NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

112 N° 4 1990

Une parenté spirituelle. Saint Bernard et Aimé Forest

Pierre MASSET

p. 551 - 569

https://www.nrt.be/es/articulos/une-parente-spirituelle-saint-bernard-et-aime-forest-313

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Une parenté spirituelle
Saint Bernard et Aimé Forest

Il ne suffirait pas, pour rendre compte des rapports de la pensée d'Aimé Forest et de la doctrine spirituelle de saint Bernard, de parler de *lecture* de saint Bernard par A. Forest. Certes, il l'a lu et étudié: à preuve les riches pages écrites par lui dans l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin[1]. C'est le Forest historien de la philosophie qui parle ici. Mais Forest est aussi philosophe et c'est comme philosophe et métaphysicien qu'il a lu et médité saint Bernard, se plaisant à retrouver chez lui l'inspiration augustinienne, qui est aussi la sienne. Chez Forest toutefois le «spirituel» n'est pas séparable du philosophe et, en tant que spirituel, il a goûté profondément saint Bernard. Au-delà d'un accord de pensée sur l'essentiel et de nombreuses rencontres de vocabulaire, c'est d'une véritable parenté spirituelle qu'il s'agit. Aussi bien la «métaphysique spirituelle» d'A. Forest n'a-telle point de peine à retrouver dans la doctrine mystique de saint Bernard ses propres thèmes les plus constants et les plus chers.

1. *Le consentement*

Ce que se propose saint Bernard, nous dit A. Forest, c'est de «former en nous l'homme intérieur»[2]. Dès lors il se trouve «amené à suivre, pour les redresser, les mouvements de notre conscience». En effet la liberté, par laquelle notre âme est l'image de Dieu, doit se conformer à l'idéal qui est en elle, s'établir dans sa propre vérité. Or l'expérience du consentement est cela même: «un progrès vers ce qui est en nous de plus pur et de plus élevé». Saint Bernard nous ramène à notre cœur: *ascendere ad cor altum.*

1. Paris, Bloud et Gay, t. XIV, 1951. Une telle «présence» de saint Bernard dans la pensée d'un philosophe contemporain n'étant pas si commune, il nous a paru intéressant de contribuer par cette étude à la célébration de «l'année saint Bernard», qui marque le neuvième centenaire de sa naissance. Aimé Forest (1898-1983) a été professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Montpellier de 1941 à 1968. Pour une connaissance plus complète de sa pensée, on pourra se reporter à P. MASSET, *L'intériorité retrouvée: la philosophie spirituelle d'Aimé Forest,* Paris, Téqui, 1990.

2. *L'expérience du consentement selon saint Bernard* (cité par la suite *EC*), dans *Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum* 18 (1956) 269.

Le caractère essentiel du consentement, c'est la spontanéité. Il ne relève pas de la nécessité, mais de la liberté. Il n'est pas un appétit naturel, animal, il est raisonnable et volontaire. Mais la spontanéité de notre vouloir est plus ou moins pure; et saint Bernard nous présente, comme autant d'étapes du progrès intérieur, les formes plus ou moins libres de notre vouloir. Il distingue d'une part la *liberté de nature,* celle qui nous définit comme image de Dieu, qui fait partie de notre essence et donc ne peut pas être perdue, même pas par le péché, mais qui ne nous donne pas par elle-même de vouloir le bien et de l'accomplir, et d'autre part la *liberté de grâce ou de conseil* qui, rendant par l'action de la grâce la volonté à elle-même, à la spontanéité de l'amour, nous donne d'accomplir le bien. Non seulement *velle,* mais *posse.* Ainsi la volonté est libérée, la liberté est conquise et, par le consentement à la grâce, l'œuvre du salut s'accomplit. L'âme, *image* de Dieu, retrouve dans l'amour la *ressemblance* de Dieu. On peut dire cela autrement: «le progrès spirituel se marque dans le passage de la volonté propre à la volonté commune ou, d'une autre façon, dans celui de la cupidité à la charité.» La chute a rendu notre volonté impuissante. Laissée à elle-même, cette «volonté propre», comme l'appelle saint Bernard, est esclave de la cupidité, du désir qui, tout en étant son propre désir, ne procède pas de l'intime d'elle-même. La volonté est comme étrangère à elle-même, étroite, resserrée. Au contraire, la «volonté commune», qui s'ouvre largement à la charité, dans un consentement pur, réalise la perfection de notre vouloir. Alors la volonté se retrouve elle-même. L'amour à la fois procède de la spontanéité la plus pure et la crée en nous: *sponte afficit et spontaneum facit*[3]. L'esprit, rappelé de l'exil, rentre en soi, se contient lui-même et se possède, dans la mesure même où il se donne dans le consentement à l'amour. «L'amour — c'est là l'originalité de l'analyse de saint Bernard — n'est pas en nous surajouté à notre vouloir, il le rend à lui-même[4].» Mais cette possession de soi n'est pas ici fin en soi, comme dans le stoïcisme; elle n'est voulue que dans le don de soi et ne se réalise qu'en lui. «Mieux que l'effort stoïcien, le consentement, tel que l'entend saint Bernard, montre ce qu'est la vraie force de l'âme» (*EC* 272). L'âme se possède et se tient bien en mains dans la générosité du consentement: *manus tua consensus tuus.* La forme la plus parfaite de la liberté et qui est en même temps la forme la plus parfaite du consentement, c'est

3. *De diligendo Deo,* ch. VII, *PL* 182, 984.
4. *Consentement et création* (cité *CC*), Paris, Montaigne, 1943, p. 43.

l'unité spirituelle avec Dieu. À la fois suprême passivité et activité supérieure. Dans son élan vers Dieu, l'âme se trouve déjà prévenue par la grâce; la ferveur du consentement est en réalité une réponse à la prévenance divine, une correspondance au don reçu. «Et elle admire d'autant plus qu'elle se sait devancée», dit saint Bernard[5]. Oui, l'âme trouve Dieu dans sa recherche même: il était là déjà, attendant, prévenant. «Personne ne peut te chercher qu'il ne t'ait d'abord trouvé: *Nemo te quaerere valet nisi prius invenerit.*» Pascal reprendra cela mot pour mot dans le *Mystère de Jésus*: «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé.» Ce n'est pas là une simple rencontre, dit A. Forest, mais une influence directe de saint Bernard sur Pascal[6]. Dans l'unité spirituelle, nous sommes un seul esprit avec Dieu. Non pas *unum,* comme est l'unité du Père et du Fils, mais *unus,* ce qui est le propre de la relation de l'âme à Dieu. Non pas unité des substances, mais accord du vouloir: *non substantiis confusos sed voluntatibus consentaneos*[7]. C'est la forme la plus parfaite possible de la liberté ici-bas — encore qu'elle ne puisse jamais être que passagère — «la liberté du bon plaisir». Ainsi le consentement est-il, dans son plus haut moment, «la droiture entière de notre vouloir»; il manifeste en nous les dispositions qui sont le signe de la présence du Verbe. Il est pour nous le salut: *consentire salvari est.*

