NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 N° 1 1950

Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne ?

G. GILLEMAN

p. 3 - -26

https://www.nrt.be/en/articles/eros-ou-agape-comment-centrer-la-conscience-chretienne-2662

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

ERÔS OU AGAPÈ

COMMENT CENTRER LA CONSCIENCE CHRETIENNE ?

Toute activité humaine, toute vie morale est un prolongement révélateur, une « médiation », de notre tendance foncière.

Si notre tendance foncière, au lieu d'être un amour, était purement une « force » à épanouir dans la domination, ou une aveugle énergie créatrice canalisée par des lois rigides, la table des valeurs morales serait renversée et l'on canoniserait le surhomme ou le juridisme d'un âge de fer.

Nous nous proposons dans cet article de montrer que notre tendance foncière est un amour, qu'elle est, sur le plan chrétien où nous sommes, l'amour-charité (1).

Notre être est une tendance. Comme celui de toute la création matérielle, il est à la recherche d'un autre que lui, en découvrant des vestiges en chaque chose qu'il rencontre et ne pouvant s'arrêter à ces biens partiels que pour ce reflet de la fin dernière poursuivie à travers eux. Spectacle prestigieux que tous ces êtres, en marche ordonnée vers une même fin (2), poussés par un appétit du bien divin, un besoin de « s'assimiler à Dieu », de le devenir à leur mesure (3), d'imiter sa bonté ontologique (4). Où courent donc tous ces êtres ? A leur béatitude, l'« obtention de la fin dernière » (5). Seuls, il est vrai, comme êtres spirituels, capables de penser le bien parfait et d'aspirer par conséquent à un bien sans limite, nous pouvons tendre à *notre* béatitude, au contact réel de ce bien divin, qui se fera, dit S. Thomas,

(1) Cet article fait partie d'un volume à paraître au Museum Lessianum (Édition Universelle, Bruxelles) : *Théologie Morale et Charité*. Ce volume présentera, en partant de la formule de saint Thomas « Caritas forma omnium virtutum », un essai de méthodologie théorique et pratique d'une théologie morale soumise au primat de la charité.

(2) *Contra Gentes*, III, 17.

(3) *Ibid.*, 19.

(4) *Ibid.*, 20.

(5) I^a II^{ae}, q. 3, a. 4.

par l'intelligence (6) et la contemplation (7), mais qui se prépare et se cherche par toutes les puissances d'appétit et de désir (8). Les êtres non spirituels, eux, atteignent le sommet de leur montée quand ils ont acquis la perfection de leur forme. Ils n'arrivent pas d'eux-mêmes au contact du terme dernier, ayant besoin de nous pour trouver leur sens.

L'homme et, en lui, l'Univers sont ainsi une « *faim de Dieu* ». *Assurément mon être est tendance.*

Mais comment reconnaître un amour apparenté à la charité sous le visage aussi intéressé de l'appétit ?

Qu'est-ce que l'amour ? Tout au long des âges, la question a toujours provoqué une double réponse. L'amour, est-ce « *l'érôs* », comme disait Platon, l'aspiration vers le bonheur et le bien à posséder, la finalité de notre être ? A l'opposé, l'Evangile autant que S. Paul rappellent que l'amour est « *Agapé* », la diffusion spontanée et gratuite d'une générosité que n'a pas attirée l'amabilité de son objet puisqu'elle crée elle-même cette amabilité. Dieu aime parce qu'il est amour et pour rien d'autre. M. A. Nygren a développé cette thèse et l'a interprétée d'un point de vue protestant luthérien, dans son livre : *Eros et Agapé* (9).

Opposition encore plus profonde entre les deux amours qui se sont fait deux cités : « terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui » (10).

Le moyen âge s'est divisé entre les partisans de l'amour physique et ceux de l'amour extatique (11), et, au grand siècle, Bossuet a combattu les excès de l'amour pur.

Cette ambiguïté séculaire, chacun la retrouve au fond de son expérience quotidienne. Il suffit d'ausculter sa conscience pour discerner en nous deux voix, tantôt alternées, tantôt enchevêtrées, prononçant des déclarations contradictoires sur l'amour. Nous sommes sincères quand notre meilleur moi se renonce dans un élan de *générosité* oubliant ses intérêts, pour se donner aux autres et à Dieu ; et il est bien nôtre aussi le *désir* de nous approprier cette louange ou ce livre ou cette place, et d'en tirer les joies du propriétaire. La vie apparaît dans cette tension et dans la victoire d'un moi sur l'autre. Si nous sortons de notre expérience intérieure, nous voyons s'opposer, non

(6) *Contra Gentes*, III, 25.
(7) *Contra Gentes*, III, 37.
(8) *I^a II^ae*, q. 2, a. 7.
(9) Anders Nygren, *Erôs et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduction P. Jundt, Paris, Aubier, 1944. Cfr compte rendu dans la *Nouv. Rev. Th.*, 1946, p. 347.
(10) S. Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 28.
(11) Cfr P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Paris, Vrin, 1933.

plus nos deux « moi », mais les hommes aux hommes, les saints aux égoïstes.

Vraiment il n'y a pas moyen d'oublier que notre être est constitué entre deux pôles qui le tendent et le tirent, et que nous avons à donner un sens à notre vie par l'option.

Précisons donc la vraie signification de l'amour puisqu'elle s'est jusqu'ici révélée ambiguë. En découvrant sa portée, nous trouvons le sens de tous nos actes. Nous partirons de la définition de *S. Thomas* où se condense une longue pensée collective et, après avoir entendu *ses opposants*, nous nous demanderons si les deux positions traditionnelles ne peuvent se comprendre comme *deux aspects complémentaires* et indispensables de l'amour humain, participation défectueuse de l'« Amour ».

I. *S. Thomas : La théorie de la finalité physique de l'amour.*

On a ainsi résumé la doctrine thomiste du dynamisme moral : « L'action raisonnable devra... demander son fondement et sa règle aux principes de la causalité universelle qui régissent l'ensemble des activités dans l'univers. Ainsi la rationalité de l'ordre moral devra se ramener intégralement à la finalité universelle de l'univers aristotélicien. C'est dans cette finalité que se trouvera le fondement métaphysique de la finalité morale, c'est par elle que s'expliquera la structure de la volonté, et c'est par elle, enfin, qu'on déterminera la hiérarchie des fins qui constituent l'objet de la volonté morale... L'enchaînement des causes finales se traduira intégralement dans le domaine psychologique qui est celui de l'appétit rationnel. L'homme recherchera, dans toutes les fins de son action, nécessairement, le bonheur : parce que sa volonté subit, comme les autres causes secondes et en vertu des mêmes principes métaphysiques, l'action de la cause finale dernière. Le passage à l'acte, la production de leur effet propre s'identifie, pour les causes finales, avec l'appétit ou le désir, par lequel elles se portent vers les objets qui constituent leurs fins prochaines et secondaires. Ce sera le déterminisme psychologique de l'inclination au bonheur, en vertu duquel la Béatitude sera recherchée implicitement et nécessairement dans toutes les fins particulières... Dans cette psychologie, la notion du bien, qui est l'objet propre de la volonté, s'expliquera donc entièrement en raison de la finalité métaphysique dont elle est fonction, et qui est celle de la fin dernière subjective de l'homme. Ainsi le sens premier du bien moral sera d'orienter l'individu à son véritable bonheur. C'est sur ce sens fondamental que se greffera celui des spécifications morales ultérieures du bien, aux relations de justice ou de charité, par l'objet matériel des actes. Le sens de ces valeurs ne pourra donc qu'être complémentaire par rapport à ce sens premier. Et c'est pour cette raison, que *la volonté morale première et fondamentale sera une volonté de « con-*

cupiscence », que les autres volontés morales de justice ou de bienveillance pourront spécifier, mais dont elles ne pourront pas changer la nature intéressée. On tient ici le principe de la *subordination métaphysique de l'amour de bienveillance à l'amour de concupiscence,* à laquelle revient une signification si profonde dans l'ensemble de la doctrine de S. Thomas » (12).

Ces lignes contiennent une double affirmation, presque un double reproche relatif à l'amour. D'abord que cet amour est l'expression d'une *finalité métaphysique,* et ensuite que, par le fait même, tout amour est, au fond, réductible à une *concupiscence.* Si la première partie n'a rien d'inquiétant, à condition de comprendre cette finalité assez largement pour sauvegarder la liberté propre à l'être spirituel, la seconde articulerait une accusation lourde de conséquences pour le sens même de la vie morale et surtout de la charité.

