute, dans le sens suivi par le P. Rousselot. Car si l'amour est centripète par essence, c'est parce qu'il est physique ou naturel, non inversement. C'est donc de ce caractère *naturel* que découlent toutes les

difficultés auxquelles se heurte la théorie physique de l'amour. Pour savoir si oui ou non S. Thomas est un partisan de cette théorie, au sens où l'entend notre historien, il faut donc vérifier tout d'abord si, au nom de la fidélité à Aristote ou pour toute autre raison, S. Thomas avait de l'appétit naturel et de son application au cas de la volonté les conceptions qu'on lui prête.

II

Or un simple coup d'œil sur le traité de l'homme dans la première partie de la *Somme théologique* ou le plan général de la deuxième partie suffit à faire voir que l'opposition entre l'amour intéressé et l'amour désintéressé n'y exerce pas la fonction d'un principe majeur d'intelligibilité. Celle-ci, cependant, semble lui revenir de droit dans une anthropologie chrétienne. Les combats de la cupidité et de la dilection, le thème de l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi, la distinction entre la fruition et l'usage, le passage de l'amour de soi désordonné à l'amour de Dieu et finalement à l'amour de soi-même, autant de manières diverses d'exprimer la perspective centrale de notre vie chrétienne, de cet itinéraire que nous devons suivre si nous voulons que notre cœur se reforme à l'image de Celui qui nous a créés par amour, rachetés par amour et appelés à lui devenir semblables par la perfection de notre amour. Le P. Rousselot, et les historiens qui après lui se sont penchés sur le problème de l'amour n'ont donc pas eu tort de mettre au premier plan de leurs recherches le problème de l'amour désintéressé, et notamment de l'amour désintéressé de Dieu. Mais on n'a pas assez remarqué que chez S. Thomas ce problème est solidaire d'une thèse de psychologie, à savoir la distinction de l'amour sensible et de l'amour intellectuel ou spirituel. Entreprendre de définir l'amour désintéressé dans la philosophie de S. Thomas sans

tenir compte de cette distinction, c'est donc, si notre point de vue est juste, essayer de comprendre une conclusion sans tenir compte des principes. C'est lire la deuxième partie de la *Somme* comme si la première n'avait jamais été écrite. C'est cette dernière cependant qui établit les thèses générales dont la lumière doit demeurer présente dans la suite des traités et des questions⁽¹³⁾.

Une comparaison attentive de la section consacrée par S. Thomas aux puissances de la vie affective de l'homme dans la *Somme théologique 1a*, 80-83, avec des traités similaires d'Albert le Grand par exemple ou d'Alexandre de Halès ferait voir de surcroît l'importance d'une étude historique détaillée de ces quelques questions. Un beau chapitre s'ajouterait ainsi à tous ceux que les historiens ont consacrés aux différents épisodes de l'entrée d'Aristote dans la pensée médiévale. Et l'on se demandera sans doute une fois de plus ce qu'il faut admirer davantage de la hardiesse et de la sûreté de S. Thomas dans l'utilisation d'une philosophie, et notamment d'une philosophie de l'homme, si contraire au génie

13. S. Thomas avertit explicitement son lecteur que dans la *1a Pars* il ne donne, pour la vie affective, que l'étude des pouvoirs. « Quant aux actes et aux *habitus*, ils sont du ressort de la science morale. On en traitera donc dans la 2e partie de cette œuvre, réservée à la matière morale. » *1a*, 84, prol. Voir aussi dans le traité des anges les qq. 59-60.

chrétien à tant d'égards, ou de cette mystérieuse fatalité qui a caché la portée de ses initiatives les plus personnelles à une grande partie de notre pensée occidentale. Quoi qu'il en soit, en nous appliquant à éclairer le problème de l'amour désintéressé par les thèses générales de la psychologie thomiste nous espérons situer le problème soulevé par le P. Roussetot dans son véritable contexte doctrinal et contribuer en même temps à faire voir la signification historique de l'œuvre accomplie par l'auteur de la *Somme*.

*

* *

Le terme le plus général par lequel S. Thomas désigne l'affectivité est celui d'*appetitus*. Il s'applique non seulement à l'affectivité humaine ou animale, mais encore à celle des anges et à l'affinité naturelle qu'on peut observer dans le monde des êtres inanimés⁽¹⁴⁾. Envisagé ainsi dans toute sa généralité, l'appétit, dont l'amour est le mouvement essentiel⁽¹⁵⁾,

14. Voir p.e. *De Ver.*, 21, 5; 2 *C.G.*, 47; 1a, 59, 1, c. et ad 2.

15. Quelquefois cependant S. Thomas distingue *appétit* et *amour* comme le mouvement affectif vers un bien encore absent et qui dénote donc l'indigence du sujet, et le mouvement vers un bien déjà possédé. Voir p.e. 1 *Sent.*, 45, 1, 1, ad 1; *In phys.*, 1, 15, n. 8.

comporte toujours, au moins du point de vue formel de l'affectivité, les principes suivants: un sujet de l'appétit, un terme, appelé bien ou fin, l'appétit lui-même qui constitue comme un lien dynamique entre le sujet et son bien⁽¹⁶⁾. Ce lien révèle l'existence, entre le sujet et son bien, d'un rapport de complémentarité, fondé sur l'être même de l'un et de l'autre, et qui fait justement que l'un peut être le bien de l'autre pour autant qu'il en assure la perfection. On appellera appétit naturel tout principe d'inclination de ce genre, donné par et dans la nature même d'un être⁽¹⁷⁾.

A l'intérieur de ces cadres généraux, valables proportionnellement pour toute forme de l'appétit, il est relativement facile de distinguer le cas des êtres privés de connaissance de celui des êtres doués de connaissance sensible ou de connaissance intellectuelle. Chez les premiers l'appétit ne désigne rien d'autre que leur nature même et l'ordre naturel à leur perfection ou leur activité naturelle. Si on veut parler ici d'amour, il faut dire qu'il coïncide rigoureusement avec le rapport de complémentarité dans l'être. Il n'en est pas distinct comme ce sera le cas

16. *Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendens in aliquid ad ipsum ordinatum. De Ver., 22, 1. Voir également, ibid., 25, 1; De Virt., 9, c.; 4 C.G., 26, fin.*

17. *In phys., 1, 15, n. 10; De Ver., 22, 1, c.; De Virt., 6, c. etc.*

chez les animaux, chez l'homme ou chez l'ange. L'activité de ces êtres, d'autre part, est formée tout entière de mouvements ou de transformations physiques. Les notions de bien, de fin, de perfection ou de convenable doivent donc s'entendre également dans cet ordre et dans celui des relations réelles de puissance et d'acte, de perfectible et de perfection. Le bien, vu du côté du sujet qui tend vers son développement complet, ou simplement se maintient dans l'existence, ne peut donc être que ce développement, cette existence, et tout ce qui peut les favoriser grâce à des mouvements ou à des transformations physiques. Rien ici qui appartienne au domaine de la psychologie.

Cependant c'est par une abstraction provisoire que nous isolons les êtres de notre monde de l'ensemble de l'univers dont ils font partie par nature. Leur perfection, comme parties de l'univers, n'est pas simplement d'être et de s'épanouir pour leur propre compte, mais d'agir et de concourir ainsi à la cohésion et à l'harmonie de l'ensemble. S. Thomas aime à voir dans cet ordre naturel des êtres du monde physique à leur action spécifique la preuve que le principe souvent invoqué de son temps : *Natura in se recurva est, quia scilicet omnia quæ amat retorquet ad se* ne vaut pas universellement, même pour les êtres privés de connaissance, et par conséquent n'autorise pas les conclusions qu'on en veut

tirer touchant l'égoïsme fondamental de tout amour naturel⁽¹⁸⁾.

Entre ces êtres et l'ensemble des vivants doués de connaissance, la différence dans l'ordre de l'appétit se marque assez facilement par deux traits. Chez les seconds, le déclenchement de l'appétit est conditionné par la connaissance, sensible ou intellectuelle⁽¹⁹⁾, et d'autre part, en conséquence de cette liaison avec la connaissance, l'appétit constitue un pouvoir psychologique autonome, distinctif de la nature ou de l'essence⁽²⁰⁾. Sans doute, à première vue ces deux traits semblent étrangers à l'ordre du bien

18. *Inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri et ad agere. Illa autem inclinatio naturæ quæ est ad moveri in seipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem; sed illa inclinatio naturæ quæ est ad agere, non est recurva in seipsa; non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma eius, et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter est verum quod omnis dilectio naturalis est in se recurva. Quodl. 1, a. 8, ad 3.*

19. Voir cependant *1a 2æ*, 27, 2. Dans ce texte S. Thomas étend l'intervention de la connaissance à toute forme de l'appétit, au moins de la connaissance du créateur des natures.

20. *1a*, 80, 1. Voir cependant *1a*, 59, 2, les précisions et les compléments concernant ce point de doctrine.

comme tel, impropres par conséquent à fonder une différence dans le domaine de l'appétit. On accordera cependant sans peine, et cela suffit ici, qu'entre une affectivité qui a une réalité psychologique et un appétit qui n'est que l'ordre ontologique d'un être à ce qui lui convient, l'abîme est tel que nous pouvons parler à juste titre de deux ordres différents dans le monde de l'appétit⁽²¹⁾.

Une difficulté analogue se présente quand on assigne comme fondement de la distinction entre l'amour sensible et l'amour intellectuel ou spirituel la distinction entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Une différence dans l'ordre de la connaissance ne fait pas, semble-t-il, une différence dans l'ordre du bien, donc de l'appétit, pas plus d'ailleurs que le degré sensible ou spirituel des objets eux-mêmes. Difficulté réelle que S. Thomas a discutée à plusieurs reprises. On comprend d'ailleurs que certains théologiens aient tenu pour plus valables des distinctions moins indirectes : celle de

21. Voir p.e. *De Virt.*, 7, c., init. L'appétit psychologique seul peut atteindre le bien sous la raison de bien. Il y aura lieu de tenir compte des précisions sur la manière différente dont l'appétit sensible et l'appétit intellectuel atteignent le bien. Voir p.e. *De Ver.*, 25, 1. Le premier se porte directement sur des choses bonnes, le second passe par la raison générale du bien pour atteindre les choses bonnes en tant que porteurs d'une raison générale du bien.

la *sensualitas* et de la dilection, de l'*uti* et du *frui*, de la concupiscence et de l'amour proprement dit ou bien celle de la liberté ou de la nécessité de l'amour. La position de S. Thomas, sur ce point, n'a pas trouvé du premier coup son expression assurée. Il suffit pour s'en convaincre, de comparer le texte si ferme de *1a*, 82, 2, ad 1, avec les affirmations plus hésitantes de *De Ver.*, 22, 4, ad 1 ou 25, 1, ad 6. Dans la *Somme théologique* la distinction entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle intéresse l'affectivité non plus indirectement, mais par soi. Ce qui revient à dire que le caractère sensible ou intellectuel de la connaissance ne reste pas étranger à la nature de l'affectivité. La connaissance n'est pas chargée simplement de fournir un objet de qualité différente, sensible ou spirituel, à une affectivité qui fondamentalement demeurerait la même, puisqu'elle porterait toujours formellement sur le bien. Elle la modifie intrinsèquement, en telle sorte que nous nous trouvons en présence de deux affectivités formellement distinctes sur le plan de l'amour lui-même.

Pour entendre ce point il suffit de rappeler comment se produit le déclenchement de chacune de ces formes de l'affectivité.

*

* *

Pour ce qui est tout d'abord de l'affectivité sensible, elle suppose normalement comme nous l'avons dit, l'intervention de la connaissance sensible, tant externe qu'interne. Cette connaissance est d'ailleurs si bien au service de l'affectivité sensible qu'au niveau de la vie animale elle ne semble pas pouvoir en être détachée. L'intérêt biologique de l'animal semble la condition indispensable de son attention psychologique (2 C.G. 82, 513 b 21-514 a 8).

Un autre point, qui nous intéresse ici directement, c'est que l'objet sur lequel porte immédiatement l'amour sensible est la délectation sensible (*In de sensu*, 1, n. 12), c'est-à-dire un état subjectif, distinct du bien réel auquel l'animal est ordonné par nature et qu'il poursuivra par un ensemble d'opérations destinées à le mettre réellement en possession de son bien (3 C.G., 26, p. 72 a 5-17, Adhuc. Rectus...). Entre le sujet ordonné à certaines réalités, appelées son bien parce qu'elles sont susceptibles d'assurer sa perfection, et ces réalités, un élément nouveau vient s'intercaler. En sorte que nous nous trouvons en présence de deux formes du bien, reliées l'une à l'autre comme le signe et ce qu'il signifie. D'une part un bien d'ordre psychologique, la délectation, de l'autre, le bien qu'on peut appeler objectif, la nourriture, le gîte, le compagnon, etc. Le bien subjectif est le signe du bien objectif, comme le feu vert signifie la route libre. Avec cette différence essentielle cependant que la délectation est elle-même un bien, et même un bien absolu dans son ordre,

alors que le feu vert n'a qu'un lien conventionnel avec le mouvement. La délectation a donc de quoi séduire par elle-même l'amour sensible. Elle peut même masquer le bien qu'elle est chargée de signifier.

Afin de prévenir toute équivoque il faudrait donc toujours préciser duquel des deux biens on entend parler. Le bien de l'animal et notre bien en tant que nous possédons nous aussi une affectivité sensible peuvent être, soit ce bien qui est la délectation, soit l'ensemble des réalités vers lesquelles nous renvoient finalement les actions déclenchées par la délectation, soit enfin le développement ou la subsistance de la vie de l'individu et de l'espèce. Tous ces biens sont d'ailleurs étroitement liés entre eux. L'animal semble incapable d'en opérer la disjonction, tout de même qu'il est sans défense contre leurs injonctions. D'où sans doute cette sécurité et cette apparente innocence de ses instincts. Biens, réellement distincts cependant, et que l'homme réussit à distinguer pour les poursuivre isolément.

Leurs rapports sont d'ailleurs complexes. La délectation est un bien par elle-même. Elle est aussi un bien relatif pour autant qu'elle signale la présence du bien objectif. Ce dernier est un bien parce qu'il apporte au vivant ce dont il a besoin pour assurer son bien proprement dit, son développement, son existence et la permanence de l'espèce. Il est un bien encore parce qu'il suscite cet autre bien qu'est la délectation. L'homme sait se procurer la délectation

sans accepter de se laisser engager à l'égard des exigences réelles de l'objet. Il sait aussi faire naître la délectation par des stimulants qui tiennent toute leur valeur et toute leur bonté exclusivement de leur liaison avec la délectation.

Ce qui est vrai, c'est que sur le plan de l'amour sensible la délectation est seule présente, psychologiquement. C'est elle qui est poursuivie directement par l'animal et par l'homme en tant qu'il est guidé par son affectivité sensible. Le jugement relatif au bien objectif, jugement d'ailleurs plutôt vécu que formulé, passe par la délectation : « il y a délectation, donc il y a bien », pourrait-on dire⁽²²⁾. L'affectivité sensible se trouve ainsi enfermée dans le monde subjectif de la délectation. Cette dernière conduit le vivant, sans qu'il le sache explicitement, à poser les actes utiles, sans lesquels son existence individuelle aussi bien que celle de l'espèce seraient impossibles⁽²³⁾. Aussi bien la délectation se trouve-t-elle attachée surtout à des actions utiles, qui, en outre, sont elles-mêmes délectables. L'ordre des valeurs, sur le plan psychologique, est donc inverse de l'ordre objectif. La délectation qui, biologiquement est au service des actions utiles et profitables devient, psychologiquement, le seul bien, comme si

22. Voir *infra* p. 79-80.

23. 2 *Sent.*, 38, 1, 2, ad 6; 3 *C.G.*, 26, 72 b 3-51: Neque etiam oportet.

les actions avaient pour unique mission de la stimuler et de l'entretenir. Psychologiquement parlant elle est donc comme un bien absolu, alors que du point de vue biologique elle est un bien relatif. Les biens objectifs, d'autre part, qui ne sont et ne peuvent être des biens que relativement à l'être du vivant et qui sont appelés des biens surtout en raison de leur rapport ontologique au bien du vivant, se trouvent psychologiquement relatifs à la seule délectation.

Ajoutons d'autre part que la connaissance sensible ne permet pas par elle-même de saisir l'essence d'aucune réalité. C'est par notre connaissance intellectuelle que nous savons ce qu'est le bien, ou la délectation, ou l'ordre entre les biens objectifs, la délectation et notre existence corporelle. C'est par elle aussi que nous prenons conscience, explicitement, de nos états psychologiques, de nous-mêmes et que nous pouvons connaître nos actions et leur nature. Privés de cette connaissance intellectuelle nous serions totalement prisonniers de notre subjectivité, sans d'ailleurs être en mesure de nous rendre compte de notre situation, conduits vers les objets dont nous avons besoin par un sentiment confus de délectation. C'est dire que nous serions au fond enfermés dans une double enceinte de subjectivité : sur le plan psychologique tout d'abord, par la délectation ; sur le plan objectif ensuite, parce que le seul bien que nous pourrions atteindre dans les réalités serait leur bien pour nous, c'est-à-dire l'uti-

lité relative des êtres pour notre être ou notre bien-être, non pas leur bien à eux, à supposer qu'il existe⁽²⁴⁾.