On sait l'importance du thème du consentement dans la philosophie d'A. Forest. Consentement à l'être des choses, consentement de l'esprit à lui-même, le consentement est, d'après lui, la méthode propre de la métaphysique; c'est le point de vue développé dans *Du consentement à l'être.* Mais il est beaucoup plus que cela: «l'expérience spirituelle elle-même»[8]. Pas seulement une disposition de la volonté, mais l'activité originaire de l'esprit, l'esprit lui-même en acte. Il y a un accord, dit Forest, «une affinité profonde de la pensée et de son objet», une «illumination intellectuelle par l'intermédiaire de l'être». La connaissance n'est pas création, mais consentement: ne «rien ajouter au spectacle des choses, mais les saisir en elles-mêmes... Nous n'avons rien à ajouter à la louange des choses, mais nous pouvons y participer par la grâce de l'attention» (*CC* 65-67). Il s'agit d'entrer par la pensée dans l'intimité des choses, de nous unir par la contemplation même à leur être intérieur, de

5. *Sermones in Cantica, Sermo XLV,* § 8, *PL* 183, 1003.
6. *Pascal et saint Bernard* (cité *PSB*); dans *Giornale di Metafisica* 13 (1958) 419.
7. *Sermones in Cantica, Sermo LXXI,* § 10, *PL* 183, 1126.
8. *Itinéraire philosophique,* dans *Vichiana* 2 (1965/3) 62.

faire nôtre le rythme des choses. Ainsi nous correspondons en quelque sorte à l'absolu de l'acte créateur, par le consentement que nous lui donnons. Certes, nous ne pénétrons pas par là «dans la vérité de la création», mais nous en retrouvons le sens et comme le projet; nous «sommes unis à l'acte créateur par la médiation des valeurs communes à l'action divine et à notre adhésion»[9]. Le consentement est alors «une réponse à l'acte par lequel Dieu crée» (les choses). L'«affirmation (métaphysique) est la fidélité à la grâce de l'être» (*CC* 66). Le consentement nous fait entrer dans l'esprit de la création; il nous fait saisir l'être comme don, comme gratuité.

Mais ce consentement à l'être est en même temps consentement de l'esprit à soi-même. «L'être se manifeste dans l'acte par lequel l'esprit revient à soi... La vérité est reconnue dans le consentement que nous lui donnons[10].» Il en est de même de l'esprit en tant que liberté. La liberté n'est pas un commencement absolu. Elle est en son principe même consentement. «Le consentement est l'éveil de la liberté... (La liberté) est spirituelle dans son principe même, dans l'acte de consentement qui l'éveille à elle-même[11].» Le consentement est «le fondement même de la liberté», non pas fondement d'une éthique seulement ou d'une noétique, mais plus intimement fondement d'une spiritualité. Il n'est pas une des modalités de la conscience, il est son principe même. «Il est la liberté dans la forme pure de la spiritualité.» À la fois élan et accueil, il est une réponse à un appel, à l'appel de l'être. «Le consentement est la causalité réciproque par laquelle nous pensons ce qui est intérieur à l'être et à l'esprit.»

Le consentement est, avec le recueillement, la voie obligée de la découverte et de l'avènement de l'âme — cette fine pointe et profondeur de l'esprit, cette plénitude du sujet spirituel. «L'âme accède à elle-même dans son recueillement et son consentement» (*AA* 190). Si «le recueillement est l'esprit en acte»[12], ne faudrait-il pas dire alors que le consentement, c'est l'âme en acte, l'âme comme pur élan vers Dieu et union au vouloir divin? «L'inclination véritablement spirituelle est celle de l'amour par lequel nous voulons que l'être soit et le donnons en quelque sorte à lui-même[13].» Dieu

9. *Les Allées intérieures* (cité *AI*), dans *Studia miscellanea* 5 (1981) 16.
10. *Essai sur les formes du lien spirituel* (cité *LS*), Paris, Beauchesne, 1981, p. 69, 173.
11. *L'Avènement de l'âme* (cité *AA*), Paris, Beauchesne, 1973, p. 124-127.
12. *Les Progrès du recueillement* (cité *PR*), dans *Teoresi* 28 (1973) 226.
13. *Le Réalisme de la volonté* (cité *RV*), dans *revue Thomiste* 46 (1946) 472.

crée la bonté des choses et ce bien sollicite notre volonté. Par là nous sommes amenés à nous unir à la volonté première, à la retrouver en nous — et ici Forest fait siens les termes mêmes de saint Bernard — non pas dans la confusion des substances, mais dans l'accord de volonté. «Notre rapport à l'être quand nous l'élevons à l'absolu devient cette volonté pure par laquelle nous aimons Dieu d'un vouloir antécédent à celui de toutes les valeurs créées.» Comme chez saint Bernard, comme chez Guillaume de Saint-Thierry, la volonté devient alors amour, charité, unité de l'esprit, et ne consiste en rien d'autre qu'à vouloir ce que Dieu veut. Plus profond encore que le consentement à l'être, le consentement à la volonté divine nous unit à Dieu, en même temps qu'il nous rend à nous-mêmes. C'est l'ordre de la charité: *consensus in caritate* (*AI* 16).