Examinons-les donc séparément.

1) *Amour et finalité.*

Dans la Somme, S. Thomas semble prendre pour point de départ de sa description de l'amour l'amour humain, et même l'aspect de cet amour humain le plus extérieur et sensible : la première étude formelle qu'il y consacre dans la *Prima Secundae* — dans sa morale donc — répond à cette question du traité des passions : « Utrum amor sit in concupiscibili ? »

Et nous savons ainsi que l'amour est une passion du concupiscible (13) mais si fondamentale qu'en le comprenant en un sens assez large pour l'appliquer à la volonté (14) et même à Dieu, l'on pourra dire de lui : « amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc *omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem* » (15).

a) *Amour physique* : qu'il soit proprement une passion consciente, mais sans liberté, de l'appétit sensible; ou une inclination naturelle de l'appétit intellectuel et libre qui est la volonté; ou du pur appétit naturel inconscient et nécessité par son objet dans l'être privé de raison et de conscience, l'amour peut se dire en général : « le principe d'un mouvement qui tend vers la fin aimée », principe qui n'est autre que la *connaturalité* de celui en qui se trouve l'appétit avec sa fin, ou l'adaptation harmonieuse de la faculté à son bien où elle se complaît (16). Définition la plus générale, qui peut s'entendre, serva-

(12) J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot. Études de théologie médiévale,* Paris, Vrin, 1939, p. 111-112.
(13) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 1 et 2.
(14) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 2.
(15) *I*ª, q. 20, a. 1.
(16) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 1; cfr *I*ª, q. 60, a. 1.

tis servandis, de l'amour divin (17), angélique (18), humain (19) ou cosmique (20). Parce qu'elle ramène l'amour à une finalité naturelle de tous les êtres, on peut parler d'une « théorie physique » de l'amour.

b) *Amour personnel.* L'amour personnel ou moral apparaît donc comme « une espèce » d'amour : à savoir la connaturalité ou la « coaptatio naturalis secundum voluntatem » ou selon un appétit tout imprégné de raison, un « velle ». On a reproché au thomisme de reléguer ainsi la liberté de cet amour au rang d'une fonction accidentelle et passagère, puisqu'aussi bien cette liberté s'évanouira dès que notre volonté sera dans la vision béatifique, en présence de son objet saturant et nécessitant. L'amour, même spirituel, serait de cette façon ramené au déterminisme universel de tous les appétits naturels (21). Devant un bien, son premier mouvement est nécessaire; s'il peut cependant choisir librement, c'est par l'intervention de l'intelligence qui présente ce bien comme limité et donc comme un bien mêlé d'imperfection. Mais comprendre l'amour de cette façon, n'est-ce point, comme l'a dit Scot, faire de l'homme une « bonne brute » (22), mue par un déterminisme animal ? La raison est déterminée par son objet; la volonté par la raison et nous voilà à la chaîne (23).

Tout cela serait vrai si S. Thomas ne reconnaissait à l'être libre, et plus précisément à l'acte libre, une *finalité propre,* irréductible à une nécessité physique. Surtout après l'interprétation du P. Sertillanges (24), il est clair que, pour S. Thomas, la liberté consiste dans cette auto-détermination de la volonté. Si la raison peut faire valoir devant la volonté que tel bien ne doit pas être nécessairement choisi, vu qu'il est limité, et si la volonté accepte ce jugement, c'est que la volonté a spontanément et librement voulu admettre cette raison, et même qu'elle s'est elle-même donné ce motif pour justifier sa libre décision. Les motifs ne déterminent pas la volonté, car, après leur présentation il reste toujours vrai que la volonté décrète de donner plus de poids à l'un plutôt qu'à l'autre, et c'est cette libre détermination ultime de la volonté qui clôt la délibération : « Voluntas movet se consilio ». Raison et volonté ont donc une causalité réciproque, ou mieux sont une seule chose, en cette racine profonde de notre agir où jaillit la source de la liberté. « La raison ne détermine le choix qu'à la condition d'être déterminée, elle-même, à déterminer ce choix. Il y a ici un échange de déterminations sous divers rapports. Le sujet unique le permet; la nature profonde de l'esprit l'exige. Ani-

(17) *I°*, q. 20, a. 1.
(18) *I°*, q. 60, a. 1.
(19) *I° II°°*, q. 26, a. 1.
(20) *I°*, q. 60, a. 1 et ad 2.
(21) Cfr J. Rohmer, *op. cit.*, p. 282.
(22) *Quodlib.*, 21, n° 14.
(23) Cfr *ibid.*
(24) A. D. Sertillanges, O.P., *Le libre arbitre chez saint Thomas et Henri Bergson,* dans *Vie intellectuelle,* 1937, XLIX, p. 252-267.

mée à la fois de clairvoyance et d'un dynamisme essentiel, l'âme humaine peut se diriger et agir. La lumière qui est en nous, quand elle devient nous en se rattachant aux racines du vouloir, peut être motrice, et notre dynamisme volontaire, en devenant raison réfléchie, devient apte à nous diriger. L'exercice de ce double pouvoir, qui n'en fait qu'un, c'est proprement le libre arbitre » (25). Telle est la liberté d'ici-bas. Elle se greffe sur une finalité sans doute, mais une finalité authentiquement morale.

La nécessité de la vision béatifique elle-même ne supprimera pas la liberté en un sens profond très réel; elle l'amène, au contraire, à sa perfection, en la rendant le plus proche de la pure liberté divine qui, dans les opérations intra-trinitaires, est pourtant pure nécessité. L'acte où la volonté adhérera à son bien total sera l'acte le plus spontanément ratifié et la plus libre adhésion qui soit possible à un esprit, parce que la volonté n'y sera nécessitée que selon sa nature qui est d'être libre (26). Il faut pourtant remarquer que la liberté des bienheureux et celle d'ici-bas ne sont pas une notion univoque mais analogue. Au ciel il s'agira d'une « libertas a servitute » c'est-à-dire de l'excellence d'une activité, consciente de se porter *sur le vrai* bien de celui qui l'exerce, et *parce que* c'est son vrai bien; rien de plus libre que cet amour. Ici-bas il est question en outre d'une « libertas a necessitate », qui ne se retrouve plus dans la vision; mais en quoi cela diminuerait-il la véritable spontanéité de notre activité ?

Pour reprendre une distinction de S. Thomas, on pourrait voir dans la liberté des élus une « libertas voluntatis » (volonté de la fin) et non un « liberum arbitrium » (voluntas electiva mediorum) (27).

Nous pouvons donc tenir que l'amour spirituel des thomistes est sans doute intégré dans une finalité métaphysique, mais jouit de sa *finalité propre d'être libre*, d'une finalité que l'on peut appeler *morale*.

Il est un « *velle* », disions-nous; selon Aristote il se définit : « Velle alicui bonum » (28). C'est là, en même temps, la définition formelle de la bienveillance (29). Mais ici surgit une petite ambiguïté, qui ouvre une voie à réflexions ultérieures; car voici qu'au moment de définir l'amour, au sens d'acte de charité, la bienveillance ne suffit plus pour en rendre compte. « Cet acte de volonté (à savoir la bienveillance) diffère de l'amour actuel, tant celui qui est dans l'appétit sensible que dans l'appétit intellectuel ou volonté » (30). S'il s'agit

(25) A. D. Sertillanges, O.P., *art. cit.*, p. 264-265.
(26) *I*ª, q. 83, a. 1, ad 3.
(27) *I*ª *II*ªᵉ, q. 10, a. 2; *I*ª, q. 83, a. 1, ad 6; cfr G. Gemmei, *Zu einer neuen Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit*, dans *Scholastik*, 1937, XII, p. 547-551; H. Woroniecki, O.P., *Pour une bonne définition de la liberté humaine*, dans *Angelicum*, 1937, XIV, p. 146-153.
(28) Cfr *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4.
(29) *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2, obj. 1.
(30) *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2.

de cette dernière, l'amour « importat..., quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum; inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum, sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor addit *unionem affectus* » (31). Sans doute, dans le contexte de la question, il s'agit de la charité théologale. Mais la précision ajoutée en cet article convient aussi bien, dans sa généralité, à tout amour personnel.