Si donc à ce plan de l'affectivité sensible on veut poser le problème de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé, il faut d'abord préciser exactement de quoi l'on parle. S'agit-il des *actions*? Elles ont tantôt une apparence égocentrique ou intéressée,

24. L'animal s'adresse au monde pour y trouver les moyens de vivre. Les êtres qui lui offrent ces moyens ne sont pas totalement définissables dans leur être par cette utilité. Il faut donc toujours distinguer: 1° Les êtres et leur bonté ontologique propre, définie par rapport à leur propre fin; 2° leur bonté relative pour le vivant, i.e. leur utilité objective (cf. supra p. 31 n. 8); 3° l'ordre objectif du vivant à l'égard de ces biens ou de ces utilités, ordre de puissance à acte; 4° la délectation, signe subjectif de la présence des biens objectifs; 5° l'ordre du vivant à la délectation, ou l'appétit psychologique de la délectation. L'homme peut détacher le 4e élément et le poursuivre à part. Il peut aussi définir l'amour par l'élément n° 5. Mais il peut aussi remonter toute la série de 5 à 1, en comprendre l'enchaînement et la signification, les vouloir librement, et même découvrir l'existence de 1, qui échappe à l'animal. Pour ce dernier d'ailleurs la série 2-5 est étroitement soudée, vécue et non comprise. Tous les autres traits de l'affectivité sensible découlent de ce qui précède: l'étroitesse de son horizon et sa détermination par la nature (*De Virt.*, 6), l'absence de liberté (*1a*, 59, 3), sa relative autonomie chez l'homme (*De Virt.*, 4).

quand elles sont ordonnées au bien de l'individu, tantôt une apparence altruiste et désintéressée, quand elles ont pour objet le bien de l'espèce et qu'elles entraînent le sacrifice du bien individuel. S'agit-il de l'*amour* lui-même? On ne peut le qualifier, en se fondant sur la forme des actions extérieures que si ces dernières sont connues et voulues telles qu'elles sont, avec l'ensemble des relations qui unissent les moyens aux fins, le bien individuel au bien de l'espèce, la partie au tout. Si la nature des actes n'est pas connue, elle ne peut être voulue⁽²⁵⁾. C'est dire que le problème de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'*amour* intéressé et de l'*amour* désintéressé, ici, ne se pose pas sur le *plan psychologique*. Or tel est le cas pour la vie sensible, en raison de la nature de la connaissance sensible. Si l'on veut être précis, il faut donc dire que l'*amour* sensible en tant qu'*amour* est toujours subjectif; son objet est la délectation, ou bien tel objet, telle action en tant que délectables. Les *actions* sont tantôt égocentriques, tantôt altruistes, préfigurant le véritable égoïsme ou le véritable altruisme qui ne se vérifient qu'à un plan supérieur. Enfin, par la médiation

25. La même observation vaut pour les rapports de la partie et du tout. Pour que l'*amour* de la partie pour le tout puisse être voulu, il faut qu'il soit présent à la conscience, c'est-à-dire que le sujet connaisse le bien du tout, la relation du bien de la partie et du bien du tout, ce qui ne peut se vérifier que sur le plan de la connaissance intellectuelle.

du bien subjectif qu'est la délectation, les actions conduisent le vivant vers son bien objectif, individuel ou spécifique obtenu lui-même par l'usage des biens utiles. Seul le bien qui est présent sur le plan psychologique est vraiment objet de l'amour psychologique. On ne peut donc pas dire purement et simplement que l'objet de l'appétit sensible est le bien de l'animal. Car ce bien comprend des choses aussi diverses que le bien psychologiquement visé, et des biens, qui, même ignorés quant à leur fonction de bien, méritent ce nom parce qu'ils sont objectivement soit des moyens, soit la fin ultimement visée par la nature du vivant.

Supposons maintenant, comme c'est le cas chez l'homme, que la délectation soit pleinement consciente et reconnue comme bien. Appelons la présence de la délectation le bonheur dont elle constitue en effet l'un des éléments. Il n'est pas difficile de voir que ce bonheur subjectif est réellement distinct, et du bien objectif de l'être vivant comme individu, et de son bien comme membre de l'espèce ou partie du tout⁽²⁶⁾. Étant donné cette distinction, on peut comprendre sans difficulté ce que veut dire l'expression : sacrifier son bonheur, son existence individuelle au bien de l'espèce ou à tout

26. Les « paradis artificiels » sont-ils autre chose que ce bonheur-là, dégagé de tout lien objectif, sauf celui qui l'unit aux excitants spécifiques?

autre bien supérieur. Le bonheur subjectif ici n'est pas identique à l'achèvement objectif de l'individu, et ce bien, à son tour, n'est pas identique au bien du tout ou de l'espèce. Les premiers peuvent être réellement sacrifiés aux derniers. On peut notamment se représenter sans contradiction que le bonheur subjectif de la délectation ou du bien-être puisse cesser d'exister alors que l'individu conserverait le bien objectif de son développement individuel et qu'il assurerait d'autre part le bien de l'espèce ou du tout. Une telle situation sans doute ne semble pas possible quand l'affectivité sensible seule est en cause. Mais il importait de faire ces remarques dès maintenant. Nous aurons à nous en servir plus loin.

En résumé nous pouvons donc dire, qu'au niveau de l'amour sensible, le problème de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé ne peut pas se poser à proprement parler, si d'une part on distingue les *actions* extérieures et l'*amour*, et si d'autre part on tient compte de la nature psychologique particulière de l'amour sensible. L'amour sensible porte directement sur un bien qui est subjectif, encore qu'il s'y porte comme vers un bien absolu, ultime, au moins à prendre les choses matériellement. On ne peut donc pas dire non plus, sans autres précisions, que l'appétit naturel porte sur le bien propre du sujet. Nous l'avons dit, S. Thomas inclut dans l'objet de l'appétit naturel l'*être* de l'individu aussi bien que ses *actions*. Or, parmi ces dernières, certaines sont directement orientées à la production

d'un autre être vivant, et par là au bien de l'espèce⁽²⁷⁾. Sur le plan de l'appétit sensible, plus encore que sur celui de l'appétit naturel des êtres privés de connaissance, il faudrait donc tempérer la primauté de l'amour de soi par rapport à tout autre amour, d'autant plus que l'amour naturel de soi, de l'être aussi bien que de l'action, est, non pas un amour de convoitise mais de bienveillance, comme nous le montrerons plus loin. Pour être tout à fait précis il faudrait donc dire que le vivant est ordonné, par un amour naturel de bienveillance, au bien individuel et au bien de l'espèce, qu'il poursuit l'un et l'autre par des actions appropriées, dont le déclenchement se fait par l'effet de la délectation, seul bien directement poursuivi sur le plan psychologique.

Dès le plan de la vie sensitive il apparaît donc que la position du problème de l'amour désintéressé telle que nous la trouvons chez le P. Rousselot ne répond pas exactement aux données du problème telles que nous les trouvons chez S. Thomas. L'amour naturel de soi en effet n'est pas un égoïsme ou la concupiscence ou la convoitise de biens pour soi. Il n'est donc pas nécessaire de l'opposer en bloc à la bienveillance à l'égard des autres, encore moins de tenter de réduire de quelque manière la seconde à la première.

27. Voir p.e. *1a*, 78, 2, c., les remarques relatives à la supériorité du pouvoir d'engendrer sur les autres pouvoirs de la vie végétative.

*

* *

Si maintenant nous passons à l'étude de l'amour spirituel, le premier trait que nous ayons à souligner est la liaison étroite de cet amour avec la connaissance intellectuelle. Il ne faudrait pas entendre par là que la connaissance engendre l'amour comme l'étincelle met le feu à des substances prêtes à s'enflammer. On veut dire très précisément que l'amour spirituel ne peut se produire si, tout d'abord, son objet, le bien, n'a pas été rendu présent à notre esprit par la connaissance intellectuelle.

Or le propre de cette connaissance ce n'est pas qu'elle porte sur des représentations générales et abstraites, alors que notre imagination et notre connaissance sensorielle porteraient sur des représentations concrètes ou individuelles. La différence qui sépare radicalement toute connaissance intellectuelle, quel que soit son mode de connaître, de toute connaissance sensible, même schématisée, c'est que par elle nous connaissons ou nous pouvons connaître ce qu'il en est de chacun des objets, son essence, alors que sur le plan de la connaissance sensible nous n'avons que des représentations dont la valeur d'être nous demeure cachée.

Pour le cas du bien cela revient à dire que nous savons, ou que nous pouvons savoir ce qu'est le bien, quelle est sa nature, dans son unité analogique aussi

bien que pour chacun de ses modes. Connaître le bien ce n'est donc pas se représenter des réalités qualifiées de bonnes, une bonne personne ou une bonne nourriture ou quoi que ce soit de semblable. Ce n'est pas non plus avoir conscience d'un état psychologique appelé bien-être ou bonheur ou délectation. La bonté se manifestant formellement par l'attrait qui émane d'un être, et l'appétit du bien étant l'inclination vers l'être d'où émane cet attrait, connaître le bien c'est savoir qu'un objet possède en lui-même de quoi susciter une inclination par l'attrait qui en émane. On aurait beau énumérer toutes les qualités d'un être, on n'aurait rien dit formellement touchant le bien, tant qu'on n'aurait pas mis en évidence cet attrait qu'exercent ses qualités ou ses propriétés, attrait auquel d'autres êtres en fait se montrent perméables et qui est l'amour⁽²⁸⁾. Il faut en venir finalement à ces données absolument premières si l'on veut saisir le bien, formellement comme bien, dans sa raison formelle de bien comme disent les philosophes, et non plus seulement matériellement dans telle de ses réalisations ou tel de ses

28. Il est permis de penser qu'un bon nombre de discussions relatives au problème du bien et de l'amour proviennent de la confusion entre l'ordre dynamique, qui est proprement celui du bien, et l'ordre statique des réalités ou des choses bonnes, entre le fondement du bien, l'être ou la forme, et le bien lui-même.

effets⁽²⁹⁾. Ce qui suppose de toute évidence que, par delà les effets et comme à l'intérieur des choses bonnes, nous soyons capables d'en discerner et d'en comprendre la cause et le principe formel, savoir en un mot ce qu'est le bien.

Nous pouvons donc aussi en chaque cas distinguer la raison particulière de l'attrait qui émane d'un être, c'est-à-dire les différentes modalités du bien. Nous pouvons comprendre que nous recherchons certains objets et que nous les appelons bons parce que, en leur présence, nous ressentons un certain bien-être, de quelque nom que nous l'appelions d'ailleurs : plaisir, délectation, jouissance, etc. Nous pouvons comprendre que notre amour, en ce cas, s'adresse au fond non pas tant au bien que nous croyons aimer, mais à cette délectation. C'est elle le bien recherché finalement. C'est de lui que provient au vrai et à titre principal l'attrait qui nous séduit, et non point des objets que nous nous flattons d'aimer. Notre amour à leur égard est une convoitise ou un amour de concupiscence.

Nous pouvons comprendre de même qu'à l'égard

29. C'est aussi en raison de cette conception du bien comme principe d'un attrait que S. Thomas a modifié le sens du principe néo-platonicien : *Bonum diffusivum sui*. Le bien se répand non pas en agissant à la manière d'une cause efficiente, mais comme cause finale.

des biens utiles notre amour se trouve stimulé en dernier ressort, non point par le bien que de tels objets peuvent comporter en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais uniquement parce qu'ils entrent dans un circuit qui va de nous à nous et qui, en les traversant, les charge d'une valeur relative à notre bien propre. Notre amour ici encore est une convoitise.

Mais voici que nous nous mettons à réfléchir sur l'amour que nous nous portons à nous-mêmes. Il n'est plus subordonné, au moins à première vue, à aucun autre amour. Nous recherchons notre bien, c'est-à-dire notre être et notre complet épanouissement, et d'ailleurs le bonheur lui-même, sans autre raison que leur bonté même, c'est-à-dire, parce que ces réalités exercent sur nous un attrait qui ne semble demander aucune justification. L'amour que nous leur portons se suffit à lui-même. Il comporte une mystérieuse et d'ailleurs impérieuse gratuité, comme si en nous, un bien plus profond que nous-mêmes commandait et recevait un amour qui a tous les traits d'un pur don, sans que nous puissions d'ailleurs distinguer réellement l'auteur et le bénéficiaire de ce don. Il se trouve inscrit dans notre nature. Nous ne pourrions le supprimer sans nous supprimer nous-mêmes. Son existence n'est-elle pas la protestation la plus éloquente contre toute tentative de réduire notre existence au jeu absurde d'un hasard aveugle? Notre amour ici s'adresse à un bien *pour lui-même*. Il a les traits, non plus de

la convoitise⁽³⁰⁾, mais de la bienveillance, encore que cette dernière, qui nous fait aimer naturellement pour lui-même notre être et notre plein développement soit en effet le principe des convoitises par lesquelles nous aimons pour nous ce qui peut favoriser notre être, notre développement et notre bonheur.

Nous voyons cependant que ce même amour gratuit et final nous le portons à d'autres êtres, toutes les fois que nous nous trouvons en présence d'un bien qui est tel, non point parce qu'il contribue de quelque manière à promouvoir un autre bien, mais en lui-même et pour lui-même. Nous comprenons du même coup que l'amour n'est amour purement et simplement qu'en présence de tels biens, même s'ils ne sont pas encore le bien dans la plénitude de sa

30. La convoitise, psychologiquement parlant, se présente toujours sous les traits suivants : un sujet qui convoite, un objet qui est convoité, un bien, distinct de cet objet, pour lequel celui-ci est convoité. C'est donc par métaphore seulement ou en s'exprimant par à peu près qu'on peut parler d'une convoitise de son bien final ou de sa perfection, puisque cette perfection est identique réellement au sujet qui la convoite. Ce serait en somme se convoiter soi-même pour soi-même. Le narcissisme serait, de ce point de vue, et quoi qu'il en soit des explications plus immédiates, une incapacité de sortir du plan de l'affectivité sensible et de l'imagination dédoublante et spatialisante pour laquelle le sujet, le moi, ne peut être qu'un centre distinct de tout objet qu'il aime, comme il est distinct dans le langage qui exprime cet amour.

perfection. La qualité de l'amour est fonction de la qualité du bien. Or il y a une différence radicale entre le bien relatif et le bien absolu, même limité, différence analogue à celle qui oppose l'être accidentel, ou l'être par et dans un autre, et l'être substantiel, ou l'être par soi. Et de même que la substance créée, tout en étant une véritable substance, révèle finalement au regard du métaphysicien la dépendance radicale de son existence à l'égard de l'Être absolu, le bien substantiel, ou absolu, laisse percevoir non seulement la hiérarchie croissante des biens, mais la dépendance radicale de tout bien à l'égard de Celui qui est la Bonté par son essence même, donc dans la plénitude de sa perfection. Le monde du bien se découvre alors dans toute sa diversité, les biens relatifs empruntant leur valeur aux biens absolus qu'ils peuvent contribuer à faire naître ou à développer, ces derniers empruntant leur propre bonté absolue à l'Absolu de la bonté première⁽³¹⁾.

31. Nous ne pouvons traiter ici le difficile problème des critères de la présence du bien, et de chaque forme du bien. Les états affectifs provoqués par les objets jouent évidemment un rôle fondamental, et il semble qu'ils demeurent toujours présents même dans nos jugements plus objectifs, un peu comme le sensible demeure présent, ne serait-ce qu'à titre de fondement des négations, dans notre connaissance intellectuelle la plus élevée. On connaît le texte, *1a*, 16, 4, ad 2: « Intellectus... per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio

Par contrecoup le monde de l'amour se trouve éclairé d'une lumière nouvelle. Lui aussi comporte une structure et une hiérarchie. Nous sommes en mesure de discerner un amour qu'on pourrait appeler substantiel et un amour accidentel, c'est-à-dire un amour qui au fond s'alimente, de manière implicite ou non, à un amour plus profond. L'amour des biens utiles suppose toujours un amour de bienveillance, l'amour d'un bien, aimé pour lui-même, et l'amour de bienveillance pour un bien fini s'alimente en définitive à l'amour du bien comme tel, dont le terme véritable est le Bien absolu, que nous cherchons tous en tout amour sans toujours le savoir. Pour la vie du cœur cependant comme pour la vie de la connaissance l'ordre de découverte est inverse de l'ordre objectif. Nous commençons par percevoir l'amour des biens délectables en tant que délectables et des biens utiles en tant qu'utiles, tout de même que nous commençons par connaître les êtres en nous laissant modeler par leurs actions, c'est-à-dire par leurs accidents. Dans le secret de notre cœur nous savons que ce n'est pas là aimer vraiment. Car aimer purement et simplement, c'est être et demeurer en présence de ce qu'on aime, « ut in

apprehendit se appetere ens. » Il y a lieu cependant de tenir compte également du texte suivant : « Bonum est quoddam verum in quantum est ab intellectu apprehensum, prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum. » *De Virt.*, 6, ad 5.

illo sistat, non ut inde aliquid ei proveniat », comme S. Thomas le dit magnifiquement à propos de la charité surnaturelle; ce n'est point passer auprès du bien pour lui faire seulement l'emprunt de quelque avantage ou trouver par lui quelque satisfaction qu'il ne serait pas lui-même⁽³²⁾.

Un tel amour suppose de toute évidence, premièrement, que nous rencontrions des biens qui soient des biens par eux-mêmes et pour eux-mêmes. Il suppose ensuite et surtout que nous puissions nous rendre présents à ces biens, en eux-mêmes, c'est-à-dire les rencontrer antérieurement à leurs effets utiles ou délectables, ou indépendamment d'eux. Ou bien, en effet, nous avons affaire avec un bien qui, à quelque titre est un bien absolu, qui vaut donc indépendamment de ses effets utiles ou délectables, encore que ces derniers en procèdent comme de leur

32. « Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiaë, quo aliquis secundum seipsum diligitur, unde est perfecta amicitia. » *De Spe*, a. 3, c. fin.

source, et alors il faut que nous puissions l'aimer en lui-même et pour lui-même, sinon, notre amour, en présence d'un bien dont la valeur est absolue, ne serait plus lui-même qu'un amour relatif, c'est-à-dire une convoitise. Ou bien nous estimons que les effets pour nous sont identiques au bien de l'objet en lui-même et qu'aimer vraiment c'est aimer ces utilités ou ces satisfactions, et alors le bien cesse d'être un bien qui a valeur par lui-même et pour lui-même. Il devient tout entier un bien relatif à notre bien. La question ne se pose plus de l'aimer d'un amour absolu. Mais d'autre part un bien qui ne serait ni utile pour nous ni délectable, serait-il encore un bien pour nous, et pourrions-nous l'aimer? Nous avons donc à choisir, semble-t-il, entre un amour qui va de soi, puisque son objet est ce qui est bon pour nous, et un amour pur mais irréalisable, puisque son objet serait un bien en soi, donc sans rapport avec nous, donc impossible à aimer. On aura reconnu dans ce dilemme le problème de l'amour désintéressé.

Mais peut-être aura-t-on compris aussi pourquoi il importe en l'abordant dans la deuxième partie de la *Somme théologique* de ne pas oublier la distinction de l'appétit sensible et de l'appétit intellectuel, et la distinction des deux connaissances, sensible et intellectuelle, qui la fonde. Le bien en effet est l'objet du désir. Aristote l'a défini de la sorte, et ses disciples ont répété ses formules. Le bien ainsi entendu est évidemment bon pour nous. Aussi pour

désirer le bien, c'est-à-dire pour en subir les effets, n'est-il pas besoin de la connaissance intellectuelle. Mais le bien n'est pas bien parce qu'on le désire. Il est désiré parce qu'il *est* bon. Il n'est donc aimé vraiment comme bien, quel que soit d'ailleurs son mode, absolu ou relatif, que si l'amour porte sur lui en ce qu'il est en lui-même. Ceci suppose qu'il puisse se rendre présent, dans sa propre nature de bien, à celui qui doit pouvoir l'aimer comme bien. Mais cette présence première du bien dans sa nature même, qui rendra possible un amour du bien en lui-même, qu'est-elle, par définition, sinon la connaissance intellectuelle du bien? C'est grâce à cette dernière que nous pouvons être présents non seulement physiquement aux effets utiles du bien, ou psychologiquement à ces effets que sont les réactions affectives, mais au bien lui-même dans sa propre nature de bien.