2. *Le cœur. L'intériorité*

«L'idée du cœur, nous dit Forest, est au principe de toute l'élaboration doctrinale de saint Bernard» (*PSB* 417). Le cœur est à entendre ici au sens augustinien ou pascalien, comme «le fond de l'âme, où les diverses puissances trouvent leur unité substantielle», comme la fine pointe de l'esprit. Saint Bernard emploie pour désigner le cœur des expressions très variées, que Forest relève avec soin: *oculus cordis, verbum cordis, petitiones cordis, motus cordis, orationes cordis, eloquium cordis, simplicitas cordis, sapientia cordis, terra cordis.* «L'idée essentielle est celle du 'retour au cœur': *regredi ad cor,* ou suivant une autre métaphore: *ascendere ad cor altum.* Nous avons à former en nous le cœur nouveau.» Le premier degré de la vérité, la condition pour y accéder, est selon saint Bernard l'humilité du cœur: reconnaître sa propre misère. Le troisième degré est de «purifier l'œil du cœur pour contempler les choses célestes et divines[14].» C'est le sens du retour au cœur. Par là nous sortons de l'exil, de la région de la dissemblance, et nous entrons dans notre vraie patrie. Le retour au cœur nous ramène à notre volonté profonde; il est la rectitude, la droiture du vouloir; il rectifie la dissemblance, il purifie le désir. Il est pur élan vers Dieu, sans retour sur soi. Il est surtout simplicité — «cette simplicité du cœur, dit Forest, plus chère à l'âme cistercienne qu'aucune autre vertu» (*EC* 274). — Il est «la réponse droite et simple à l'appel qui nous est fait» (*PSB* 417). Ainsi réformée selon «la sagesse du cœur», l'âme reconnaît sa propre excellence, sa divinité, sa noblesse. «C'est

14. *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae,* ch. VI, *PL* 182, 951 a.

alors qu'elle s'élève à la connaissance de Dieu, devenu véritablement sensible au cœur: *tantum ex motu cordis intellexi praesentiam eius*[15].» Ayant uni sa volonté à celle de Dieu dans l'humilité et la docilité au Verbe, «elle peut s'aimer elle-même du vouloir dont Dieu s'aime.»

A. Forest se plaît à établir un parallèle entre saint Bernard et Pascal (*PSB* 409-424). Pour cet augustinien qu'est Pascal, le cœur désigne le tout de notre âme, le centre de l'âme, l'élan intérieur, l'inclination fondamentale qui nous fait tendre vers la vérité. Le cœur est esprit de finesse et de discernement. Il nous fait saisir ce que la raison ne saurait par elle-même atteindre. Il a ses raisons, plus profondes, plus fines et perspicaces que la raison elle-même. C'est le cœur qui sent Dieu, non la raison. Il nous ouvre à l'intelligence spirituelle de l'Écriture et nous donne de correspondre à la motion de la grâce. «Échauffer, non instruire», dit Pascal. *Ignitum eloquium,* disait saint Bernard. Sur tous ces points la parenté des deux doctrines ne fait pas de doute. De même sur la question de la grâce efficace, Pascal retrouve «le mouvement essentiel de la pensée de saint Bernard. L'action vient à la fois de la liberté et de la grâce, de nous-mêmes et de Dieu.» De même encore pour le thème du Dieu caché: Dieu ne se cache, selon Pascal, que pour se faire reconnaître selon sa vérité; quant à saint Bernard, le thème de la recherche de Dieu fait l'unité de toute sa doctrine. Ces analyses nous intéressent, non seulement par le rapprochement qu'elles instituent, mais aussi par la conclusion qu'en tire Forest quant à la signification historique de la pensée de Pascal: c'est moins au Port-Royal des théologiens qu'à celui des spirituels que se rattache Pascal. On invoque en général ici la doctrine augustinienne. Certes, dit Forest, mais «on peut l'envisager d'une façon plus précise. C'est une forme particulière de l'augustinisme, la doctrine de Cîteaux.» L'originalité de la pensée de Pascal par rapport à celle de ses amis de Port-Royal vient de ce qu'elle se rattache «à la tradition la plus ancienne du monastère, celle qui est antérieure aux querelles jansénistes, la tradition cistercienne». Il n'est pas douteux que «les maîtres de Port-Royal trouvent leur inspiration dans saint Bernard», mais cette inspiration première, essentielle à Port-Royal, est parfois occultée par les querelles théologiques. Pascal, lui, «a connu cette doctrine, il a lu saint Bernard. Il ne fait bien souvent que traduire

15. A. FLICHE & V. MARTIN, *Histoire de l'Église,* Paris, Bloud et Gay, 1951, t. XIV, p. 131.

sa pensée, lui donner une expression que la force de son génie rend inoubliable.» Mais «saint Bernard est un spirituel», alors que Pascal «est un philosophe autant qu'un spirituel». Il veut «retrouver les caractères d'une connaissance du cœur... (En lui s'accordent) l'influence cistercienne et celle de l'augustinisme[16].» Il y a donc chez Pascal comme une «répétition» de la pensée de saint Bernard, au sens heideggérien du terme (*PSB* 423), une reprise de son intention essentielle, une transposition de la spiritualité cistercienne dans le domaine de la pensée, la mise en forme et «l'accomplissement de cette *philosophia cordis* qui se cherche dans les doctrines spirituelles du Moyen Âge» (*PIR* 122).

C'est cette *philosophia cordis* que Forest élaborera pour son compte, dans la ligne de l'augustinisme et de la tradition monastique médiévale. Il l'avoue lui-même, au début de *La Vocation de l'Esprit*: «la doctrine dont nous cherchons à retrouver l'intelligence pourrait être, mieux que de tout autre terme, définie comme *philosophia cordis*[17].» Mais il parle plus volontiers d'intériorité que de cœur. L'affirmation de la liaison essentielle de l'intériorité et de la vérité est au principe même de sa philosophie. Le sentiment fondamental qu'il trouve au point de départ de son «itinéraire philosophique», c'est, dit-il, que «nous avons l'idée d'une vérité qui nous est en un sens manifestée et qui reste pourtant toujours à conquérir» (*IP* 54-55). Dès lors c'est par la réflexion, la méditation, le retour en soi, que la vérité peut être atteinte. «*Noli foras ire,* dit saint Augustin, *in te interiore redi, ubi ipsa habitat veritas.*» Dans la recherche de la vérité fondatrice, de l'évidence originaire, «nous sommes amenés à reconnaître, écrit-il, que la pensée tire d'elle-même, en un sens, la vérité qu'elle affirme, ou mieux qu'elle la possède intérieurement» (*AA* 28 s.). Elle n'a pas à sortir d'elle-même mais au contraire à s'approfondir. «Entre dans la cellule de ton âme.» Dans ce mot de saint Anselme, A. Forest veut voir non seulement un précepte de spiritualité, mais aussi l'expression de ce que doit être la recherche philosophique (*AA* 186). «On peut dire que toute vérité est reconnue dans l'effort de l'esprit pour se posséder lui-même, pour s'approuver en ce qu'il affirme... L'esprit se proportionne à la vérité en reconnaissant qu'il n'est que par elle... La pensée se recueille en elle-même pour atteindre l'être et le fondement... La conquête métaphysique de notre être intérieur devient le dévoile-

16. *Pascal ou l'intériorité révélante* (cité *PIR*), Paris, Seghers, 1971, p. 71 s.
17. *La Vocation de l'esprit* (cité *VE*), Paris, Montaigne, 1953, p. 13.

ment du sens de l'être dans cette dépendance et cette appartenance enfin manifestées. L'intériorité est alors elle-même la forme pure de la révélation ontologique.» Cette certitude primordiale est «le plus grand bienfait dans l'ordre intellectuel»; elle est le moment où, dans le recueillement spirituel, dans l'acquiescement, la pensée «paraît remonter à sa propre source», dans la «proximité enfin reconquise d'elle-même et de l'être» (*AA* 28-29).

