

Théorie aelredienne de l'amour

La plupart des auteurs cisterciens du XII^e siècle ont été conduits, dans leur recherche de Dieu, à se pencher très scientifiquement sur l'homme, et plus particulièrement sur son âme : bon nombre ont alors composé ce que l'on aurait appelé, jusqu'à il y a un siècle, des traités de psychologie (« discours sur l'âme¹ »). Or, depuis un siècle, ce que recouvre le mot de « psychologie » a radicalement changé. Avec l'apparition de la neurologie, de l'éthologie, de la psychanalyse, la « psychologie » n'est plus une branche de la philosophie ou de l'anthropologie théologique, développée selon un mode spéculatif, mais une discipline médicale, tirant sa matière de l'expérimentation clinique... Quel intérêt peuvent donc avoir pour nous, aujourd'hui, ces « psychologies » d'avant Freud ? Un intérêt seulement archéologique ? Ou bien ont-elles encore quelque chose à nous apprendre ? Dans les lignes qui suivent, je vais essayer de tirer quelques fils de la pelote, en commençant par examiner une curieuse convergence entre la psychologie d'Aelred de Rievaulx et la théorie psychanalytique. À partir de cette convergence, une critique peut avoir lieu, et la théorie qui en fera les frais ne sera pas celle que l'on croit. Mais la psychologie d'Aelred n'est pas seulement originale par rapport à celle qui sera inaugurée par Freud sept siècles plus tard : elle opère aussi un déplacement discret mais décisif² par rapport à celle d'Augustin, son maître, élaborée huit siècles plus tôt. Je me contenterai d'un exemple significatif : la légitimité de « jouir du prochain ».

¹ Ces traités forment le corpus d'étude privilégié de D. BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, CRAHM, Caen 2005. On en trouve une liste p. 120-121.

² Cf. D. BOQUET, *L'ordre de l'affect*, p. 223 : « À l'intérieur d'un discours qui s'inscrit parfaitement dans une tradition culturelle, apparaissent les éléments d'une tension interne qui devient saillante dans les écrits d'Aelred de Rievaulx », et p. 303-304 et 322.

THÉORIE AELREDIENNE DE L'AMOUR ET THÉORIE FREUDIENNE DE LA SEXUALITÉ

Au cœur de la théorie psychanalytique, règne la pulsion, et la pulsion par excellence, la pulsion sexuelle. Or l'un des premiers acquis de cette théorie, c'est la dissociation de la pulsion et de l'objet vers lequel cette pulsion est dirigée :

Il est permis de croire que la pulsion sexuelle existe d'abord indépendamment de son objet, et que son apparition n'est pas déterminée par des excitations venant de l'objet. [...] Cela nous engage à dissocier, jusqu'à un certain point, la pulsion et l'objet³.

En fait, c'est cette dissociation qui met la pulsion au centre de la psychanalyse, entachant en retour son corrélatif, l'objet, de « contingence » : substituable à volonté⁴ (ou plutôt, précisément, sans prise de la volonté), l'objet vient en second, dans la mesure où la pulsion, de prime abord « grandiose dans son indétermination⁵ », s'y « investit ».

Freud déploie alors ce que l'on appelle l'hypothèse « économique » : « les processus psychiques consistent en la circulation et la répartition d'une énergie quantifiable (énergie pulsionnelle⁶) ». À « l'indétermination » de la pulsion correspond donc le caractère abstrait de la « quantité d'énergie » dont elle est chargée. L'énergie est, étymologiquement, une pure « puissance », un potentiel qui attend de recevoir les déterminations singulières de l'occurrence réelle. Ce qui, avec la métaphore financière de « l'investissement », veut dire que la « libido », l'énergie de la pulsion sexuelle, est dotée de la même valeur universelle et abstraite que l'argent : elle peut être « investie » dans n'importe quel « objet », prête à tout vouloir à hauteur de son pouvoir d'achat. Ou plutôt, c'est l'histoire du sujet, en sa contingence, qui constituera le « choix » de l'objet d'investissement, à partir des premières satisfactions du bébé au contact de ses parents.

Bref, des quatre données par lesquelles Freud détermine la pulsion (sa source, son énergie d'investissement, son objet et son but⁷), l'objet est la plus contingente.

³ S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, Paris 1968, p. 31.

⁴ « Ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion », S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 35.

⁵ S. FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard 1936, p. 130.

⁶ J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF 1967, p. 125.

⁷ Dans *Pulsions et destins des pulsions* (1915).

Le point de départ de la théorie aelrédiennne de l'amour, telle qu'elle est développée dans le *Miroir de la Charité*, n'est pas l'amour lui-même, mais le bonheur (*beatitudo*).

Dieu a créé l'homme capable d'être heureux (*capax beatitudinis*⁸) : le bonheur est donc sa fin. Cette fin est atteinte par participation (*adhaerere*, selon le psaume 72, 28 et la tradition) à celui qui est « le bonheur de tous les bienheureux », Dieu. Cette participation se réalise à travers les opérations des trois facultés de l'âme (*mens*), la mémoire, la connaissance et surtout l'amour⁹.

L'amour est donc une faculté, et Gaétane de Briey propose d'ailleurs de traduire *amor* par « faculté d'amour¹⁰ » lorsque le sens l'exige. Aelred lui-même le suggère, quand il distingue au moins deux sens du mot *amor* : la « faculté d'aimer » (*amandi facultas, vis, natura*) et « l'acte où s'exerce cette faculté » (*actus vim illam exercens*¹¹). Logiquement, la faculté précède l'acte. Or, ce qui distingue grammaticalement la faculté de l'acte, d'après Aelred, c'est que l'*amor* en tant qu'acte est la plupart du temps accompagné d'un génitif d'*objet*¹², ce qui n'est pas le cas de la faculté d'aimer. Autrement dit, l'amour, en tant que faculté, précède tout choix d'objet, il est *absolu*. Le choix d'objet (*electio*) n'est que le premier temps de l'amour en tant qu'acte. L'amour existe avant le choix de son objet.

La preuve que l'amour n'est pas déterminé d'emblée par son objet, c'est qu'il peut en avoir plusieurs, interchangeable. Qu'est-ce à dire, en effet, que l'homme est doté naturellement du *libre arbitre*¹³ sinon qu'il peut choisir l'objet de son amour ? La détermination de l'amour par son objet est donc secondaire : l'amour devient alors alternativement « charité » (*caritas*) ou « convoitise » (*cupiditas*), suivant l'objet qui a été choisi. « Notre amour est divisé contre lui-même par les pulsions en sens contraire que sont la charité et la convoitise¹⁴. »

L'amour, avant de devenir charité ou convoitise, est moralement neutre. Cependant, la vérité de cet amour, c'est que son véritable

⁸ AELRED DE RIEVAULX, *Le Miroir de la Charité* (= *MC*), livre I, chapitre III, 8, titre. Texte latin dans *Aelredi Rievallensis Opera Omnia. I Opera Ascetica*, éd. A. Hoste et C.H. Talbot, (CCCM I), Turnhout 1971.

⁹ Sur ces trois facultés augustiniennes de l'âme, cf. D. BOQUET, *L'ordre de l'affect*, p. 173-194.