S'il est vrai en effet que connaître c'est être de quelque manière ce qu'on connaît, en recevant, grâce à la connaissance, manifestation de l'essence de l'objet, c'est donc dans la mesure et dans la mesure seulement où grâce à la connaissance intellectuelle le bien peut se révéler lui-même en ce qu'il est, qu'un amour pourra naître dans notre cœur, qui soit enfin l'amour du bien pour lui-même et en lui-même, non plus seulement quelque obscure et aveugle aspiration de l'instinct vers des objets qui *sont* bons et qui *sont* notre bien, mais dont nous ignorerions la bonté comme nous ignorerions le sens véritable de l'amour qui nous unit à eux. Le bien

pourra agir non seulement comme cause finale du devenir, au sens de la cosmologie ou de la physique d'Aristote, mais formellement comme bien, reconnu dans sa perfection qui justement lui permet d'être bien et fin. Il pourra susciter un amour du bien sous la raison formelle de bien.

- La nature de l'amour dépend donc étroitement de la nature de la connaissance⁽³³⁾. Si en effet l'amour psychologique dépend de la présence de son objet dans l'univers psychologique, et si cette dernière se réalise d'abord par la connaissance, le mode de présence sur le plan cognitif affecte nécessairement son mode de présence sur le plan affectif. Au niveau de la vie sensible, nous l'avons dit, la délectation seule est vraiment présente. Elle l'est matériellement, comme état psycho-physiologique du sujet. Elle agit comme bien, mais elle n'est pas connue comme bien, sinon nous ne serions plus sur le plan de la connaissance sensible. Elle se produit passivement, sous l'action de facteurs externes et internes où la connaissance sensible a sa part. Elle porte le sujet à poser des actes qui sont eux-mêmes

33. Voir p.e. 3 C.G., 26, p. 71 a 17-37: Cum enim beatitudo... Il ne s'agit pas ici du problème, tout à fait différent, des rapports entre la perfection de la connaissance d'un objet donné et de la perfection ou de l'intensité de l'amour de ce même objet, mais de la détermination générale du degré ou du mode de l'affectivité d'après la nature de la connaissance.

délectables: boire, manger, dormir etc., et qui mettent le sujet en possession d'autres biens auxquels la nature veut le conduire en vue de sa conservation, de sa perfection ou de la permanence de l'espèce. Sur le plan spirituel, le bien lui-même est présent, qu'il s'agisse d'ailleurs de la délectation, du bien utile, de ce qui est bon absolument, parfaitement ou imparfaitement. Car nous pouvons connaître, grâce à notre intelligence, la nature du bien⁽³⁴⁾. Nous pouvons le reconnaître partout où il se trouve et en apprécier les différents modes de réalisation. Notre amour lui-même peut donc constituer une véritable réponse à l'attrait du bien comme tel. Il pourra et devra se diversifier lui-même consciemment selon la qualité du bien qu'il trouve en face de lui. La différence dans la nature de la connaissance fonde vraiment une différence spécifique dans l'ordre de l'amour.

*

* *

De tout ce qui précède il suit que le problème de l'amour désintéressé doit demeurer insoluble dans la philosophie de S. Thomas, et sans doute aussi en lui-même, tant qu'on le maintient séparé de la distinction de l'amour sensible et de l'amour spirituel. →
Qu'est en effet un amour désintéressé? C'est évidem-

34. Voir p.e. *De Ver.*, 10, 1, ad 2; 1a, 59, 4; 62, 8; 63, 4.

ment un amour qui n'est pas intéressé. Mais ce dernier, qu'est-il? C'est un amour qui, se donnant comme objectif, en réalité, consciemment ou non, s'adresse au bien du sujet lui-même. Il revient finalement vers ce dernier, chargé du profit ou de l'intérêt, quels qu'ils soient d'ailleurs, richesse, gloire, jouissance, développement du corps ou de l'esprit, que le sujet peut convoiter. Le trait essentiel de cet amour c'est donc qu'il comporte, au moins logiquement parlant, trois termes: le sujet qui aime, le bien qu'il prétend ou croit aimer, l'intérêt du sujet ou son bien, véritable objet de l'amour. La distinction entre l'objet apparent et l'objet réel s'accuse d'ailleurs d'autant plus que l'opposition semble plus grande entre le bien que l'objet apparent peut comporter par lui-même et pour lui-même, et l'avantage auquel il est contraint de servir. Elle est nulle dans l'hypothèse où l'objet que je convoite pour moi, mon utilité ou mon plaisir, est en effet, dans tout son être, pour moi, si le bien en soi et le bien pour moi coïncident. C'est le cas des instruments que l'homme fabrique pour son usage. En tant qu'instruments leur être comme leur bien consistent dans leur utilité pour nous. Et n'y a-t-il pas au fond de l'égoïsme ce vœu de dégrader tout être au rang d'ustensile? Est-ce par hasard que le monde sartrien est tout ensemble un monde sans amour et un monde de l'ustensilité pure?

Cependant quand nous qualifions un amour d'intéressé notre jugement exprime le plus souvent autre

chose encore que l'analyse psychologique par laquelle nous mettons en évidence sa complexité et l'ordre véritable de ses objets. Il s'y mêle sinon de la réprobation, du moins quelque désillusion. Tel geste que nous avons posé ou dont nous avons été témoins exprimait, nous avait-il semblé spontanément, un sentiment d'amour. Nous découvrons qu'il s'agit d'un amour intéressé. C'est donc que l'amour n'était pas amour, purement et simplement, mais justement amour intéressé. Il ne s'adressait pas vraiment à l'objet qu'il déclarait aimer. Il est comme un élan qui retombe, une promesse qui se reprend ou que les actes ne vérifient point. Il est ce mensonge dénoncé par les pessimistes de tous les temps, mensonge de la nature autant et plus, sans doute, que mensonge de l'homme. Les cœurs les plus nobles s'efforcent justement de lui échapper par un amour véritable, c'est-à-dire par un amour désintéressé. Aurions-nous pu cependant nous apercevoir de ce mensonge et en ressentir de la douleur si nous n'avions déjà présent au cœur le vœu et comme les prémices d'un amour qui mérite vraiment son nom? Mais cet amour vrai pourrions-nous le souhaiter si au delà des avantages que nous convoitions d'abord, que d'ailleurs le plus souvent nous ne pouvons pas ne pas convoiter, le bien de l'objet en lui-même ne nous était apparu, avec l'amour désintéressé qu'il mérite? Mais cette apparition du bien qu'est-elle sinon la connaissance que nous en avons et qui en réalise donc cette toute première présence, sans laquelle la présence de l'amour au bien lui-

même non seulement serait impossible mais n'entrerait même pas dans l'horizon de nos préoccupations?

Ce qui se cache donc au fond du problème de l'amour intéressé ou désintéressé c'est la possibilité du véritable amour dont la nécessité nous était apparue plus haut quand nous nous penchions sur les exigences du bien. Dans les deux cas, la même difficulté apparente de rejoindre le bien lui-même par l'amour appelle donc une solution identique. C'est dire qu'on ne sort pas de l'amour intéressé en excluant simplement l'intérêt, pas plus qu'on n'établit une communication sans fil simplement en supprimant les fils⁽³⁵⁾. On peut sans doute comparer l'amour à un mouvement ou se le représenter comme un rayonnement qui part du sujet pour aller vers l'objet et tantôt y être absorbé, dans le cas de l'amour désintéressé, tantôt se voir réfléchi vers sa source, dans le cas de l'amour intéressé. Ce sont là des images. On aurait tort de les prendre à la lettre⁽³⁶⁾.

35. On pourrait dire encore que l'amour intéressé est à l'amour désintéressé ce que le raisonnement est à l'intuition. Il ne suffit pas de supprimer le moyen terme pour obtenir une intuition.

36. Elles supposent au fond que l'amour humain est une énergie uniforme. Les seules modifications dont il serait susceptible seraient alors celles qui ont trait à son intensité ou à son orientation. L'amour désin-

En termes psychologiques, l'amour intéressé est, nous l'avons dit, un amour qui, au service

téressé doit donc nécessairement se concevoir comme la projection de l'amour vers l'objet. À la limite il faudrait même supprimer toute raison de cette projection, en tout cas toute raison que le sujet aurait de donner son amour parce que cet amour lui paraîtrait à lui-même un bien, qui mérite par lui-même d'être et d'être donné. Ce serait l'amour extatique à l'état pur, tellement pur qu'il resterait l'extase ou l'ec-stase et où l'amour aurait disparu. Il importe en tout cas que le sujet disparaisse complètement de la trajectoire de l'amour. Car s'il y reparait c'est le signe infaillible que l'amour a dévié de sa direction initiale pour revenir vers le sujet. Mais c'est justement toute cette mécanique qui est purement imaginaire et verbale. Elle vaut dans la mesure où elle traduit le conflit psychologique de l'égoïsme et de l'amour désintéressé. Or l'égoïsme n'est pas un amour naturel mais une perversion. L'amour intéressé et l'amour de soi ne doivent pas être supprimés mais contrôlés, pour qu'ils ne tournent pas justement à l'égoïsme, à cette incapacité totale pour une âme d'être présente au bien lui-même et de l'aimer pour lui-même. C'est de cet amour proprement dit, de ce *velle bonum*, qu'il faut définir les conditions de possibilité, dont la plus importante est la connaissance intellectuelle. Des réalités psychologiques aussi différentes que l'amour du bien et la convoitise instinctive de notre bien appartiennent à des ordres psychologiques différents. On ne saurait passer de l'un à l'autre par une simple inversion, comme on conditionnerait un animal par des punitions ou des douleurs à fuir ce qu'il poursuit par instinct.

d'un bien ultimement visé, celui du sujet, aime d'autres objets, explicitement ou implicitement, à titre de moyens ou d'intermédiaires. L'amour désintéressé ne s'obtient donc pas par l'exclusion simplement de toute considération relative au sujet, à son intérêt et aux moyens utiles. En admettant qu'une telle entreprise soit possible, elle ne nous ferait pas sortir de l'ambiance propre à l'amour intéressé. Car en supprimant le retour vers le sujet, je n'ai pas créé un intérêt pour l'objet, ni les conditions psychologiques qui lui permettraient d'éclorre. J'ai écarté la raison que le sujet pouvait avoir de s'intéresser à des objets autres que lui-même. Pour autant je n'ai pas ouvert en lui les sources d'un amour qui irait au bien de l'objet, si ce bien existe⁽³⁷⁾. J'ai dés-intéressé le sujet, je ne lui ai

37. Dans une perspective chrétienne ce bien existe toujours, puisque la raison d'être de la créature n'est pas d'abord son utilité pour d'autres êtres, mais l'expression et la représentation de la perfection divine. L'utilité relative des êtres les uns pour les autres exprime elle aussi, à sa manière, la perfection de Dieu, son rôle de principe et de fin dans l'ordre du bien. Mais elle est nécessairement subordonnée à la première. Elle ne pourrait être le bien des êtres, purement et simplement, que si le monde était à chaque moment l'équilibre fortuit de forces aveugles, ou bien tout au plus le fruit d'une invention purement technique. Pour le chrétien, saisir un être par l'utilité qu'il peut avoir pour nous, c'est en saisir seulement la face tournée vers nous. Elle nous renseigne sur

pas donné l'amour désintéressé. Bien plus, je ne l'ai même pas détourné de la considération privilégiée de soi-même, puisque je le laisse attentif avant tout à défaire les liens qui l'attachent à ses intérêts. L'indigence affective d'une vie humaine, préoccupée surtout de cette ascèse négative, ne tient-elle pas à cet effort unilatéral de stérilisation que ne vient pas justifier ni transfigurer l'effort créateur d'un amour authentiquement objectif?

Il faut donc s'élever à un autre plan et concevoir la possibilité pour l'amour d'être présent, sur le plan psychologique, au bien qui mérite d'être aimé pour lui-même. Il faut pouvoir non pas arrêter l'amour intéressé de manière à l'empêcher de revenir vers le sujet⁽³⁸⁾, mais former un amour qui soit,

la nature profonde des êtres à peu près autant que le point lumineux qui apparaît sur l'écran du radar nous révèle la nature exacte de l'obstacle frappé par les ondes.

38. Le P. Rousselot a bien vu que les divisions de l'amour centripète et centrifuge d'une part, de l'amour intéressé et désintéressé d'autre part, ne se recouvraient pas. L'amour désintéressé de la conception physique est justement un amour centripète. Mais il a omis la distinction entre l'amour du bien et la convoitise du bien. Si donc nous sommes d'accord avec lui pour reconnaître qu'un amour centripète ou du moins un amour qui concerne le bien du sujet peut être intéressé ou désintéressé, c'est pour des raisons différentes. On peut ajouter d'ailleurs qu'un amour centrifuge

dès l'origine et tout entier, amour du bien en lui-même et pour lui-même, pure présence affective du sujet à l'objet, quand ce dernier est un bien qui mérite un tel amour. Or cette présence de l'amour ne peut se produire sans la saisie et la compréhension du bien par notre intelligence. C'est donc cette dernière qui fonde sur le plan psychologique la possibilité de l'amour proprement dit, de ce don initial, source de tous les autres⁽³⁹⁾.

peut être vraiment désintéressé, mais il peut être aussi intéressé, non seulement dans le cas de la simulation, mais aussi quand il est l'expression du besoin instinctif de donner, de faire du bien, de jouer au protecteur.

39. L'amour est le premier de tous les dons. Il est aussi le don par excellence, celui qui subsiste quand nous ne pouvons plus rien donner d'autre. Quand nous donnons par amour, notre amour se trouve divisé entre l'hommage que nous offrons au bien de celui à qui nous donnons et la volonté de procurer le bien que nous donnons. Mais la volonté de faire naître le bien où il n'est pas et de l'accroître quand il est imparfait s'alimente à la source même de tout amour qu'est l'attrait du bien. De ce point de vue l'opposition tranchée qu'on marque souvent entre *éros* et *agapè* semble en grande partie factice. Si un don quelconque doit être fait par amour il suppose le don de l'amour lui-même, et à celui à qui l'on donne et à ce qu'on lui donne. Aussi bien le don une fois réalisé la complaisance dans le bien réalisé vient-elle rendre manifeste l'hommage au bien inclus dès l'origine dans la volonté de donner ou de faire le bien. Inversement quand l'amour ne peut rien procurer, parce que celui que

Si l'on en dégage la réalité positive, l'amour désintéressé coïncide donc avec l'amour spirituel du bien qui par sa valeur absolue mérite d'être aimé pour lui-même. Pour en discuter la nature et la possibilité il est donc aussi indispensable de le référer au cas général de l'amour spirituel qu'il est vain de l'éclairer par la seule opposition à l'amour intéressé. Notre amour peut être désintéressé non point formellement parce que nous pouvons aller contre l'amour de nous-mêmes ou sacrifier notre bien, mais parce que nous pouvons par notre amour aller vers un bien dont la valeur absolue a pu se manifester à notre esprit.

*

* *

Cette dernière remarque nous fait voir que si l'amour spirituel peut être désintéressé parce qu'il est spirituel, tout amour spirituel n'est pas désintéressé, pas plus d'ailleurs qu'il n'est toujours moralement bon. Il faut distinguer en effet, et cette triple distinction achèvera d'éclairer notre problème, entre l'*objectivité* de l'amour spirituel, sa *rectitude* ou sa *vérité*, et son *caractère désintéressé*.

nous aimons est totalement parfait, sans aucune possibilité de perdre ce qu'il est et ce qu'il a, le seul don que nous puissions faire est justement celui de l'amour lui-même, pur encens qui monte, mêlé à la joie de notre pauvreté et de notre impuissance, comme acclamation et approbation active sinon créatrice.

Par l'*objectivité* de l'amour spirituel il faut entendre, par opposition avec l'*objectivité* de la connaissance intellectuelle, dont cependant elle dépend, non pas une relation de similitude formelle, comme celle du concept et de son objet, ni la conformité d'un jugement avec la réalité, mais la présence au bien sur le plan de l'amour lui-même, grâce à quoi le bien se trouve visé et atteint formellement comme bien, et non pas matériellement seulement par les effets qui en émanent. Dans le cas de l'amour spirituel nous avons donc affaire avec deux présences objectives au bien, inséparablement unies, et qui se commandent l'une l'autre : présence propre au domaine de la connaissance intellectuelle, à savoir la connaissance de la nature du bien, prolongée vers le concret par un ensemble de facteurs qu'il n'y a pas lieu de préciser ici ; présence objective propre au domaine de l'amour, nécessairement fondée sur la précédente et inintelligible sans elle.

On peut d'ailleurs se demander si la dissociation de ces deux présences d'une part, et la réduction de la connaissance intellectuelle à la saisie de concepts immanents au sujet ou sa négation par le nominalisme d'autre part, ne sont pas la cause de toutes les obscurités accumulées autour du problème de l'amour. Dans une telle perspective en effet, l'amour, conçu comme un pur dynamisme, se trouve chargé tout seul du poids de l'*objectivité* et du

réalisme⁽⁴⁰⁾, tout de même que chez Kant la raison pratique est seule à pouvoir atteindre le monde métaphysique d'où la raison spéculative se trouve exclue. L'amour n'est plus alors qu'une énergie aveugle, un appétit analogue à une force de la nature. Suivant leur humeur, les uns s'abandonneront à son entraînement sous prétexte de sincérité et de liberté, alors que d'autres s'efforceront de le dominer par les commandements de la raison ou de le purifier par une lutte sans merci, une ascèse rigoureuse et le sacrifice de soi.

40. Il ne faudrait pas confondre l'immanence de la connaissance, que S. Thomas oppose souvent au réalisme de la volonté et de l'appétit en général (voir p.e. *1a*, 59, 2) avec le subjectivisme ou l'idéalisme de type cartésien. La différence entre la volonté et l'intelligence ne consiste pas en ce que la seconde atteindrait la réalité alors que la première ne pourrait rien en connaître. Elle consiste en ceci que la volonté, comme tout appétit, a) porte formellement sur la réalité ou sur son objet en tant que réel, b) sans intermédiaire produit par elle, si ce n'est l'acte même de l'amour, alors que l'intelligence a) porte formellement sur l'essence, c'est-à-dire sur son objet en tant qu'il est abstrait et unifié typiquement, b) par l'intermédiaire d'un produit immanent, le verbe. Mais quelle que soit la doctrine qu'on adopte, il est évident que pour S. Thomas, dans et par le verbe c'est la réalité elle-même qui est connue, quand il ne s'agit pas de la connaissance réflexive.