Cette démarche en effet, en même temps qu'à la reconnaissance de l'être, nous conduit à la découverte et à la reconnaissance de l'âme, de l'être de l'âme, de l'âme comme «intériorité originaire». Non pas l'intériorité au sens d'objet intérieur — ce qui est le point de vue de l'introspection —, mais l'intériorité comme sujet, comme source, participée certes, mais source tout de même, comme réalité ontologique, «l'équivalent spirituel de la substance»[18]. L'âme n'est pas une réalité donnée, représentable. «L'âme n'est pas constatée» (*DCA* 175), elle ne peut être saisie en vérité que «dans sa source même, selon une certitude radicale», par la réflexion, la méditation, le recueillement, selon cette «métaphysique de l'expérience intérieure» qui est l'essence même de l'augustinisme. Mais se saisir ainsi comme profondeur de l'âme, comme «esprit de l'âme» et «âme de l'âme», comme liberté de liberté, ou encore, selon le langage des doctrines mystiques, comme «le centre, la fine pointe, l'étincelle de l'âme», se saisir ainsi n'est pas chose facile. C'est par les «voies intérieures» de la spiritualité que la pensée, cheminant parmi «doutes et clartés», peut se reconnaître comme âme «dans une assurance plus vive et concrète encore que celle de l'esprit». L'aperception intérieure n'est obtenue qu'au terme d'une conquête. Présente elle-même, mais d'une présence voilée et qui est tout autre chose qu'une «donnée», l'âme vit le plus souvent à la surface d'elle-même, dans l'exil de soi, dit saint Augustin; elle s'en est allée «dans un lointain voyage», «dans la région de la dissemblance», dit saint Bernard. Il lui faut reconquérir sa présence, se retrouver elle-même «dans la contemplation, la paix, la purification». L'âme alors se saisit et «se pense dans sa source pure». Dans cet avènement temporel qui la donne enfin à elle-même, qui est découverte de soi et retrouvailles, elle reconnaît l'avènement originaire qui est la source de son être. Recueillement, discernement, éveil de l'âme. Présence à soi, mais toujours à conquérir — non pas exactement à conquérir, car elle participe de la gratuité de l'être —, mais à redresser sans

18. «Doutes et clartés sur l'âme» (cité *DCA*), dans *Mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1977, p. 192, et *AA* 182, p. 43.

cesse, à rectifier, dit saint Bernard, à garder toujours de la tentation de l'exil, du «divertissement» selon Pascal. Par le chemin du *cœur*, par les «allées intérieures», accéder à la profondeur de l'âme: cette pensée augustinienne, si présente dans la tradition monastique, le «spirituel» philosophe qu'est A. Forest a su la recueillir fidèlement et l'élaborer en une «métaphysique de la spiritualité». Lorsque l'âme se connaît elle-même, elle connaît sa substance, note saint Augustin. Oui, mais à la condition que nous ayons par la réflexion dépassé le plan psychologique de l'âme-substance au sens d'âme-chose pour accéder au plan de la spiritualité: celui de la présence à soi de l'âme comme être spirituel (*AA* 182).

3. *La sagesse*

Dans un article sur «la sagesse du cœur», chez saint Bernard[19], A. Forest note que, sans étudier d'une manière suivie le thème de la sagesse, saint Bernard y revient à toute occasion. L'intention générale de son œuvre est de «montrer le renouvellement de l'homme intérieur, qui est le terme même de la vie monastique». Ce terme ne peut être atteint qu'au bout d'une longue histoire de l'âme en quête de Dieu et en quête aussi d'elle-même, désireuse qu'elle est de sortir de l'exil et de retrouver sa vérité. C'est l'action du Verbe en elle qui lui donne de parvenir à cette sagesse, à la condition toutefois que l'âme sache revenir au centre d'elle-même. «La motion divine est dans le cœur.» La sagesse est pour l'âme une «forme» nouvelle — *reformari ad sapientiam*, l'expression est à prendre en toute sa rigueur —, une forme «distincte en un sens de la nature primitive» et par laquelle l'âme acquiert sa droiture, sa vraie grandeur et sa beauté. (La théologie postérieure élaborera cela en «don de sagesse».)

La sagesse fait sentir ses bienfaits à la fois sur le plan intellectuel et sur le plan affectif. Comme perfection intellectuelle, elle consiste selon saint Bernard en «droiture de la connaissance» et en une nouvelle pénétration de l'esprit. Saint Bernard expose cela dans son traité *De la considération*. Effort pour chercher la vérité, la considération requiert «une disposition droite et ferme de l'attention». La sagesse qui en est le fruit nous donne sur toutes choses un jugement droit, «une forme supérieure de discernement». Elle consiste à «voir les choses telles qu'elles sont», à les apprécier pour ce qu'elles sont. *Est enim sapiens cui quaeque res sapiunt prout*

19. *La Sagesse du cœur* (cité *SC*), dans *Cahiers de La Pierre-qui-vire*, n° 2 (1953) 202-213.

sunt[20]. Simplicité toute spirituelle, elle nous permet de voir les choses dans leur vérité la plus dépouillée; non pas les natures des choses, leur être objectif, le donné, mais leur valeur et leur sens, leur origine et leur fin, en référence aux autres valeurs, à l'ordre universel. Apprécier chaque chose dans la perfection de son ordre. «La sagesse devient alors le consentement à l'ordre» (*VE* 125). Notre esprit, redressé par l'action conjointe de notre effort et de la motion divine, est ainsi conduit à son achèvement; il acquiert «une droiture, une souplesse, une aisance supérieure» (*SC* 209).