¹⁰ *MC*, trad. française par Gaétane de Briey, (*Vie Monastique* 27), Bellefontaine 1992, p. 42 n. 4.

¹¹ *MC*, III, VII, 20.

¹² *Ibidem*.

¹³ *MC*, I, IV, 12.

¹⁴ *MC*, I, IX, titre, dans la traduction de Gaétane de Briey. Le très freudien « pulsion » correspond au latin *appetitus*.

objet, le « vrai bien¹⁵ », c'est Dieu, tout autre objet est une méprise (*abusus, malus usus*¹⁶), et ne procure qu'une satisfaction partielle :

Usant mal de son libre arbitre, l'homme a détourné son amour de ce bien immuable [qu'est Dieu], et l'a retourné vers ce qui est moindre¹⁷.

Car, on l'a vu, ce que cherche l'homme, à travers l'amour, c'est le bonheur. Aelred parle même de *plaisir*, si tant est que l'on puisse traduire ainsi *delectatio* : « l'amour est un merveilleux plaisir de l'âme¹⁸. » « Plus grand sera l'amour [...], plus grand sera le plaisir, plus grand sera le bonheur¹⁹. » Notons en passant que la notion de *delectatio* est augustinienne²⁰, mais son intervention dans la définition de l'amour semble propre à Aelred, et ce n'est pas anodin.

Bref, la créature rationnelle « est toujours avide de bonheur », et c'est seulement à partir de cette « avidité » primordiale qu'elle se « choisit » (*electio*) un « objet de jouissance » qui la « satisfasse » (*sufficiens*²¹). Pour le dire en termes freudiens, le « choix d'objet » est déterminé par la recherche d'une « satisfaction » de la pulsion.

Cette convergence entre la théorie aelredienne de l'amour et la théorie freudienne de la sexualité est-elle originale ? Pour le vérifier, prenons l'exemple d'un contemporain d'Aelred. Guillaume de Saint-Thierry a vraisemblablement composé son traité sur *Nature et dignité de l'amour* vers 1119-1120, au début de son abbatiat à Saint-Thierry, soit plus de 20 ans avant le *Miroir de la Charité*. Les premières pages correspondent au premier livre du *Miroir* : Guillaume donne d'abord une définition de l'amour, puis étudie son origine et son développement. Dans la même atmosphère franchement augustinienne que chez Aelred, les choix de Guillaume sont cependant différents. Ainsi l'amour est-il d'emblée défini comme intentionnalité, c'est-à-dire dirigé vers un objet :

L'amour est une force de l'âme qui l'entraîne comme par un poids naturel vers son lieu propre, ou sa fin propre²².

¹⁵ *MC*, I, IV, 12.

¹⁶ *MC*, III, VII, 21.

¹⁷ *MC*, I, IV, 12.

¹⁸ *MC*, I, I, 2.

¹⁹ *MC*, I, IV, 10.

²⁰ Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1943, p. 174 n. 1 ; p. 210-211 et n. 4.

²¹ *MC*, III, VIII, 22.

²² GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Nature et dignité de l'amour* (= *NDA*), 1. Cette définition reprend évidemment les mots fameux d'Augustin, *pondus meum amor meus*, dans ses *Confessions*, XIII, 9.

Même si, comme Aelred, Guillaume dote l'homme d'une « volonté libre de se porter d'un côté ou de l'autre²³ », autrement dit, le libre arbitre capable de choisir tel ou tel objet à aimer, toute chose possède en soi une tendance naturelle la conduisant à choisir « son lieu propre », et le lieu propre de l'esprit, c'est le « haut », c'est-à-dire Dieu : « l'esprit retournera à Dieu qui l'a créé » (Qo 12, 7 cité en NDA, 1). Et Guillaume insiste. L'homme,

en désirant la béatitude, en rêvant du bonheur, ne recherche rien d'autre qu'à être heureux. Or *heureux*, lui seul et nul autre que lui, *celui dont le Seigneur est le Dieu* (Ps 143, 15). Mais puisqu'il recherche le bonheur ailleurs qu'en son propre pays, ailleurs qu'en sa voie propre, il s'écarte de beaucoup de sa tendance naturelle²⁴ (*naturalis intentio sua*).

Guillaume insiste à tel point sur l'existence d'un objet propre, naturel, de l'amour, que, pour lui, on ne peut pas encore parler d'amour, tant que la volonté ne s'est pas encore choisi un objet, mais seulement d'une « simple inclination (*affectus*) départie à l'âme rationnelle pour la rendre capable du bien comme du mal²⁵ ». Elle ne devient « amour » que lorsqu'elle se choisit un objet, et alors seulement si cet objet est bien « sa fin propre ». Dans le cas contraire, elle déchoit en « convoitise ».

Pour le dire autrement, chez Guillaume de Saint-Thierry, la nature a un « ordre²⁶ » que l'esprit doit « naturellement » suivre : l'ordre du retour à son principe créateur. Si l'esprit suivait ce principe de retour à la source, « l'amour », aux côtés des deux autres facultés de l'âme, jouerait son rôle naturel, et l'homme pourrait finalement « adhérer » à son Créateur²⁷. S'il ne le fait pas, c'est que, depuis la chute, la chair le fait dévier, « dénaturant » et « pervertissant » ce qui n'est par là même plus digne d'être appelé « amour », mais seulement « appétit²⁸ ».

Sous couvert d'une même atmosphère augustinienne, et de la reprise des mêmes thèmes (amour, bonheur, adhésion à Dieu, libre arbitre, mésusage de la volonté, convoitise...), Guillaume et Aelred se séparent sur le statut qu'ils accordent à ce que Guillaume ne veut encore appeler que « volonté », alors qu'Aelred l'appelle déjà

²³ NDA, 4 et 5 avec l'image du Y grec.

²⁴ NDA, 1.

²⁵ NDA, 4.

²⁶ NDA, 2.

²⁷ NDA, 3.

²⁸ NDA, 2.

« amour ». C'est cette divergence apparemment infime qui engage Aelred sur une voie où l'amour est, en l'homme, une puissance absolue qui existe avant le choix de tout objet.

L'UNICITÉ DU DÉsir EN QUESTION

Dire que l'amour est une « faculté », une « force » (Aelred) ou une « pulsion » (Freud) *absolue*, c'est dire que l'amour est un, quel que soit son objet. Thèse reprise par le philosophe contemporain Jean-Luc Marion : « L'amour, dans toutes ces figures, ne se dit et ne se fait qu'en un seul sens. Le même pour tous, Dieu compris²⁹. » Cette thèse, dans la théorie freudienne, prend la forme du pansexualisme qu'on lui reproche tant. Et dans la spiritualité chrétienne, elle devient l'axiome d'une « mystique de l'Un » où la vérité de l'unique désir, ou plutôt, sa destinée, c'est d'avoir un unique objet : le Dieu unique. Mystique dont on trouve quelques traces chez Aelred, par exemple dans ce passage du début du *Miroir de la Charité*, où l'influence d'Augustin est manifeste :

Pourquoi le multiple ? Tout ce que tu désires (*appetis*) dans le multiple est dans l'Un³⁰.