Affirmer l'objectivité de l'amour spirituel c'est affirmer au contraire l'unité profonde qui, en nous, conjoint l'amour à la connaissance. Et puisque, par cette dernière, nous pouvons saisir la nature du bien et la nature de notre amour, l'objectivité dont nous parlons apparaît finalement, pour l'essentiel, et quoi qu'il en soit des complications ultérieures, comme la révélation de ce qu'est le bien et de ce que nous *sommes* en face du bien, donc de l'être du bien lui-même et de notre être en tant qu'il est ordonné, diversement d'ailleurs, au bien. Par elle l'amour spirituel s'éclaire pour lui-même; mais toutes les autres formes de l'amour en nous, depuis l'amour sensible jusqu'à l'appétit naturel, peuvent s'éclairer à leur tour par la connaissance que nous en pouvons prendre, révéler leur signification profonde qui sans cela demeurerait cachée sous des apparences superficielles. Si en effet l'amour passe pour frivole c'est uniquement aux yeux de qui se montre incapable de traverser la zone des émotions, des sentiments ou des simples sensations par quoi psychologiquement l'amour se manifeste à la conscience banale. On peut imaginer alors qu'aimer c'est exclusivement l'art de varier ou d'entretenir savamment ces émotions et leur expression. En réalité c'est s'arrêter à de certaines manifestations de l'amour, qui ne sont pas le tout de l'amour. Ce dernier se situe, dans tous les cas, au niveau de l'être. Il dénonce, à ce plan, une complémentarité dans l'être lui-même, diverse selon les modes de l'être, entre le sujet et le bien. L'objectivité dont nous parlons

n'est donc pas autre chose que le fruit de ce pouvoir de réflexion complète sur leur être dont jouissent les êtres spirituels, ce pouvoir n'étant lui-même, à la différence de l'introspection banale, que l'application directe ou indirecte, faite aux actes du sujet et à leurs structures ontologiques, de la faculté de comprendre et de saisir la nature de ce qui est. Elle est fonction de ce recueillement par lequel nous pouvons être présents à nos actes, aux objets qui les spécifient et comprendre avec la nature des uns et des autres leur mutuelle coordination au plan de notre être même.

Liée ainsi à la nature même de l'amour spirituel, l'objectivité en est donc inséparable⁽⁴¹⁾. Elle le distingue de l'amour sensible et même d'une certaine manière lui confère un fonctionnement diamétralement opposé. « Ce qui est objet de l'appétit sur le plan de la concupiscence (sensible) est jugé bon parce qu'il est désiré. Mais ce qui est objet pour

41. Il est donc de la plus élémentaire logique d'interpréter l'ensemble des textes à la lumière de cette thèse majeure et de ne pas faire de la volonté un appétit qui se distinguerait des autres simplement par une indétermination ou une amplitude plus grandes. Si l'amour spirituel est spécifié par la connaissance intellectuelle, et si cette dernière est objective comme nous l'avons rappelé, l'amour spirituel est nécessairement objectif lui aussi, présence affective au bien sous la raison de bien, saisie par l'intelligence.

l'appétit intellectuel est désiré parce qu'il est bon en lui-même. Car le principe d'un tel appétit est l'intelligence, c'est-à-dire l'acte de l'intellect qui de quelque manière est mû par l'intelligible » (*In met.*, 12, 7, 2522). La raison en est que « la connaissance sensible n'atteint pas la raison commune du bien; elle atteint seulement un bien particulier qui est le délectable. Aussi, sur le plan de l'appétit sensible tel qu'il se trouve chez les animaux, les opérations sont recherchées à cause de la délectation. L'intelligence par contre saisit la raison universelle du bien, dont l'obtention est suivie par la délectation. Aussi recherche-t-elle le bien antérieurement (*principalius*) à la délectation » (*1a 2æ*, 4, 2 ad 2)⁽⁴²⁾.

Reconnaissons toutefois que dans le cours normal de nos vies cette objectivité n'apparaît guère. C'est que nous sommes le plus souvent conduits par nos passions ou nos inclinations sensibles, c'est-à-dire que nous nous laissons convaincre le plus souvent de la présence du bien par les seules réactions de notre affectivité sensible⁽⁴³⁾. Elle n'est pourtant

42. Id quod appetitur desiderio sensus iudicatur bonum quia est delectabile sensui et ita quidem est appetibile... quod autem desiderat intellectus iudicatur bonum non quia est desiderabile vel appetibile, sed ideo desideratur quia est bonum. *1 C.G.*, 44, lit. autogr., ed. Leon., XIII, p. 13*, b 8-11.

43. Ce point est important pour la théologie du péché et notamment pour la distinction entre le péché de

jamais complètement absente. Il n'est pas difficile de la découvrir sous les traits de ces jugements par lesquels nous tentons après coup de justifier nos actes, en affirmant la bonté en soi de ce que d'abord nous avons choisi en raison de sa bonté pour nous.

Il n'en reste pas moins que l'objectivité naturelle de notre amour spirituel tend à s'achever par sa perfection normale qui est sa *rectitude* ou sa *vérité*. Les biens en effet ne sont pas tous de même valeur. Ils constituent un ordre : ordre des moyens et de la fin, des biens inférieurs et des biens supérieurs, des biens finis et du bien infini, des biens par participation et du bien par essence. Pour que notre amour s'adresse vraiment au bien tel qu'il est, il doit l'atteindre non seulement en lui-même isolément, mais encore dans les rapports qui en définissent la place dans l'organisme du bien. Car ce n'est pas aimer le bien tel qu'il est dans chacun de ses modes que de l'aimer plus ou moins, en deça ou au delà de la valeur qu'il possède⁽⁴⁴⁾. Au plan de l'affectivité sensible pure, chez les animaux, les discernements entre les biens et leur hiérarchie semblent inscrits dans la nature même. La vie instinctive, prise en gros, est toujours vraie, matériellement. N'est-ce pas d'ailleurs un thème souvent exploité par les moralistes que la leçon de sagesse et de sobriété que

faiblesse et le péché de malice. Voir p.e. *1a 2x*, 77, 1 et 2; 79, 4.

44. Voir *1a 2x*, 78, 1.

nous donneraient nos humbles frères en animalité? Pour nous, en tout cas, le discernement des biens et des amours et leur hiérarchie ne sont pas garantis par la nature. Certes notre volonté tend naturellement vers le bien conforme à la raison. Mais par suite du péché le désordre nous guette. Nos passions risquent de nous faire adorer le veau d'or, de nous entraîner à faire notre dieu de notre ventre, selon l'expression énergique de l'Écriture, en un mot à céder à toutes ces folies qui nous font placer notre bien tout court dans des réalités qui ne doivent ni ne peuvent porter un si lourd fardeau. Car pour peu qu'elles soient intenses nos passions sont totales en face de chacun des objets qui tour à tour les sollicitent. Elles tendent donc à les isoler, c'est-à-dire à les rendre absolus. Non pas certes parce que leur objet est en lui-même tout le bien, mais parce que, subjectivement, toute la capacité affective se trouve concentrée sur un seul bien. Ce dernier devient alors l'unique bien actuellement donné, tout le bien à quoi nous puissions être sensibles. Tout se passe comme si l'affectivité sensible ne disposait que de l'opposition brutale du oui et du non, l'un et l'autre limités d'ailleurs au moment présent, comme si le seul moyen de faire valoir l'importance d'un objet était, avec l'intensité de la charge affective, la dimension qu'il prend sur l'écran de notre conscience. Notre affectivité sensible tend ainsi à nous faire juger comme bon tout court et en

soi ce qui n'est bon qu'à tel point de vue et à tel instant.⁽⁴⁵⁾

Au plan spirituel les discernements et les comparaisons sont possibles. La nature même de l'amour spirituel les réclame. De même en effet que l'intelligence est ordre au vrai par sa nature même, l'amour spirituel est consonnance au vrai bien par son essence. À tel point que S. Thomas refuse d'admettre la nécessité d'une vertu acquise pour inscrire dans notre volonté cette consonnance à la vérité du bien. Cette dernière nous est donnée avec la volonté elle-même⁽⁴⁶⁾. Elle constitue le germe naturel de toutes les vertus que nous pouvons acquérir, et qui ont justement pour mission de conduire l'objectivité naturelle du vouloir à son épanouissement normal, à savoir sa rectitude ou sa vérité, stabilisées en telle sorte qu'elles deviennent une seconde nature.

La liaison profonde de la connaissance et de l'amour manifeste ici avec ses exigences les plus impérieuses ses fruits les plus beaux. Aimer selon la vérité du bien, si tel est l'idéal de l'homme, nul ne saurait y prétendre si tout d'abord, lucidement, et sans défaillance, il ne peut, par son intelligence, se

45. Voir les analyses du péché de faiblesse, *1a 2a*, 77, notamment a. 1 et 3; 78, 4.

46. Voir p.e. *1a 2a*, 63, 1, c.; 56, 6, 8.; 85, 1, c. et ad 2; 2, c. et ad 3; *De Virt.*, 5, c., ad 1, ad 2, ad 11.

tenir face à l'horizon total du bien et de l'ordre délicat qui en assure la diversité dans l'unité. Les discussions instituées par S. Thomas au début de la deuxième partie de la *Somme théologique* ou au début du troisième livre de la *Somme contre les Gentils* en vue de nous faire découvrir avec lui notre véritable fin dernière, que sont-elles sinon l'effort pour jeter la lumière de la vérité sur chacune des formes du bien qui par notre inadvertance ou notre secrète complicité risque d'usurper un rang qui n'est pas le sien et de nous jeter dans mille aventures, enivrantes, glorieuses ou tragiques, mais qui n'en sont pas moins des erreurs? L'amour de la vérité de l'amour exige que nous apprenions l'art difficile de discerner en chaque cas le fondement de nos jugements de valeur⁽⁴⁷⁾. Il nous faut comprendre et admettre concrètement qu'un bien partiel n'est aimé en toute vérité que s'il conserve à nos yeux et pour notre cœur la valeur d'un bien partiel. Il nous faut

47. C'est là, pour le signaler en passant, le fondement le plus important de l'intellectualisme moral, du rôle de la connaissance dans la conduite morale de la vie humaine, ou bien encore des discussions si minutieuses touchant l'ordre des objets de la charité. Négliger cet ordre du bien, n'est-ce pas nécessairement verser dans le subjectivisme, dans la détermination des valeurs par le bon plaisir de l'homme? Est-il surprenant dès lors que ces valeurs, coupées de toute attache avec l'être, finissent pas paraître gratuites, absurdes, et qu'une telle conception des valeurs doive finir par le scepticisme ou la pure volonté de puissance?

comprendre et admettre de même que la délectation n'est aimée en toute rectitude que si elle demeure pour nous le signe ou l'effet d'activités dont nous acceptons qu'elles nous conduisent aux fins naturellement attachées aux actes délectables. Il nous faut comprendre et admettre concrètement que ce qui a valeur par soi, le vrai, le bien, la destinée spirituelle des personnes humaines, Dieu, souverain Bien et souveraine Vérité, nous ne les aimons en vérité que si nous refusons toujours de les réduire, sous quelque prétexte que ce soit, au rang de moyens pour des fins individuelles ou collectives, politiques, sociales ou économiques.

Mais il importe surtout que l'ordre du bien informe notre amour lui-même. Éducation de notre cœur, qui ne va pas sans luttes ni souffrances, sans arrachements ni renoncements. Et sans doute ceux là seuls qui ont, comme les saints, tout donné pour parvenir à l'amour parfait de Celui de qui procède tout bien et tout amour, pourraient-ils parler avec tout le respect, la délicatesse, j'allais dire la tendresse qui s'imposent, de cette nécessité de faire violence à certaines formes de l'amour humain, et à plus forte raison des appétits et des instincts, pour instaurer ou sauvegarder la rectitude parfaite de notre cœur, en quoi consiste tout l'essentiel de la moralité et aussi de la sainteté. L'objectivité et la vérité de l'amour spirituel n'ont donc pas pour effet de transformer l'amour en connaissance, ni de l'énerver par des considérations d'une prudence trop rai-

sonnable. Loin de rien retirer à la ferveur de l'amour, elles l'enrichissent de l'éclat de la vérité et des délicatesses de la discrétion. Plus exactement encore elles le purifient de tout ce qui n'est pas lui, pour le restituer à sa vraie nature et lui permettre d'être la réponse et comme l'accord de cet être qu'est l'esprit au bien lui-même et à son rayonnement. Elles lui donnent surtout d'être, ou de pouvoir être une réponse libre, un véritable acquiescement, une offrande librement consentie, puisque sans elles nous ne saurions ni ce qu'est le bien qu'il convient d'aimer, ni l'amour que nous pouvons offrir. Elles lui donnent enfin de pouvoir être, quand il le faut, un amour désintéressé, non seulement par cette condition extérieure du sacrifice de notre bien, mais dans sa texture même, comme élan qui va vers le bien et l'aime pour lui-même sans autre considération que sa valeur propre.

Le désintéressement de l'amour dépend donc de l'objectivité comme de la condition de sa possibilité, s'il est vrai que seul un esprit qui sait ce qu'est le bien et peut le tenir présent à son regard tel qu'il est peut aussi l'aimer en ce qu'il est et pour ce qu'il est. Il dépend de la vérité comme de la condition de sa légitimité ou de sa moralité, s'il est vrai que l'amour désintéressé, le pur hommage de notre cœur n'a le droit de se produire qu'en présence d'un bien qui mérite en vérité un tel amour. Les expériences cruelles de ces vingt dernières années ne nous ont-elles pas fait voir que la volonté de se sacrifier que

n'éclaire pas la lumière de la vérité n'est plus qu'une fureur déchainée qu'aucun crime, aucune horreur ne sauraient faire reculer, puisqu'elle n'est plus au vrai que l'expression désespérée du nihilisme sous sa forme agressive et cynique?

En résumé il faut donc dire que l'amour spirituel est toujours objectif sous peine de ne pas être un amour spécifié par la connaissance intellectuelle, ce qui est sa nature même. Il porte donc toujours sur le bien en lui-même, quel que soit le mode de ce bien. Cet amour objectif est en même temps vrai quand il est ordonné, c'est-à-dire s'il respecte, dans la qualité de son mouvement vers le bien, le poids, le nombre et la mesure qui régissent et de quelque manière définissent le bien. Cet amour objectif peut être désintéressé et vrai quand il se trouve en présence d'un bien vraiment absolu. Il sera désintéressé mais illégitime quand il érige abusivement en bien absolu soit un bien utile soit quelque bien qui par nature devrait demeurer subordonné à d'autres biens.

La véritable perspective selon laquelle il convient d'ordonner l'ensemble de la philosophie de l'amour selon S. Thomas est donc finalement la suivante: l'affectivité humaine prise dans toute sa généralité comporte, outre l'appétit naturel de chacun de nos pouvoirs, l'amour sensible et l'amour spirituel. L'amour sensible a pour objet le bien, ou plus exactement telles et telles choses bonnes dont la

bonté est signalée et jugée par la délectation sensible. L'amour spirituel, du fait de sa liaison à la connaissance intellectuelle a pour objet formel le bien comme tel. Il est objectif puisqu'il porte sur le bien dont les différents modes peuvent être discernés par notre connaissance.⁽⁴⁸⁾ Naturellement il tend aussi vers la vérité, c'est-à-dire vers la rectitude constituée par la conformité de notre amour à la raison droite. Cette rectitude, qui peut faire défaut dans les actes particuliers, constitue la perfection ultime ou la bonté tout court de notre amour spirituel, puisqu'elle est sur le plan affectif l'acquiescement au bien tel qu'il est, un amour qui est bon parce que librement il se veut fidèle aux exigences du bien en chacun de ses modes.

Cet amour sera *objectif, vrai*, donc moralement bon, *et centripète* quand il se portera vers le bien propre du sujet, puisque ce bien est un bien véritable. Encore que cet amour de notre bien propre soit, dans l'ordre naturel, l'amour le plus intense et le plus fondamental après l'amour de Dieu, il serait faux de dire que cet appétit qu'est la volonté a pour

48. Aussi l'appétit intellectuel est-il en un sens moins simple que l'appétit sensible. Ce dernier en effet « ne tend pas vers la raison d'appétibilité, car l'appétit inférieur ne se porte ni vers la bonté elle-même, ni vers l'utilité ou la délectation, mais vers cette chose utile ou délectable. La volonté au contraire, se porte premièrement et principalement vers la bonté, ou

objet notre bien propre si l'on omettait d'ajouter que cet objet doit être nécessairement compris sous l'objet formel qui est le bien comme tel et qu'il demande naturellement à être conforme à la vérité du bien⁽⁴⁹⁾. Il est de même inexact d'appeler cet amour une convoitise ou une concupiscence puisqu'il s'agit au vrai d'un amour de bienveillance⁽⁵⁰⁾.

Ce même amour spirituel peut être *objectif, moralement bon et intéressé*, quand justement il se trouve en présence de biens qui par nature doivent servir à d'autres biens et notamment à notre propre bien. Il ne faudrait pas confondre en effet l'amour intéressé dont aucune créature ne peut se passer et l'égoïsme qui est l'hypertrophie monstrueuse du bien

l'utilité ou quelque autre chose de ce genre. Elle ne se porte que secondairement vers telle ou telle chose dans la mesure où elle participe de la raison susdite... Elle tend ainsi par l'intermédiaire de l'appréhension de cette donnée commune vers la chose appétible dans laquelle elle reconnaît la présence de la raison qu'elle recherche.» *De Ver.*, 25, 1. Le conflit propre au cœur de l'homme, la démesure de ses passions, l'infini et d'ailleurs la persévérance qu'il peut mettre dans la poursuite de leurs objectifs, est-ce que tout cela ne s'explique pas par la différence de nos deux affectivités et l'identification pure et simple de telle chose bonne, utile ou délectable avec la « raison » correspondante et son exigence d'absolu et donc de totalité?

49. Voir p.e. *1a 2æ*, 29, 4; 77, 4; *2a 2æ*, 25, 4, ad 3; 7.

50. Voir *1a*, 60, 3; *1a 2æ*, 26, 4; 28, 1; *De Spe*, 3.

propre, érigé en bien absolu. Il se produit quand l'homme au lieu de s'aimer selon la vérité, comme l'amour spirituel, *naturellement*, le demande, identifie contre nature son bien total et ultime avec un bien fini, auquel tous les autres biens, y compris ceux qui ont valeur absolue, se trouveront ordonnés à titre de moyens.

L'amour spirituel peut de même être *objectif, moralement bon* tout en accueillant les *délectations* inséparables de l'activité normale et de la possession des différents biens, puisque la délectation est un bien⁽⁵¹⁾. Il importe seulement de lui conserver toujours son rôle de signe ou de complément. L'erreur morale à propos de la délectation ne consiste pas à éprouver le plaisir, la délectation ou la joie, mais à définir le bien par la délectation en lui subordonnant tout autre bien à titre de moyen.