La sagesse a aussi «une valeur affective, elle est pour nous le goût du bien»: *sapor boni.* Une certaine suavité spirituelle, la douceur de l'affection, la joie, la pureté, la simplicité du cœur: *cordis natura puritas est.* La sagesse s'achève en piété. «La piété est la beauté de l'âme, sa dignité[21].» Saint Bernard parle de cette «blancheur de piété» qui apparaît sur le visage de l'âme fervente, «une blancheur dont se revêt celui qui fait la charité avec joie: *non modo formatus, sed et formosus*»[22]. La sagesse nous permet enfin d'assurer «la rectitude de nos actes», dans la discrétion, sans manque ni excès. «La lumière de la discrétion, qui est la mère des vertus et le comble de la perfection... en sorte qu'on ne fasse ni plus ni moins qu'on ne doit»[23]. Alors, redressant la «courbature» de l'amour-propre, nous sommes libérés du désordre des passions et nous pouvons goûter, au cœur même de l'action, «une forme supérieure de repos et de paix, comme un loisir pleinement spirituel». Pourtant, si la sagesse est «le plus excellent des dons divins», la charité la dépasse encore. La sagesse enrichit notre nature d'une *forme* nouvelle, mais la charité la conforme à Dieu. «Nous devons saisir ce qu'est la sagesse du cœur dans cette profondeur où l'âme s'ouvre à l'action de Dieu et accède à sa vérité» (*LS* 146). Ainsi la sagesse «reste l'idéal concret qui se propose à l'âme», où celle-ci trouve la paix en rejoignant sa vraie grandeur dans la docilité au Verbe. Saint Bernard ne cesse d'y disposer les âmes; il «veut montrer que la sagesse est le don de l'avènement divin et que l'âme doit terminer son exil en entrant en elle et, par elle, dans l'ordre de la charité» (*SC* 213).

Tous ces thèmes — la sagesse, la piété, la demeure de l'âme — sont au cœur de la pensée d'A. Forest. Ils indiquent l'idéal, le

20. *Sermones de diversis, Sermo XVIII,* § 1, *PL* 183, 587.
21. *L'éveil et l'exil de la piété* (cité *EEP*), dans *Filosofia oggi* 3 (1980) 536.
22. *Sermones in cantica, Sermo LXXI,* § 3, *PL* 183, 1122.
23. *Sermones de tempore,* III, *In circumcisione Domini,* § 11, *PL* 183, 142.

point d'achèvement qui aimante et justifie tout ce qui précède. A. Forest précise d'ailleurs lui-même la tradition dans laquelle il se situe: «Dans la continuité de cette tradition, celle qui venait de Cîteaux et qui est reprise par Pascal, nous reconnaîtrons les étapes du mouvement qui conduit l'âme vers elle-même. Ce sont la pureté de l'intelligence, le règne de l'amour, le sentiment de la piété» (*LS* 146).

L'âme n'est pas d'emblée «dans sa vraie nature». C'est seulement quand elle s'oriente vers la vérité de l'être qu'elle «retrouve son inclination fondamentale... Elle revient à soi par le moyen de l'être autre... L'âme entre en elle-même quand le rapport à l'être lui donne de former la spiritualité pure qui est son achèvement... La demeure de l'âme est la pureté de son rapport à l'être.» A. Forest parle alors «d'intelligence spirituelle»: une intelligence vive, pénétrante, avide de clarté, apte à saisir les liaisons et les accords — *symphonialis spiritus*, dit saint Bernard. Alors «l'esprit se proportionne à la vérité... Il donne à l'objet qu'il affirme sa dignité, le fait participer à la pureté qu'il reconnaît du dedans de lui-même» (*AI* 9). En suivant ses «allées intérieures», l'âme rejoint l'être en sa signification fondamentale; le monde devient pour elle «un monde nouveau, comme un monde dans le monde». Un «monde intérieur», dit aussi Forest; non pas un monde de projets ou de rêves, mais «un autre monde dans ce monde, pensé à la lumière spirituelle» (*LS* 164). Alors l'être nous apparaît comme don, comme gratuité, comme sacré. Et aussi comme ordre et harmonie, comme beauté. «La contemplation de la beauté consiste à ne demander aux choses rien d'autre que ce qu'elles sont» (*LS* 136). Non pas toutefois comme simplement données, mais «reprises dans leur accord au mouvement de l'esprit, elles sont renouvelées et nous sont rendues». La beauté se révèle jusque dans les plus petites choses, quand nous savons saisir en elles la générosité du don de l'être.

Le concret, forme particulière de l'universel, objet pénétré de valeurs métaphysiques, est, selon le mot du maître cistercien Isaac de l'Étoile, «l'état ultime de l'être». Il est «la manifestation de l'être» (*LS* 123). Saint Bernard nous dit lui-même «qu'en élaborant sa doctrine il n'avait eu d'autres maîtres que les chênes et les hêtres» (*LS* 123; *EEP* 541). La réforme cistercienne, qui se proposait de retrouver la pure intériorité de l'esprit dans sa nudité, a mis en lumière par la voie de la spiritualité la valeur de la sensibilité; elle a «contribué à former le sentiment de la nature», qui est, dit Forest, «une des

conquêtes doctrinales du XII[e] siècle» (*AA* 118). «On apprend plus de choses dans les bois que dans les livres, disait saint Bernard, et les rochers nous enseignent des choses que nous ne saurions entendre autrement.» L'architecture cistercienne unit au mieux la matière en sa brute simplicité et l'élan spirituel. «Les cisterciens montrent de la défiance pour une certaine forme de beauté, qui rendrait l'âme captive»; mais cela n'est pas négation ni refus de la beauté, mais bien dépassement et transposition vers la spiritualité du sensible lui-même. Ils sont «les créateurs d'une architecture dont l'éclat est fait d'une simplicité tout accordée au mouvement de l'âme». Et l'on sait qu'A. Forest aimait cette beauté simple et pure, ainsi que la nature et sa terre limousine. «La beauté de la nature est surtout dans son silence[24].» Il aimait aussi la sobriété de la liturgie romaine, la facture classique de ses oraisons, étrangère à toute exubérance et prolixité. Ainsi conçue, l'expérience esthétique, loin de nous exiler de nous-mêmes dans les mirages de l'*esthèse,* que redoutait Jacques Paliard, a une véritable valeur métaphysique; elle nous fait atteindre la présence de l'être[25]. «La beauté recueille l'être en lui-même, l'unifie, lui donne un caractère de plénitude comme aussi d'infinité» (*EER* 151).