Cependant, nous l'avons vu, la « pulsion » freudienne, l'« amour » aelredien, est aussi déterminé par sa source. Or saint Paul, dans un passage crucial, oppose deux sujets désirants dans l'homme :

La chair désire (*ἐπιθυμῶ / concupiscit*) contre l'esprit, l'esprit désire contre la chair. Ces deux [principes] sont opposés l'un à l'autre, de sorte que vous ne faites pas ce que vous voudriez. (Ga 5, 17)

Mais alors, y a-t-il plusieurs désirs, ou un seul ? et quelle est la pertinence d'un projet de (ré)unification du désir (Aelred), ou de remaniement de ses investissements (Freud) ?

Augustin : une seule âme disloquée en plusieurs volontés

Revenons à Augustin, qui pose la question de l'uni(ci)té du sujet désirant dans le célèbre récit de sa conversion :

Augustin vient d'entendre le récit de la conversion du philosophe Marius Victorinus de la bouche de Simplicianus. Il décrit sa réaction :

²⁹ Jean-Luc MARION, *Le Phénomène érotique. Six méditations*, Paris 2003, 4^e de couverture ; cf. p. 15 et 361.

³⁰ *MC*, I, v, 15. Une filiation néoplatonisme-Augustin-Aelred est évidente. Gaétane de Briey renvoie à Augustin, *Sermon* 96, 6, 6.

Deux volontés, toutes deux miennes (*duae voluntates meae*), l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle, combattaient entre elles et disloquaient mon âme par leur désaccord³¹.

L'opposition entre la chair et l'esprit vient tout droit de Ga 5, 17 qu'Augustin cite aussitôt.

Un peu plus tard, Augustin vient d'entendre un autre récit de conversion, de la bouche de Ponticianus cette fois, et se retire dans le petit jardin de la maison qu'il occupe à Milan avec Alypius. Il décrit la même réaction :

D'où vient cette monstruosité ? [...] Mais non, vouloir en partie, et en partie ne pas vouloir, ce n'est pas une monstruosité, c'est une maladie de l'âme. [...] Et il y a deux volontés, parce qu'aucune n'est la totalité, et que l'une occupe le champ que l'autre laisse³².

Contre la thèse manichéenne qui ferait correspondre à ces deux volontés, deux natures et deux âmes, Augustin maintient l'unicité du sujet :

C'était bien moi qui voulais, moi qui ne voulais pas, c'était bien moi, je ne voulais pas complètement ni ne refusais complètement, de sorte que je luttais contre nul autre que moi-même et me dis-sociais de moi-même. [...] C'était une seule âme qui bouillait de plusieurs volontés. [...] une volonté unique divisée en plusieurs volontés³³.

Freud : le somatique, source du psychique

Chez Freud, la source de la pulsion est « le processus somatique qui est localisé dans un organe ou une partie du corps, et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion³⁴ ». La source est d'abord physique, puis relayée par la pulsion psychique. Il semble donc que, pour Freud, la chair est l'unique sujet désirant. Mais alors, la chair peut-elle désirer Dieu ? Autrement dit, Dieu, qui est Esprit, peut-il « exciter » la chair, peut-il être à l'origine d'un « processus somatique » qui produira la pulsion ? La réponse à cette question ne se trouve évidemment pas chez Freud.

³¹ AUGUSTIN, *Les Confessions*, VIII, v, 10.

³² *Ibidem*, VIII, ix, 21.

³³ *Ibidem*, VIII, x, 22-24.

³⁴ S. FREUD, *Pulsions et destins des pulsions* (1915), dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 19-20.

Aelred : les deux sources de l'amour

Aelred reprend à Augustin la citation de Ga 5, 17. Mais là où, on vient de le voir, Augustin insiste sur l'unicité du sujet désirant, Aelred insiste plutôt sur la distinction entre deux modes de l'amour, la « charité » et la « convoitise³⁵ ». Or cette distinction est moins une distinction quant à l'objet qu'une distinction quant à la source. En effet, ce qui distingue la charité et la convoitise, ce n'est pas d'abord leurs objets respectifs, mais leurs « sources » : *amoris origines quaedam sive radices*³⁶, la « chair » et « l'esprit » de Ga 5, 17, qui deviennent vite, sous la plume d'Aelred, *affectus* et *ratio*³⁷. Il y aurait donc plusieurs sujets désirants, et donc plusieurs amours ? Aelred envisage trois cas, le meilleur des trois étant quand l'amour est principalement motivé par la raison, mais s'accompagne d'un *affectus* qui rend la chose bien plus facile et agréable³⁸ !

Dilectio quinquepartita

L'idée d'une multiplicité de l'amour, ou des modes de l'amour, est déjà apparue sous la plume de Guillaume de Saint-Thierry³⁹ :

Il y a cinq sens du corps, sens animaux ou corporels, par lesquels l'âme donne la sensibilité à son corps [...] De la même façon, il y a cinq sens spirituels, par lesquels la charité donne vie à l'âme⁴⁰.

Bernard, dont on sait qu'il a lu avec attention le traité de Guillaume⁴¹, reprend l'idée dans un sermon :

L'amour est multiple (*dilectionem multiplicem*) [...] et peut être réparti en cinq catégories (*quinquepartitam*), en suivant les cinq sens corporels⁴².

Chaque amour a « son mode propre et tout à fait distinct » : l'amour naturel (Bernard) ou charnel (Guillaume) pour les parents, l'amour social pour les amis, l'amour général (Bernard) ou naturel (Guillaume) pour l'humanité, l'amour violent (Bernard) ou spirituel (Guillaume) pour les ennemis, enfin l'amour divin pour Dieu.

³⁵ MC, I, IX, 27.

³⁶ MC, III, XVI, 39.

³⁷ MC, III, X, 30.

³⁸ MC, III, XX, 48.

³⁹ NDA, 18-20.

⁴⁰ NDA, 15.

⁴¹ J. LECLERCQ, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, Paris 1983, p. 76 et n. 26.

⁴² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon divers* 10, 2-4, (Sources Chrétiennes 496), p. 226.

Aelred reprend l'idée d'une répartition en cinq, avec trois différences cruciales : d'une part, chez Guillaume et Bernard, le désir sexuel, qui n'est pas encore amour, mais seulement attirance, n'entre même pas en ligne de compte ; Aelred, lui, le réintroduit dans sa typologie. D'autre part, Aelred ne parle pas de l'amour en général, mais plus spécialement de l'*affectus*, l'une des deux « racines » de l'amour. Enfin, chez Guillaume et Bernard, les cinq amours sont distingués selon leur objet⁴³, alors que chez Aelred, les *affectus* sont classés en tant que sources affectant le sujet aimant⁴⁴.

Les deux derniers *affectus*, *naturalis*, attrait pour sa propre chair, sa famille et sa parenté, et *carnalis*, attrait pour l'apparence physique de quelqu'un, renvoient en effet à la « chair » comme à leur source.

Les deux *affectus* intermédiaires, *officialis*, attrait par gratitude, et *irrationalis* ou *rationalis*, attrait pour les vices ou les vertus de quelqu'un, font intervenir la raison.