L'amour spirituel enfin sera *objectif, moralement bon et désintéressé* quand il se trouvera en présence d'un bien dont la valeur absolue commande un tel amour. Il pourra être vraiment désintéressé, c'est-à-dire qu'il n'est pas désintéressé seulement parce que, pris à l'intérieur de la convoitise de notre propre bien, nous pouvons à l'occasion sacrifier ce dernier au bien du tout ou au bien de Dieu que naturellement nous convoitons également, mais parce que l'amour

51. Voir *1a 2æ*, 34.

en lui-même, objectif et vrai, est un amour proprement dit, qui peut donner au bien, saisi dans sa valeur absolue, la réponse également absolue, le pur hommage de notre cœur qu'il mérite. Cet hommage se nuancera d'ailleurs suivant les biens qu'il lui est donné de rencontrer. Il sera autre en présence de valeur impersonnelles, telles le vrai, le bien, le beau; il sera autre en face de ce bien qu'est l'amour d'une personne pour notre vrai bien; il sera autre enfin et il prendra une forme unique en présence du bien qui non seulement a valeur absolue, mais qui est l'Absolu du bien, source de tout bien et de tout amour, donc de notre amour et de notre bien.

C'est en présence de ce Bien absolu, principe et fin de tout l'ordre du bien que notre amour trouve enfin sa lumière définitive. Il peut désormais aimer toutes choses selon leur valeur propre, les moyens en rapport avec les fins, les biens finis selon leurs relations réciproques et leur commune subordination au Bien absolu. Il sera fixé en Dieu, non point parce que Dieu lui procure le maximum de son bien ou le maximum de délectation subjective, mais parce que Dieu est en vérité le bien. « Car vouloir jouir de Dieu c'est le fait de l'amour de concupiscence. Mais nous aimons Dieu davantage par l'amour d'amitié que par l'amour de concupiscence, puisque le bien de Dieu en soi est plus grand que le bien dont nous pouvons participer par la jouissance de Dieu. » *2a 2æ*, 26, 3, ad 3. Et puisque nous pouvons, par notre intelligence, connaître et comprendre le mou-

vement de notre affectivité sensible et les biens qui lui font face, par notre amour spirituel nous pouvons objectiver et rectifier toute notre vie affective, l'affectivité spirituelle par elle-même, l'affectivité sensible par consonnance et participation à l'amour spirituel, qui est objectif et peut être rectifié par soi.

Aussi bien quand Dieu nous proposera de l'aimer non plus seulement comme le Bien absolu, comme le Souverain Bien que les philosophes peuvent découvrir, mais par une amitié qui sera la réponse à son propre amour librement offert, *secundum quamdam amicabilem societatem*, notre volonté sera-t-elle le sujet naturellement apte à recevoir la vertu surnaturelle de charité, qui nous permet par participation d'aimer Dieu de l'amour dont il s'aime Lui-même pour Lui-même, amour qui procède éternellement du Père et du Fils, de la connaissance par laquelle le Père connaît l'absolue perfection de l'essence divine et l'exprime totalement dans son Verbe.

III

Pour terminer notre tâche, il nous reste à nous demander comment notre manière de comprendre la pensée de S. Thomas s'accorde avec les affirmations du même Docteur sur lesquelles le P. Rousselot avait appuyé sa propre construction. Accordons tout d'abord que la théorie thomiste de l'amour peut être appelée une *théorie physique*, si l'on entend par là que notre théologien se montre soucieux d'inscrire l'amour dans la nature des êtres qui en sont le principe. L'amour est une donnée naturelle, non point quelque fantaisie sans rapport avec la fin naturelle des êtres. Il est donc exact aussi que la volonté est un *appétit naturel*, qu'elle se porte naturellement vers son objet naturel. Mais ceci dit il faut rappeler immédiatement que l'appétit naturel ne représente point une donnée univoque. Comme nous l'avons rappelé plus haut, la notion d'appétit peut s'appliquer à tout élan vers le bien, à condition que l'on ajoute immédiatement les différences qui, aux différents niveaux de l'être, en affectent la structure. Autre est l'appétit des êtres privés de connaissance, autre l'appétit des animaux, autre celui des créatures spirituelles⁽⁵²⁾. Dire que la volonté est l'appétit naturel de l'homme ce n'est pas l'identifier purement et simplement avec les

52. *1a*, 60, 1, c.

faits du monde inanimé. On veut simplement opposer la volonté comme fait de nature à tout ce qui en nous est l'effet de l'habitude acquise. Le P. Rousselot et ceux qui le suivent ne semblent pas avoir pris garde que l'expression *appétit naturel* a au moins deux sens. En un premier sens elle s'oppose à tout ce qui est acquis. En un second sens elle désigne, à l'intérieur des appétits donnés avec la nature d'un être, cet appétit particulier qui, d'une part est identique à la nature elle-même, et qui, d'autre part, n'exige pas l'intervention de la connaissance pour passer à l'acte. Un appétit naturel en ce second sens est justement un appétit qui n'est ni sensible ni intellectuel, au moins quant à son fonctionnement⁽⁵³⁾.

Faute de faire cette distinction élémentaire on applique à l'instinct ou à la passion de l'être doué de connaissance sensible, et à la volonté des êtres spirituels ce qui ne vaut que pour le monde privé de connaissance. L'appétit et l'amour se trouveront alors représentés comme un pur dynamisme par lequel un être tend vers son plein développement et capte tout ce qui peut le favoriser. C'est nier ou négliger les distinctions fondamentales que S. Tho-

53. *Ibid.*, ad 1; cf. *De Virt.*, 8, c., fin.; ad 14; ad 18; 9, ad 17. Ne pas confondre évidemment les divisions de l'appétit naturel avec celle de l'*appetitus animalis* en *concupiscentia naturalis* et *non naturalis*, 1a 2æ, 30, 3, c. et ad 1.

mas n'a cessé de rappeler. C'est interpréter le monde de l'affectivité uniquement dans les termes de la physique d'Aristote.

La volonté est donc un appétit naturel en ce sens seulement qu'elle nous est donnée avec notre nature. Mais il est non moins vrai que la nature de la volonté tend naturellement vers l'objectivité dont nous avons parlé plus haut, puisqu'elle est justement un appétit intellectuel. À ce titre elle ne peut fonctionner sans la liaison étroite avec la connaissance intellectuelle, tout de même que l'amour sensible ne peut jamais fonctionner sans l'intervention de la connaissance sensible. L'ordre *naturel* de la volonté à son objet, le bien, passe donc par la connaissance intellectuelle de cet objet, aussi nécessairement que la volonté est volonté.

D'autre part, s'il est exact de dire que la volonté est l'appétit naturel de l'homme il est faux de prétendre qu'elle est le seul appétit naturel qui se trouve en lui. C'est le seul appétit naturel proprement humain. L'homme n'en jouit que dans la mesure où il fait partie du monde des êtres spirituels. Mais il possède en outre l'appétit sensible, qui, lui aussi, est un appétit naturel en tant qu'il est donné avec la nature, et que nous n'avons pas à l'acquérir. Il y a de plus en nous l'appétit naturel de chacun de nos pouvoirs à l'égard de son propre bien, puissances de

la vie végétative et pouvoirs de connaissance⁽⁵⁴⁾. Seulement nous avons affaire ici à un appétit naturel au sens général, c'est-à-dire à un pur ordre ontologique à l'égard de l'objet de chaque pouvoir, identique à ce pouvoir, non point à quelque amour distinct de ce pouvoir et qui aurait une réalité psychologique autonome. Il est à peine nécessaire de signaler l'importance de cette distinction pour le problème de l'appétit naturel de l'intelligence à l'égard du vrai⁽⁵⁵⁾. Seulement, dans la mesure où nous pouvons connaître chacun des biens qui forment l'objet de nos pouvoirs et de leur appétit naturel, nous pouvons les vouloir par la volonté, y compris le bien de l'intelligence qui est le vrai.

Pour ce qui est de la volonté il est donc inexact d'affirmer qu'elle a pour objet le bien du sujet, si l'on entend par là que ce bien est un bien particulier avec lequel ultérieurement il faut tâcher d'harmoniser les autres biens, y compris le bien de Dieu. L'objet formel de la volonté c'est *le bien*. C'est la grandeur de la volonté de ne pas être, comme l'appétit sensible ou l'appétit des êtres privés de connaissance, rivée à un bien déterminé. Affirmer le contraire ce serait ruiner la spiritualité de la volonté.

54. Voir p.e. 2 *Sent.*, 24, 3, 1, c.

55. Encore faudrait-il préciser que l'appétit naturel de l'intelligence porte, à titre immédiat, sur l'*acte* de connaissance. *De Virt.*, 12, c. et ad 13.

Il suffit de relire les passages où S. Thomas refuse d'introduire une division quelconque dans la volonté, comme il l'a fait d'ailleurs pour l'intelligence, pour cette raison justement qu'un pouvoir qui a pour objet le bien ou l'être ou le vrai ne saurait être étranger à aucun bien ni à aucun être⁽⁵⁶⁾. Le propre de la volonté c'est d'être tout ensemble un pouvoir particulier, appartenant à un être particulier, dont la destinée est celle d'un être particulier, et d'être ouverte par nature à un objet aussi universel que le bien lui-même, tout de même que l'intelligence est un pouvoir individuel, appartenant à un individu déterminé et qui cependant a pour objet l'être dans toute son amplitude. Si donc on veut parler du bien de cet être particulier qu'est l'homme doué d'une volonté, il faut dire que c'est assurément, comme pour tout autre être, l'existence à titre fondamental, mais à titre ultime son action et par son action la conjonction à sa fin⁽⁵⁷⁾. Or l'action de la volonté c'est l'amour du bien sous la lumière de la vérité. C'est vers cet acte que notre volonté est inclinée par nature. À la lumière de la vérité nous aimerons ce qui *est* bon, y compris nous-même à notre rang, comme bien. S'aimer soi-même ce n'est donc pas convoiter pour soi des biens qui seraient des *choses* bonnes à acquérir. C'est d'abord se porter vers son

56. *1a*, 59, 1, ad 1; 4.

57. *2 Sent.*, 38, 1, 2, c.; *3 C.G.*, 26, 72 b 3 — 51; *De Virt.*, 9, c.; *1a 2æ*, 85, 1, c.

achèvement naturel. Or notre achèvement naturel en tant qu'hommes, en tant qu'êtres doués de volonté, c'est d'aimer toutes choses selon la vérité du bien⁽⁵⁸⁾. C'est donc là le bien vers lequel nous nous portons naturellement. S'aimer soi-même pour l'homme c'est donc essentiellement vouloir aimer selon la vérité, ou bien « être selon la raison ». Toute autre manière de s'aimer non seulement n'est pas naturelle, mais elle est contraire à la nature. Elle est donc le fait des pécheurs⁽⁵⁹⁾. Car la vérité est la conformité à ce qui est. Dans l'ordre de l'action humaine c'est la conformité à ce qui doit être parce que tel est l'ordre de la nature.

Aussi bien s'il est évident que S. Thomas donne à la volonté pour objet notre béatitude, il conviendrait cependant de se rappeler que la béatitude n'est pas quelque état subjectif de bien-être, une félicité éprouvée d'abord par un sentiment de paix ou par la délectation. Elle est la conjonction à notre fin dernière, c'est-à-dire qu'elle est, sur le plan de la contemplation, la présence à la vérité première, et sur le plan de la vie morale, l'activité vertueuse. Mais les deux sont inséparables, en ce sens au moins que la contemplation de la vérité ne peut donner

58. Cum homo sit homo per hoc quod rationem habet oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. *De Virt.*, 13, c., initio; cf. ad 8 et ad 12.

59. Voir supra p. 89, notes 49 et 50.

la béatitude que si elle procède de l'amour du vrai pour lui-même, c'est-à-dire si elle jaillit d'une volonté droite⁽⁶⁰⁾. S. Thomas a assez souvent enseigné, et on lui a assez souvent reproché d'avoir dit que la béatitude consiste formellement dans la connaissance d'où elle rejaillit nécessairement dans la volonté en raison de l'amour qui nous unit à Dieu, pour qu'on prenne la peine de s'en souvenir en traitant de l'appétit naturel du bonheur. En d'autres termes, il est impossible de concevoir que nous puissions aller vers notre bien ou notre béatitude par la convoitise de notre bien, parce que notre amour spirituel ne peut tendre vers une activité, la pure convoitise, qui serait contre sa nature, ni nous faire tendre naturellement vers la béatitude d'une manière qui infailliblement nous la ferait manquer⁽⁶¹⁾.

Les liaisons ici sont en effet très subtiles, et il faut constamment tenir sous les yeux l'ensemble de la doctrine. Notre volonté, en tant que puissance, a, comme toute puissance, un ordre naturel à son acte. On peut l'appeler un appétit naturel. Mais l'acte de l'amour spirituel ne nous unit à notre bien que si tout ensemble il nous donne d'atteindre le *bien* et s'il nous le fait atteindre d'une certaine

60. 1a 2æ, 4, 4.

61. C'est tout le thème de la *vera beatitudo* qu'il faudrait développer ici, c'est-à-dire d'une béatitude qui donne avec la paix ou la joie la garantie de son authenticité.

manière, c'est-à-dire conformément à la raison droite, cette conformité étant rendue possible par la structure particulière de l'amour spirituel que nous avons appelée son objectivité.

Il serait donc doublement faux de parler de convoitise à propos de l'appétit naturel de la volonté. Premièrement parce que la tendance naturelle d'un pouvoir vers son acte ultime est un amour de bienveillance ou, tout au moins, de complaisance, comme tout amour d'un être pour son bien final, la convoitise ne concernant que les biens qu'on aime en vue de son bien. Deuxièmement parce que l'acte de l'amour spirituel qui est naturellement un amour objectif, qui tend même naturellement à être un amour droit et rectifié, peut être, tantôt un amour de bienveillance, un amour désintéressé, quand il se trouve en présence d'un bien qui mérite un tel amour, tantôt un amour de convoitise, s'il s'adresse à des biens qui doivent servir, en effet, à un bien voulu pour lui-même. Définir la volonté comme un amour de convoitise, lui attribuer l'amour propre, voire un amour égoïste, c'est confondre tous les plans. C'est prendre la description de l'amour pour sa structure réelle. Quand nous parlons de l'amour nous ne pouvons faire autrement que d'énumérer, d'abord le sujet qui aime, puis son amour, enfin le bien qui est objet de cet amour. Dans la réalité psychologique, si vraiment nous avons affaire avec un amour spirituel de bienveillance, il ne reste en fait que deux termes : le bien lui-même, présent à notre

esprit par la connaissance et l'amour qui se porte vers lui. Notre perfection et notre bien se réalisent par surcroît, sans que nous ayons à y penser, sans même que nous puissions y penser, si vraiment notre amour est présence à l'objet. Il serait même plus juste de dire que l'objet seul demeure présent à la conscience. C'est de lui que l'amour est occupé, non plus du souci de son bien ou même de son amour. La complexité fait retour quand nous réfléchissons sur notre amour ou que nous essayons de le définir en philosophes, quand le silence et l'unité de la présence cèdent la place à la multiplicité et au mouvement du discours. Mais alors l'amour n'est plus que la matière inerte sur laquelle se penche la curiosité du savant. Il a cessé d'être le lien vivant qui unit notre esprit au bien.

La volonté est donc un appétit naturel en un sens spécial, propre au monde de l'esprit. Son objet est le bien comme tel. Son acte est notre bien, notre perfection ou notre béatitude justement parce que par lui nous sommes conjoints directement au bien par un amour du bien lui-même, non point par une convoitise qui ne pourrait atteindre son objet que par la raison formelle de *mon bien*⁽⁶²⁾.

62. Quædam . . . inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam rationem boni, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinantur in bonum, non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent, neque in bonum parti-

En quel sens pourrait-on dire alors que l'amour de soi est la mesure de tous les autres amours? Quoi qu'il en soit des autres formes de l'appétit, pour la volonté cela signifie uniquement que par elle nous tendons vers notre bien et notre perfection. Or notre perfection naturelle en tant qu'hommes consiste dans un amour conforme à la droite raison. Nous ne pouvons donc faire autrement que de poursuivre *naturellement* notre perfection ou notre bien dans l'amour ordonné du bien lui-même. La recherche naturelle de notre bien et l'amour désintéressé du bien se trouvent indissolublement liés. Seulement la recherche naturelle de notre bien n'exclut pas l'amour désintéressé et ne le rend pas impossible, puisqu'elle le comprend naturellement, chaque fois que nous nous trouvons en présence de biens qui méritent un tel amour. Et l'amour désintéressé ne contredit pas la réalisation de notre bien, puisqu'il est tout ensemble l'amour qui convient au bien absolu et la perfection qui nous convient naturellement en tant que créatures spirituelles.

L'appétit sensible, et à plus forte raison l'appétit des êtres privés de connaissance porte exclusivement, nous l'avons dit, sur des *choses* bonnes. Le *bien propre* de ces êtres enferme donc leur amour dans les limites de certaines réalités. La question peut alors

culare tantum, sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. *1a*, 59, 1, c.

se poser de l'accord possible entre leur bien propre et leur amour d'eux-mêmes d'une part et, d'autre part, leur amour d'autres êtres et d'autres biens. Si la question a un sens et si elle comporte une solution on ne pourra chercher celle-ci que dans la liaison entre des *réalités* diverses, c'est-à-dire entre les *choses* qui sont bonnes pour le sujet et celles qui sont supposées bonnes pour d'autres sujets, celles-ci devant nécessairement coïncider avec les premières pour que le sujet puisse en effet les aimer.

Pour la volonté la question ne peut se poser en ces termes si on a eu soin de la définir selon sa nature, c'est-à-dire comme un amour qui, grâce à la connaissance intellectuelle, est un amour objectif du bien, et un amour désintéressé du bien en lui-même, quand il se trouve en présence d'un bien absolu, fini ou infini. Alors *mon* bien, c'est-à-dire l'activité conforme à la nature du pouvoir qui m'est donné par la nature, consiste justement à aimer le bien et à l'aimer en vérité selon les différentes valeurs qu'il comporte.