L'amour, lui aussi, nous conduit à la demeure de l'âme. Il nous établit dans le recueillement et crée en nous une intériorité nouvelle. À la condition toutefois que, dominant la diversité des sentiments, souvent superficiels et passagers, qui nous empêchent de nous égaler à nous-mêmes, il soit un «amour spirituel». L'amour spirituel n'ignore pas les sentiments, il les reprend et les élève à une existence plus vive. Il maintient «ses blessures et ses joies, mais il sait les envelopper dans une exigence de pureté... L'amour est vécu dans le recueillement spirituel», bien au-delà de l'affectivité et de ses formes inconstantes (*LS* 152). L'amour spirituel ne nie pas son objet, il le pénètre «des valeurs qu'il sait lui-même discerner». Son inspiration profonde est peut-être avant tout «une conformité à l'ordre», d'où la réserve, la discrétion, la mesure qui le caractérisent. Intimité et respect à la fois. L'amour «veut l'élévation des personnes... L'art spirituel est de savoir aimer.» Mieux qu'aucune autre expérience l'amour nous conduit à la vie spirituelle; «il en est l'éveil intérieur.» Il est plénitude, paix et joie.

24. *Expérience esthétique et expérience religieuse* (cité *EER*), dans *Convivium* n° 21 (1966) 152.

25. «Esthétique et Métaphysique» (cité *EM*), dans *Estetica,* Padova, Ed. Liviana, 1952, p. 199-208.

«L'âme ne peut se recueillir pleinement en elle-même qu'en entrant dans l'amour» (*LS* 155). «Où sont les âmes qui accèdent à l'amour?» demande Richard de Saint-Victor. «Elles sont à l'intérieur d'elles-mêmes» (*AI* 12).

La sagesse s'achève en piété. Nous sommes ramenés par elle avec force et douceur au-dedans de nous-mêmes. «La piété n'est que l'attachement à la présence intérieure, recueillie et consentie. Elle consiste à ne rien vouloir d'autre que la conformité au mouvement pur de l'âme en elle-même... (Elle) est, comme la sagesse dont elle est l'achèvement, la mesure spirituelle de l'âme» (*LS* 158). «La piété consiste à ne rien vouloir qui ne s'accorde à la présence intérieure» (*DCA* 194), à écarter la distance intérieure qui nous sépare de nous-mêmes. «La piété est la dignité de l'âme.» Il faut dire avec Guillaume de Saint-Thierry: «Qui ne possède pas la piété a reçu son âme en vain.» La piété est «religieuse par elle-même». Même dans son premier moment — ce que Forest appelle la «piété fondamentale» —, alors qu'elle n'est encore que consentement à l'être et reconnaissance de la dignité des choses, même alors elle est déjà affirmation implicite de Dieu. «La pensée s'élève à Dieu en se recueillant en elle-même.» Quand nous savons aller vers l'être dans la fidélité à notre inclination profonde, «nous retrouvons au-dedans de nous-mêmes l'amour divin... L'âme s'élève à Dieu quand elle revient à l'élan qui la constitue, quand elle suit les voies de la piété intérieure» (*LS* 167). Elle fait alors «l'expérience de la douceur de Dieu». La *piété fondamentale* devient *piété religieuse* par elle-même, «selon son exigence et sa simplicité». Nous entrons ainsi dans l'adhésion religieuse. «La piété est l'adhésion à Dieu... nous allons vers l'union à Dieu en pénétrant d'une façon toujours nouvelle dans la profondeur de l'âme.» C'est la demeure de l'âme: avènement d'une vie nouvelle, repos, même dans l'activité, paix de l'âme, fidélité à la vocation. «L'âme se renouvelle en son centre...Tout s'accorde et s'ordonne. Ces mouvements forment la conscience pacifiée.» Dans la présence l'âme se trouve, se recueille. «La sagesse est la réalisation de soi dans l'unité... la vie de l'âme harmonieuse» (*LS* 186 s.; *VE* 128). Elle est aussi lumière: en elle il semble que les choses mêmes deviennent esprit... *Luminosa sapientia.* Elle est surtout l'accord profond de notre volonté et de la volonté de Dieu.

4. *Actualité de saint Bernard*

A. Forest se plaît à souligner une correspondance en profondeur

entre les affirmations essentielles de la doctrine de saint Bernard et les préoccupations fondamentales de la philosophie contemporaine. Déjà en 1946, dans un article sur *Le réalisme de la volonté*[26], il note cet accord. «Le problème essentiel que pose la philosophie contemporaine, écrit-il, est celui de la conquête de l'être intérieur. Il ne s'agit que de revenir à ce qui est notre essence, sans l'isoler par là même du monde des objets, auxquels l'esprit se réfère toujours» (*VE* 185). Atteindre notre activité primitive, notre intériorité de sujet, ce qui est en nous initial, premier, et par là réaliser «l'expérience métaphysique», tel est le projet fondamental de la philosophie contemporaine. Or ce projet trouve sa réalisation la plus parfaite dans le «réalisme de la volonté»: considérée dans son essence, la volonté «n'est pas seulement désir, mais pur attrait de l'être, de l'excellence». La complaisance au bien. Vouloir que l'être soit et ainsi le donner en quelque sorte à lui-même, telle est la signification du vouloir. Et la perfection du vouloir n'est autre que «l'inclination d'aimer Dieu par-dessus tout». Passer, selon la tradition augustinienne, de l'amour du bien participé à l'amour de celui qui est le bien par essence, cela nous permet de «nous unir à la volonté première, en un sens de la retrouver en nous». Or telle est la doctrine cistercienne de l'amour. Bien que notre nature ne nous permette pas d'avoir pour Dieu un amour aussi grand que celui dont il nous aime, cependant, dit saint Bernard, aimant Dieu avec tout nous-même, cet accord de volonté est vraiment «un mariage parfait et complet»[27]. Et Guillaume de Saint-Thierry, dans sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu*: «La grande volonté qui porte vers Dieu est l'amour. C'est la dilection, l'adhésion et l'union, c'est la charité et la jouissance... Mais vouloir ce que Dieu veut, c'est ressembler à Dieu; ne pouvoir vouloir que ce que Dieu veut lui-même, c'est déjà être ce que Dieu est, puisque en lui l'être et la volonté sont identiques[28].» Le tout de l'acte par lequel nous sommes sujet, et que vise à ressaisir l'idéalisme, ne s'atteint pas, comme il le croit, dans l'immanence, mais seulement dans l'adhésion à Dieu, lorsque, dans la fidélité entière à ce qu'il est, la «perfection (du vouloir) est dans la ligne de sa dépendance, en un sens pourtant dépassée» (*VE* 210).