Nous y voyons que saint Thomas distingue, dans l'activité de la volonté, deux degrés de profondeur : un exercice déterminé et explicite de bienveillance; et, plus profondément, une tendance affective d'union, un mouvement affectif vers un être qui nous est uni. « Affective » s'entend évidemment ici d'un affectus spirituel et non sensible, puisqu'il s'agit d'amour de charité. Que faut-il entendre par cet affectus ? Une activité de la volonté sans doute, puisqu'il fait partie d'un « amor qui est in appetitu intellectivo »; mais il est « présupposé » à l'activité *explicite* de la volonté de bienveillance et mêlé de passivité « sic movetur in ipsum ». Ne peut-on pas voir, en lui, cette « racine du vouloir » dont parlait tantôt le P. Sertillanges ? Du moins cette remarque de saint Thomas montre-t-elle que, pour lui, l'amour est trop riche pour se laisser enfermer dans le concept simple de « velle » explicite. L'amour est une activité affective de la volonté tendant à l'union de complaisance (32), et l'acte de bienveillance en est la manifestation dans l'ordre de la conscience claire et de l'activité proprement morale (33).

2) *Bienveillance et concupiscence.*

Nous sommes introduits à examiner la seconde remarque de J. Rohmer. La conception finaliste de l'amour implique-t-elle une réduction de tout amour à une « concupiscence » ? Ce « velle » explicite et cette tendance affective d'union sont-ils finalement un désir intéressé ?

A première vue, S. Thomas semble donner prise à l'objection : la béatitude que la volonté poursuit n'est-elle pas présentée comme une « possession » de la fin dernière ou de Dieu (34) ?

D'ailleurs, comment un amour désintéressé est-il possible si, constitutivement, chacun s'aime soi-même plus qu'un autre, pour la raison qu'on est substantiellement un avec soi-même, tandis qu'avec l'autre

(31) *Ibid.*
(32) Cfr *II*ª *II*ªᵉ, q. 80, ad 2.
(33) *Ibid.*
(34) *I*ª *II*ªᵉ, q. 3, a. 4.

on n'a qu'une unité de similitude de forme (35). Même par cette amitié suprême qu'est la charité, nous commençons par nous aimer avant les autres participations de Dieu : « il n'existe pas, à proprement parler, d'amitié envers soi-même, mais quelque chose de plus grand que l'amitié, parce que celle-ci implique une certaine union... or chacun a envers soi sa propre unité qui l'emporte sur l'union qu'il peut avoir avec un autre. De même donc que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour qu'on a pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié. En cela consiste notre amitié pour les autres que nous nous comportons envers eux comme envers nous-mêmes, car il est dit : « Amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum » (36).

Apparences égocentristes et décevantes où l'amour est conçu comme une identification à nous-même, une fusion qui se comprend bien entre des choses, mais si peu entre des personnes dont les profondeurs intimes sont irréductibles.

Mais ces apparences, en nous forçant à entrer plus profondément dans les vues de S. Thomas, vont nous faire découvrir, avec quelques lumineuses perspectives, *le sens* de l'amour thomiste. La vraie réponse est d'ordre métaphysique; nous la faisons précéder d'une brève analyse psychologique.

a. *Aspect psychologique.*

Et d'abord, si l'amour est un « appétit » de notre fin, pourquoi conclure immédiatement qu'il est intéressé ? La tendance appétitive est, de soi, une démarche qui nous fait sortir de nous-même, « appetere » c'est « aller vers » pour s'unir (ad-petere) (37).

---

(35) *I*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 3; *I*ª, q. 64, a. 2. — *Contra Gentes*, I, 91.

(36) *II*ª *II*ªᵉ, q. 25, a. 4. — « L'ami estime que tout ce qui concerne son ami le concerne, il se croit dans son ami comme identifié avec lui et réciproquement il agit envers lui comme si l'ami était identifié avec lui-même » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 2; cfr *ibid.*, a. 1; *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2); « Ex hoc aliquid dicitur amari quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur... unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum » (*In divin. nom.*, c. 4, 1, 9). — « Unio pertinet ad amorem in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat sicut ad seipsum vel aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis sed unio est consequens amorem » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 2, ad 2).

(37) *I*ª *II*ªᵉ, q. 3, a. 4. — « Quod amatur, dit S. Thomas, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius : aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei, in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum » (*Contra Gentes*, IV, 19). La possession propre à la volonté consiste en ce que celle-ci est potentiellement disposée envers l'objet aimé. Ne doit-on pas dire que le mouvement de l'amour n'est donc pas de posséder mais d'être possédé par l'aimé, ce qui est aussi nécessaire à la béatitude que la possession active : « Dans l'activité immanente, c'est l'être qui est à la fois sujet et terme. De là, deux formes possibles selon que le principe est mis dans le sujet ou dans l'objet, selon que l'activité part de l'un ou de l'autre : ou bien c'est le sujet qui attire à lui

S. Thomas l'appelle une « extase » (38). « Tout amour (même celui de concupiscence) l'est un peu, dit-il, mais l'amour d'amitié l'est simpliciter » (39).

Dans son commentaire sur les Sentences, S. Thomas insiste sur la force unitive de l'amour, et non moins sur son caractère « extatique ».

« L'amour appartient à l'appétit, et l'appétit est une puissance passive... Or tout ce qui est passif est achevé quand il est informé par la forme active correspondante; et en cela se termine son mouvement et il s'y repose...; quand la puissance affective (affectus), ou l'appétit, est toute pénétrée de la forme du bien qui est son objet, elle s'y complaît et y adhère comme fixée en lui; et on dit alors qu'elle l'aime. Donc l'amour n'est rien d'autre qu'une certaine *transformation de l'affectus en la chose aimée*. Et parce que tout ce qui devient la forme d'un être devient un avec cet être, par l'amour celui qui aime forme un seul tout avec la chose aimée qui est devenue sa forme : c'est pourquoi le Philosophe dit (9 *Eth.* c. 4) que l'ami est un autre soi-même; et la I^re^ aux Corinthiens (VI, 17) : « Celui qui adhère à Dieu, est un seul esprit avec lui ». Or tout être agit selon l'exigence de sa forme, qui est principe d'agir et règle de son opération. Mais le bien-aimé est la fin, et la fin est le principe dans le domaine de l'action, comme les premiers principes dans la connaissance. Ainsi l'amant, dont la puissance affective est informée par le bien lui-même qui a valeur de fin, sinon toujours de fin dernière, est incliné par l'amour à agir selon l'exigence de l'aimé; et cette opération lui est souverainement délectable, comme convenant à sa forme.

« Comme celui qui aime a assumé ce qu'il aime tel un autre lui-même, il faut que l'amant revête la personne de l'aimé en tout ce qui regarde celui-ci... Ainsi donc Denys rend complètement compte de l'amour dans sa définition. Car en disant que l'amour est une puissance unitive et concrétive, il exprime l'union elle-même de celui qui aime à l'aimé, union qui est réalisée par la transformation de l'affectus de celui qui aime en l'aimé » (40).

Relevons quelques notations de cette analyse. L'amour y est dessiné sous la forme d'une union très intime et ontologique de celui qui aime avec l'objet aimé; une union analogue à celle de matière et de

---

l'objet et on a l'intelligence, ou bien c'est l'objet qui attire à lui le sujet et on a la volonté » (P. Scheuer, *Fragments de métaphysique inédits*, IV, p. 11).

(38) *I^a^ II^ae^*, q. 28, a. 3.

(39) *Ibid.*

(40) Saint Thomas relève l'inclination de l'amour lui-même à réaliser ce qui regarde l'aimé, que celui-ci soit supérieur, inférieur ou égal, quand il dit : « amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, coordinat autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, subiecta ad meliorum conversionem » (*III Sent.*, d. XXVII, q 1, a. 1).

forme. Qu'on y remarque le sens de ce mouvement : il transporte celui qui aime vers l'être aimé : « c'est une transformation de l'affectus en la chose aimée »; S. Thomas y revient dans une réponse à l'objection : « L'amour est appelé force unitive formellement parce qu'il est l'union elle-même ou le lien ou la transformation par laquelle *celui qui aime est transformé en ce qu'il aime* et en quelque façon se convertit en lui » (41).

Conversion en l'autre, qui suppose un abandon de soi : cela est plus explicite encore dans une autre réponse : « Dans l'amour, dit S. Thomas, il y a union de celui qui aime à ce qu'il aime, mais ici il y a une triple division. Car du fait que l'amour transforme celui qui aime en ce qu'il aime, il fait entrer celui qui aime à l'intérieur de ce qu'il aime et réciproquement; de façon qu'il n'y a rien dans la chose aimée qui ne soit uni à celui qui aime, comme la forme atteint au plus intime de ce qu'elle informe et réciproquement; c'est pourquoi celui qui aime pénètre en quelque sorte dans ce qu'il aime, et, selon cette propriété, l'amour est dit aigu... et semblablement l'objet aimé pénètre l'aimant en atteignant à son intérieur, et pour cela on dit que l'amour blesse... Mais parce que rien ne peut être transformé en autre chose sans quitter en quelque façon sa propre forme, parce qu'une même chose ne peut avoir qu'une forme, de là cette séparation, qui vient de la pénétration dans l'autre, est précédée par une autre séparation par laquelle celui qui aime *se sépare de soi-même* en tendant vers l'objet de son amour; et selon ceci, on dit que l'amour *extasie* et est brûlant, parce que ce qui est brûlant (fervet) bout en débordant et s'exhale en soupirs. Et parce que rien ne sort de soi-même avant d'avoir *délié* ce qui le retenait en lui-même, de même qu'une chose naturelle ne perd sa forme que lorsque les dispositions qui retenaient cette forme dans la matière sont défaites, il faut que cette délimitation qui retenait celui qui aime à l'intérieur seulement de lui-même, soit supprimée par lui, et pour cela on dit que l'amour liquéfie le cœur, parce que ce qui est liquide n'est pas contenu par ses propres limites » (42).

Passage de soi dans l'autre, pour revêtir la forme de l'autre, au prix de l'abandon de sa propre forme, « en quelque façon ». Voilà l'audacieuse conception thomiste de l'amour qui ne se réalise que dans l'amour chrétien, vraie actuation de nous par le Christ et par son amour, qui fait dire à S. Paul, de dépouiller le vieil homme, pour « revêtir le Christ », jusqu'à ce que « ce ne soit plus moi qui vive, mais le Christ qui vive en moi ».

Les expressions qui tantôt paraissaient égoïstes, où tout amour d'amitié était ramené à l'amour de soi et de sa propre unité, peuvent s'interpréter au contraire dans un sens de générosité :

(41) *Ibid.*, ad 2.
(42) *Ibid.*, ad 4.

« L'amour suppose toujours une complaisance de l'amant dans l'aimé. Or quand quelqu'un se plaît en quelque autre, il *se transporte en lui* (trahit se in illud) et se joint à lui autant qu'il peut, de façon que cet autre devienne sien, et c'est pourquoi l'amour a la propriété d'unir amant et aimé..., si, par impossible, on supposait qu'ils (le Père et le Fils) n'étaient pas un par essence, il faudrait pour leur joie parfaite que l'on comprenne en eux une union d'amour » (en tant qu'ils sont des personnes qui s'aiment) ([43]).

Ce n'est plus vers un excès égoïste qu'il y a maintenant danger d'incliner, mais vers une suppression du moi qui rendrait tout aussi impossible l'amour en fusionnant dans l'identité l'irréductible dualité de l'amant et de l'aimé. Mais S. Thomas ne fait que marquer cette tendance à l'union essentielle à l'amour, « autant qu'il peut », dit-il; rien ne nous pousse à croire qu'il dépasse en cela les limites.

Rappelons-nous ici la définition d'Aristote : « *velle alicui bonum* ». Quel est ce « bonum » ? Ce peut être n'importe quoi. Mais si c'était moi-même, ce bien que je veux à mon ami ? Rien n'empêche d'interpréter ainsi S. Thomas; tout nous y pousse au contraire dans le mouvement de sa pensée, telle que nous venons de la rappeler. L'une des formes de la définition de l'amour peut donc être : « *velle alteri seipsum* ».

Ce n'en est cependant point une définition complète. En premier lieu, parce qu'elle rapetisserait singulièrement l'amour. Celui-ci, en effet, se caractérise non seulement par les personnes auxquelles il s'intéresse, mais par les biens qu'il leur veut. Aimer une personne, c'est donc lui vouloir son bien complet, c'est-à-dire, rien moins que Dieu. Seul, l'amour que Dieu nous porte pourrait donc, de ce point de vue du moins, se définir par « velle alteri seipsum ». Tout amour créé qui se voudrait exclusif serait entaché d'orgueil, se croyant suffisant au bonheur de l'aimé et voulant à sa manière être son dieu. Tentation des amours humains. Aussi faut-il nécessairement que l'amour d'une créature soit imprégné d'une humilité constitutive, pour ne pas trahir l'image de l'amour divin qu'il recèle, pour ne pas la transformer en idole.

En second lieu, la formule « velle alteri seipsum » pourrait laisser croire que, dans l'amour, l'autre personne joue *seule* le rôle de « *finis cui* », réduisant la personne de l'amant à la fonction de « *finis qui intenditur alteri* », autant dire de chose, qui ne nous intéresse que pour l'avantage qu'elle procure à l'autre.

Ceci nous ramène à la distinction de l'amour de concupiscence et d'amitié que nous voulons examiner du point de vue psychologique auquel nous nous tenons dans ce paragraphe.

A première vue, en effet, les considérations précédentes sur le

(43) *I Sent.*, d. X, q. 1, a. 3.

caractère extatique de l'amour chez saint Thomas auraient pu nous faire croire que le mot concupiscence jure avec celui d'amour.

« Il y a amour de concupiscence, dit-il, pour le bien que l'on veut à l'autre; il y a amour d'amitié pour ce (disons : celui) à qui on veut le bien » (44). Il est peut-être important de noter que, pour saint Thomas, l'antithèse « amour de concupiscence-amour d'amitié » ne recouvre pas cette autre : « concupiscence-amitié ». Il le déclare explicitement dans la réponse *ad primum* de l'article cité. Sans doute, a-t-il donné aux deux mots de concupiscence et d'amitié le sens qu'il leur découvrait dans le langage usuel : l'amitié y est essentiellement altruiste (45), tandis que la concupiscence est par essence égocentrique (46), et le langage habille du même mot « amour » l'acte qui vise un objet d'amitié et celui qui possède un objet de concupiscence, une chose par exemple, ou une personne considérée comme chose. D'où l'ambiguïté du mot aimer.

Comment caractériser ces deux sens, dont l'un sera appelé « amour d'amitié » parce qu'il apparaît surtout dans l'amitié, l'autre « amour de concupiscence » parce qu'il brille principalement dans la concupiscence ? La réponse est qu'il ne faut pas diviser statiquement un mouvement de volonté où les deux aspects de l'amour ne sont pas indépendants, puisqu'ils sont toujours joints : « Motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii et in illud cui vult bonum » (47). Notre amour — c'est encore un fait d'expérience vulgaire — s'exerce d'une part à l'égard de personnes à qui nous voulons du bien et que nous sommes dits aimer « d'amour d'amitié », c'est-à-dire dans le sens où l'on parle d'« amour » quand il s'agit d'un objet d'amitié; d'autre part, à l'égard des choses que nous voulons à ces personnes, choses que nous sommes dits aimer d'un « amour de convoitise », c'est-à-dire dans le sens où l'on parle d'amour quand il s'agit de l'objet de nos convoitises. D'après saint Thomas, il y a donc amour de concupiscence autant pour le bien que l'on veut à un autre que pour le bien que l'on se veut à soi-même; inversément, je puis avoir envers moi-même un amour d'amitié. Mais aussi faut-il dire que l'on peut porter à des personnes un amour de concupiscence. On en fait alors des choses. On comprend la remarque de saint Thomas sur l'amitié cultivée pour une raison d'utilité : « Dans l'amitié utile et délectable, on veut sans doute un bien à l'ami; et en cela la notion d'amitié est sauve; mais parce que ce bien, on le rapporte ultérieurement à son plaisir ou à son utilité, il se fait que l'amitié utile et délectable, pour autant qu'elle est attirée

(44) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4.
(45) *II*ª *II*ªᵉ, q. 25, a. 4.
(46) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4, ad 1.
(47) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4.

à l'amour de concupiscence, ne répond plus à la notion de véritable amitié » (48).

Où repose donc l'essentielle différence entre les deux amours ? En ceci, semble-t-il, que, par l'amour de concupiscence, j'atteins l'objet comme *un moyen* référé à une fin ultérieure et que l'amour d'amitié me conduit à son objet comme à *une fin*. Ce dernier amour sera d'autant plus parfait que cette fin sera plus proche de la fin dernière et donc moins susceptible de jouer le rôle de moyen. Aussi n'existe-t-il de véritable amour d'amitié que pour des personnes spirituelles et la perfection de cet amour est celui que nous portons à Dieu. Ce n'est pas à dire que tout amour référé à une fin supérieure soit simplement un amour de concupiscence. Lorsque j'aime le prochain ou moi-même « pour Dieu » je ne prends pas ces objets pour de purs moyens auxquels je refuserais toute amitié ; mais plutôt, j'y vois des participations de la fin dernière, des « images » où demeure un reflet de Dieu même et qui participeront ainsi à mon amitié pour Lui. Mais à proprement parler et à la limite, il est vrai, il n'y a de parfait amour d'amitié que pour Dieu ; et il n'y a de parfait amour de concupiscence que pour les choses ou pour les hommes qu'on a dégradés en choses.

Bref, l'amour de concupiscence ou de désir, qui prend les objets comme moyens, les subordonne à sa propre finalité ou à celle d'un autre aimé ; tandis que l'amour d'amitié me subordonne à son objet comme à une fin. Dans lequel de ces deux mouvements faut-il voir le mouvement propre de l'amour ? Pour saint Thomas, cela ne fait pas de doute : « Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae simpliciter et per se amatur ; quod autem amatur amore concupiscentiae non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse ; ens autem secundum quid, quod est in alio ; ita bonum quod convertitur cum ente simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem ; quod autem est bonum alterius est bonum secundum quid ; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est *amor simpliciter* ; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor *secundum quid* » (49).

Il est utile de rapprocher cette distinction de cette autre où saint Thomas détermine la capacité d'extase de l'amour d'amitié et de l'amour de concupiscence : « Secundum appetitivam... vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. ...(Hanc) secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae, amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui

(48) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4, ad 3.
(49) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4.

aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se; sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum » (50).

L'amour « simpliciter » ou amour d'amitié a comme effet direct de nous faire sortir de nous pour nous porter vers l'autre, et cet effet découle immédiatement de son mouvement qui nous subordonne à l'objet aimé comme à une fin. Tel est le résultat de la comparaison entre ces deux passages parallèles. Il ne doit pas nous faire penser cependant que saint Thomas voie dans l'altruisme de l'amitié l'essence même de l'amour. Cette amitié pour l'autre n'est qu'un cas de l'amour total, car il ajoute : « Ille qui amat in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua; unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat » (51). Cela suit du fait que l'on peut avoir un amour « d'amitié » pour soi-même. L'amour, dans ce dernier cas, est donc le mouvement vers le « moi » considéré comme une fin (ou au moins comme une participation et une image de la fin dernière) : comme une fin subordonnée à qui je veux un bien, finalement ce bien total qu'est la possession de Dieu. Nous verrons dans le raisonnement métaphysique que cet amour de nous-mêmes, pour être un amour d'amitié ordonné qui évite l'égoïsme, doit être référé à l'amour de Dieu comme à sa source et à sa fin. Mais, alors même, on se veut à Dieu autrement qu'une chose.

Amour de concupiscence et amour d'amitié. Chacun d'eux peut être altruiste ou égocentrique, disions-nous. Pour l'amour de concupiscence en particulier, c'est sa forme égocentrique « déréglée » que nous appellerons proprement « *la concupiscence* » (et non plus amour de concupiscence comme nous le remarquions plus haut). D'égocentrique elle est devenue égoïste. L'*amour sensible* considéré formellement est toujours un amour de concupiscence égocentrique (52), non point tant parce qu'il est un appétit — car, comme tel, son mouvement le porte vers l'objet aimé, nous l'avons dit —, mais parce que la sensibilité est une puissance passive (53) qui ne peut que s'enrichir en étant actuée par son objet; elle ne peut tendre vers lui (mouvement extatique) qu'en vue de se l'assimiler (repli égocentrique). En elle, l'effort de l'amour ne peut aller plus loin. Il était bien, au départ, une sortie de soi vers l'autre. Mais il ne peut aller jusqu'au bout de son mouvement sans rencontrer sa limite qui est une indigence à combler en lui-même. Il s'assimile l'objet auquel il se donne.

(50) *I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 3.
(51) *Ibid.*, ad 3.
(52) *I*ª *II*ªᵉ, q. 30, a. 1.
(53) *I*ª, q. 79, a. 3, ad 1. — *I*ª *II*ªᵉ, q, 28, a. 3.

C'est déjà pourtant un essai de véritable amour. Dans l'homme pécheur, depuis Adam, cet amour sensible non seulement est un amour de concupiscence égocentrique mais égoïste. C'est dire qu'il est proprement une « concupiscence » au sens défini plus haut, puisqu'il est déréglé par l'insubordination à la règle de la raison (54). Dans l'ordre actuel, tout amour sensible laissé à lui-même est égoïste. Les facultés d'appétition sensible cherchent leur propre bien sans souci de le rapporter au bien du tout. Mais cet amour sensible n'est qu'un aspect de l'amour humain. A son pôle spirituel cet amour peut ou bien s'épanouir en amitié ou en amour de concupiscence ordonné par la raison, comme il peut dégénérer en de multiples sortes d'amitiés déréglées, et en une « concupiscence » de l'esprit.

Tant qu'il est ici-bas, l'*homo viator*, perpétuel indigent, verra son amour le plus spirituel mêlé de cet amour de concupiscence égocentrique qu'est le « désir » du bien absent, aspect secondaire mais essentiel de l'amour. Dans la vision, le désir fera place à la « complaisance » en la béatitude, qui le réjouira par sa correspondance à son attrait pour elle. Toujours, dans son amour le plus pur de Dieu, se retrouvera la double composante d'amour de concupiscence et d'amour d'amitié. Mais toujours aussi le premier sera subordonné au second et tiendra de lui son vrai sens, car « per prius et simpliciter » c'est l'amitié qui est le mouvement le plus caractéristique de l'amour.

---

(54) *I^a II^ae*, q. 83, a. 3, ad 1 et a. 4, ad 1. En appelant ici « concupiscence » l'amour égocentrique déréglé, nous sommes bien conscients de ne prendre qu'un aspect de la concupiscence, telle que l'entend saint Thomas. Car, pour lui, il nomme concupiscence tantôt la passion de l'*appetitus concupiscibilis* sans lui attacher un sens péjoratif (*I^a II^ae*, q. 30, a. 2); tantôt au contraire il la prend pour l'amour sensible déréglé (cfr *I^a II^ae*, q. 85. a. 3; *II Sent.*, 32, 1, 1).

De plus, en disant que tout amour sensible, considéré formellement, est déréglé depuis le péché originel, nous ne voulons nullement dire que tout acte d'amour sensible humain (même purement naturel) soit déréglé. Nous disons simplement que la sensibilité a, du fait du péché originel, une « tendance » actuelle à ne pas être soumise à l'ordre de la raison et de la grâce et que, si elle agit de son propre mouvement instinctif et entraînée par son propre poids, elle travaille pour son propre intérêt sans se soucier d'une subordination à l'ordre de la raison et au bien du tout. Mais comme cette sensibilité, tout insubordonnée qu'elle soit, n'est pas corrompue en elle-même, elle reste capable d'être mise dans l'ordre et la subordination par la volonté et à fortiori par la charité. De sorte que nous ne sommes pas proches de la position protestante, pour qui la sensibilité est profondément corrompue en elle-même. Nous disons seulement qu'elle est actuellement « subordonnée » en elle-même. Il est vrai que, dans l'acte humain qui a valeur morale, la sensibilité n'est jamais toute seule à l'œuvre et qu'il s'y mêle toujours une présence spirituelle, qui donne son sens à l'activité instinctive. Quand nous disons donc que tout amour sensible, considéré formellement, est égoïste, nous disons avant tout que la sensibilité comme telle, si on pouvait l'isoler, a en soi, par nature, une préoccupation égocentrique; et, historiquement, par le péché, un égocentrisme qui recèle une tendance toujours présente à ne pas se subordonner à l'esprit, une tendance déréglée, un égoïsme. (Pour saint Thomas la concupiscence en tant que venant du péché originel est habituelle plutôt qu'actuelle : cfr *Mal.*, 4, 2, ad 4).

Au cours de ce paragraphe, nous sommes resté dans les limites d'une analyse psychologique de l'amour chez saint Thomas. Elle nous a surtout renseigné sur le sens et la portée de cet amour, sans nous dire encore sa nature, ce qui est le rôle de la métaphysique à laquelle nous venons dans un instant. Mais, dès maintenant, notre expérience de conscience, vue par saint Thomas, nous a fait vivre notre amour comme un engagement dans une finalité; elle nous a dévoilé combien le saint Docteur, longtemps avant nos modernes, était sensible à ce mouvement de générosité extatique, à cet aspect personnel de l'amitié pour l'autre, à cet altruisme de l'amour, sans toutefois omettre le mouvement qui nous porte à nous aimer nous-mêmes. Sans doute, il mêle toute amitié d'un amour de concupiscence. Mais il est très important de noter que la concupiscence ne représente pas à ses yeux le mouvement propre et premier de l'amour; qu'il n'est au contraire qu'un amour *secundum quid*; qu'il est toujours subordonné au vrai mouvement d'amour qui est celui de l'amitié et ne fait qu'un avec lui. Et nous avons vu combien l'extase de l'amitié était peu égocentrique.

Seule une réflexion sur la métaphysique de l'amour nous permettra sans doute de dépasser le dualisme du moi et de l'autre et celui de l'amour de concupiscence et d'amitié. Nous devinons déjà que cette conciliation doit se chercher dans une *communion* qui serait une tendance vers le bien conjoint du moi et de l'autre.

b. *Raison métaphysique.*

Si, métaphysiquement, *l'unité ontologique* est le principe et la forme dernière de l'*amour*, ne faut-il pas chanter le triomphe de l'amour de concupiscence égocentrique, comme exemplaire de tout amour possible : je ne puis aimer autrui que dans la mesure où il fait un avec moi, où il devient moi (55) ?

« Illud quod est potissimum in unoquoque genere est mensura omnium eorum quae sunt illius generis... Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat » (56).

Oui, à moins de montrer que nous avons avec un autre, nommément *avec Dieu* et avec l'univers, en lui, *une unité plus profonde encore qu'avec nous-mêmes* comme individus. S. Thomas revient à plusieurs reprises sur un raisonnement qui n'est pas exactement cela, mais qui en est fort proche et conduit aux mêmes conséquences. C'est la théorie bien connue de la partie et du tout, présentée par le P. Rousselot comme la solution thomiste du problème de l'amour, la

(55) *I*ª, q. 60, a. 6, ad 1.
(56) *Quodlib.*, 5, a. 6.

plus vraie et la plus profonde (57). Le texte le plus significatif est sans doute celui de la question où l'on se demande : « si l'homme peut aimer Dieu par-dessus tout par ses forces naturelles, sans la grâce ». « Aimer Dieu par-dessus tout est conforme à la nature de l'homme, c'est même conforme à la nature de n'importe quelle créature. La raison en est que tout naturellement chacun désire et aime suivant la disposition naturelle de son être. Mais il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout » (58). Or « dans un tout chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier » (59).

« Par conséquent chaque objet particulier aime, même d'un appétit ou amour naturel, son bien propre en vue du bien commun de tout l'univers qui est Dieu. Donc l'homme, dans son intégrité première rapportait l'amour qu'il avait pour lui-même à son amour de Dieu qui en était la fin, et il en était de même de l'amour qu'il avait pour tous les autres objets; et ainsi, il aimait Dieu plus que lui-même et par-dessus tout. Mais dans l'état de déchéance, l'homme n'a pas su se maintenir à ce niveau, et l'appétit de sa volonté rationnelle, en conséquence du désordre de sa nature, poursuit son bien privé, tant qu'il n'est pas remis en état par la grâce de Dieu » (60).

La charité l'emporte encore sur cet amour naturel en dignité, comme aimant un Dieu avec lequel l'homme est en société spirituelle (61).

Donc : « la partie aime sans doute le bien du tout parce que ce bien lui convient; mais elle l'aime de telle façon qu'au lieu de rapporter à elle-même le bien du tout, c'est elle-même qu'elle rapporte au bien du tout » (62).

Et voici, pour l'emporter, la protestation formelle contre ceux qui accusent saint Thomas de tout ramener à un amour de concupiscence : « Désirer jouir de Dieu, c'est aimer Dieu d'un amour de concupiscence; or nous aimons Dieu par amour d'amitié plus que par amour de concupiscence; car le bien divin est plus grand en soi que le bien qui peut résulter pour nous de sa jouissance. C'est pourquoi, absolument parlant, l'homme aime Dieu plus que lui-même par la charité » (63).

---

(57) P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, p. 18, note 2.

(58) *I*ª *II*ªᵉ, q. 109, a. 3.

(59) *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3. — Cela se constate expérimentalement. On souhaiterait voir apporter l'argument que nous disions; que l'unité du tout est, en quelque sorte, plus profonde, dans la partie, que l'unité même de la partie : « intimior intimo meo ».

(60) *I*ª *II*ªᵉ, q. 109, a. 3.

(61) *Ibid.*, ad 1.

(62) *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3, ad 2.

(63) *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3, ad 3; les mêmes idées du tout et de la partie reviennent ailleurs; *I*ª, q. 60, a. 6; *I*ª *II*ªᵉ, q. 61, a. 1; *I*ª *II*ªᵉ, q. 64 a. 2 et 5; *II*ª *II*ªᵉ, 58, a. 9, ad 3; *II*ª *II*ªᵉ, q. 65, a. 1; Quodlib. 1, a. 8. — Elles se basent toujours sur une constatation expérimentale. On peut employer le même raison-

Le raisonnement se ramène donc à ceci : on aime une chose dans la mesure où elle nous est un bien ; or, le tout est, pour la partie, un bien plus grand qu'elle ne l'est pour elle-même (il est sous-entendu : « parce que le tout est, pour la partie, une unité plus profonde et plus vaste que la partie ne l'est à elle-même, l'unité ontologique étant le principe et la forme dernière de l'amour. Ce qui fait l'unité de ma main comme main, c'est sa fonction organique dans le corps ». « 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 ») (64). Donc la partie aime le tout plus qu'elle-même ; mais Dieu est notre tout ; aussi l'aimons-nous plus que nous-mêmes ; je dis Dieu, qui est pour nous un plus grand bien que notre jouissance de Dieu ; donc nous aimons Dieu plus que notre jouissance ou notre possession de Dieu. Et ainsi c'est l'amour d'amitié qui triomphe.

Répond-elle à quelque chose de réel cette dernière distinction ? Puis-je aimer Dieu plus que ma possession de Dieu ? Oui, si nous avions raison de dire tantôt que c'est l'amitié qui donne son sens à l'amour de concupiscence et se le subordonne. Ici, j'aime la possession de Dieu et je la rapporte à Dieu. Je ne possède pas pour jouir, au contraire je jouis parce que je possède, et je possède pour répondre à mon amour qui me porte à Dieu ; le mouvement se termine par une sortie de moi vers Dieu.

Il devient aisé de comprendre que, tout en se préférant pour son bien spirituel aux autres personnes créées, l'âme peut aimer ces dernières comme *enfants de Dieu* et pas seulement comme reflets de son propre moi. La béatitude céleste elle-même prend ainsi un nouveau caractère : le principal motif de la joie des élus étant, non pas la satisfaction subjective de leur désir de connaître et d'aimer, mais la contemplation du bonheur de Dieu même, aimé infiniment plus que le leur propre.

Comment expliquer alors que les expressions de saint Thomas rencontrées tantôt aient une apparence si égocentrique ? Par le fait, peut-être, que saint Thomas prend son point de départ dans l'*expérience vulgaire*.

En voyant la main s'exposer pour tout le corps, il conclut : l'ange a pour Dieu un amour naturel plus grand que pour lui-même : « Et

---

nement pour établir l'attachement foncier de l'individu à l'espèce plus qu'à sa propre individualité matérielle ; cfr aussi *Contra Gentes*, III, 24, 3. — Un argument, apparenté à l'explication de l'amour de la partie pour le tout, semble répondre à certains aspects psychologiques de l'amour mieux encore que la présentation faite jusqu'ici. C'est l'explication de l'image et du représenté donnée par le R. P. G. de Broglie à plusieurs reprises dans *Malice intrinsèque du péché, esquisse d'une théorie des valeurs morales*, VIII, *La volonté, faculté de l'amour de Dieu*, dans les *Rech. de Sciences relig.*, XXVI, 1936, p. 297-333 ; article *Charité (Synthèse doctrinale)*, dans le *Dictionnaire de Spirit.*, fasc. IX, 1940, col. 661-691 ; traité *De finibus ultimis*, p. 95-97.

(64) P. Rousselot, *op. cit.*, p. 16.

haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur... videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius... et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis » (65). C'est faire crédit à l'expérience vulgaire du bon sens. On est tenté alors de prendre les expressions du Docteur avec le sens qu'elles ont aussi dans l'expérience vulgaire, sans tenir compte du nouveau contexte où il les a insérées. Comme on remarque dans la vie quotidienne que l'amour de soi est très souvent égoïste plus encore qu'égocentrique, on a l'impression de lire l'égoïsme dans les pages de la Somme, là où il n'y a qu'un égocentrisme ordonné.

De plus, la plupart des amours que l'expérience vulgaire nous livre sont mêlés d'*amour sensible*. Et nous avons constaté que celui-ci est toujours concupiscence dans ce monde pécheur. On risque de transporter dans l'amour spirituel l'égoïsme de cette sensibilité.

3. *Résumé critique.*

Cette analyse de l'amour selon saint Thomas nous amène aux conclusions suivantes :

1. L'amour est *le mouvement fondamental des êtres*; l'activité de n'importe quelle créature, et donc de l'homme, ne sera qu'une spécification de cet amour ontologique et profond et se taille dans son étoffe.

2. Sous la forme de l'adaptation de l'être agissant à sa fin, l'amour est *un appétit* ou exprime une *finalité*. C'est en cela que la doctrine thomiste de l'amour mérite le nom de théorie physique et ontologique de l'amour; mais la finalité propre de l'amour spirituel n'est pas un déterminisme; elle laisse à la volonté sa liberté. En cela elle peut se dire une *finalité morale*.

3. De soi, l'appétit n'est pas synonyme d'égoïsme; il est au contraire *extase* et *référence à l'objet aimé*. Le fondement métaphysique dernier de ce caractère référentiel de l'amour créé est l'*unité* que la partie forme avec le tout.

4. L'amour est un « *amour de concupiscence ou d'amitié* » selon qu'il prend son objet pour moyen ou pour fin. Les deux formes de l'amour peuvent être *égocentriques ou altruistes*. Pour saint Thomas, il n'y a jamais lieu, dans le vouloir bon, à une disjonction absolue : amour référé à soi ou à autrui. Le propre de l'amour est au contraire d'*associer* le moi à autrui comme personnes aimées. Même les élus gardent une prédilection pour leur propre personne préférée à celle des autres élus, mais référée à l'amour de Dieu comme à sa source.

5. C'est pourquoi l'amour selon saint Thomas est conçu avant tout comme *communion personnelle*, c'est-à-dire un acte par lequel on associe effectivement autrui à soi, voulant au *groupe* ainsi formé,

(65) *I*ª, q. 60, a. 5.

une commune et identique félicité ; tendance qui ne se réalise parfaitement que dans la mesure où on aspire, *pour soi-même et le prochain*, à rejoindre Dieu dans la possession de la même béatitude céleste. Aussi faut-il voir dans ce contexte le caractère extatique de l'amour selon saint Thomas. Il s'agit d'un *dépassement* de soi-même, d'un intérêt positif accordé non seulement à soi-même mais aussi aux autres, bien plutôt qu'une substitution de l'amour d'autrui à l'amour naturel de soi-même.

6. Ce qui, chez saint Thomas, donne une apparence d'égoïsme à certaines expressions où il parle d'amour, c'est qu'il prend son point de départ et ses comparaisons au langage courant et à l'expérience vulgaire, où domine facilement l'égoïsme, tout en parlant, lui, sur un plan métaphysique.

7. Mais sur ce plan ontologique, il est bien évident que saint Thomas *subordonne* tous les amours créés et en particulier l'amour de soi-même à l'amour de Dieu en reconnaissant que la partie aime le tout plus qu'elle-même (66) ; et qu'il subordonne non moins l'amour de concupiscence à l'amour d'amitié. Si bien que cette *communion*, expression la plus adéquate de la conception thomiste de l'amour, tend, à travers ces « images » que sont les personnes et les amours humains, à une communion avec Dieu qui serait une complaisance, non dans notre propre bonheur de le posséder, mais dans son bonheur à lui, aimé plus que nous-même. Il faut relire, dans ce contexte total et dernier qui donne son sens à tout le reste, ces lignes citées plus haut : « Du fait que l'amour transforme celui qui aime en ce qu'il aime, il fait entrer celui qui aime à l'intérieur de ce qu'il aime et *réciproquement* de façon qu'il n'y a rien dans la chose aimée qui ne soit uni à celui qui aime, comme la forme atteint au plus intime de ce qu'elle informe et *réciproquement* (67) ; l'amour suppose toujours une complaisance de l'amant dans l'aimé. Or quand quelqu'un se plaît en quelque autre, il se transporte en lui et se joint à lui autant qu'il peut, de façon que cet autre devienne sien et c'est pourquoi l'amour a la propriété d'unir amant et aimé » (68). Peu de textes marquent mieux à la fois *l'unité et l'altérité des personnes*, leur union sans confusion puisque, même transporté en l'autre, même transformé en lui, l'amant voit l'aimé devenir sien, preuve qu'il existe toujours comme personne. Mais toute sa tendance est désormais de ne plus avoir de moi exclusif et de ne plus pouvoir « s'aimer d'abord » ; de ne plus pouvoir s'aimer même sans aimer l'autre dans le même acte d'amour (69).

---

(66) Cfr P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour*, p. 15.
(67) *III Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 1, ad 4.
(68) *I Sent.*, d. X, q. 1, a. 3.
(69) G. Madinier, *Conscience et amour*, p. 94.

II. *Théorie de la finalité « morale » de l'amour.*

Sans doute est-il préférable d'appeler ainsi, à la suggestion de J. Rohmer ([70]), la théorie de l'amour que souvent l'on nomme la théorie « extatique ». Nous avons constaté en effet que saint Thomas lui-même fait de l'amour une extase. Il reste à écouter quelques moments cette voix de l'augustinisme franciscain, hérité par Duns Scot (1274-1308) de S. Anselme (1033-1109) et de S. Bonaventure (1221-1274), et auquel s'apparentent les doctrines de Hugues de S. Victor († 1141), les brûlantes exhortations de S. Bernard (1091-1153) et d'autres docteurs cisterciens.

Au lieu de voir, dans l'amour proprement humain, une expression de l'universelle finalité métaphysique d'un être qui tend vers sa fin subjective, la béatitude; et pour ne point laisser l'amour spirituel au rang des autres fonctions de la « nature » déterminée, ni réduire la si haute liberté chrétienne au rôle de condition passagère et accidentelle de la moralité de nos actes ici-bas, l'école franciscaine et nommément Duns Scot reconnaissent à la volonté, fonction de l'amour, une liberté totale d'indifférence et de spontanéité qui n'engrène pas dans la finalité métaphysique des autres causes naturelles ([71]).

La volonté n'est pas nécessitée, même par la mise en présence de son souverain bien dans la vision ([72]). A plus forte raison n'est-elle pas déterminée par l'ordre métaphysique ici-bas. Cet ordre existe; il hiérarchise toutes les causalités « naturelles »; la « nature » humaine elle-même y est soumise et la volonté, en tant que « puissance du désir et de la concupiscence », a son inclination vers sa propre perfection ([73]). Tout l'ordre ontologique thomiste de la béatitude est accepté par Scot. Mais précisément l'ordre de la volonté libre et de l'amour humain est *distinct de cet ordre métaphysique,* et c'est pourquoi il est « moral » et non « physique » ni « naturel »; il n'est pas sur le plan de l'inclination foncière. Dès sa première démarche appréhensive, la volonté est libre et ne « se » détermine que par son propre choix spontané; en ce sens elle n'est pas un appétit « naturel », c'est-à-dire déterminé par la nature ([74]).

Si le souverain bien subjectif de la Béatitude laisse radicalement libre la volonté et n'est pas « nécessairement » poursuivi à travers les biens particuliers, comme une fin qu'on ne peut pas ne point désirer, il faut découvrir une autre racine de l'action morale : c'est Dieu, non plus comme fin dernière relative et subjective de ma nature (béatitude), mais comme *fin objective, extrinsèque* que je « dois » vouloir librement pour son infinie perfection, comme une fin obliga-

(70) J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens*, p. 283.
(71) *Opus Oxon.*, II, dist. 25, n° 2.
(72) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 6, n° 11.
(73) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 10, 2.
(74) Cfr *Quodlib.*, q. 21, n° 14. — *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 10, n° 4.

toire. C'est parce qu'il est infiniment parfait en lui-même que je vois une raison morale, digne de mon assentiment libre, de l'aimer.

L'amour, spécifiquement moral, propre à l'homme, n'est donc pas celui qui consent, même librement, à poursuivre son objet en cédant à une finalité naturelle ou à l'espoir d'une béatitude (75), mais l'amour qui agit pour la seule raison de se conformer à l'ordre divin, parce qu'il est objectivement parfait (76).

L'amour est donc une puissance de générosité et de bienveillance, qui n'agit pas pour son propre bien, mais se dirige vers l'objet aimé parce qu'il est bon en lui-même et non parce qu'il est bon pour moi; je l'aimerais même si je n'y trouvais aucune délectation (77); c'est en cet amour moral que consiste essentiellement la Béatitude.

L'amour moral jaillit donc d'une « volonté désintéressée au service de la raison » (78). Elle va vers Dieu d'abord; puis, si elle veut sa propre perfection, ce n'est plus par concupiscence, mais pour se rendre conforme à la volonté divine qui mérite d'être servie et aimée à la perfection par moi (79); et enfin, se tournant vers le prochain, mon amour lui veut aussi ce bien qui consiste, pour lui, à être parfait devant Dieu (80).

Bref, Duns Scot a dégagé l'amour moral, disons l'amour personnel proprement humain, de tout déterminisme et même de *toute finalité* qui l'enserrerait dans les limites d'une « nature ». Cette libération le mène à reconnaître que l'amour moral est pur de toute concupiscence et possède un pouvoir si étendu qu'il est capable, par ses propres forces, même après la chute, d'atteindre à la charité parfaite naturelle, aimant Dieu par-dessus tout d'un amour de bienveillance, pleinement désintéressé (81), si bien que, dans la morale scotiste, la première vertu cardinale est la charité (82).

Splendide fondement pour la doctrine de la charité surnaturelle (83). La Béatitude, qui consiste avant tout en un acte de charité parfaite, est entièrement libre, et ce n'est que par une grâce extrinsèque à la volonté et non par une nécessité intérieure à celle-ci, que les bienheureux se trouvent dans l'impossibilité de pécher (84).

On comprend aisément que les perspectives de cette école franciscaine, et des autres extatiques qui s'en rapprochent, aient attiré les âmes des spirituels et des ascètes, et qu'elles aient paru s'opposer en plusieurs points à la théorie physique de l'amour.

(75) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 6, n° 23.
(76) *Opus Oxon.*, II, d. 6, 9, 2, n°s 8-9.
(77) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 2, n° 24.
(78) J. Rohmer, *op. cit.*, p. 262.
(79) *Opus Oxon.*, III, d. 29, n°s 2-3.
(80) *Opus Oxon.*, III, d. 27, 9, 1, n°s 2-3.
(81) Contra S. Thomas, *I° II°e*, q. 109, a. 3.
(82) Cfr *Opus Oxon.*, d. 34, n° 17.
(83) Cfr J. Rohmer, *op. cit.*, p. 260-269.
(84) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, q. 6, n° 11.

Celle-ci partait de l'*unité* et ramenait à l'unité du tout; l'autre aime à mettre en relief la *dualité* de l'amant et de l'aimé; la *gratuité* du don qui suppose deux personnes : « Quid est amor habitus nisi largitas, et amor actus nisi donum ?... Largitas autem et datio non sunt unius ad se » (85). Aussi la qualité première de l'amour est-elle son désintéressement.

Dans la théorie thomiste, l'amour désintéressé lui-même apportait un profit à l'amant; c'était nécessairement un perfectionnement naturel. Les extatiques au contraire insistent sur le *renoncement*, la victoire sur soi, l'oubli de soi; c'est une souffrance, une mort, une violence; on se rappelle les cantiques de S. François.

La théorie de l'amour physique était un essai pour rendre raison de l'amour par une finalité. Pour les extatiques, c'est l'amour qui est sa *raison d'être* à lui-même, il n'a pas besoin d'explication : « Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi... Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius usus eius. Amo quia amo : amo, ut amem » (86). Si l'amour est irrationnel, il est cependant, pourrait-on dire, intelligible par lui-même; il est la fin dernière; c'est en lui que consiste la béatitude éternelle : dans la possession par amour (87).

Critique : Cette théorie extatique rend compte, plus apparemment que l'autre, de cette qualité de l'amour qui est *don*. Elle met en meilleur relief le mouvement de la volonté, qui est « sortie de soi », attirance du sujet vers l'objet, incluant un certain renoncement à son moi.

Elle fait mieux comprendre l'*amour chrétien*, qui imite Notre Seigneur dans ses abaissements, son anéantissement et ses souffrances.

Elle équilibre ce qu'il y a en apparence de trop rationnel, de trop « *nature* » dans l'explication « physique » et semble mieux sauver la valeur absolue de la *personne* et de l'*esprit*, dont l'amour se justifie par lui-même sans être rapporté à une finalité de nature déterminée.

Nous croyons cependant que ses principaux apports positifs ne *peuvent opposer* l'école extatique — nous parlons surtout de l'école franciscaine, — à la doctrine de S. Thomas. Ce dernier est, nous l'avons vu, un « *extatique* »; lui aussi il reconnaît à l'amour proprement moral cette *spontanéité* et cette *liberté*, irréductibles à la finalité purement physique des natures déterminées, et affirme que l'amour même de la Béatitude reste libre tout en étant nécessaire; c'est dire qu'il existe, pour lui comme pour Scot, un *ordre moral* bien spécifié, intégré et non pas noyé dans l'ordre métaphysique. Et surtout, saint Thomas maintient l'amour de Dieu par-dessus soi-même comme essentiel à la charité, et, par ce côté-là, il garde à la charité un aspect

(85) Guillaume d'Auvergne, *De virtutibus*, c. 9.
(86) Saint Bernard, *Serm. in Cant.*, 83, 4; *P.L.*, CLXXXIII, 1183.
(87) Cfr, pour tout ceci, P. Rousselot, *op. cit.*

supra-rationnel et désintéressé, qui est plus proche du scotisme qu'on ne dit parfois.

Mais, ces vérités, si bien mises en valeur par l'école scotiste, sont, il est vrai, moins en relief dans l'œuvre de S. Thomas, et l'on comprend que même un Suarez ait pu s'y méprendre et écrire que la charité des bienheureux pour Dieu, entendue à la façon thomiste, c'est-à-dire déterminée et nécessaire, ne pouvait s'appeler un acte « moral » (88).

La théologie franciscaine de l'amour, plutôt qu'elle ne s'oppose en ces points de doctrine à celle de S. Thomas, l'a donc, pour une part, heureusement explicitée et épanouie, élargissant ou refondant l'aristotélisme dans une perspective plus proche de la révélation chrétienne de l'amour et de la liberté (89).

D'autre part, malgré ses avantages certains, cette doctrine semble oublier que l'ordre moral lui-même est ontologique ou *métaphysique*, et doit pouvoir être pensé selon les lois métaphysiques, c'est-à-dire selon une finalité. Ne faut-il pas regretter de plus, en cette doctrine, une tendance à désincarner l'amour spirituel humain ? A le rejeter hors de la « nature » et de sa finalité métaphysique, on risque de le « séparer » de l'amour de concupiscence avec lequel il n'a plus rien de commun. N'est-ce point casser l'homme en deux que de voir, en lui, d'un côté, un être soumis au déterminisme animal des appétits (amour de concupiscence) centré sur la béatitude; et, de l'autre, une volonté radicalement libérée de toute cette finalité ontologique, et jouissant d'une finalité spécifique, « la finalité morale » (amour de bienveillance)? Nous voudrions nous tromper, mais nous nous fions en cela à l'interprétation de J. Rohmer qui écrit : « La distinction de la finalité naturelle et de la finalité morale est élargie en une solution complète de continuité qui sépare le plan de la causalité métaphysique, universelle, du plan de l'action morale » (90).

Il nous semble plus souhaitable d'intégrer les riches analyses scotistes dans la finalité du thomisme, plutôt que de les lui opposer après une brisure. Sans nier le mouvement propre des deux amours, il faut reconnaître qu'ils sont les deux aspects hiérarchisés d'un seul acte total.

(A suivre).

Louvain et Kurseong (Indes). G. GILLEMAN, S. I.

(88) *De bonitate et malitia actuum humanorum*, disp. I, sect. 2, n^os^ 13 et 14, éd. Vivès, t. IV, p. 283.
(89) J. Rohmer, *op. cit.*, p. 236.
(90) *Op. cit.*, p. 251.