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que S. Thomas ne se soit guère arrêté au problème de savoir si l'on peut sacrifier sa propre béatitude éternelle pour l'amour de Dieu. Cette question n'aurait de sens pour lui que s'il concevait la béatitude comme un état de jouissance ou de repos ou de paix, dont on pourrait accepter de sortir pour reprendre une vie de souffrance ou de travaux. Mais la béatitude étant non pas une présence matérielle dans un lieu

appelé le paradis ou la contemplation d'un spectacle appelé l'essence divine, mais la vision de Dieu aimé pour lui-même dans la communion filiale à son vouloir, renoncer à la béatitude sous la forme de la vision cela ne se pourrait que par amour de la volonté de Dieu et par conformité à ses desseins, c'est-à-dire par une union plus pure à Dieu, donc par une béatitude plus grande, quoi qu'il puisse en être du sentiment de joie ou de bien-être. La liaison indissoluble entre l'amour de nous-mêmes et l'amour de tout autre objet tient donc, dans le cas de la volonté, non pas au fait que nous serions polarisés par une *chose* appelée notre bien, qui par conséquent sur le plan psychologique viendrait s'insinuer nécessairement entre notre amour et tout autre objet, mais parce que l'amour selon la vérité — est l'*acte naturel* de notre volonté, donc notre perfection, et que nous ne pouvons rien aimer sans du même coup et par surcroît, trouver naturellement, non pas psychologiquement, notre propre perfection. Nous ne pouvons aimer Dieu par-dessus toutes choses, nous ne pouvons lui sacrifier nos biens, sans le faire par un amour qui réalise notre vraie nature, donc nous achève et nous conduit vers notre bonheur. L'opposition irréductible entre l'amour de soi et l'amour d'autrui ne se produit que dans le cas où, par la faute morale, et en allant contre le vœu de notre nature, nous avons érigé en bien ultime justement une *chose* bonne, plaisir, argent, pouvoir etc., aimée par une convoitise soustraite plus ou moins volontairement à la vérité du

bien. Identifiés à notre idole, livrés à elle, nous nous trouvons enfermés avec elle dans la solitude de l'égoïsme, coupés de toute liaison vraie avec d'autres biens et d'autres volontés. L'amour désintéressé, à supposer qu'il en soit encore question, ne peut apparaître que comme l'illusion dont se satisfont les dupes qui n'ont pas encore compris que aimer c'est se vouloir soi-même et toutes choses pour soi. La présence d'un tel amour de soi au cœur de l'amour d'autrui ne pourrait faire autrement que de réduire ce dernier à un égoïsme larvé ou cyniquement affiché. Dans le cas, par contre, de l'amour droit et ordonné, l'amour désintéressé et l'amour naturel de nous-mêmes ne sont qu'un seul et même amour : en tant qu'*acte* il *est* notre perfection, sans qu'il doive nécessairement faire l'objet d'un autre acte, qui, psychologiquement le prendrait pour fin et le subordonnerait ensuite au bien de Dieu ; en tant qu'*acte d'amour spirituel* il est orienté tout entier vers le bien absolu, fini ou infini.

La difficulté de notre problème consiste en grande partie dans l'impossibilité apparente pour un seul acte d'être tout ensemble un amour désintéressé du bien comme tel ou du bien d'autrui et la réalisation de la tendance naturelle vers notre propre perfection. N'y a-t-il pas là deux objets et ne faut-il pas admettre par conséquent deux actes dont les orientations doivent être diamétralement opposées, un premier qui aurait pour objet le bien en lui-même ou le bien d'autrui, qui serait donc tourné vers l'objet, et

un second qui viserait la perfection propre du sujet qui serait donc centripète? N'est-il pas nécessaire dès lors ou bien d'éliminer l'amour de soi afin de permettre à l'amour désintéressé d'éclorre, ou bien de rechercher sa propre perfection et de réduire l'amour désintéressé au rang de moyen par rapport au bien du sujet, c'est-à-dire d'étouffer en réalité l'amour désintéressé qui ne peut exister s'il n'est gratuit, sans référence aux intérêts du sujet? Mais d'autre part il est impossible également de maintenir séparées et comme juxtaposées ces deux formes de l'amour, puisque l'amour désintéressé d'un bien quelconque sans la référence au vrai bien du sujet, ou bien est impossible, ou bien est illégitime, puisqu'elle ne serait que l'explosion irréfléchie de la passion, non plus un amour proprement humain.

La difficulté serait insoluble si mon bien était une chose et le bien, objet de l'amour désintéressé, une autre chose. Nous aurions alors nécessairement en face de deux biens absolus deux actes d'amour absolu qu'il serait impossible de subordonner l'un à l'autre sans en pervertir la nature. En réalité notre perfection n'est pas une chose mais un acte. Notre bien n'est pas un trésor à convoiter mais un objet à aimer par cet acte qui est l'amour du bien selon la vérité, c'est-à-dire l'amour désintéressé et absolu quand il se trouve en présence d'un bien absolu. Un seul et même acte est donc, objectivement parlant, comme acte immanent, l'accomplissement de notre perfection *et* l'amour désintéressé du bien. Il ne peut être

l'un sans être l'autre. Il est les deux indissolublement, ou il n'est pas. Il ne peut être l'amour désintéressé du bien sans être en même temps l'acte, donc l'achèvement exigé par un être fait pour reconnaître le bien et lui rendre l'hommage qui lui est dû. Il ne peut être l'achèvement naturel d'un tel être sans constituer un amour désintéressé et pur.

Notre perfection ne s'obtient donc pas par une sorte de crispation, mais au contraire par une ouverture et une mise en rapport avec le bien, notamment avec le bien de Dieu que nous ne sommes pas par notre essence, et que nous ne pouvons posséder justement qu'en nous ordonnant à lui par l'hommage de notre amour pur et absolu⁽⁶³⁾.

Si donc on veut se placer sur le terrain psychologique il faut dire que nous ne sommes pas en présence de deux actes distincts qu'il faudrait coordonner au risque d'en compromettre la véritable nature, l'amour

63. Au lieu d'affirmer que l'amour de nous-mêmes devient un amour désintéressé quand nous ordonnons notre bien au bien du tout et au bien de Dieu, il faut donc dire que notre bien est justement l'amour du bien de Dieu pour lui-même et par-dessus tout. Non pas seulement imbriquer notre bien dans le bien de Dieu comme la partie dans le tout, mais faire voir que notre amour est par nature amour du bien comme tel et amour pur du bien absolu. Sinon on risque de donner comme amour naturel l'amour désordonné du pécheur pour un bien fini.

désintéressé d'une part, le souci de notre perfection d'autre part. Il n'y a en vérité qu'un seul acte qui, *psychologiquement* parlant, est l'amour du bien, l'amour désintéressé du bien d'autrui ou du bien de Dieu, et qui *naturellement* est notre perfection et nous conjoint à notre vraie fin, à qui il suffit d'être ce qu'il est, pour être en même temps notre perfection. Une fois que nous sommes assurés que notre perfection consiste dans l'amour ordonné du bien et l'amour pur de Dieu par-dessus toutes choses, il n'y a pas lieu d'interposer constamment notre image entre notre esprit et le bien à aimer. Il importe au contraire d'éviter de le faire, puisque ce serait le moyen le plus sûr de nous éloigner à jamais de notre perfection qui est la pure présence affective au bien comme tel⁽⁶⁴⁾.

Si donc le pur amour du bien, surtout du bien absolu, est possible, s'il doit l'être puisqu'il constitue notre perfection naturelle, il faut conclure que chaque

64. Les êtres non-spirituels passent de l'état imparfait à leur perfection, soit en devenant ce qu'ils n'étaient pas grâce à une suite de changements physiques, soit en formant des relations réelles avec certains êtres. L'être spirituel est imparfait tant qu'il n'est pas présent au vrai et au bien par la connaissance et l'amour objectif. Il acquiert sa perfection en passant à l'acte second par la présence au vrai et au bien, puisque toute sa perfection consiste justement dans cette double présence à l'être en sa détermination (vrai) et en sa perfection.

fois qu'il se réalise la conscience nécessairement n'est plus occupée que du bien lui-même. Celui-ci est seul présent à titre d'objet. Notre perfection, infailliblement se réalise par surcroît, sans que nous ayons à en faire l'objet d'un vouloir explicite. Aussi S. Thomas n'hésite-t-il pas à reprendre, au sujet de l'amour de bienveillance, les expressions les plus significatives de Denys touchant le caractère extatique de l'amour.⁽⁶⁵⁾ Nous pouvons certes analyser cet amour pur ou désintéressé et y discerner les deux aspects par lesquels il est ensemble notre perfection naturelle et l'amour désintéressé du bien. Nous pouvons même renverser l'ordre des facteurs et prendre pour fin principale notre propre perfection. C'est le cas sans doute chaque fois qu'un conflit éclate entre telle forme de l'amour et les exigences de la vérité donc de la moralité de notre vouloir. Mais c'est encore finalement pour sauvegarder les droits de l'amour véritable, identique à notre vraie perfection.

Le vrai moyen par conséquent, de réaliser notre perfection ce n'est pas de l'appeler de nos vœux seulement et d'en parler, mais de la faire être en observant les véritables exigences du bien. Ce n'est pas en criant Seigneur, Seigneur, qu'on entre dans le royaume de Dieu, mais en faisant la volonté du Père qui est dans les cieux. De même ici. Quand

65. *1a 2a*, 28.

nous sommes occupés tout entiers de faire vivre dans notre cœur les exigences du bien selon l'ordre de sa vérité, notre perfection se réalise sans que nous ayons à nous en occuper spécialement. C'est le sens profond de l'oubli de soi, sur le terrain, non de l'appétit *naturel* mais de l'attention psychologique. En nous perdant nous-même pour être tout au bien nous ne pouvons pas ne pas être sauvés, puisque notre salut c'est justement l'amour ordonné du bien. Tendre vers notre perfection ce n'est donc pas préférer notre bien à tout autre à la manière dont on mettrait une chose au-dessus de toutes les autres. C'est mettre au-dessus de tout l'amour du bien et la fidélité à répondre aux exigences de sa vérité.

Loin d'être un fait naturel, l'incapacité où nous serions de nous perdre ainsi pour ne plus être occupés que du bien ou de Dieu, constituerait une véritable maladie de notre âme. Certains croient pouvoir s'en délivrer en faisant appel non à la vérité, mais à la sincérité. Mais la sincérité, seule, en nous rejetant vers l'attention aux qualités subjectives de nos désirs, nous disperse dans la multiplicité sans lien et le hasard de leur succession, ce qui revient à dire qu'elle se détruit elle-même, et, avec elle, le véritable amour. La vérité du bien peut seule nous unifier, puisqu'elle exprime l'unité du bien, de ses modes ou de ses participations, comme elle est seule à pouvoir faire naître et grandir l'amour moralement droit. Mais cela suppose que nous consentions à nous reconnaître

pour ce que nous sommes réellement, non pas un absolu à quoi il faudrait tout rapporter, dont la spontanéité serait la seule loi, mais relation vivante au bien que nous ne sommes pas par notre essence, sans lequel cependant nous ne pouvons obtenir notre véritable achèvement, par l'amour pur qui nous unit à lui.⁽⁶⁶⁾

Si telles sont les conditions psychologiques de la rencontre de l'amour extatique et de la poursuite de notre propre perfection, il faut conclure que le fondement métaphysique de la liaison nécessaire entre ces deux mouvements de notre appétit n'est pas la priorité naturelle de la convoitise ou de l'appétit entendu au sens de la physique d'Aristote. Il faut le chercher, plus profondément, croyons-nous, dans l'équilibre délicat entre deux thèses spécifiquement thomistes, à savoir le caractère transcendantal du bien et donc, en un sens, de l'amour, d'une part, l'impossibilité, d'autre part, pour toute créature de trouver dans sa propre essence le bien ultime, susceptible d'en assurer la perfection.

Si en effet l'amour était un pur caprice, une invention gratuite de notre esprit ou de notre imagination, sans lien aucun avec l'être que nous sommes, si,

66. On pourrait montrer ici que le refus de reconnaître cet état de notre être nous entraîne infailliblement à matérialiser notre bien, donc à nous rejeter sur le plan de l'imagination et de la convoitise.

d'autre part, nous avons le pouvoir de faire jaillir les biens comme par l'effet d'une baguette magique, on pourrait concevoir l'existence d'un amour extatique sans attache aucune avec la tendance naturelle vers la perfection ou la béatitude véritable. Il pourrait en être la négation. Si au contraire, sous quelque forme que ce soit, naturelle, sensible ou spirituelle, l'amour est toujours la réponse à quelque bien, si d'autre part le bien n'est rien d'autre que l'attrait qui émane de l'être lui-même en tant qu'il est perfectif ou perfection, l'amour ne saurait consister qu'en la réponse d'un être à l'être et au bien identique à l'être. Tout mouvement vers le bien est un mouvement vers l'être, soit à acquérir, soit à conserver ou à développer, soit à aimer pour lui-même en raison de sa perfection révélée par la connaissance intellectuelle, saisie de l'être et de sa bonté. Il est dès lors impossible d'imaginer que notre volonté puisse aimer, fût-ce de l'amour le plus pur, sans réaliser du même coup sa propre perfection, c'est-à-dire sans obtenir par l'exercice de l'amour du bien sous sa raison formelle de bien l'ultime achèvement pour lequel elle est naturellement faite et pour lequel elle ne peut pas ne pas être faite.

La raison dernière d'un lien si étroit c'est que tout ce qui est n'est que par participation à la bonté de Dieu⁽⁶⁷⁾. En Dieu, l'être, le bien et le vrai sont

67. Le P. Rousselot a bien signalé l'importance de ce thème de la participation. Mais il a omis de tenir compte

identiques. Dieu ne peut donc rien créer qui ne soit tout ensemble être, bon par son être même, et animé de quelque manière, par son être même, de l'amour du bien. La raison ultime de l'amour n'est pas la convoitise centripète qui, dans un monde soustrait à la création, enferme chaque nature dans sa tendance vers son bien propre. Il faut la chercher dans la similitude nécessairement imprimée en tout être qui procède du bien et de l'amour, qui ne peut donc manquer d'être bon et attiré par le bien, c'est-à-dire par l'être en tant qu'il est parfait, et finalement par Celui en qui l'être et le bien sont identiques à son amour.⁽⁶⁸⁾

En Dieu seul cependant l'amour est totalement identique au bien. En lui seul par conséquent l'amour peut atteindre la pureté absolue, sans mélange aucun d'une convoitise ou d'une recherche de quelque bien qu'il ne posséderait déjà. Amour absolument nécessaire, puisqu'il s'identifie à l'Être même de Dieu, absolument libre puisqu'il est identique au bien et à la plénitude absolue du bien, totalement pur ou

de l'analogie de l'appétit qui seule permet d'en exploiter tout le contenu doctrinal.

68. L'amour de Dieu par-dessus tout ne peut donc constituer pour les êtres créés une orientation facultative. Il est nécessairement inscrit dans leur être. Et l'homme, en tant qu'être libre, n'est pas un terrain neutre. Il ne peut finalement que choisir pour ou contre cet amour.

totallement désintéressé puisqu'il est la pure complaisance dans la Perfection du bien aimée pour elle-même, s'il est vrai qu'en Dieu l'amour et le bien sont identiques et également absolus.

Dans la créature au contraire, et singulièrement dans la créature spirituelle, appelée à partager l'amour pur du bien pour lui-même, la distinction est nécessaire entre son être et son amour. L'amour le plus pur constitue donc pour l'esprit créé un achèvement réel, une promotion, un acte second, terme naturel de la tendance naturelle de l'esprit vers sa perfection. Il comporte donc nécessairement en même temps que sa structure spécifique comme pur amour un rapport de perfection accidentelle à l'être qui aime. Non seulement le don de l'amour le plus pur et le plus désintéressé est nécessairement l'offrande de ce que nous avons de meilleur, c'est-à-dire qu'il suscite notre propre amour en tant qu'il *est* un bien, mais le don lui-même, au moment où nous le faisons, constitue nécessairement notre propre perfection, s'il est vrai que nous sommes par nature faits pour aimer le bien et qu'en aimant nous réalisons donc une perfection qui nous manquait. Notre amour peut être pur dans la mesure où il est à la ressemblance dont Dieu s'aime Lui-même. Il ne peut être absolument pur dans la mesure où il est un amour participé, donc distinct de notre perfection ou de notre bonté premières par lesquelles nous sommes constitués dans l'être substantiellement.

Seulement, et c'est ici le point important, l'appétit naturel de notre volonté vers l'acte qui est son achèvement est lui-même un amour de bienveillance. Sur le plan psychologique le vouloir de l'amour désintéressé sera lui-même un amour désintéressé ou pur. « L'amour, en effet, en raison de la nature du pouvoir dont il est l'acte, peut se réfléchir sur lui-même. L'objet de la volonté étant en effet le bien universel, tout ce qui est contenu dans la raison de bien peut tomber sous l'acte de la volonté; et puisque vouloir est un certain bien, la volonté peut vouloir vouloir, tout de même que l'intelligence dont l'objet est le vrai connaît qu'elle connaît, car cela aussi est un certain vrai. L'amour toutefois possède le pouvoir de se réfléchir sur lui-même en raison même de sa propre nature spécifique. Il est en effet un mouvement spontané de celui qui aime vers l'objet aimé. Par conséquent du fait qu'on aime on aime à aimer. » (2a, 2æ, 25, 2, c.). C'est dire que l'amour est aimé comme bien, non pas comme bien pour nous. Aussi bien est-ce sur cet amour pur de l'amour lui-même en tant qu'il est un bien que S. Thomas fondera, en l'empruntant d'ailleurs à S. Augustin, la possibilité et la nécessité d'aimer la charité elle-même d'un amour de charité. Non pas certes de la charité en tant qu'elle est formellement une amitié, parce que comme telle elle ne s'adresse parfaitement qu'à l'ami, mais de cette « dilection, constituée par une certaine complaisance, selon laquelle on dit que nous aimons ce que nous approuvons et ce dont nous voulons que cela soit. » (1 Sent., 17, 1, 5, c. fin.) L'amour de

notre amour ne vient donc pas briser le mouvement fondamental de notre volonté vers le bien. Il ne pose pas à la racine de notre vie affective une convoitise, un mouvement centripète qu'il faudrait ensuite neutraliser. Le mouvement tout entier de notre volonté gravite naturellement autour du bien, et c'est encore évoluer dans la même orbite que de vouloir, naturellement ou consciemment, que ce mouvement soit. Car le mouvement vers le bien est la bonté propre à cette forme de l'être qu'est l'appétit sous toutes ses formes. Le mouvement conscient et libre vers le bien connu dans sa vérité est la bonté propre de cet appétit qu'est la volonté. Aimer que l'amour soit c'est donc encore aimer le bien, à savoir ce bien qu'est l'amour du bien. C'est même l'aimer doublement puisque c'est non seulement vouloir qu'il soit le bien, mais encore qu'il rayonne selon sa nature propre en rencontrant l'amour du bien⁽⁶⁹⁾.