Mais à côté de ces deux sources affectives, Aelred en introduit une troisième, qu'il énonce même en premier : c'est alternativement l'Esprit Saint ou le Diable, qui sont à l'origine de l'*affectus spiritalis*.

Bref, en plus de la raison et de l'*affectus*, qui forment ensemble les sources « psychiques » (au sens freudien) de l'amour, il y a une troisième source affective, autant dire une tierce personne, dans le meilleur des cas, l'Esprit, dans le pire, le démon. C'est les modalités de cette affectivité spirituelle qu'il faut à présent examiner.

UN INCONSCIENT SPIRITUEL ?

Affectus spiritalis : Dieu dans l'affectivité

La définition aelredienne de l'*affectus*⁴⁵ suggère de nouveau une convergence avec la théorie psychanalytique de la pulsion.

Par *affectus*, Aelred n'entend pas les « affects » en général, toute « tonalité affective » du sujet, mais en particulier, pour reprendre la définition même d'Aelred, une « inclination spontanée et douce vers quelqu'un ». Gaétane de Briey traduit *affectus* par « élan d'attirance » et « attrait ». Les deux adjectifs de la définition citée à l'instant,

⁴³ Lode VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de saint Bernard*, Paris 1990, p. 70, remarque ainsi que chez Bernard, « la distinction entre l'*affectus carnalis* et l'*affectus spiritalis* n'implique aucune différence d'ordre, mais seulement une différence d'objet. »

⁴⁴ *MC*, III, XI-XV, 31-38.

⁴⁵ *MC*, III, XI, 31.

spontanea et *dulcis*, suggèrent un rapprochement avec la théorie psychanalytique. *Spontanea*, d'une part, signifie que l'*affectus* est en-deçà de la volonté consciente, qui n'intervient qu'en un deuxième temps, sous la forme du « consentement ». *Dulcis*, d'autre part, signifie que l'*affectus* a partie liée avec le plaisir. D'ailleurs le mot « plaisir » (*delectatio*), on l'a vu, intervient dans la définition de l'amour lui-même⁴⁶, et plus particulièrement dans la définition de la finalité du mouvement amoureux excité par l'*affectus*, la « jouissance » (*fructus*), qui est un « usage accompagné de plaisir⁴⁷ ».

Jusque là, les réflexions d'Aelred ont surtout une utilité en morale : on ne saurait frapper d'une sentence de culpabilité ce qui se trouve en-deçà du consentement. L'attrait spontané pour quelqu'un est moralement neutre. Mais j'en viens à l'impact spirituel. L'originalité d'Aelred, c'est d'intégrer l'amour pour Dieu dans le contexte d'une *théorie affective*. L'*affectus spiritualis* n'est pas le très banal « amour spirituel » mais un *affect* spirituel. Cela revient à dire que l'expérience de Dieu (Aelred emploie l'image bernardine de « visite intérieure ») a les mêmes caractères que les phénomènes relevant de l'affectivité, voire, en est un. C'est ce que confirme la description de cet *affectus* :

L'*affectus* spirituel excite l'âme, quand une visite cachée et presque inattendue de l'Esprit Saint incline le cœur touché en profondeur à éprouver la douceur de l'amour pour Dieu ou la tendresse de la charité pour les frères⁴⁸.

On retrouve les deux caractères de l'*affectus* : sa spontanéité (« inattendue », *improvisa*) et son lien avec le plaisir (« douceur », « tendresse »), auxquels s'ajoute un troisième trait : l'origine de ce sentiment est environnée de mystère (« cachée », *occulta*), elle échappe à la conscience, qui ne saurait dire d'où « ça » lui vient. Bref, Dieu nous affecte à notre insu, tout comme les pulsions surgies de l'inconscient. Il y aurait donc en nous, à côté de l'inconscient psychique émanant du biologique, et en analogie avec lui, un « insu », voire un inconscient « spirituel » émanant de l'Esprit « qui habite en nous⁴⁹ ».

⁴⁶ *MC*, I, 1, 2.

⁴⁷ *MC*, III, VIII, 23 ; XXXIX, 108. Aelred a trouvé cette définition de la jouissance chez Augustin, *Doctrine chrétienne*, I, XXXIII, 37.

⁴⁸ *MC*, III, XI, 31.

⁴⁹ Il y aurait toute une enquête à ouvrir sur le thème de l'*instinctus Spiritus Sancti*, littéralement « l'instinct de l'Esprit Saint », chez S. Thomas d'Aquin, qui compare explicitement l'inclination produite par l'Esprit en nous à l'instinct des animaux. Cf. surtout le *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 8, 24, § 635. Cet « inconscient spirituel » ne coïncide pas avec celui dont parle J.-C. LARCHET, *L'inconscient spirituel*, Cerf, 2005 ni celui de J.-F. NOEL, *Le désir inconscient de Dieu*, Desclée de Brouwer, 2008.

Le troisième inconscient

Mais alors, l'inconscient psychique ne serait pas le seul inconscient ? Boris Cyrulnik a récemment parlé de « deux inconscients » : en effet, « l'inconscient freudien » n'est pas un savoir pas encore parvenu à la conscience, mais un savoir *refoulé* de la conscience, un savoir dont on ne veut pas savoir le savoir, un savoir qu'on « s'arrange pour ne pas savoir ». Mais on pourrait bien appeler aussi « inconscient », cette fois non « psychique » mais « cognitif », un savoir qui n'est tout simplement pas parvenu jusqu'à la conscience, un « infra-conscient ». La neurobiologie a confirmé qu'« une empreinte sensorielle venue d'un événement extérieur peut frayer dans le cerveau une trace sans souvenir⁵⁰ ». À côté de ces deux inconscients, il y aurait encore un « troisième inconscient » : l'insu de ce que Dieu opère en nous.

Car Dieu nous visite à notre « insu », c'est ce que ne cesse de répéter les deux passages fameux où saint Bernard décrit les « visites du Verbe ». La présence du Verbe dans l'âme n'est pas une apparition, c'est un affect (*non apparentem, sed afficientem*⁵¹), dont l'origine échappe : « tu ne sais pas d'où il vient ni où il va », « et [ses] traces ne seront pas connues⁵² ». « Comment saurai-je qu'il est là ? » Ce savoir ne peut advenir qu'après-coup, par ses effets (« Il est vivant et efficace⁵³ »), ce qui est la définition freudienne de l'inconscient !

JOUIR DU PROCHAIN

Après avoir exploré ces quelques convergences entre la théorie aelredienne de l'amour et la théorie freudienne de l'inconscient, j'en viens à une divergence subtile mais décisive avec saint Augustin, la réponse à la question : « Peut-on jouir du prochain ? »

Aimer pour

Saint Augustin est un esprit tellement génial qu'il s'est déjà posé et a déjà résolu la plupart des questions qu'un homme peut se poser. C'est le cas de la question « Peut-on jouir du prochain ? », abordée dans la *Doctrine chrétienne*, livre I, XII, 20-XXXIV, 38.

⁵⁰ B. CYRULNIK, *De chair et d'âme*, Odile Jacob 2006, p. 99, citant en partie G. Pommier.

⁵¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 31, 6, (Sources Chrétiennes 431), p. 438.

⁵² *Idem*, *SCt* 74, 5, (Sources Chrétiennes 511), p. 166 citant Jn 3, 8 et Ps 76, 20.

⁵³ *SCt* 74, 6, citant He 4, 12.

Augustin part de la question : « L'homme doit-il aimer l'autre homme pour lui-même (*propter se*), ou pour autre chose (*propter aliud*⁵⁴) ? ». Cette « autre chose », dans la pensée d'Augustin, est évidemment Dieu.

Nos Pères cisterciens, ces « bénédictins augustiniens », selon l'expression du P. André Fracheboud, ont hérité de cette question d'Augustin. Analysons cette reprise à partir de l'emploi de la préposition « pour ». Elle indique la « fin », l'objet final et seul véritable de l'amour : « Quand j'aime quelque chose *pour* toi, je n'aime pas cette chose, mais bien toi, pour qui j'aime ce que j'aime⁵⁵. » « Quoi que tu aimes pour autre chose, il est clair que tu aimes ce vers quoi tend la *fin* de l'amour, non ce par quoi il y tend⁵⁶. » La distinction du moyen et de la fin conduit Aelred à utiliser, dans le même contexte, la fameuse opposition augustiniennne entre *frui* et *uti*, *jouir* et *user*⁵⁷. Car le « pour quoi » est essentiellement un « pour en jouir » : « Chacun n'aime que ce vers quoi il tend avec tout son empressement *pour en jouir* ; le reste n'est qu'adjuvant dont il use pour parvenir plus facilement à l'objet désiré⁵⁸. » Aimer quelqu'un *propter se*, revient à l'aimer pour en « jouir » (*frui*), donc comme une fin (*intentio*). Aimer quelqu'un *propter aliud*, revient à l'aimer pour en user (*uti*) comme un moyen (*adminiculum*) en vue de jouir d'une fin qu'il n'est pas.

En réalité l'appel implicite à l'autorité d'Augustin, sous les espèces de l'opposition fameuse, cache un premier déplacement. L'opposition entre *frui* et *uti* n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît. Aelred, dans la définition qu'il donne de la « jouissance », semble même faire de la « jouissance » un cas particulier de l'« usage » : « Nous disons que la jouissance est un usage accompagné de plaisir et de joie⁵⁹. »

Dieu seul

La question : « un homme doit-il aimer un autre homme *propter se*, ou *propter aliud* ? » est donc devenue : « les hommes doivent-ils jouir les uns des autres, ou user les uns des autres⁶⁰ ? »

⁵⁴ AUGUSTIN, *Doctrine chrétienne*, I, XXII, 20.

⁵⁵ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu*, 9, (Sources Chrétiennes 61), p. 91.

⁵⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu*, 17, (Sources Chrétiennes 393), p. 102.

⁵⁷ Cf. R. CANNING, « The Augustinian *uti/frui* Distinction in the Relation between Love for Neighbor and Love for God », *Augustiniana* 33 (1983), p. 165-231.

⁵⁸ *MC*, III, IX, 25.

⁵⁹ *MC*, III, VIII, 23.

⁶⁰ AUGUSTIN, *Doctrine chrétienne* (= *DC*), I, XXII, 20.

Pour Augustin, la réponse est évidente : on ne peut jouir de l'homme. On ne doit jouir que de Dieu, « celui en qui se trouve la fin la plus directe (*rectissimus finis*) de ton amour⁶¹ ». La citation de Phm 20, où Paul parle de jouir de Philémon, n'est pas une objection valable : Paul dit bien « jouir » de lui « en Dieu », mais cet emploi du verbe « jouir » est « abusif » et « impropre ». « Jouir d'un homme en Dieu, c'est plutôt jouir de Dieu que de l'homme⁶². » Par conséquent, on ne peut aimer le prochain que « pour Dieu ». Cette réponse accule Augustin à conclure que, réciproquement, Dieu, en nous aimant, « ne jouit pas de nous, il use de nous⁶³ ».

Cette doctrine est reprise par les cisterciens. Pour Bernard⁶⁴, il est clair que seul Dieu peut combler le désir de l'homme. L'amour n'atteint sa perfection que si Dieu est aimé pour lui-même. Mais c'est Guillaume de Saint-Thierry qui va le plus loin, à partir des prémisses d'Augustin, en des formules qu'il faut replacer dans le contexte lyrique-mystique dont elles sont tirées. Non seulement Dieu est le seul objet possible de l'acte d'aimer (« la règle la plus vraie de la souveraine justice ne nous permet même pas d'aimer rien hors de toi »), au point que l'on « ne peut aimer ni un ange ni un homme sinon pour toi⁶⁵ ». Bien plus, Dieu est encore le seul sujet de l'acte d'aimer : si, dans la Trinité, « tu t'aimes toi-même, ô aimable Seigneur, en toi-même », « en nous, tu t'aimes encore toi-même, [...] nous transformant ainsi en tes amants, que dis-je, t'aimant ainsi toi-même en nous⁶⁶ ». D'où il résulte que « Dieu n'aime que lui-même en nous⁶⁷ », à la fois seul sujet et seul objet de l'acte d'aimer.

La réponse augustinienne sera finalement canonisée par Thomas d'Aquin : « l'objet de l'amour de charité, c'est Dieu⁶⁸ ».

Aelred dissident

Or, en affirmant, dans les chapitres finaux du *Miroir de la Charité*⁶⁹, qu'« il y a une jouissance (*fructus*) temporelle par laquelle nous pouvons jouir les uns des autres en cette vie [...] et il y a une

⁶¹ *Ibidem*, 21.

⁶² *DC*, I, XXXIII, 37.

⁶³ *DC*, I, XXXI, 34.

⁶⁴ Cf. *L'amour de Dieu*, 21.

⁶⁵ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu*, 7, (Sources Chrétiennes 61), p. 85.

⁶⁶ *Ibidem*, 11, p. 99.

⁶⁷ *Ibidem*, 12, p. 113.

⁶⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II II q 26 a 7 respondeo.

⁶⁹ *MC*, III, XXXIX, 107-XL, 112.

jouissance éternelle par laquelle nous jouissons les uns des autres au ciel⁷⁰ », Aelred de Rievaulx se démarque d'Augustin⁷¹ : on peut jouir du prochain, et d'ailleurs, ce n'est ni une concession ni un pis-aller temporaire, c'est notre destinée future et éternelle. Toutefois, Aelred n'avance sa proposition qu'avec les bémols qu'impose le respect de la tradition augustinienne :

Bref, il est clair que nous avons deux objets à choisir pour en jouir : Dieu et le prochain, même si c'est à des titres différents. Car Dieu, nous le choisissons de telle façon que nous jouissons de lui en lui-même et pour lui-même, tandis que nous ne choisissons le prochain que pour jouir de lui en Dieu, que dis-je, pour jouir de Dieu en lui⁷².

Apparemment, Aelred recopie Augustin⁷³. Sauf que, précisément, il ne dit pas qu'il faut jouir du prochain « pour Dieu » ! mais s'arrête à la formule paulinienne « jouir *en* Dieu ».

Autre divergence : un traitement différent de la citation de la lettre à Philémon :

Bien que (*licet*) le mot *jouir* s'entende habituellement dans un sens plus strict, au sens où il ne faut jouir de rien d'autre que de Dieu seul, Paul l'emploie cependant en s'adressant à un homme : *Ainsi, mon frère, je jouirai de toi dans le Seigneur*⁷⁴.

D'une part, en structurant sa phrase sous la figure d'une concession (« bien que... cependant »), Aelred ne fait que *concéder* à Augustin la primauté de Dieu. D'autre part, pour Augustin, jouir de Dieu est le « sens propre » du verbe « jouir » (*vere et proprie frui*), jouir du prochain est un « sens impropre et abusif » (*abusive, non proprie*) ; pour Aelred, jouir de Dieu est seulement un « sens plus strict » (*districtius*), – sous entendu, tout est relatif, et il n'est pas abusif de parler de jouir du prochain.

Et surtout, troisième indice très subtil d'un détournement de l'autorité augustinienne : Aelred, nous l'avons dit, définit *frui* comme *cum delectatione ac gaudio uti*. Là encore, il peut apparemment s'appuyer sur l'autorité d'Augustin, qui dit, dans le passage consacré à la citation de la lettre à Philémon :

*Jouir signifie presque user avec plaisir*⁷⁵.

⁷⁰ MC, III, xxxix, 108.

⁷¹ K. TE PAS YOHE l'a noté en passant dans son article, « Aelred's guidelines for physical attractions », *Cîteaux* 46/3-4 (1995), p. 339-351, ici p. 351 et n. 64.

⁷² MC, III, ix, 28.

⁷³ DC, I, xxxiii, 37.

⁷⁴ MC, III, ix, 28.

⁷⁵ DC, I, xxxiii, 37.

Sauf que, justement, chez Augustin, ce n'est qu'une concession : la proposition est introduite par un « bien que » (*quanquam*). On ne peut qu'à la rigueur dire *frui*, mais il ne s'agit que d'un *uti*. Bref, d'Augustin à Aelred, la concession est devenue la proposition principale, et la proposition principale est devenue la concession : *vice versa*.

Reste à savoir ce que Aelred comprend par « aimer en Dieu et pour Dieu⁷⁶ ».

En certains passages, Aelred en donne une interprétation strictement augustinienne, en n'utilisant que la préposition « pour ». Quand Augustin dit que « tout homme, en tant qu'homme, doit être aimé pour Dieu (*propter Deum*), et Dieu pour lui-même⁷⁷ », Aelred répète avec lui : il ne faut aimer « Dieu que pour lui-même, et soi et le prochain que pour Dieu⁷⁸ ». Mais en d'autres passages, Aelred préfère la préposition *in*. Par exemple, il faut choisir pour en jouir « Dieu en lui-même, et le prochain en Dieu⁷⁹ ».

Mais quelle différence y a-t-il entre « aimer pour » et « aimer dans » ? Aelred aborde la question⁸⁰, et distingue trois cas de figure :

1. Aimer le prochain en vertu seulement d'un *affectus* (*ex affectu, quadam inclinatione*), c'est l'aimer *propter se* (= le prochain), et non *in Deo* ni *propter Deum*.

2. Aimer le prochain en vertu d'un *affectus* (*ex affectu*), mais en soumettant cet *affectus* à la raison (*ex rationis moderamine*), c'est-à-dire finalement en « l'assumant également dans la dilection de Dieu », c'est l'aimer *in Deo* ; c'est le cas particulier de l'ami.

3. Aimer le prochain sans *affectus*, mais par raison seulement (*ex ratione*), c'est-à-dire pour obéir au commandement, c'est l'aimer *non propter se sed tantum propter Deum*.

Bref, le *propter* serait du côté de la raison et de l'orthodoxie augustinienne restreignant la jouissance à Dieu seul (*tantum*) ; le *in* du côté de l'*affectus*, et de la dissidence aelredienne envisageant une jouissance du prochain.

Les plus belles formules d'Aelred sont celles où il introduit l'idée d'une réciprocité (*mutuo, invicem*) :

⁷⁶ *MC*, I, xxv, 71.

⁷⁷ *DC*, I, xxvii, 28.

⁷⁸ *MC*, I, xxxiii, 97 ; III, ii, 3.

⁷⁹ *MC*, III, xxi, 49.

⁸⁰ *MC*, III, xxvi, 62-63a.

*Debet quippe desiderium ad hoc esse, ut, sicut decet, mutuo nobis fruamur in Deo, et ut Deo invicem fruamur in nobis*⁸¹ (Le désir doit être dirigé de telle sorte que, comme il convient, nous jouissions les uns des autres en Dieu, et, réciproquement, nous jouissions de Dieu les uns dans les autres).

À vrai dire, la réciprocité est double. Il y a d'abord l'inversion exacte de la formule scripturaire « jouir de l'autre en Dieu » : « jouir de Dieu les uns dans les autres ». Que signifie-t-elle ? Choisir « le prochain en vue de partager avec lui la jouissance qui est en Dieu », (*eligere*) *proximum ad ipsius fructus societatem, qui in Deo est*⁸². Formule obscure et furtive qui introduit l'idée d'une communauté de jouissance (*fructus societas*). Et il y a ensuite l'idée d'une espèce de circumincession des deux amours, pour Dieu et pour le prochain, dans le *in* : l'amour du prochain est *dans* l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est *dans* l'amour du prochain.

Ces deux idées originales sont très furtives : Aelred, par exemple, ne les reprend pas dans le dernier chapitre du *Miroir*, où il répond à la question : « Qu'est-ce que jouir dans le Seigneur⁸³ » et consacré à une magnifique description des douceurs de l'amitié.

« *Mira quaedam complexio* »

À partir du moment où, avec Augustin, on définit Dieu comme seule fin possible à la jouissance de l'homme, et l'homme comme moyen possible pour y parvenir, on ne peut aimer le prochain que *propter Deum*, ce qui signifie que cet amour du prochain est subordonné à « cet amour pour Dieu qui ne souffre pas que le plus mince filet d'eau soit dévié de lui, dont la dérive le diminuerait⁸⁴ ». Plus qu'une subordination, il s'agit en fait d'un effacement de l'un au profit exclusif de l'autre.

Parmi les Pères cisterciens, les formules de Guillaume de Saint-Thierry sont les plus extrêmes :

De même que Dieu n'aime que lui-même en nous, et que nous avons appris à n'aimer que Dieu seul en nous, commençons à aimer ainsi le prochain comme nous-même : lui en qui nous aimons Dieu seul, comme en nous-même⁸⁵.

⁸¹ *MC*, III, xxii, 52 ; = *MC*, III, ix, 28 cité plus haut. Aelred se démarque ici encore d'Augustin, qui se contentait d'écrire, *DC*, I, xxxviii, 35 : *Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur.*

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *MC*, III, xl, 111.

⁸⁴ *DC*, I, xxii, 21.

⁸⁵ *La contemplation de Dieu*, 12, p. 113.

Thomas d'Aquin canonisera encore une fois la position augustinienne :

La raison d'aimer le prochain, c'est Dieu. Ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu. Il s'ensuit manifestement que c'est par le même acte selon l'espèce que l'on aime Dieu et que l'on aime le prochain⁸⁶.

L'exacte identité entre amour de Dieu et amour du prochain se fait au détriment de ce dernier : le prochain s'évanouit, il ne reste plus que Dieu seul !

Aelred rompt avec cette exclusive, tout simplement parce que, contrairement à ce que croyait Augustin, la jouissance d'autrui n'est pas un détournement de fonds !

D'emblée, la diversité des modes de l'amour décrite par Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard semble signifier que ces cinq amours n'entrent pas en concurrence les uns avec les autres. Je n'aime pas mon ami au détriment de Dieu, puisque j'aime l'un d'un amour social, et l'autre d'un amour divin. L'homme qui aime sa femme de tout son cœur, peut encore aimer Dieu de tout son cœur : ce sont deux amours distincts. L'ordre de l'amour ne serait pas respecté si tel époux aimait sa femme d'un amour divin, ou Dieu ou son ami d'un amour conjugal. Car alors, par exemple, Dieu et sa femme entreraient en concurrence comme objets de l'amour divin, sans parler du fait qu'une femme n'est pas l'objet convenable à un amour divin, ni Dieu l'objet convenable à un amour conjugal. Bref, l'ordre de l'amour, c'est de choisir pour chaque objet aimé le mode convenable de l'aimer. J'ajoute que, dans la mesure où l'objet aimé est Dieu ou une personne créée à l'image de Dieu, il est infini, et doit donc être aimé de tout son cœur, c'est-à-dire infiniment.

Pour autant, il existe une gradation entre ces cinq amours, du plus charnel au plus spirituel, ce qui signifie que l'amour de Dieu est l'amour le plus parfait⁸⁷. Pourtant, Aelred ne parle pas seulement de « gradation » qui subordonnerait les amours l'un à l'autre, mais de *complexio*, littéralement, « assemblage, embrassement, étreinte, entrelacement » :

Bien qu'il y ait une distinction manifeste entre ces dilections, il y a entre elles un merveilleux entrelacement⁸⁸ (*complexio*).

⁸⁶ *Somme théologique*, II II q 25 a 1.

⁸⁷ *Ibidem*, II q 25 a 12 ad 1.

⁸⁸ *MC*, III, II, 3. Gaétane de Brie y a choisi de traduire par « corrélation ».

Cette *complexio* est décrite sous l'allégorie de l'arche de Noé⁸⁹ : les différents étages de l'arche, correspondant à divers amours, ne sont pas des degrés s'excluant les uns les autres. Ils convergent tous en Jésus, « seul (aimé) en tous, seul (aimé) de préférence à tous⁹⁰ ».

Bref, non seulement les amours ne s'excluent pas (contre Augustin), non seulement ils s'ordonnent les uns par rapport aux autres selon une gradation (comme chez Guillaume et Bernard), mais ils sont corrélatifs les uns des autres, entrelacés les uns aux autres. Aelred a étudié un exemple particulier d'entrelacement entre deux amours, c'est celui qui noue entre eux l'amitié et l'amour de Dieu.

L'amitié, échelon vers l'amour de Dieu

La plupart du temps, Aelred utilise le vocabulaire de la gradation :

Comment l'amitié est un échelon (*gradus*) vers l'amour et la connaissance de Dieu⁹¹.

Mais cette gradation signifie moins la prépondérance d'un degré sur l'autre que le *passage* possible de l'un à l'autre :

Un ami qui s'attache à son ami dans l'esprit du Christ ne fait avec lui qu'un cœur et qu'une âme (Ac 4, 32) ; et ainsi, s'élevant par les échelons de l'amour à l'amitié pour le Christ, il ne fait avec lui qu'un seul esprit (1 Co 6, 17) dans un unique baiser⁹² (cf. Ct 1, 1).

Dans la suite du texte, Aelred développe le thème du baiser : le baiser des amis n'est pas le baiser corporel des amants mais le « baiser spirituel par l'union des âmes⁹³ » (*osculum spiritale conjunctione animarum*). On a donc déjà franchi un premier degré, du charnel au spirituel. Or, au moment où les amis, dans le baiser spirituel, unissent leurs deux esprits (*commixtio spirituum*), « l'Esprit de Dieu qui purifie toutes choses y ajoute une saveur céleste en faisant participer à ce qu'il est lui-même⁹⁴ ». L'union des deux esprits créés s'accompagne d'une participation (en quelque sorte croisée) à l'Esprit de Dieu, par l'intermédiaire duquel l'homme est uni au Christ, selon 1 Co 6, 17. Alors, « ce baiser », le baiser que se donnent les amis, « est celui du Christ qui l'offre lui-même, non par sa propre bouche, mais par celle

⁸⁹ MC, III, xxxviii.

⁹⁰ MC, III, xxxviii, 106.

⁹¹ *L'amitié spirituelle* (= AS), II, 18. Texte latin dans CCCM I ; trad. française, (Vie Monastique 30), Bellefontaine 1994.

⁹² AS, II, 21.

⁹³ AS, II, 24.

⁹⁴ AS, II, 26.

de quelqu'un d'autre⁹⁵ ». En un raccourci hardi, le baiser spirituel des amis est identifié au « baiser mystique⁹⁶ » du Christ qu'opère l'Esprit dans l'âme. L'idée de passage est alors exprimée par le verbe *transferre* :

*tota translata in Deum, in ejus contemplatione sepelitur quos univit*⁹⁷
(L'amitié, entièrement passée en Dieu, ensevelira dans la contemplation de Dieu ceux qu'elle a unis).

Cette idée de passage d'un degré dans un autre est typiquement aelrédienne⁹⁸. On reste cependant dans la perspective du remplacement, à terme, d'un amour par l'autre. On peut aller plus loin.

« Communion dans la jouissance »

Un thème à peine esquissé chez Augustin est repris par Aelred : comparée au fan-club d'un acteur célèbre, il existe une « association entre ceux qui aiment Dieu » (*societas dilectionis Dei*). Ceux qui aiment Dieu « doivent nécessairement aimer ceux qui jouissent avec eux d'un si grand bien (*socios tanti boni*)⁹⁹ ». Chez Augustin, cette idée est aussitôt restreinte par la ritournelle que nous commençons à bien connaître : le fan « aime tous ceux qui aiment avec lui [son acteur favori], *non pour eux-mêmes, mais pour celui qu'ils aiment également*¹⁰⁰ ».

Chez Aelred, la *societas* que forment entre eux les fans de Dieu n'est pas une conséquence et une concession, elle est un motif valable de l'amour du prochain. Aussi, nous l'avons vu, peut-on « choisir le prochain pour partager avec lui la jouissance qui est en Dieu » (*ad ipsius fructus societatem*), pour « jouir les uns des autres en Dieu et jouir de Dieu les uns dans les autres¹⁰¹ ».

Dans un passage fameux et magnifique, Aelred décrit le monde à venir comme un monde de l'amitié généralisée entre les êtres. L'idée sous-jacente est celle d'une béatitude partagée :

Chacun se réjouira du bonheur d'autrui comme du sien propre, de sorte que la béatitude de chacun sera celle de tous et que la béatitude de tous sera celle de chacun¹⁰².

⁹⁵ *Idem, ibidem.*

⁹⁶ Excellente traduction par Gaétane de Briey du *osculum intellectuale* de AS, II, 27.

⁹⁷ AS, II, 61.

⁹⁸ Cf. MC, I, xvi, 48 ; III, II, 4 et surtout AS, III, 133, *affectus in affectum transiens*. Cf. aussi III, 127.

⁹⁹ DC, I, xxix, 30.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ MC, III, xxii, 52.

¹⁰² AS, III, 79.

Ce qu'il dit ici de l'amitié eschatologique, Aelred le disait déjà du projet initial de Dieu : unir toutes les créatures par une *societas*, une interdépendance¹⁰³.

Or la « béatitude » que chacun devra mettre en commun avec tous, c'est évidemment la jouissance de Dieu : une jouissance de Dieu partagée entre les créatures. Comme le dit Aelred pour les anges :

La communion de charité qui règne entre eux augmente leur bonheur d'autant qu'ils sont plus nombreux (*jucunditatem auge[re]t in pluribus caritatis communitio*¹⁰⁴).

Guillaume de Saint-Thierry, malgré son orthodoxie augustinienne, avait exposé une idée semblable :

Celui à qui cela est donné aime avec plus d'ardeur, tandis que le plus petit aime dans le plus grand, sans envie, le bien, où qu'il le voie, qu'il désire pour lui-même et il possède de fait l'amour, si grand soit-il, qu'il aime dans celui qui aime¹⁰⁵ !

Pour parler de cette communion de jouissance, Guillaume employait même les beaux verbes *coamare* et *congaudere* !

Thomas d'Aquin achèvera de faire de cette association dans la jouissance de Dieu une *cause* à part entière de l'amour du prochain :

Être associé dans la pleine participation de la béatitude (*consociatio in plena participatione beatitudinis*), telle est la raison d'aimer le prochain¹⁰⁶.

Le prochain est aimé selon la raison d'une association dans ce bien (divin). L'association (*consociatio*) est la raison de l'amour, selon une certaine union ordonnée vers Dieu¹⁰⁷.

Ce que je reformulerais ainsi : J'aime mon ami non parce que Dieu l'aime, mais parce que mon ami lui aussi aime Dieu – parce que nous avons en commun cet amour de Dieu. Ce que j'aime en mon ami, c'est qu'il aime Dieu¹⁰⁸. Dieu est la cause de notre communion.

¹⁰³ AS, I, 53.

¹⁰⁴ AS, I, 56.

¹⁰⁵ *La contemplation de Dieu*, 6, p. 79.

¹⁰⁶ *Somme théologique*, II II q 26 a 5 *respondeo* ; cf. a 7, 3.

¹⁰⁷ *Ibidem*, q 26 a 4.

¹⁰⁸ Augustin le suggère au détour d'un paragraphe : « Quiconque aime son prochain correctement doit agir avec lui de telle sorte que celui-ci en vienne à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit » (*DC*, I, xxii, 21).

UN SEUL DÉSIR ?

Il est temps de conclure et de rendre explicite le lien entre les deux thèmes abordés dans cet article : la convergence de la théorie aelredienne de l'amour avec la théorie freudienne de la pulsion et la divergence entre Aelred et Augustin sur la question de l'amour du prochain. Or, dans les deux cas, ce qui est en jeu, c'est l'unicité du désir.

La théorie freudienne de la pulsion, dans laquelle, à la faveur d'une dissociation entre le désir et son objet, l'objet vient en quelque sorte à la rencontre d'un désir qui lui pré-existe, implique l'unicité de ce désir pré-existant, quel que soit l'objet dans lequel le sujet investit son énergie pulsionnelle. Mais que signifie cette unicité du désir ?

Dans la théorie freudienne, il ne peut être question d'un désir inné, d'une faculté d'aimer comme qualité essentielle de l'être humain : le paradigme positiviste dans lequel se meut le freudisme ne saurait l'autoriser, au nom du rejet de la métaphysique. L'unicité du désir s'explique par l'histoire de sa construction : tous les désirs ultérieurs renvoient, comme à leur unique matrice, à une « expérience originaire de manque, de contact avec l'objet et de satisfaction imprimant dans le psychisme une matrice de désir¹⁰⁹ » : la tétée du nouveau-né au sein de sa mère. Finalement, toute pulsion est pulsion sexuelle en tant qu'étayée sur l'expérience originaire de la satisfaction de la faim du bébé, et l'unicité du désir renvoie à une unicité de l'objet : « tout objet d'amour est de quelque manière le premier objet, perdu et autrement retrouvé¹¹⁰. » Aussi la prétendue dissociation entre le désir et l'objet n'est-elle que relative : elle signifie que le désir accepte d'être satisfait par un autre objet que le premier et unique objet, pourvu qu'il lui soit lié par une association.

Le paradigme épistémologique aelredien est beaucoup plus vaste et permet d'interpréter le désir originaire freudien à l'intérieur d'un double cadre ontologique et théologique.

Ontologique : le désir originaire freudien, et donc la pulsion sexuelle qui s'est construite sur lui, peut être interprété comme la première actualisation existentielle d'une faculté d'aimer qui la précède ontologiquement. La sexualité est peut-être *existentiellement* originaire (« pansexualisme »), mais elle renvoie à quelque chose de

¹⁰⁹ A. VERGOTE, *Dette et désir*, Paris 1978, p. 170.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 171, faisant allusion à la célèbre maxime de FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 132.

plus originaire qu'elle, à ce qu'on pourrait appeler, avec la phénoménologie, un *existential* de l'être humain, quelque chose que l'être humain est toujours déjà en tant qu'être humain. L'unicité du désir est alors l'unicité de cette « désirance », ou faculté essentielle de l'être humain comme être ouvert à l'autre ; et cette unicité peut revêtir une multiplicité de modes. Chez Aelred, la dissociation du désir et de l'objet est donc plus réelle que chez Freud.

Théologique : ce mode d'être de l'être humain qu'est la désirance peut être interprété comme être à l'image de Dieu. L'homme « aime parce que Dieu lui-même est amour¹¹¹ ». On ne trouve pas chez Aelred de développement sur l'amour trinitaire comme archétype de l'amour créé¹¹². Mais la faculté d'aimer est intégrée dans la « trinité de facultés » augustinienne (se souvenir-connaître-aimer), qui est « image » et « empreinte de la bienheureuse Trinité dans l'âme raisonnable¹¹³ ».

En conclusion, dans la théorie aelredienne de l'amour comme faculté essentielle de l'être humain à l'image de Dieu, la vérité du désir n'est pas l'unicité exclusive de son objet (Dieu seul !), mais l'unicité de son origine : *aimer à l'image de Dieu*.

Abbaye de Notre-Dame d'Acely
F – 39350 VITREUX

Xavier MORALES, ocsa

¹¹¹ MC, I, i, 2, citant 1 Jn 4, 8.

¹¹² Cf. BAUDOIN DE FORDE, *Sermon* 15, 8 et 14 (Pain de Cîteaux 3/22), p. 51 et 53.

¹¹³ MC, I, III, 9 et IV, 13.