Dans un article postérieur, intitulé *Saint Bernard et notre*

26. *RV*, cité n. 13, reproduit dans *VE* 185-210.
27. *Sermones in cantica, Sermo LXXXIII,* § 6, *PL* 183, 1184.
28. Cité par A. Forest, dans *VE* 208.

temps[29], Forest parle d'une «véritable actualité de saint Bernard». L'idée d'une «rencontre» entre saint Bernard et la pensée d'aujourd'hui y est reprise, mais cette fois en termes plus consonants à la pensée moderne. Il ne parle plus de «conquête de l'homme intérieur», ni de «volonté», mais de «conscience de soi». Le problème essentiel qui se trouve aujourd'hui posé est, dit-il, celui de la conscience de soi. Saisir, non pas l'essence du moi, mais «l'acte par lequel il se pose». Notre «genèse spirituelle». Assurer comme «une reprise de l'esprit par soi». Certes saint Bernard ne se pose pas nos problèmes sous la même forme que nous nous les posons; mais il se propose, lui aussi, une «réforme intérieure», un «retour à soi», dans lequel l'esprit «retrouve la vérité de lui-même». Ainsi peut-on dire que «les problèmes qu'il rencontre correspondent à ceux qui nous sont posés sur la conscience métaphysique de soi». Là-dessus Forest nous invite à reconnaître la présence de saint Bernard chez des philosophes contemporains, notamment Maurice Blondel et Louis Lavelle, et peut-être aussi en un sens l'existentialisme. Et on peut, d'une manière générale, parler d'une présence virtuelle de saint Bernard dans la pensée contemporaine, au sens d'une présence attendue et comme en espérance, dans la mesure où son message répond parfaitement aux questions qui sont les nôtres. «Ce que cherche la pensée contemporaine, c'est la possibilité d'une sorte de création de soi par soi», formule qu'il s'agit de bien entendre, à savoir «que la vérité révélée par la métaphysique doit être la loi de notre développement intérieur». Or l'enseignement de saint Bernard peut se résumer en ceci que «la paix est la conscience métaphysique de soi». La paix est «en quelque sorte créatrice de nous-mêmes». Elle est «la condition de notre accès à nous-mêmes», car c'est en se reconnaissant dépendante de Dieu et en l'acceptant dans la paix intérieure que «l'âme revient à soi» et se trouve. Ainsi la sagesse monastique donne-t-elle la réponse la plus profonde aux problèmes soulevés par la «philosophie de l'esprit».

Cette synthèse, d'une part, de la problématique philosophique contemporaine et, d'autre part, de l'inspiration augustinienne et de la tradition monastique médiévale, A. Forest l'a pleinement réalisée pour son propre compte. Il ne confond pas philosophie et religion, métaphysique et mystique, mais il les unit étroitement. L'expé-

29. *Saint Bernard et notre temps,* dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953/3-4) 289-299.

rience métaphysique est pour lui «une forme de l'expérience religieuse» (*CC* 79-92). En effet, elle n'est pas autre chose «que la pensée de l'être»; or «le mouvement qui nous élève à Dieu n'est que la continuité même de celui qui nous porte vers l'être.» L'être est un appel, une invitation à l'approfondir, chose que réalise précisément l'expérience religieuse. De même, saisir l'être comme valeur, expérience métaphysique certes, est aussi déjà une attitude religieuse, car cela suppose la relation, au moins implicite et vécue, à l'absolu divin qui fonde la valeur. De même encore, la paix que nous trouvons dans le consentement nous renvoie à Dieu — *tranquillus Deus tranquillat omnia,* dit saint Bernard —; cette paix «a une signification plus proprement religieuse encore que métaphysique»: elle ne nous «donne» pas la jouissance infinie de l'être; elle est un appel, une attente, une préparation. «Ainsi entendue, la métaphysique est religieuse par elle-même.» *Philosophia naturaliter pia.* Mais l'attitude métaphysique n'est pas la forme la plus haute de l'expérience religieuse. L'expérience mystique est au-dessus; elle est la forme suprême de la religion. De part et d'autre il y a consentement. Mais, chez le métaphysicien, consentement à la grâce de lumière des choses et, chez le mystique, consentement et don de soi dans l'amour. Ainsi métaphysique et mystique sont «deux démarches bien différentes». La métaphysique n'est pas une aspiration à s'achever, à se transcender en mystique (et, sur ce point, Forest serait porté à reprocher à Paliard de ne pas marquer suffisamment les distances). La métaphysique «révèle... ce qui reste encore lointain» et qu'elle ne peut donner; la mystique, elle, «donne à l'amour ce qui ne peut être entièrement révélé». La métaphysique n'est pas une «fonction provisoire» que suppléerait la mystique. Métaphysique et mystique ne se rejoignent qu'à l'infini.

Cependant, comme elles «supposent le même engagement de l'âme», métaphysique et mystique peuvent se compléter et être vécues par le même sujet, comme on le voit «chez saint Augustin et chez les maîtres du réalisme médiéval». La métaphysique est une préparation à l'attitude religieuse dans la mesure où elle «nous fait saisir en quel sens l'être est déjà grâce et don»; la mystique y surajoute l'expérience de l'amour, dans lequel tout est donné; au sentiment de la paix dans le rapport à l'être elle ajoute «l'expérience de la douceur divine». A. Forest écrivait au P. Marie-Eugène: «Il y a une certaine forme d'accord entre les dispositions de l'intelligence contemporaine et les leçons les plus hautes de la mystique... La **métaphysique contemporaine, elle aussi, est très attentive aux**

leçons de la mystique. Il me semble qu'elle ne peut achever sa tâche que par cette aide et cette leçon. La mystique lui montre, mieux que toute autre expérience, la profondeur du réalisme, qui est toute la vie de l'esprit[30].»

Pour sa part, A. Forest ne s'est pas contenté de faire en philosophe «une métaphysique de la spiritualité»; sa métaphysique veut être et est en fait en même temps «une métaphysique spirituelle». Méthode et doctrine coïncident ici parfaitement. La spiritualité y est pensée par le même mouvement par lequel elle est vécue. La spiritualité devient ici «l'évidence première» (*AA* 176). Aussi bien y a-t-il une affinité profonde entre sa propre pensée et la doctrine de saint Bernard. Il écrit: «Saint Bernard trace les voies que doit suivre une pensée devenue elle-même spirituelle» (*EEP* 537). Saint Bernard sait reconnaître, au-delà de la dialectique, «une clarté intérieure qui doit guider l'intelligence», clartés successives à vrai dire, clartés spirituelles, qui nous permettent d'approcher une vérité simple, nue, aisée, «comme étant conduite par l'Esprit du Seigneur»[31]. Méthode étrangère apparemment à la pensée philosophique, «elle la prépare au contraire, en assure le développement» (*EEP* 537). Parfaitement accordée à la dévotion monastique, elle n'en apparaît pas moins à Forest très importante «pour le renouvellement et le progrès de la philosophie moderne». Ce qui importe en effet, c'est de reconnaître, avec la tradition monastique, notamment cistercienne, «une clarté spirituelle que la dialectique ne fait pas atteindre». L'esprit s'appuie ici beaucoup moins sur ses catégories abstraites, sur ses structures, toujours imparfaites, que sur l'élan qui le soutient et le guide», comme pour «se rejoindre dans son éveil intérieur»[32]. La métaphysique aujourd'hui, pour se renouveler, doit, au contact d'une vie spirituelle «reprise, transposée, ramenée à son principe», retrouver «la confiance originaire de l'esprit et son ouverture à l'être», s'accorder «au mouvement de l'âme profonde».

Cette idée d'un renouvellement de la métaphysique par la spiritualité médiévale a occupé très tôt la pensée d'A. Forest. Dès ses

30. Cité dans *Père d'une multitude. Lettres du Père Marie-Eugène,* Paris, Le Sarment-Fayard, 1988, p. 129.

31. *Sermones in cantica, Sermo XXXI,* § 3, *PL* 183, 941.

32. Dans ce même article, Forest croit pouvoir déceler, à la source de la culture occidentale et comme rendant compte de son cheminement, une «option essentielle»: l'option entre l'éveil de la piété et l'exil de la piété, la première attitude trouvant son expression la plus nette chez saint Bernard (le recueillement, la contemplation, l'être), la seconde chez Nietzsche (la volonté de puissance comme «volonté de la volonté», l'innocence du devenir, la rupture de l'être).

années de Saint-Cloud, entre 1936 et 1939, il écrivait: «Il faudrait arriver à une métaphysique héritière, dans son mouvement le plus intellectuel, non de la structure des idées scolastiques, mais de la spiritualité médiévale.» Cette idée l'accompagna jusqu'au terme de sa vie; il la rapporte en effet dans *Nos Promesses encloses*, ouvrage publié posthume et dont il avait avant sa mort souhaité la publication[33]. Il est clair que, dans la métaphysique de Forest, où la vérité de l'être et l'avènement de l'esprit sont atteints ensemble et l'un par l'autre, où, dans l'expérience de la présence spirituelle, l'être de l'âme et la présence de Dieu nous sont révélés à la fois, métaphysique et spiritualité s'accordent et se confortent mutuellement. «L'ontologie et la philosophie de l'esprit se renouvellent ensemble et ne cessent pas de se soutenir l'une l'autre[34]», chacune trouvant dans l'autre la garantie de sa vérité[35].

Conclusion

A. Forest avoue lui-même «une double fidélité à saint Bernard et à saint Thomas»[36], disons d'une manière plus générale à l'augustinisme, surtout sous la forme qu'il prend dans la spiritualité monastique médiévale, et d'autre part au thomisme. Il semble qu'une fois ses bases philosophiques bien assurées grâce au thomisme — de cela témoignent sa thèse sur la structure du concret chez saint Thomas et son ouvrage *Du consentement à l'être* —, Forest, sans jamais rien renier du thomisme, se soit de plus en plus tourné vers les doctrines de spiritualité, peut-être par penchant naturel, mais surtout pour satisfaire le besoin de «spirituel», que la métaphysique ne saurait d'elle-même combler. La «double fidélité» dont il parle signifie qu'entre la sagesse «purement intellectuelle» de saint Thomas et la sagesse «affective ou, mieux encore, vécue» de saint Bernard, entre la perfection de l'intelligence et la connaissance savoureuse et pratique, Forest se refuse à choisir, se contentant de privilégier l'une ou l'autre selon les moments et les points de vue. Mais cela ne signifie pas que la spiritualité et l'intelligence soient à mettre sur le même plan. «Nous élevons l'âme au-delà de l'esprit», écrit-il

33. *Nos promesses encloses*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 110.
34. *È possibile una metafisica?*, dans *Giornale di Metafisica* 11 (1956) 605.
35. Cf. *Orientations actuelles en métaphysique*, dans *Revue philosophique de Louvain* 49 (1951) 675.
36. *Saint Bernard et saint Thomas*, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* IX (1953) 311.

(*DCA* 195). La doctrine de saint Thomas «ne contredit pas celle de saint Bernard, elle l'éclaire», elle l'explique, en donne les raisons[37]. Saint Bernard, lui, a en vue les progrès de notre réalisation spirituelle. L'admiration que lui voue Forest n'est pas feinte. Il pense que la doctrine de saint Bernard «exprime ce qu'il y a de plus typique dans la pensée et l'expérience chrétienne: la signification propre d'un ordre de la charité»[38]. Et encore: «ce qu'il y a de plus élevé dans la spiritualité chrétienne» (*EC* 275).

Dans le poème de Dante, c'est saint Bernard qui remplace Béatrice au moment où va s'achever l'élan vers Dieu. Et Forest veut voir dans l'étude de saint Bernard «une invitation à mettre un style cistercien dans nos vies, dans nos pensées, et jusque dans le développement de la philosophie d'aujourd'hui»[39]. Aussi bien, au-delà des rencontres d'idées et d'un accord profond de la pensée, avons-nous pu parler, au sujet de saint Bernard et d'Aimé Forest, d'une véritable parenté spirituelle.

F-34000 Montpellier Pierre MASSET
École privée Saint-François-Régis
Enclos Tissié-Sarrus

Sommaire. — Ce n'est pas seulement comme historien de la philosophie que Forest aborde saint Bernard, mais aussi et surtout en philosophe et en «spirituel». Il se plaît à trouver chez Bernard les concepts, les thèmes, qui constituent l'ossature et la substance de sa propre philosophie. Plus profondément encore, il fait sienne, dans ses grandes lignes, la doctrine spirituelle de saint Bernard. Le consentement, le cœur, l'intériorité, la sagesse, la piété, tout cela est parfaitement consonant avec la métaphysique spirituelle de Forest. Il s'agit donc bien, entre lui et saint Bernard, d'une véritable et profonde parenté spirituelle.

37. *Saint Bernard...*, cité n. 36, 310.
38. A. FLICHE & V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, cité n. 15, p. 131.
39. *Saint Bernard...*, cité n. 29, 299.