Le fait qu'il s'agit ici de notre amour, donc de notre bien, n'empêche pas l'amour de notre amour d'être et de demeurer objectif, puisque justement par notre

69. On voit par là combien il est important de garder présente à l'esprit l'analogie qui marque le monde de la vie affective. Analogie double d'ailleurs puisqu'elle concerne d'une part les objets, les différents biens, et d'autre part l'amour lui-même, les différentes manières de se porter vers les biens aux différents niveaux de la réalité.

pouvoir spirituel d'aimer nous pouvons aimer notre propre acte comme bien, grâce au pouvoir de réflexion que possède l'acte spirituel. Nous pouvons savoir que notre amour est un bien, et donc nous pouvons l'aimer objectivement sous la raison du bien. En aimant notre propre amour nous ne cessons donc pas de rendre hommage au bien lui-même, encore que ce soit à propos de ce bien qui est en nous, puisque nous savons que nous sommes ce mode du bien qu'est l'amour du bien selon la vérité, similitude de l'Amour dont Dieu s'aime Lui-même, le Bien Absolu, c'est-à-dire la Perfection absolue de l'Être.

La raison véritable de la solidarité de l'appétit naturel de notre perfection et de l'amour le plus désintéressé se prend donc finalement de l'éminente dignité, ou, si l'on veut, de la valeur métaphysique de tout vrai bien et de tout véritable amour. Le bien n'est pas d'abord objet de désir ou de convoitise. Il est d'abord la perfection de l'être et le fondement de l'attrait qui en émane en tant qu'il est parfait. L'amour n'est donc non plus d'abord convoitise ou recherche centripète du bien propre. Il est d'abord l'hommage au bien lui-même, mouvement vers le bien en tant que tel. C'est parce que S. Thomas, théologien et philosophe chrétien, contemplait le bien et l'amour d'abord sous la forme absolue qu'ils ont en Dieu, qu'il en voyait la trace, affaiblie mais toujours reconnaissable, en tout bien fini et en tout amour créé. L'amour désintéressé et l'amour du bien propre

ne sont donc pas liés parce qu'il faut assurer avant tout la satisfaction de l'appétit qui porte chaque être vers son propre achèvement, quitte ensuite à opérer l'unité des biens partiels et du bien du tout. Au contraire, c'est parce que le bien et l'amour sont en Dieu son essence même, sous la forme de l'amour absolument pur du Bien sans défaut, qu'ils se trouvent inscrits nécessairement dans tout être créé par son être même, et que tout amour revêt nécessairement cette double grandeur d'être l'hommage suscité par le bien et de constituer la perfection naturelle de toute créature, singulièrement de la créature spirituelle, faite à l'image de Dieu, capable par conséquent de connaître le bien et de l'aimer pour lui-même et d'aimer par-dessus tout le Bien et l'Amour, source de tout bien et de tout amour.

La convoitise, loin d'être le modèle de toute la vie affective, apparaîtra plutôt comme la forme particulière que l'amour doit revêtir chez les êtres qui doivent édifier leur bien en empruntant le bien d'autres êtres et pour qui la perfection est toujours nécessairement dépendante d'un rapport au Bien absolu qu'aucun ne peut contenir par son essence. Pour tous ces êtres l'amour du bien et la convoitise du bien sont donc intimement mêlés, dans des proportions variables. Tout amour garde quelque trace de sa grandeur première et aucun ne réussit à l'effacer totalement. L'amour du bien reste présent au sein des convoitises les plus dépravées, comme il subsiste au cœur de l'égoïsme le plus sordide.

Songerait-on à attirer à soi ou à exploiter pour son bien ce qu'on estimerait dépourvu de tout bien? On reconnaît donc au moins implicitement que l'objet possède ce qui nous fait défaut et qu'il peut, par ce qu'il est ou par ce qu'il a, remédier à notre indigence et à notre détresse. Aveu et hommage qui pèsent à l'orgueil sans qu'il puisse les refuser, que l'amour véritable transforme en motif de gratitude, qui dans l'amour spirituel du bien absolu s'épanouit en la pure présence affective qu'on appelle l'amour extatique. Mais pour toute créature, l'amour le plus pur demeure un bien à acquérir, une perfection vers laquelle elle aspire, l'acte second qui, *naturellement*, l'achève tout en l'ordonnant au bien et notamment au Bien de Dieu⁽⁷⁰⁾.

Si ce que nous venons de dire est exact, il faut donc conclure que S. Thomas n'a pas pu songer à faire sortir l'amour désintéressé de Dieu de la convoitise de notre bien, qui à titre d'appétit naturel, serait notre premier amour, la mesure de tous les autres, et dont tous les autres seraient des participations et des imitations. Il n'a donc pas pu expliquer comment notre amour de nous-même, tout en restant centripète, devenait l'amour désintéressé du bien de Dieu quand, élargissant en quelque sorte notre bien,

70. Ces remarques pourraient éclairer les discussions touchant le problème d'*éros* et d'*agapè*. Nous ne pouvons les développer ici.

nous arrivons à le concevoir comme le bien d'une partie ou d'une participation. Mais s'il n'a pas pu le dire, comment expliquer qu'en effet il l'ait dit? La réponse est très simple: il ne l'a pas dit. Et les textes invoqués par le P. Rousselot et docilement répétés après lui contiennent à peu près le contraire de ce qu'on leur fait dire.

Au terme de la démonstration par laquelle il estime avoir établi l'existence, en S. Thomas, d'une conception physique de l'amour, le P. Rousselot écrit en effet: « S. Thomas concilie ces deux affirmations opposées en apparence: 1° l'amour désintéressé est possible, et même profondément naturel. — 2° l'amour purement extatique », l'amour de *pure dualité* est impossible. « Supposé, dit-il, que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu. » (p. 14.) Il ne peut faire de doute, semble-t-il; ce texte contient bien l'affirmation de la priorité de l'amour de notre bien par rapport à l'amour de Dieu. Il faut que Dieu soit notre bien. S'il ne l'était pas, supposition impossible sans doute, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu.

Malheureusement ce texte si clair et si décisif n'est pas de S. Thomas, mais du P. Rousselot. L'auteur de la *Somme théologique* a écrit simplement: « Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi » (2a 2æ 26, 13 ad 3). Que veut-il dire par là? Le P. Rousselot traduit

notre phrase comme si le deuxième membre en était une proposition impersonnelle, et il ajoute le complément direct, *Dieu*, qu'il suppose sous-entendu. Nous obtenons ainsi la traduction susdite: il n'y aurait aucune raison pour lui, c'est-à-dire pour l'homme, d'aimer Dieu. Rien, assurément n'interdit une telle interprétation, sauf le contexte. De quoi s'agit-il en effet dans notre article? Il s'agit de savoir si l'ordre de la charité subsistera dans la patrie, c'est-à-dire au ciel. Contre la permanence de l'ordre, établi précédemment par S. Thomas, on fait valoir l'argument que voici: « Dans la patrie toute la raison de l'amour, *tota ratio diligendi*, sera Dieu, comme il est dit, *I Cor.* 15, 28: Afin que Dieu soit tout en tous. Donc, au ciel, nous aimerons davantage ceux qui sont plus près de Dieu. Donc un bienheureux aimera plus que lui-même un autre qui est meilleur que lui, et un étranger plus que ses parents. » Voici, d'abord en latin, le texte de la réponse de S. Thomas: « unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. » S. Thomas entreprend donc d'expliquer en quel sens et pourquoi Dieu est toute la raison d'aimer pour chacun des bienheureux. Il l'est, parce que Dieu est le bien total de l'homme. Il faut donc traduire la phrase citée par le P. Rousselot, non pas en l'appliquant à l'homme mais à Dieu et l'entendre de la manière suivante: Supposons par impossible que Dieu ne soit pas le bien de l'homme, il, c'est-à-dire Dieu, ne serait pas pour

l'homme la raison d'aimer. »⁽⁷¹⁾ On rappelle simplement la définition donnée plus haut, à l'article 2 de la question 26e: « La cause de la dilection peut s'entendre en deux sens. Premièrement en l'entendant de la raison de la dilection, *ratio diligendi*. En ce sens c'est le bien qui est la cause de la dilection, car on n'aime que ce qui a raison de bien; *unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni*. » Notre texte explique donc le fait que Dieu est toute la raison d'aimer par ceci qu'il est le bien *total* de l'homme, tout de même qu'en général c'est le bien qui est la raison de la dilection à titre d'objet formel de l'amour. Aussi bien la réponse que nous commentons se termine-t-elle par cette phrase que le P. Rousselot ne cite pas et qui va à l'encontre de la conclusion qu'il veut établir: « Aussi, dans l'ordre de la dilection, faut-il qu'*après Dieu* l'homme s'aime le plus soi-même. » Il ne fait que répéter ainsi ce qu'il avait dit dans le corps de l'article: « L'intensité de l'acte de dilection provient du sujet de la dilection. Le don de la charité est d'ailleurs donné à l'homme par Dieu afin que *premièrement* il ordonne son esprit vers Dieu, ce qui appartient à l'amour de soi. »

— La doctrine de S. Thomas est donc la suivante: l'homme aime Dieu parce que Dieu est le bien de l'homme, car il n'y a d'amour que du bien. Dieu est

71. C'est aussi l'interprétation adoptée par le P. Noble dans sa traduction. Ed. de la Revue des Jeunes, p. 230.

toute la raison d'aimer parce qu'il est le bien total. L'homme aime donc Dieu d'abord et par-dessus tout. Il s'aime ensuite lui-même. Et puisque l'objet de l'amour de soi est un amour encore, à savoir l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, l'amour de Dieu est premier non seulement dans l'ordre d'intensité mais encore dans l'ordre de nature. Voir dans l'amour de Dieu une convoitise de Dieu ou du bien de Dieu pour moi, ce serait inscrire dans la nature un appétit contraire à l'ordre du bien, donc la mettre comme perversité naturelle au compte de l'auteur même de la nature.

On pourrait faire remarquer qu'il s'agit ici de la charité. Mais c'est bien tout d'abord de ces textes consacrés à la charité que le P. Rousselot a tiré argument en faveur de sa thèse. La même doctrine touchant la priorité de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses se trouve affirmée d'ailleurs pour l'ordre naturel de la volonté, comme pour tout appétit créé. Le P. Rousselot n'a pas manqué de le rappeler. Mais pour appuyer sa thèse générale il invoque un autre texte, emprunté cette fois au traité des anges (*1a*, 60, 5, ad 2). On y lit en effet : « Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus. » Le P. Rousselot voit dans cette affirmation le même enseignement que celui qu'il avait cru lire dans le traité de la charité (p. 14, n. 3). Il faut avouer que cette fois-ci, même sans recourir au contexte, il est difficile de trouver dans la citation la doctrine de la

primauté de l'amour de soi, de la convoitise de son bien. S. Thomas dit simplement que l'amour de Dieu ne se trouverait inscrit dans la nature d'aucun être si cet être ne dépendait pas du bien qui est Dieu. En d'autres termes, pour expliquer qu'un être comporte dans *sa nature même* l'amour de Dieu et l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, alors qu'une nature, d'après la doctrine des philosophes, ne porte que sur son propre bien, S. Thomas recourt à la dépendance de tout être à l'égard du bien qui est Dieu. Ce qui revient à dire, si je ne me trompe, que la créature aime Dieu naturellement plus qu'elle-même parce qu'elle tient de Dieu, qui est bon, son être et sa bonté. La raison profonde pour laquelle le bien de Dieu se trouve inscrit à titre de fin dans *la nature* même de la créature c'est que la créature n'est pas, ainsi qu'il peut paraître à première vue, un être autonome dont il faudrait ensuite chercher le rapport avec Dieu. Elle est par Dieu, par participation de son être et de sa bonté. C'est la raison du rapport unique qui existe entre le bien de la créature et le bien de Dieu⁽⁷²⁾. Dieu, en d'autres termes, n'est un étranger, un *autre* pour aucune créature. Il ne l'a jamais été. Si par impossible il pouvait l'être, ou bien la créature n'existerait pas, ou bien elle serait Dieu.

Cette doctrine est si évidemment l'objet de notre

72. Voir d'ailleurs le corps de l'article et ad 4.

texte qu'on se demande vraiment comment on a pu y découvrir la doctrine de la primauté de la convoitise du bien propre. L'objection à laquelle S. Thomas répond dans la phrase citée par le P. Rousselot exprimait exactement la thèse de ce dernier : « La cause est plus éminemment ce qu'est son effet. Or par l'amour naturel tout individu aime autrui à cause de lui-même. Tout individu en effet aime quelque chose pour autant qu'elle est bonne pour lui. Par son amour naturel l'ange n'aime donc pas Dieu plus que lui-même. » Voici la réponse de S. Thomas : « Quand on dit que l'ange aime Dieu en tant qu'il est son bien, si l'on entend par *en tant que* la cause finale, l'affirmation est fausse. L'ange en effet, par son amour naturel n'aime pas Dieu à cause (ou en vue) de son bien mais à cause de Dieu lui-même. Si au contraire *en tant que* exprime la raison de l'amour (*rationem amoris*) prise du côté du sujet qui aime, la proposition est vraie. La nature d'aucun être en effet ne comporterait l'amour de Dieu, si ce n'est parce que chaque être dépend du bien qui est Dieu. » On rejette donc explicitement la primauté du bien propre par rapport au bien de Dieu et à l'amour de Dieu. On fonde par contre la primauté de l'amour de Dieu sur la dépendance naturelle de tout être par rapport à la bonté de Dieu.

S'il faut d'ailleurs confirmer par d'autres textes une doctrine bien connue, voici une mise au point explicite de la valeur du principe général dont, au gré du P. Rousselot, S. Thomas, suivant Aristote,

aurait fait la base de toute sa conception de l'amour. Elle se lit au traité de la charité, 2a 2æ, 26, a. 3. On se demande si par charité l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même. Il semble que non, puisque le Philosophe affirme au 9e livre de l'*Éthique* que l'amour que nous portons à autrui provient de l'amour que nous nous portons à nous-mêmes : « Amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. » C'est bien notre principe. « Or la cause est meilleure (*potior*) que l'effet. L'homme doit donc s'aimer soi-même plus que Dieu. » On ne peut trouver, semble-t-il, de passage plus clair, où le problème étudié par le P. Rousselot soit posé en termes plus précis. Quelle est la réponse de S. Thomas ? « Le Philosophe, dit-il, parle de l'amour pour un autre, en qui le bien, objet de l'amitié, se trouve selon un mode particulier. Il ne parle pas de l'amour pour un autre en qui le bien se trouve selon la raison de totalité (*secundum rationem totius*). » Ce qui revient à dire, si je ne me trompe, que le problème de la conciliation de l'amour de soi et de l'amour d'un autre que soi, dans la perspective commandée par le principe d'Aristote peut se poser dans tous les cas, sauf un seul qui est justement celui que le P. Rousselot a mis au centre de son étude, le cas de Dieu.

* S. Thomas se contente d'affirmer que le Philosophe ne parle pas du cas unique où l'homme se trouve en présence de celui qui est le bien en sa totalité. C'est le moins qu'on puisse dire. Mais cela suffit.

Le Docteur chrétien lui ne pouvait pas ne pas en parler. Il ne pouvait pas, écrivant de l'amour de Dieu, oublier ce que la foi lui enseigne touchant la création de l'homme, fait à l'image de Dieu, appelé à la vie de la grâce, participation de la vie de Dieu, qui est Amour, selon la parole de S. Jean, destiné enfin à la perfection de l'amour dans la vue de Dieu face à face. Il ne pouvait oublier ce qu'il avait écrit au sujet des rapports entre l'être ou le bien par essence et l'être ou le bien par participation. Or un être, qui est bon par participation de l'être qui est bon en sa totalité et par essence, ne peut jamais être conçu comme étranger à ce dernier, comme indépendant de lui, comme ayant quoi que ce soit qui puisse lui être attribué sans qu'on sous-entende le lien de causalité efficiente et exemplaire qui le rattache à son principe.

Ce que S. Thomas veut donc exprimer dans les textes qu'on vient de citer c'est non seulement cette vérité que l'amour de Dieu est l'amour le plus fondamental qui soit inscrit dans la nature de toute créature, diversement d'ailleurs selon la diversité des natures, mais encore que l'amour lui-même dont la créature aime n'importe quel bien n'est qu'une participation de l'amour dont Dieu s'aime Lui-même. Si l'on demande la raison dernière de l'existence de l'amour il n'y en a pas d'autre à donner que celle-ci : nous aimons et toute créature aime parce que Dieu est amour et que rien ne saurait exister qui ne soit

sa créature, donc par participation de sa bonté et de son amour⁽⁷³⁾.

*

* *

S. Thomas renverse donc la perspective d'Aristote, loin de l'adopter servilement et d'essayer d'y faire tenir, au risque de la compromettre, la vue chrétienne de l'homme. La doctrine de la création corrige en l'assumant, la thèse aristotélicienne de l'appétit naturel. Dans un monde incréé, ce dernier ne pouvait être que la tendance absolument première et irréductible de chaque être, en même temps qu'elle l'isolait dans la poursuite naturelle de son seul bien propre. La distinction de l'amour sensible et de l'amour intellectuel, si elle ouvrait des possibilités que S. Thomas saura exploiter, demeure nécessairement enfermée, chez Aristote, dans les limites de son naturalisme. L'appétit rationnel a pour mission d'assurer la liberté de l'homme prudent. Cette tâche accomplie il ne reste rien d'autre à faire. La béati-

73. *Ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quæ est Deus, et sapientes sapientia quæ est Deus, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quædam divinæ sapientiæ, ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ caritatis.*
2a 2æ, 23, 2, c.

tude à laquelle nous pouvons prétendre sur le terrain de la vie active est obtenue sans que nous ayons à nous référer à aucune instance supérieure à notre raison. Mais pour fonder la vie sociale, pour rendre possible l'amitié, il fallait bien ouvrir de quelque manière au bien d'autrui l'appétit naturel de chaque être pour son bien propre. La comparaison de la partie et du tout peut tempérer l'égoïsme constitutif de l'appétit naturel dans l'univers aristotélicien, elle ne peut le supprimer. L'autonomie sur le plan de la nature doit nécessairement se traduire par l'isolement sur le plan de l'amour.

En suivant Aristote S. Thomas se trouvait menacé doublement de trahir la vue chrétienne de l'homme. Le naturalisme, avec la vue réaliste des tendances spontanées des êtres qu'il implique, pouvait le conduire à transposer dans un univers chrétien, commandé par la doctrine de la création, l'isolement radical des appétits naturels. À l'intérieur de cette vue générale, la division de l'appétit sensible et de l'appétit rationnel aurait pu l'entraîner à voir dans l'homme non pas l'enfant de Dieu, appelé à la perfection de l'amour, mais le sage dont le but est atteint quand il a conquis l'indépendance et la liberté grâce à la domination de l'appétit rationnel sur l'appétit sensible.⁽⁷⁴⁾

74. Il faudrait signaler un troisième problème, celui de la possibilité d'une morale fondée sur l'amour. S. Tho-

Or la vérité et la merveille c'est qu'il n'a pas cédé à ces entraînements. Théologien chrétien d'abord, non point philosophe aristotélicien, il ne commence pas par camper l'homme tel que le concevait le Stagirite, quitte à le faire entrer ensuite en communion avec le bien de Dieu dont son appétit naturel primitivement ne saurait rien. Bien au contraire, le plan général de la *Somme théologique* le proclamerait à défaut d'affirmations explicites, il voit l'homme, de même que toute créature, comme étant par Dieu, pour Dieu, à la ressemblance de Dieu. Car être créé signifie cela ou ne signifie rien. La théorie de l'appétit naturel de chaque être pour son bien, qu'il s'agisse de l'appétit sensible ou de l'appétit spirituel, doit se situer d'emblée dans la perspective de la création et de la participation qui en est inséparable. On ne saurait faire intervenir ces dernières comme un simple correctif ou une pièce secondaire par rapport à un ordre des natures entièrement clos sur lui-même. Bien loin de subsister d'abord à titre autonome, l'appétit naturel des êtres pour leur propre bien ne s'explique que comme la recherche du bien de Dieu dont ils sont participations. L'amour rationnel n'est plus ordonné seulement à l'indépendance de l'homme prudent par la maîtrise des passions de l'appétit sensible. Il est

mas le pose clairement, p.e. *De Car.*, 2, c. Il le résout par la distinction entre l'amour de convoitise et l'amour de bienveillance

l'amour du bien comme tel, donc implicitement l'amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses. Cet amour naturel peut et doit devenir explicite, se transformer en amour, librement consenti, de Dieu par-dessus tout autre bien et s'ouvrir finalement par la grâce à l'amour de charité.

Sur la base d'une conception philosophique des natures et de leur appétit naturel, tout entier indépendants à leur niveau propre — c'est la part du naturalisme d'Aristote — tout entiers par Dieu et vers Dieu — et c'est la vue chrétienne de la création — le drame se retrouve intact de cette conquête de l'amour désintéressé de Dieu par-dessus toutes choses qui est la destinée concrète de l'homme aux yeux du théologien, et du saint. Puisque, au jugement de l'Église, S. Thomas a été excellemment l'un et l'autre il a su tirer parti des instruments que le philosophe lui offrait sans être infidèle à sa mission, qu'il avait définie lui-même comme la manifestation de la vérité de la foi catholique (*1 C.G. 2*).

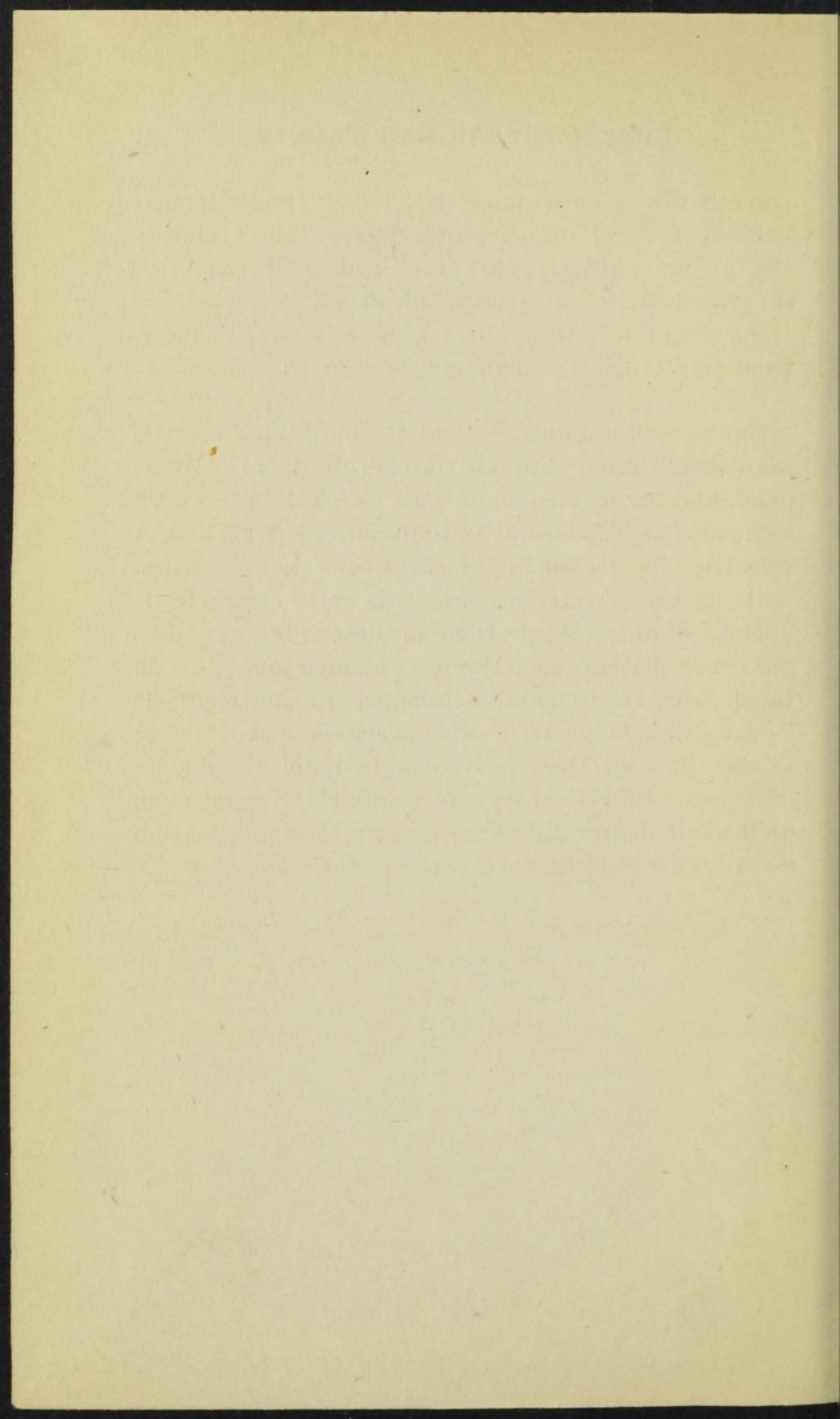
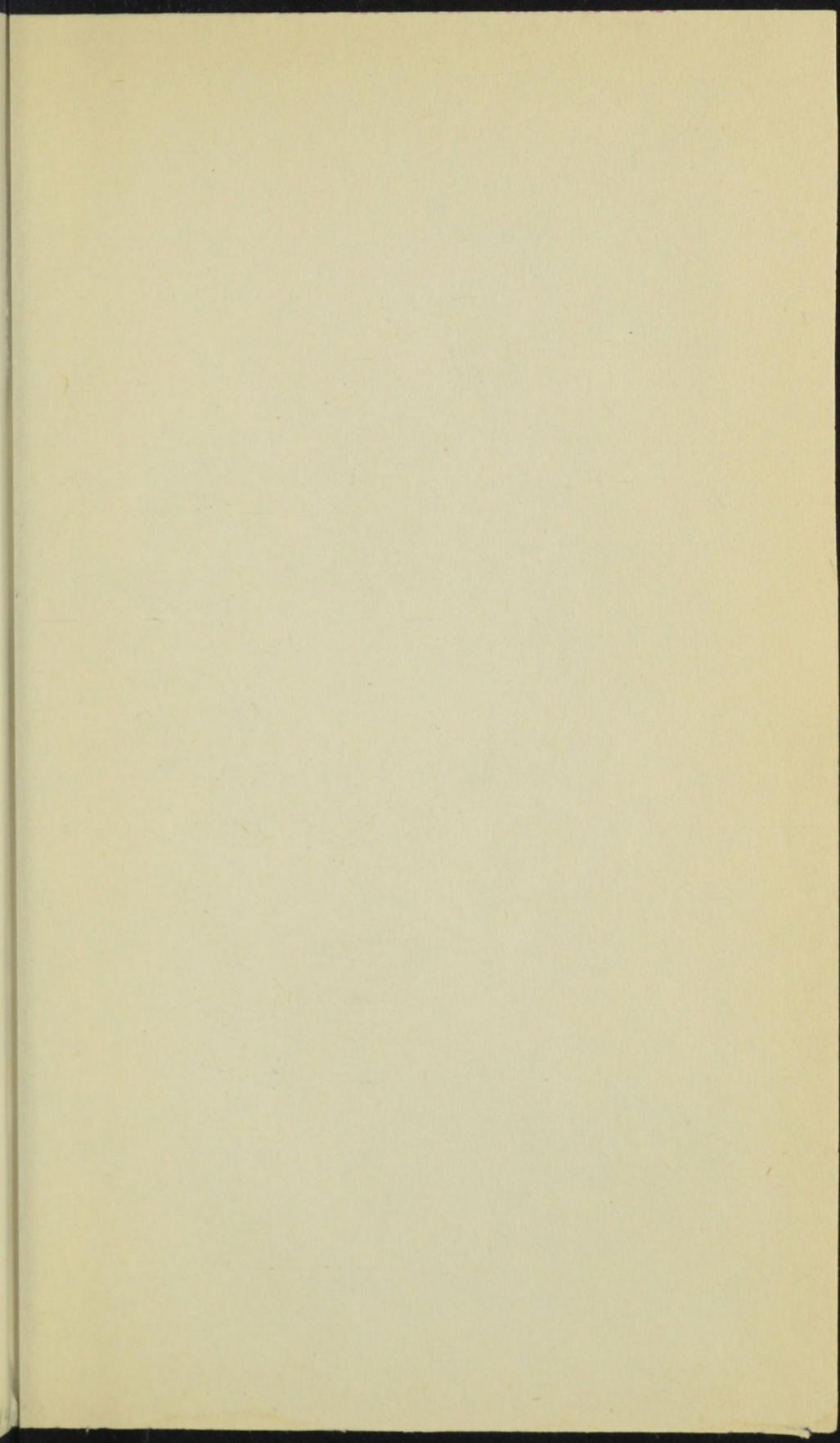
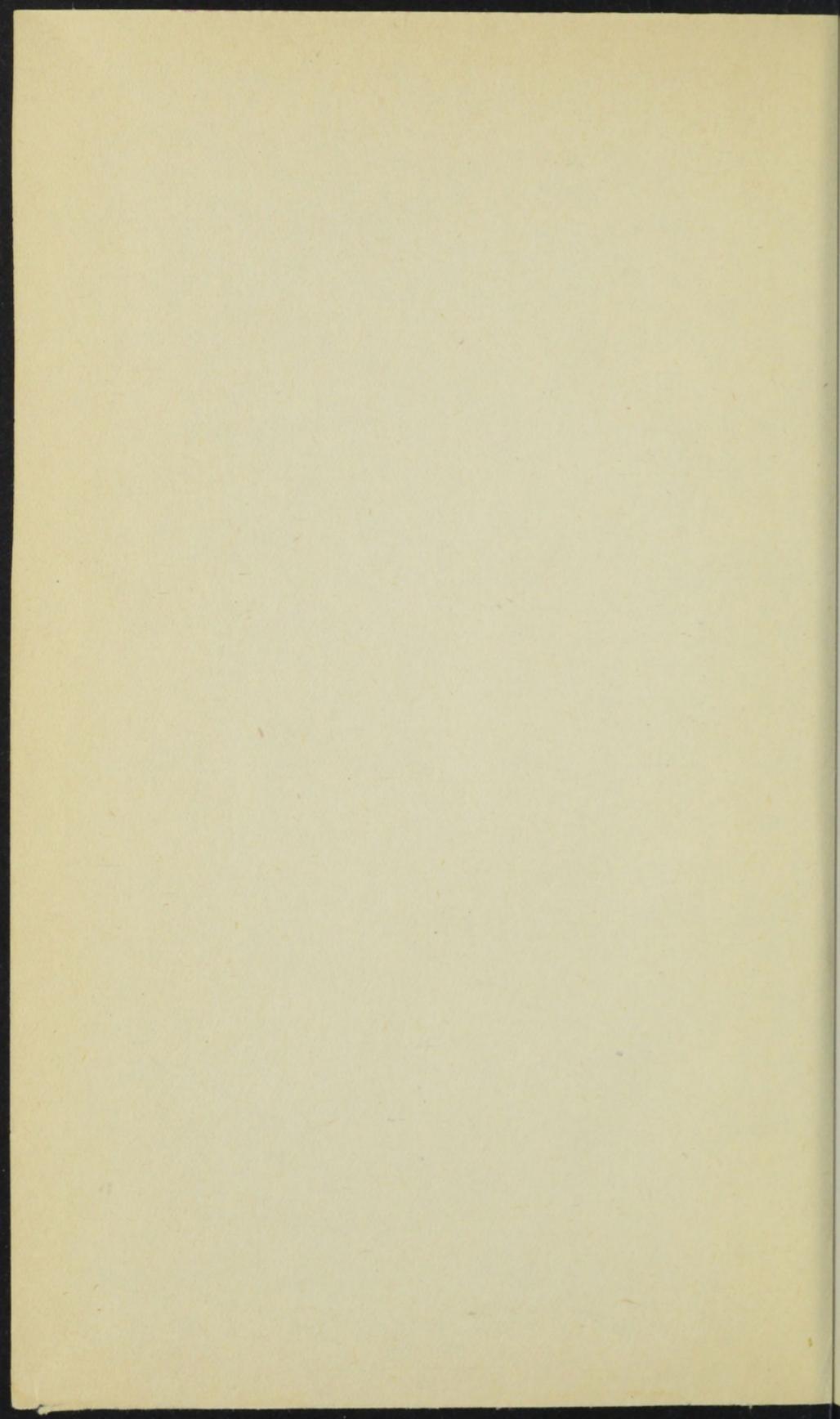
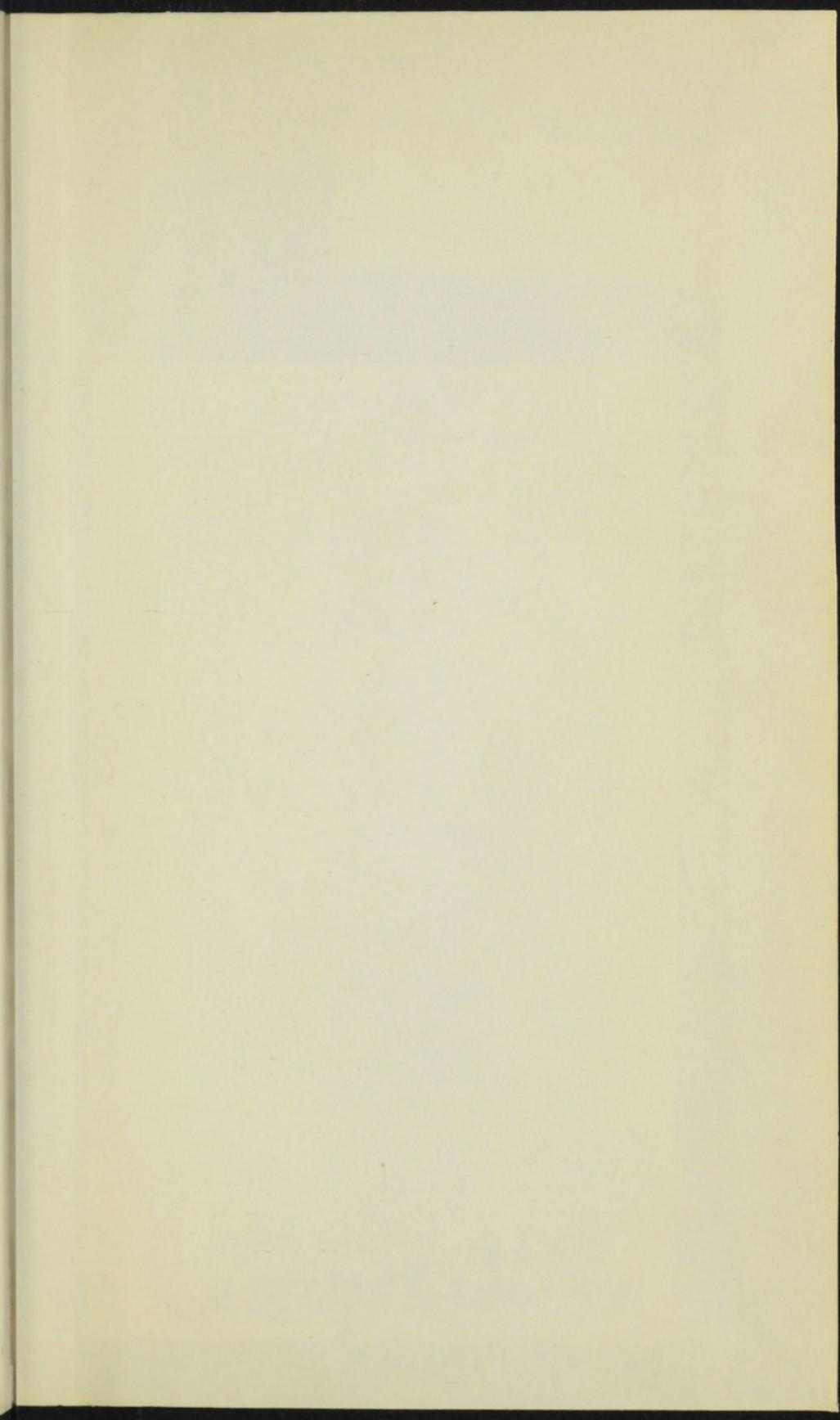


TABLE DES MATIÈRES

Introduction	9- 16
I. La thèse du P. Rousselot	17- 38
Exposé	17- 25
Interprétation critique	26- 38
II. La position de S. Thomas	39-128
L'appétit en général	41- 46
L'appétit sensible	47- 55
L'appétit intellectuel ou spirituel	56- 67
L'amour désintéressé	67- 92
III. Examen des arguments du P. Rousselot	93-128
Conclusion.	128-131







UNIVERSITE DE MONTREAL L.H.S.



3 1225 00295 480 4

Ce volume doit être rendu à la dernière date indiquée ci-dessous.

This book must be returned to the last date indicated below.

LS.H.14 JUIN 1989

~~20 1 71 *~~

LS.H.3 JUIL 1989

9 OCT. 1979

~~**LS.H.17** JUIL 1989~~

2 9 OCT. 1979

5 NOV. 1979

30 JAN. 1980

2 1 NOV. 1980

16 DEC. 1980

9 SEP 1986

LS.H.12 MAI 1989

LS.H.29 MAI 1989

Handwritten scribbles and faint markings at the bottom of the page.

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE

