

GUY GULDENTOPS

(Hoger Instituut voor Wijsbegeerte - Katholieke Universiteit Leuven)

Les amours d'Albert le Grand

*Fools fall in love.
In bliss there is no flame!*

Dans la littérature secondaire, Albert le Grand est souvent présenté comme un philosophe-théologien intellectualiste, qui se concentre sur l'intellect de l'homme et sur l'intelligibilité de la nature, produite par l'Intelligence divine. La pensée du père de l'intellocratie parisienne et de la mystique rhénane serait une sorte de rationalisme². Même dans le recueil *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*³, très peu d'attention a été prêtée à des thèmes se rapportant à l'irrationnel, à ce que Michel Meyer a appelé «*l'Autre en nous, sans lequel nous ne sommes pas mais avec lequel il est difficile et dangereux d'être*»⁴. Et les grands ouvrages sur la psychologie

¹ Cfr. B. INWOOD, «'Why do fools fall in love?'», in R. SORABJI (éd.), *Aristotle and After*, Institute of Classical Studies, London, 1997, pp. 55-69, spéc. 69; M.C. NUSSBAUM, «Augustine and Dante on the Ascent of Love», in G.B. MATTHEWS (éd.), *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1999, pp. 61-90, spéc. 85.

² Cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990, pp. 37-43; L. STURLESE, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, Beck, München, 1993, pp. 324-388 («Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen»).

³ W. SENNER (éd.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin, 2001.

⁴ M. MEYER, *Le Philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Librairie générale française, Paris, 1991, p. 17. Adoptant l'usage scolastique, nous emploierons le mot 'passion' (au lieu d'émotion ou de sentiment, qui sont des mots modernes); pour une analyse terminologique et sémiotique du champ lexical des 'passions', voir H. PARRET, *Les Passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Mardiga, Bruxelles, 1986, spéc. pp. 124-131.

d'Albert, à savoir les études d'Arthur Schneider et de Pierre Michaud-Quantin⁵, donnent l'impression que le Docteur universel n'avait presque rien à dire sur l'amour-passion. Contre cette tradition, qui suggère l'image d'un penseur glacial, ne s'intéressant guère à l'amour, nous essaierons de montrer que la pensée d'Albert était vivifiée par l'amour, même par les amours au pluriel.

1. Les passions en général

Avant d'étudier ses idées sur l'amour, nous devons esquisser sa doctrine générale des passions. Comme il l'explique dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote (plus spécialement dans sa paraphrase du chapitre 21 du livre V), la passion est, en un sens, une espèce de qualité, par rapport à laquelle quelque chose peut être changé. En un autre sens, elle est la catégorie des modifications qualitatives subies par un sujet en vertu de l'action d'un agent. Contrairement à ce qu'écrit Michaud-Quantin⁶, cette action n'est extérieure ni au sujet ni à la passion. Ce qu'Albert souligne, c'est précisément que la relation entre l'agent et le sujet passif «est une relation [unique] quant à la substance, mais différente selon l'être qu'elle a dans ses termes, tout comme la route de Thèbes à Athènes est identique à la route d'Athènes à Thèbes, bien qu'elle soit différente dans ses termes». Autrement dit, c'est l'agent qui est différent du sujet affecté par son action; cette action elle-même entre dans le sujet et se confond avec la passion du sujet, de même qu'un mouvement quelconque est réellement dans le sujet qui est mû par ce qui le meut. Bref, «recevoir (*recipere*), ce qui est appelé en Grec *patin*, constitue la nature de la passion»⁷. À ce niveau

⁵ A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, Aschendorff, Münster, 1903-1906; P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Vrin, Paris, 1966; plus récemment S. KNUUTTILA, «Medieval Theories of the Passions of the Soul», in H. LAGERLUND - M. YRJÖNSUURI (éds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Kluwer, Dordrecht, 2002, pp. 49-83, spéc. 70-71.

⁶ Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *op. cit.*, p. 91: «La passion est le prédicament dans lequel se rangent les modifications que subit un être comme résultat d'une action qui lui est extérieure».

⁷ Albert, *Metaphysica*, B. GEYER (éd.), Aschendorff, Münster, 1960, V, 5, 3, p. 278, 5-31. L'exemple de l'identité de la route dérive de la *Physique*, III, 3, 202b13-14 (cfr. Albert, *Phys.*, P. HOSSFELD (éd.), Aschendorff, Münster, 1987, III, 1, 8, p. 166, 35-39). L'interprétation du grec *patin* comme *recipere*, qui est répétée souvent par Albert (cfr. *De anima*, C. STROICK (éd.), Münster, 1968, I, 1, 3, p. 6, 10; *Super Ethica*, W. KÜBEL (éd.), Aschendorff, Münster, 1968, II, 5, p. 113, 75 et V, 13, p. 371, 82), se

métaphysique, on peut entrevoir le caractère ambigu de la passion: quoiqu'indispensable à l'ordre de la réalité, elle introduit dans les êtres un élément d'imperfection, qui est en quelque sorte opposé à l'actualité pure de Dieu.

Le sens ontologique du terme *passio* est à la base de sa signification psychologique. À la suite de Jean Damascène, Albert définit la passion (ou l'affect) comme «un mouvement de la puissance sensitive appétitive, à l'imagination du bien ou du mal», ou encore comme «une espèce de qualité violemment importée dans la partie sensitive de l'âme»⁸. Avec Aristote, Albert reconnaît la nature psychosomatique des passions. Elles sont, en effet, «des raisonnements et des intentions qui se manifestent dans la matière physique, qui est mue et changée par un mouvement et une altération physiques»⁹. Ces intentions ne sont ni des idées claires ni de simples appréhensions sensibles, mais plutôt des représentations fournies par la fantaisie et la faculté estimative¹⁰. Elles provoquent dans le cœur une altération, soit une contraction, soit une dilatation, qui est immédiatement transmise à tout l'organisme animal. Puisque les passions ne sont pas l'effet d'un choix libre, elles ne sont ni louables ni blâmables¹¹. Tout en étant amORALES, elles sont «des agitations de l'âme irrationnelle dépassant son mouvement naturel» et par conséquent elles déclenchent souvent des actions immORALES¹².

rencontre aussi chez d'autres auteurs scolastiques (par exemple, Alexandre de Hales et Thomas d'Aquin); cfr. les références dans Thomas d'Aquin, *Sentencia libri de anima*, éd. R.A. GAUTHIER, Commissio Leonina - Vrin, Rome - Paris, 1984, p. 112, note à la l. 111. Pour l'histoire du couple *actio-passio*, cfr. A. SPEER, «Tun/Leiden», dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Schwabe, Basel, 1998, col. 1572-1580, spéc. 1576.

⁸ Cfr. *De bono*, C. FECKES (éd.), Aschendorff, Münster, 1951, III, 5, 1, p. 195, 11-17 et p. 196, 28-29, où Albert se réfère à Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, E.M. BUYTAERT (éd.), The Franciscan Institute - Nauwelaerts - Schönningh, St. Bonaventure (N.Y.) - Louvain - Paderborn, 1955, II, 22, p. 132, 11-14. Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *op. cit.*, p. 92.

⁹ *De an.*, I, 1, 6, p. 13, 52-54; cfr. Aristote, *De an.*, I, 1, 403a16-19. Le fonctionnement psychosomatique des passions est décrit dans *De principiis motus processivi*, B. GEYER (éd.), Aschendorff, Münster, 1955, II, 4, p. 62, 50 - p. 63, 10; cfr. Aristote, *De motu animalium*, 7, 701b18-32.

¹⁰ Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *op. cit.*, pp. 64-67.

¹¹ *De bono*, H. KÜHLE (éd.), Aschendorff, Münster, 1951, I, 5, 1, p. 69, 47-51; cfr. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105b31-32.

¹² *De motibus animalium*, A. BORNET (éd.), Vivès, Paris, 1890, I, 2, 4, p. 274. P. MICHAUD-QUANTIN (*op. cit.*, p. 93) n'a pas noté la source de cette définition des passions: Ps.-Andronicus, *De passionibus*, A. GLIBERT-THIRRY (éd.), Brill, Leiden, 1977, 1, p. 222, 2-4.

Confronté avec la violence des passions, Albert n'exige pas simplement qu'elles soient modérées. L'idéal péripatéticien de la *metriopavqeia* doit faire place à l'idéal chrétien de la vertu héroïque. Malgré son origine aristotélicienne, cet idéal d'Albert a été profondément influencé par l'apathie stoïcienne ainsi que par la théorie néoplatonicienne des quatre degrés des vertus (vertus politiques et cathartiques, vertus de l'âme purifiée et vertus exemplaires). Dans le beau prologue au livre VII de son premier commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*¹³, Albert commence par citer Vitruve, qui rappelle un dictum attribué à Socrate: «Les cœurs humains doivent avoir des fenêtres et être ouverts, de sorte que leurs sens [ou sentiments] ne soient pas cachés mais ouverts et capables de regarder»¹⁴. Ce à quoi il faut surtout prendre garde, ce sont, selon l'interprétation d'Albert, «les passions, par lesquelles les cœurs humains sont fermés et empêchés d'apercevoir le jugement de la raison». Albert donne deux exemples de passions: la colère, qui selon l'auteur anonyme des *Disticha Catonis* «entrave l'âme»; et la concupiscence, dont Aristote écrit qu'elle corrompt le jugement de la prudence¹⁵. Ces deux exemples suffisent, puisqu'ils représentent toutes les passions de la faculté concupiscible et irascible. Puis, Albert explique que l'on est délivré de ce «mur des passions» en suivant le jugement de la raison. Ceci est possible de deux manières: soit on perçoit la «bataille des passions» et on les repousse pour le bien de la raison (c'est l'attitude du continent); soit la raison asservit les passions totalement. L'impassibilité qui résulte de cet asservissement se réalise dans une vertu divine ou héroïque, par laquelle l'uniformité de Dieu est imitée au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la «perturbation causée par les passions». De telles vertus sont appelées 'héroïques', parce que les hommes qui dirigent d'autres personnes, doivent se distinguer, comme des dieux, par la dignité de ces vertus. Albert identifie

¹³ Cfr. *Super Ethica*, W. KÜBEL (éd.), Aschendorff, Münster, 1987, VII, 1, p. 514, 4-39.

¹⁴ Cfr. Vitruve, *De architectura*, III, 1; P. GROS (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 2. L'interprétation d'Albert va dans un autre sens que celui qui était envisagé par Vitruve. L'auteur romain voulait dire que si les poitrines humaines étaient percées de fenêtres, on pourrait immédiatement et correctement examiner l'intérieur de l'homme (avec ses vertus, ses connaissances et ses vices); cfr. P. GROS, *op. cit.*, p. 45, notes 1-2.

¹⁵ Sur la colère, cfr. *Disticha Catonis*, II, 4 (le vers était proverbial; cfr. *Proverbia Sententiaequae Latinitatis Medii Aevi*, H. WALTHER (éd.), Teil 2, Vandenhoeck - Ruprecht, Göttingen, 1964, p. 602, n. 12871a); sur la concupiscence ou le plaisir qui corrompt le jugement, cfr. Aristote, *Éth. Nic.*, VI, 5, 1140b13-14.

les vertus héroïques aux «vertus de l'âme purifiée», discutées par Macrobe¹⁶, et aux vertus par lesquelles Romulus réussit, selon les *Paradoxa Stoicorum* de Cicéron¹⁷, à s'élever jusqu'au ciel. Tout ce passage, embelli par des réminiscences littéraires et philosophiques, est extrêmement important parce qu'il montre clairement que l'idéal de perfection morale proposé par Albert est bien différent de la position plus modérée d'Aristote, qui n'a jamais magnifié l'imperturbabilité¹⁸. L'influence fondamentale du Portique et du néoplatonisme sur l'interprétation albertinienne de l'ejkkravteia aristotélicienne a été reconnue par Rudolf Hofmann et Risto Saarinen. Toutefois, ces deux spécialistes de la vertu héroïque tendent à minimiser cette influence. Hofmann s'est même risqué à écrire: «Die Überwindung der Leidenschaften ist bei Albertus nicht etwa im Sinne stoischer Anschauungen zu verstehen»¹⁹. Certes, la vertu héroïque d'Albert vise un but spéculatif qui est situé au-delà de l'équanimité stoïcienne, mais ceci ne diminue pas l'aspect stoïco-néoplatonicien de cette vertu. Selon Albert, chaque action rationnelle «affaiblit l'attaque des passions, l'action ultime rend la destruction des passions parfaite»²⁰. Évidemment, cet idéal s'accorde mal avec la définition aristotélicienne de la vertu (comme un «habitus volontaire consistant en un juste milieu qui nous soit propre, et déterminé rationnellement comme le ferait un sage»), définition qu'Albert accepte non seulement dans ses commentaires sur l'*Éthique* mais aussi dans son traité théologique *De bono*²¹.

¹⁶ Cfr. *In Somnium Scipionis*, I, 8, 9; sur ce texte, cfr. J. FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Brill, Leiden, 1977, pp. 605-606.

¹⁷ Cfr. *Paradoxa Stoicorum*, I, 2, 11.

¹⁸ Pour l'apathe albertinienne, cfr. *Super Eth.*, VII, 1, p. 517, 66 - p. 518, 55; VIII, 3, p. 601, 61-64; X, 16, p. 774, 28-31; *Ethica*, éd. A. BORGNET, Vivès, Paris, 1891, VII, p. 464.

¹⁹ Cfr. R. HOFMANN, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Kösel - Pustet, München, 1933, pp. 35-41, spéc. 38; R. SAARINEN, «Die heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert», in J.A. AERTSEN - A. SPEER (éds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin - New York, 1996, pp. 450-463, spéc. 453-454.

²⁰ *Super Eth.*, VII, 1, p. 518, 34-35.

²¹ Cfr. *De bono*, I, 5, 1, p. 67, 16-18; *Super Eth.*, II, 6, p. 123, 46-53; cfr. Aristote, *Eth. Nic.*, II, 6, 1106b36-1107a2. Sur la définition albertinienne de la vertu, cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *op. cit.*, pp. 168-169; et surtout J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Aschendorff, Münster, 2001, spéc. pp. 192-197 et 218-221.

2. L'amour-passion

Si Schneider passe l'amour sous silence et que Michaud-Quantin y consacre seulement cinq lignes dans son étude sur *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, c'est probablement parce qu'Albert lui-même ne le mentionne pas parmi les passions naturelles. Or, la liste bien connue des quatre passions principales (à savoir le plaisir, l'espoir, la douleur et la crainte) est empruntée à Augustin et à Boèce²², et se trouve aussi dans les manuels d'anthropologie chrétienne, tels que le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse et le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène²³. Cette énumération étant considérée comme exhaustive, Albert ne savait pas ou n'osait pas y insérer l'amour. Qui plus est, Albert semble n'avoir jamais analysé l'amour-passion de façon systématique. Même dans le *De bono*, qui contient une longue question de *passionibus*, il ne traite de l'amour qu'en passant.

2.1 Les sources de la théorie albertinienne de l'amour

Pour comprendre cette absence d'une doctrine approfondie de l'amour-passion, il faut donner un aperçu des sources auxquelles Albert pouvait puiser des idées sur l'amour. Ces sources peuvent être groupées en quatre classes. La première source – la moins riche – est la psychologie aristotélicienne. Or, bien que le traité *De l'âme* d'Aristote (complété par les ouvrages d'Avicenne et d'Averroès) fournisse le cadre général dans lequel l'amour s'inscrit, on y cherche en vain un chapitre où cette passion serait définie ou décrite. Dans les *Parva naturalia* et les traités zoologiques, on ne trouve pas non plus d'analyse de l'amour, bien qu'il y ait des passages sur la sexualité et le plaisir érotique²⁴. La deuxième source est l'éthique péripatéticienne, en premier

²² *De bono*, I, 6, 1, p. 79, 42-44; *Summa theol.*, II, 132, 1, 2. Cfr. Augustin, *De Civitate Dei*, B. DOMBART - A. KALB (éd.), Brepols, Turnhout, 1950 (CCSL 48), XIV, 3, p. 417, 26-34; Boèce, *Philosophiae Consolatio*, C. MORESCHINI (éd.), Saur, München - Leipzig, 2000, I, metrum 7, p. 26, 25-28. Sur l'origine de la liste des quatre passions principales, cfr. J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius, De consolatione Philosophiae*, de Gruyter, Berlin - New York, 1978, p. 161.

²³ Cfr. Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, G. VERBEKE - J.R. MONCHO (éds.), Brill, Leiden, 1975, 16-20, pp. 95-104; Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, II, 13-16, pp. 119-123.

²⁴ Cfr. D. JACQUART - C. THOMASSET, «Albert le Grand et les problèmes de la sexualité», *History and Philosophy of the Life Sciences*, 3 (1981), pp. 73-93; P.J. PAYER, *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages*, University of Toronto Press, Toronto, 1993, *passim*.

lieu les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote développe sa théorie de l'amitié. Mais là encore, la documentation sur l'amour reste relativement maigre. À côté de ces deux sources philosophiques, Albert disposait de deux sources théologiques: d'une part, la morale biblique et patristique, d'autre part l'œuvre mystique du Pseudo-Denys. Comme on le verra, ces sources théologiques lui ont procuré les éléments essentiels de sa 'théorie' de l'amour-passion.

2.2 L'amour en général

L'exposé le plus détaillé sur l'amour se trouve dans le commentaire sur le traité dionysien *Sur les noms divins*²⁵. Albert y explique la définition générale de l'amour, que Denys avait attribuée à Hierothéos. Si l'on fait abstraction de toutes les différences qui constituent diverses sortes d'amour, il est correct de définir l'amour comme «une force unitive, qui lie l'un à l'autre». Cette définition vaut aussi bien pour l'amour divin, angélique et intellectuel que pour l'amour animal (c'est-à-dire l'amour des êtres sensitifs) et naturel (c'est-à-dire l'amour qui est présent même dans les substances végétales ou inanimées). En effet, l'amour en général incite les êtres qui sont supérieurs dans l'ordre de la nature à se soucier providentiellement des êtres inférieurs; l'amour conduit les êtres qui appartiennent à la même espèce, à entrer en relation et à communiquer avec des êtres coordonnés; enfin, l'amour mène les êtres inférieurs à se tourner vers les êtres supérieurs afin d'en recevoir quelque bien²⁶.

Dans sa discussion de la définition générale de l'amour, Albert fait plusieurs remarques intéressantes qui éclairent ses idées sur l'amour-passion. D'abord, le terme 'amour' est prédiqué analogiquement de toutes les sortes d'amour²⁷. Toutes les formes

²⁵ Sur l'amour chez Pseudo-Denys, cfr. Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, pp. 145-164; W. BEIERWALTES, «Dionysios Areopagites - ein christlicher Proklos?», dans id., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, pp. 44-84, spéc. 72-75.

²⁶ Cfr. *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. SIMON (éd.), Aschendorff, Münster, 1972, IV, p. 226, 15-37.

²⁷ Albert aurait donc protesté contre Olivier Boulnois, qui note que «l'amour est un terme équivoque, qui recouvre au Moyen Âge plusieurs réalités distinctes» (cfr. O. BOULNOIS, «Amour», in A. VAUCHEZ - C. VINCENT (éds.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Cerf - Clarke - Città Nuova, Paris - Cambridge - Rome, 1997, Tome I, pp. 57-58).

d'amour ont une définition commune, en tant qu'elles s'approchent plus ou moins (*secundum prius et posterius*) de l'amour premier, qui est Dieu. Adoptant la métaphysique péripatético-dionysienne de l'analogie, Albert affirme qu'il faut rassembler tous les amours et les réduire à l'amour unique. Le modèle de tous les amours est l'amour divin, qui est inclus dans tous les autres types, pour autant qu'ils participent de Dieu de manière exemplaire. Le degré de participation dépend de l'«intention» suivie par l'amour. En effet, chaque amour suit ou bien l'intention naturelle et inconsciente, qui est déterminée par l'intention d'un autre, à savoir par Dieu, ou bien l'intention d'une substance cognitive, qui a en soi une intention actuelle. Cette dernière intention peut être identique à la substance qui aime (c'est le cas dans l'amour divin) ou sortir d'une puissance qui accompagne l'essence. Une telle intention non-substantielle peut être simple (c'est le cas dans l'amour des anges, qui conçoivent les simples quiddités des choses), ou composée. L'amour humain suit une intention consciente et composée qui est liée à une grandeur continue et au temps, tandis que l'amour animal ou sensitif suit des intentions tout à fait particulières²⁸. Deuxième remarque importante: l'amour intellectuel est identifié à l'amour humain, parce que l'intellect est la partie suprême de la raison, c'est-à-dire la partie par laquelle l'homme touche les natures supérieures²⁹. En conséquence, Albert souligne que «l'amour dit communément n'est pas une passion». La définition générale de l'amour dénote une force naturelle, «un certain habitus qui accompagne chaque substance par nature, en tant qu'elle émane de la première cause, qui s'aime et aime tout ce qui existe». Seulement l'amour sensible (ou sensitif), qui doit être réglé par la vertu morale, est une passion³⁰. C'est à ce genre d'amour que la foule, faute de comprendre le vrai amour (c'est-à-dire l'amour divin ou intellectuel), s'abandonne. L'amour sensible est divisible selon les différents sens psychiques et il est effectivement divisé pour autant que ses différents objets (la femme, le fils, l'ami, la nourriture) ne sont pas aimés de la même manière. L'amour sensible convient au corps, parce qu'il s'effectue par certains mouvements corporels (par exemple par la dilatation du cœur et l'afflux des esprits matériels). De là, il est considéré comme une image du véritable amour

²⁸ Cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 227, 5-40; p. 232, 4-13. Pour le «péripatétisme dionysien» d'Albert, cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, pp. 140-155 et 195-202.

²⁹ Cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 227, 41-49.

³⁰ *Ibid.*, p. 228, 54-68.

ou plutôt comme une chute de celui-ci (*casus a vero amore*), car tandis qu'une image ressemble à l'exemple originel seulement dans ses aspects extérieurs, l'amour sensible participe de la nature de l'amour divin, fût-ce d'une façon imparfaite³¹.

Regardons maintenant l'amour-passion de plus près et essayons de le définir en le distinguant d'autres formes d'amour. Bien qu'il soit, comme toutes les passions, un phénomène psychosomatique³², il est plutôt psychique que corporel³³. L'amour provient de la faculté concupiscible, de cette puissance sensitive qui cherche le plaisir sensible et produit des mouvements corporels pour obtenir ce plaisir³⁴. L'amour-passion est «un simple mouvement [de l'âme sensitive] vers autrui», un mouvement qui n'implique pas (nécessairement) un choix rationnel et qui peut se diriger aussi vers des objets inanimés. En tout cela, l'amour se distingue de l'amitié, qui est un état habituel supposant un choix et une certaine réciprocité (la *redamatio*)³⁵. L'amour est également différencié de la dilection et de la charité. L'amour est un affect que l'homme a en commun avec les autres animaux, tandis que la charité présuppose l'appréciation de quelqu'un qui est cher, et que la dilection implique l'élection de quelqu'un qui mérite d'être aimé spirituellement³⁶. Néanmoins, l'amour-passion de l'homme se distingue de l'amour sensitif des animaux par le fait qu'il peut être bridé par la raison³⁷. En outre, l'amour est différent du désir: tandis que le désir est «l'acte imparfait de la puissance appétitive», l'amour est plutôt «l'apaisement de l'appétit

³¹ *Ibid.*, p. 218, 16-36.

³² *Ibid.*, p. 216, 39-41; *De an.*, I, 1, 6, p. 13, 24 -66. Cfr. Aristote, *De an.*, I, 1, 403a16-19.

³³ Cfr. *De sacramentis*, A. OHLMEYER (éd.), Aschendorff, Münster, 1958, VI, 2, 3, p. 111, 54-56.

³⁴ Cfr. *De homine (Summa de creaturis)*, II, A. BORGNET (éd.), Paris, 1896, 66, 1-2, pp. 554-555; cfr. Avicenne, *De anima*, S. VAN RIET (éd.), Brill, Louvain - Leiden, 1968, IV, 4, p. 56, 6 - p. 57, 9.

³⁵ Cfr. *Super Eth.*, VII, 3, p. 601, 72-75; p. 613, 70.

³⁶ Cfr. *Super Matthaëum*, B. SCHMIDT (éd.), Aschendorff, Münster, 1987, XXII, 37, p. 542, 42-49; *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, P. SIMON - W. KÜBEL (éds.), Aschendorff, Münster, 1993, VII, p. 92, 38-47; *Super Eth.*, VIII, 3, p. 601, 72-79. Malgré ces distinctions étymologiques, les trois termes *amor*, *caritas* et *dilectio* sont des synonymes interchangeables qui désignent «un affect d'amour» (*Super Matth.*, XXII, p. 542, 57-59); cfr. Augustin, *De Civ. Dei*, XIV, 7, CCSL 48, p. 422, 21-28.

³⁷ Cfr. *De bono*, I, 4, 5, p. 58, 37-40 (cfr. Aristote, *Éth. Nic.*, I, 13, 1102b30-31); *De animalibus*, H. STADLER (éd.), Aschendorff, Münster, 1916, I, 2, 2, p. 46, 6-16 (sur ce texte, voir aussi notre article «Albert the Great's Zoological Anthropocentrism», *Micrologus*, 8 (2000), pp. 217-235, spéc. 229-230).

dans l'objet», puisqu'on aime seulement ce qu'on a déjà obtenu en quelque sorte³⁸. Toutefois, l'amour-passion, autrement dit l'amour de concupiscence, est essentiellement un mouvement. Comme chaque mouvement, il est précédé par un accroissement de la force motrice. L'*intensio* qui provoque le mouvement de l'amour-passion, est l'affection amoureuse (l'*amatio*). Cette intensification affective n'est pas vraiment soudaine, car elle est précédée par l'anticipation de la belle forme ou du plaisir qu'on convoite³⁹.

2.3 Ambiguïté de l'amour

Albert ne s'est pas contenté de décrire l'amour-passion schématiquement. Dans différents contextes, il a mis en évidence quelques aspects spéciaux, qui peuvent être divisés en caractéristiques positives et négatives.

Les caractéristiques positives les plus importantes de l'amour se trouvent réunies dans le commentaire sur le vers 12 du chapitre XV de l'*Évangile* de Jean: «Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos». Selon Albert, ce précepte est la racine de toute la morale chrétienne, «parce qu'il remplit toutes les autres règles, en tant que leur forme et leur principe moteur, et qu'en tant que leur fin il les rend parfaites»⁴⁰. Par rapport au précepte de l'amour, qui reflète le primat métaphysique de l'amour en Dieu⁴¹, Albert note que l'amour est le premier affect, le plus intime, le plus doux et qu'il est un affect ardent⁴². Pour prouver que l'amour est le

³⁸ Cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 212, 27-31. Il n'est pas clair comment cette définition, qui semble mieux convenir à la joie, peut être conciliée avec l'idée que l'amour est « un simple mouvement ». Ou bien Albert parle ici de l'amour de bienveillance, qui est «en repos» (cfr. *Super Eth.*, IX, 6, p. 676, 8-9), mais cette hypothèse est peu probable, puisqu'Albert suggère que la définition donnée ici s'applique à tous les niveaux de la réalité (aux êtres inanimés et vivants aussi bien qu'aux êtres intellectuels); ou bien *quietatio* se réfère à une sorte de mouvement, à savoir à l'acte imparfait de se mettre en repos.

³⁹ Cfr. *Super Eth.*, IX, 6, p. 676, 4-25.

⁴⁰ Cfr. *Super Ioannem*, A. BORGNET (éd.), Vivès, Paris, 1899, XV, 12, p. 563.

⁴¹ Cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 213, 72 - p. 214, 6.

⁴² Cfr. *Super Ioan.*, XV, 12, pp. 565-566.

premier affect, il paraphrase un chapitre du livre XIV de la *Cité de Dieu* d'Augustin⁴³: tous les affects naturels, l'espoir, la crainte, la joie et la tristesse, sont causés par l'amour. Or, cette primauté causale de l'amour est relative: dans son premier commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*, Albert distingue d'une part le plaisir qui résulte de la jouissance d'un objet convoité et qui est l'effet de l'amour de concupiscence, et d'autre part le plaisir qui consiste dans l'espoir de la jouissance et qui surgit aussitôt qu'on voit la beauté d'une personne. Ce dernier plaisir est la cause de l'amour, dont le principe réside dans l'objet aimé⁴⁴. Néanmoins, dans le commentaire sur Jean, Albert soutient la priorité de l'amour, rattachant cette caractéristique à un autre topos d'origine augustinienne, notamment à la représentation de l'amour comme un lien (*vinculum* ou *vitta*)⁴⁵. La deuxième caractéristique de l'amour est son intimité: rien ne pénètre dans le cœur aussi profondément que l'amour. En outre, l'amour est le plus doux affect, puisqu'il adoucit même des situations laborieuses et amères. Enfin, l'amour est un feu, qui est attisé par sa réciprocité⁴⁶.

Cette digression sur les caractéristiques essentiellement positives de l'amour — digression dans laquelle bien des allusions à d'autres passages bibliques sont incorporées — montre qu'Albert ne fait pas toujours une distinction très nette entre l'amour-vertu et l'amour-passion, entre les faits naturels et les normes de la morale

⁴³ Cfr. *De Civ. Dei*, XIV, 7, CCSL 48, p. 422, 41-63. Augustin n'écrit pas explicitement que l'amour est la cause des autres passions, mais on peut très bien l'interpréter dans ce sens; cfr. F.J. THONNARD, *La Cité de Dieu. Livres XI-XIV. Formation des deux cités*, Bibliothèque Augustinienne 35, Desclée - De Brouwer, Bruges, 1959, pp. 536-539 («La psychologie des passions»). Sur l'amour chez Augustin, cfr. T.J. VAN BAVEL, «Love», in A.D. FITZGERALD (éd.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans - Grand Rapids, Michigan - Cambridge (U.K.), 1999, pp. 509-516; M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 2001, pp. 527-556 («The Christian Ascent : Augustine»).

⁴⁴ Cfr. *Super Eth.*, IX, 6, p. 676, 50-55; cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 230, 24-25.

⁴⁵ Cfr. *Super Ioan.*, XV, 11, p. 563; *Super Eth.*, I, 13, p. 70, 53-55; cfr. *De Trinitate*, W.J. MOUNTAIN - F. GLORIE (éds.), Brepols, Turnhout, 1968 (CCSL 50), VIII, 10, 14, p. 290, 4-5. La métaphore du 'lien' rappelle d'ailleurs la thèse fondamentale de Denys, selon lequel l'amour unit l'amant, dans la mesure du possible, à l'aimé (cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 229, 3-5); sur cette métaphore, cfr. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Aschendorff, Münster, 1908, p. 60, n. 1.

⁴⁶ Le topos de l'ardeur de l'amour se rencontre aussi dans les commentaires sur Denys: cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 229, 9-11; *Super Dion. Cael. Hier.*, VII, p. 97, 7-43, où il s'agit de la chaleur super-brûlante de l'amour mystique.

chrétienne. La charité y est élucidée, au moins en partie, d'après le modèle de l'amour-passion et à l'aide de passages bibliques qui traitent originellement de l'amour-passion ou d'un mélange de passion et de charité: Albert se réfère par exemple à l'histoire de l'amour de Jacques pour Rachel⁴⁷.

Or, tout n'est pas rose dans la vie. Même dans le passage du commentaire sur l'*Évangile* de Jean que nous venons de résumer, Albert dépeint brièvement un épiphénomène fâcheux de l'amour-passion. Pour illustrer la thèse que l'amour est le plus intime affect, il cite également un vers du *Cantique des cantiques*: «Filles de Jérusalem, si vous trouvez mon aimé, annoncez-lui que je languis d'amour»⁴⁸. En plus, il y mentionne des effets de l'amour-passion qui sont encore plus graves que la langueur. Ce qu'il nomme «l'affect charnel de la prostitution» (*carnalis affectus lenocii*), c'est-à-dire l'érotisme libidineux, détruit les forces corporelles et les puissances psychiques de l'amoureux, le prive de ses sens et cause souvent la mort⁴⁹. Pour clarifier cette remarque, on peut faire appel aux *Quaestiones super de animalibus*, où Albert argumente que «le coït superflu amaigrit le cerveau et enfonce les yeux»⁵⁰. Faire l'amour peut nuire à la santé, mais ce n'est pas seulement la physiologie qui révèle le danger de l'amour. La psychologie de la femme en offre d'autres indices.

La femme, qui est imparfaite en comparaison avec l'homme, veut naturellement se revêtir de la masculinité. Voilà pourquoi elle désire copuler avec l'homme, tout

⁴⁷ Cfr. *Genesis*, 29, 17-30.

⁴⁸ Cfr. *Super Ioan.*, XV, 12, p. 566; cfr. *Canticum canticorum*, 5, 8-9. À d'autres endroits, Albert reprend le thème de la langueur de l'amoureux; cette langueur consiste dans le fait que « la force naturelle de l'âme est affaiblie à cause de la séparation de l'aimé » (cfr. *Super Matth.*, XXII, p. 542, 49-50; *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 220, 80-82).

⁴⁹ Cfr. *Super Ioan.*, XV, 12, p. 565; pour le sens de *destituere* ('abandonner', 'tromper' et même 'détruire'), cfr. *Super Matth.*, XXII, p. 542, 46-47; Augustin, *De Civ. Dei*, XIV, 16, CCSL 48, p. 439, 21-23; O. WEIJERS - M. GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, vol. III, Brill, Leiden, 1986, s.v., I, 2 & 5 (D 319-321).

⁵⁰ Cfr. *Quaestiones super De animalibus*, E. FILTHAUT (éd.), Aschendorff, Münster, 1955, XV, 14, p. 268, 27-56. Dans cette question, Albert raconte l'histoire d'un moine gris, qui visita une belle maîtresse, coucha avec elle et mourut le même jour. Comme il était noble, on a 'ouvert' son corps; la découverte était stupéfiante: son cerveau était réduit à la taille d'une grenade, ses yeux étaient également anéantis. Selon Albert, ceci est raisonnable, puisque le sperme dérive surtout du cerveau, dont la substance blanche, molle et humide est semblable à la substance du sperme.

comme la matière cherche l'union avec la forme⁵¹. Son appétit sexuel est plus intense, son amour plus ardent que celui de l'homme. Dès qu'elle a fait l'amour avec un homme, ou même au moment où elle se couche sous lui, elle pense que la copulation avec un autre lui sera plus plaisante, et ce faux jugement la pousse à se prostituer à un autre homme⁵². À cause de la faiblesse de son jugement, son amour apparent est plus grand que l'amour apparent de l'homme. Mais les apparences sont trompeuses: l'amour authentique est naturellement plus grand chez l'homme⁵³. La femme est donc de nature inconstante, menteuse, perfide et nymphomane. Pour cette raison, il faut s'abstenir de toute femme «comme d'un serpent venimeux et d'un diable cornu», car l'amour érotique pour une femme est une sorte de frénésie (*insania*) provoquée par sa forme séduisante⁵⁴. Dans pareils textes, «la grande peur de la femme», qui est typique du «mâle moyen âge», n'est point euphémisée, comme le suggèrent Danielle Jacquart et Claude Thomasset⁵⁵. La misogynie de l'ascète médiéval y est ouvertement exprimée et même propagée⁵⁶. La théologie matrimoniale renforce cet anti-féminisme. Car même dans le mariage, l'amour sensible ne jouit que d'un droit d'asile assez restreint⁵⁷. En effet, si Albert stigmatise l'«amant trop ardent» (*ardentior amator*) —

⁵¹ *Ibid.*, V, 4, p. 155, 87 - p. 156, 6. Pour la comparaison entre femme et matière, cfr. *Phys.*, I, 3, 16, p. 73, 20-27 et Aristote, *Phys.*, I, 9, 192a22-23.

⁵² *Ibid.*, V, 6, p. 157, 5-21.

⁵³ *Ibid.*, V, 4, p. 156, 9-23.

⁵⁴ *Ibid.*, XV, 11, p. 265, 72 - p. 266, 6; *Super Eth.*, IX, 7, p. 677, 21-22 et 36-42.

⁵⁵ Cfr. D. JACQUART – C. THOMASSET, «Albert le Grand et les problèmes de la sexualité», pp. 91-92. La formule « mâle moyen âge » est empruntée à G. DUBY, *Mâle Moyen Âge: de l'amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 1988.

⁵⁶ Sur les sources païennes et chrétiennes de cet ascétisme anti-féminin, qui idéalise les vierges et tend à démoniser les autres femmes, cfr. R. HOWARD BLOCH, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, University of Chicago Press, Chicago - London, 1991, Chap. III: «“Devil's Gateway” and “Bride of Christ”», spéc. pp. 65-91.

⁵⁷ Cfr. *De sacramentis*, IX, I, 6, p. 159, 8-27; *Summa theologiae (De mirabili scientia)*, A. BORGNET (éd.), Vivès, Paris, 1895, II, 17, 109, p. 309. Cfr. L. BRANDL, *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus*, Pustet, Regensburg, 1955, pp. 213-237. Soulignons qu'Albert n'est certainement pas le seul théologien médiéval qui défende une austère morale conjugale; cfr. C. BALADIER, *Êrôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»*, Cerf, Paris, 1999, pp. 126-129. La «peur de Xanthippe» hantissait d'ailleurs aussi les philosophes; cfr. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991, pp. 195-224.

c'est-à-dire l'époux qui utilise sa femme comme une prostituée en faisant l'amour avec elle «sans conserver le mode de la nature et sans considérer le bien du mariage» —, cette critique de l'amour exubérant est inspirée par un paternalisme qui simule de tenir compte du point de vue et des désirs de la femme⁵⁸.

Le caractère fatal des femmes n'est pas la cause première du danger de l'amour. L'amour-passion est surtout périlleux parce qu'il «ferme les yeux de la raison». Discutant dans son *Super Ethica* la différence entre le volontaire et l'involontaire, Albert fait remarquer qu'à l'encontre des animaux brutes et des enfants, l'homme adulte est libre à cause de sa rationalité. Par conséquent, il est toujours capable de résister à toutes les forces qui l'entraînent vers le mal. Néanmoins, Albert approuve le proverbe: «L'amour est aveugle»⁵⁹. Stimulant l'imagination⁶⁰, l'amour trompe l'homme, en le privant, non pas de la connaissance de ce qu'il faut faire en général, ni de la connaissance de ce qu'il faut faire dans un cas particulier, mais de sa connaissance morale dans l'acte même («secundum quod est in ipso agere»). Comme les autres passions, l'amour corrompt le jugement de la prudence, et l'ardeur de la faculté concupiscible empêche la raison d'observer avec précaution les éléments particuliers d'une situation⁶¹. Un argument parallèle se rencontre dans la *Somme théologique*. L'amour peut priver la raison de l'habitus du vrai qui devrait l'illuminer et lui montrer ce qu'il faut aimer et ce qu'il ne faut pas aimer; c'est l'aveuglement de l'esprit. L'amour peut aussi empêcher l'activité de la raison de telle façon qu'elle ne voie plus ce qu'elle aime ou comment elle doit aimer; c'est l'inattention. Cette cécité spirituelle et ce défaut de réflexion sont des «filles de la luxure»⁶².

Il y a pire encore. La flamme de l'amour mauvais (*l' amor male inflammans*) est la racine de tous les péchés. Élaborant une idée traditionnelle qui remonte aux

⁵⁸ Cfr. *Summa theol. (De mirabili scientia)*, II, 22, 133, p. 450.

⁵⁹ Il y a plusieurs proverbes exprimant la cécité de l'amour: cfr. *Proverbia Sententiaequae*, H. WALTHER (éd.), Teil I, Vandenhoeck - Ruprecht, Göttingen, 1963, p. 252, n. 2208; Teil 3, Göttingen, 1965, p. 47, n. 16109; Teil 5, Göttingen, 1967, p. 683, n. 33197.

⁶⁰ Cfr. *De somno et vigilia*, A. BORGNET (éd.), Vivès, Paris, 1890, III, 1, 9, p. 190.

⁶¹ Cfr. *Super Eth.*, III, 3, p. 152, 67-68 & p. 152, 89 - p. 153, 18, où il s'agit d'une sorte d'incontinence; sur cette notion, cfr. R. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1994, pp. 91 & 96-102.

⁶² Cfr. *Summa theol. (De mirabili scientia)*, II, 18, 122, p. 401.

Enarrationes in Psalmos d' Augustin⁶³, Albert interprète la flamme de l'amour mauvais comme la concupiscence charnelle et mondaine, autrement dit comme l'amour immodéré qu'on porte à soi-même ou à un bien transitoire, préféré au bien suprême⁶⁴. Ce n'est donc pas l'amour de soi en tant que tel qui est la cause radicale du péché. Car, quoique l'amour de soi naturel ne soit pas informé par la grâce, il n'est pas un péché, et l'amour de soi gratuit, qui est informé par la charité et ordonné vers Dieu, excite l'ardeur pour le bien. Ce n'est que l'amour-propre vicieux, l'amour de soi infecté par la concupiscence charnelle qui enflamme l'homme perversément. Cet amour conduit à un péché mortel, si l'on pose soi-même ou le monde comme le but final de son amour; il conduit à un péché véniel, si l'on cherche encore quelque joie en Dieu⁶⁵.

Cette théorie du mauvais amour n'est pas seulement une doctrine théologique. Elle est également exposée dans le cadre de l'éthique aristotélicienne. Suivant le Stagirite, Albert distingue la vraie *philautia* de l'amour-propre vicieux. Le vicieux s'aime selon «la condition du sujet individuel»; en d'autres termes, il aime le bien de ses parties matérielles, il s'aime pour autant qu'il est distingué des autres. Son amour de soi est donc *privatus* (dans le double sens de 'particulier' et d' 'imparfait') et «la racine de tout le mal». Bien que le vulgaire l'appelle *philautos*, il ne s'aime en vérité que dans un sens très limité, «puisque l'âme irrationnelle n'est pas sa nature principale». Mais à côté de cet amour vicieux, il existe aussi ce que René-Antoine

⁶³ Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, E. DEKKERS - J. FRAIPONT (éds.), Brepols, Turnhout, 1956 (CCSL 39), 79, 13, p. 1118, 55-57: «L'amour enflamme, la peur abat; voilà pourquoi les péchés de l'amour mauvais sont allumés par le feu, tandis que les péchés de la crainte mauvaise sont creusés». Sur ces deux causes du péché (la flamme de l'amour mauvais et l'abattement de la peur mauvaise), cfr. Albert, *Summa theol.*, II, 22, 132, pp. 439-447; Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I-II, 77, 4, ad 3.

⁶⁴ Cfr. *De sacramentis*, VI, 2, 4, p. 111, 36-40; p. 112, 43-46.

⁶⁵ Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, E. DEKKERS - J. FRAIPONT (éds.), Brepols, Turnhout, 1956 (CCSL 39), 79, 13, p. 1118, 55-57: «L'amour enflamme, la peur abat; voilà pourquoi les péchés de l'amour mauvais sont allumés par le feu, tandis que les péchés de la crainte mauvaise sont creusés». Sur ces deux causes du péché (la flamme de l'amour mauvais et l'abattement de la peur mauvaise), cfr. Albert, *Summa theol.*, II, 22, 132, pp. 439-447; Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I-II, 77, 4, ad 3.

⁶⁴ Cfr. *De sacramentis*, VI, 2, 4, p. 111, 36-40; p. 112, 43-46.

⁶⁵ Cfr. *Summa theol. (De mirabili scientia)*, II, 22, 132, pp. 446-447.

Gauthier et Alain de Libera ont appelé l'égoïsme vertueux. En effet, le vertueux s'aime absolument au plus haut degré, puisqu'il s'aime en raison de ce qui est la propriété de sa nature humaine, c'est-à-dire à cause de son intellect, auquel toutes ses autres puissances obéissent. Son amour de soi n'est pas un amour privé, car quant à son intellect, il n'est pas distingué des autres. Par conséquent, il aime dans tous les autres hommes ce qu'il aime le plus en lui-même (c'est-à-dire l'intellect), même si son amour se porte principalement sur lui-même, en tant qu'il procède de sa propre nature⁶⁶.

Par la voie de l'authentique amour de soi, qui n'est plus une passion, mais plutôt une vertu morale, l'homme peut s'approcher de Dieu. Selon la tradition théologique, l'amour de soi spirituel est même une image de Dieu⁶⁷. Avec Michel d'Éphèse, Albert maintient qu'en fuyant les sens et les appétits multiformes, le vertueux aime son intellect, qui est apparenté à Dieu. Il est le plus aimé par Dieu et le plus heureux au monde, parce que son activité, la contemplation des êtres divins, l'assimile à Dieu, qui est omniscient grâce à sa connaissance de soi⁶⁸. Albert n'article

⁶⁶ Cfr. *Super Eth.*, IX, 4, p. 666, 34-47; IX, 9, p. 685, 79 - p. 686, 8; p. 688, 36-62 (cfr. Aristote, *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166a1-5; 8, 1168b1-1169b1); Albert s'y réfère aussi à la notion augustinienne de l'amour mauvais (cfr. supra, n. 63). Pour les deux sens de *secundum se*, cfr. *Posteriora Analytica*, A. BORGNET (éd.), Vivès, Paris, 1890, I, 2, 8, pp. 38-39; *Metaph.*, V, 4, 4, p. 275, 53-55 & p. 276, 59-63. Sur l'«égoïsme vertueux», cfr. R.-A. GAUTHIER, *L'Éthique à Nicomaque. Tome II: Commentaire*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1970, p. 745, et A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, pp. 224-227; cet oxymoron moderne caractérise inadéquatement la vraie *philautia*.

⁶⁷ Cfr. *Secunda Pars Summae de creaturis (De homine)*, A. BORGNET (ed.), Vivès, Paris, 1896, q. 73, art. 2, particula 2, pp. 617-618; Albert cite Augustin, *De Trinitate*, IX, 12, 18, CCSL 50, p. 309, 45-50 & p. 310, 75-80. Sur cette idée fondamentale de la théologie trinitaire, cfr. H. ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, Aschendorff, Münster, 1999, Teil II, pp. 211-213.

⁶⁸ Cfr. *Super Eth.*, X, 16, p. 775, 59-61; p. 777, 35-39; cfr. Aristote, *Eth. Nic.*, X, 9, 1178b21-23 & 1179a22-24; Michel d'Éphèse, *Super Eth.*, P. MERCKEN (éd.), Leuven University Press, Leuven, 1991, X, p. 443, 89-97 & p. 450, 80-93. Sur la divinisation de l'homme, cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, pp. 248-251 & 262-266; sur l'origine néoplatonicienne de cet idéal mystique, cfr. C. STEEL, «Neoplatonic Sources in the Commentaries on the *Nicomachean Ethics* by Eustratius and Michael of Ephesus», in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44 (2002), pp. 51-57.

pas la relation entre cette félicité intellectuelle et l'extase que Denys présente comme un effet de l'amour divin. Pourtant, il est vraisemblable que le philosophe qui a atteint le plus haut degré de moralité, subisse une telle extase. Albert écrit en effet qu'une extase se produit, «quand l'esprit est élevé dans la contemplation par la puissance d'une nature supérieure, [élevé] de ce qui convient à sa propre nature, jusque dans la Lumière infinie». Par l'amour mystique, l'homme intellectuel est transporté hors de soi et diffusé dans la substance supérieure (c'est-à-dire divine) qu'il aime. Bien que cet amour intellectuel ne soit pas une passion au sens strict, il a aussi un caractère passif⁶⁹. Comme tous les êtres inférieurs peuvent subir une extase grâce aux êtres supérieurs, l'homme qui est aimé par Dieu ou des anges, «subit (*pati*) l'extase de la conversion plus divine, c'est-à-dire une conversion plus divine vers les êtres premiers, vers les êtres supérieurs, afin de participer à leurs dons divins et d'être rendu plus divin par eux»⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. Y. DE ANDIA, «*πρόθρον τὰ θεῖα*», in S. GERSH - C. KANNENGIESER (éds.), *Platonism in Late Antiquity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 239-258, spéc. 251-257.

⁷⁰ Cfr. *Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 219, 50-63; p. 221, 6-23. Ignorant le commentaire sur le chapitre IV du *De divinis nominibus*, qui traite de l'amour, W.J. HOYE («*Mystische Theologie nach Albert dem Großen*», in W. SENNER (éd.), *Albertus Magnus*, pp. 587-603, spéc. 591-594) maintient que selon Albert il n'y a «pas d'union par l'amour» et que l'amour ne joue qu'un rôle subordonné dans la mystique albertinienne. É.H. WÉBER («*L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le Ps-Aréopagite*», in G. MEYER - A. ZIMMERMANN (éds.), *Albertus Magnus. Doctor Universalis. 1280/1980*, Grünewald, Mainz, 1980, pp. 409-439) présente une interprétation plus nuancée, mais s'il est vrai qu'«Albert (...) montre qu'en rigueur l'amour ne peut donner lieu à aucun excès» (p. 428), il faut y ajouter que «l'amour contraint l'amant à se mettre hors de soi sur l'aimé, en emmenant avec soi, autant que possible, toute sa bonté vers l'aimé» (*Super Dion. Div. nom.*, IV, p. 228, 45-48). Comme A. SPEER a très bien noté, «nur im Zusammenspiel von stets vorausgehender Erkenntnis (*cognitio*) und Liebe (*amor*) vermag die Seele über sich hinaus zu dem zu gelangen, was ihr vermöge ihrer eigenen Kraft in diesem Leben nicht möglich ist» («*sapientia ordinatur ad contemplari*» — Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus», in J. BRACHTENDORF (éd.), *Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter*, Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich, 2002, pp. 199-221, spéc. 216).

Conclusions

1°. Les idées d'Albert sur l'amour sont complexes et peu systématiques. Amalgamant des éléments hétérogènes, Albert construit une doctrine de l'amour plus ou moins originale, caractérisée d'une part par la reconnaissance de la polymorphie de l'amour, d'autre part par une réduction analogique de toutes les sortes d'amour à l'amour divin.

2°. L'amour-passion occupe une place plutôt périphérique dans la pensée d'Albert. D'une part, la concupiscence, qui peut être domptée par la raison et délivrée de son impétuosité enragée, ne peut pas être entièrement humanisée; elle reste toujours en quelque sorte brute, même chez un saint Paul⁷¹. D'autre part, l'extase de l'amour mystique de Dieu est le but ultime de la vie humaine. Cet abîme entre l'animalité et la divinisation de l'homme ne peut être comblé que par la vertu héroïque et la grâce divine, qui triomphent des passions. Voilà pourquoi l'aristotélisme néoplatonisé et le christianisme platonicien d'Albert, s'associant à un stoïcisme clandestin, ont subtilement comploté contre le monde, la femme et l'amour-passion. Dans son univers intellectualiste et patriarcal, le mariage est le seul lieu où l'union charnelle n'est pas nécessairement un péché. Or, malgré son intellectualisme, Albert ne nie pas le pouvoir réel que les passions, et plus spécialement l'amour, détiennent sur la vie humaine.

3°. Si l'on compare les idées albertiniennes sur l'amour-passion avec la théorie établie par Thomas dans les questions 25 à 28 de la *Prima Secundae* de sa *Somme théologique*, la différence fondamentale saute immédiatement aux yeux. Tout comme Thomas a le mérite d'avoir «endigué» le syncrétisme métaphysique de son maître⁷², il a développé d'une manière plus conséquente un hylémorphisme anthropologique, qui permet l'épanouissement ordonné des passions⁷³. En particulier, son analyse de

⁷¹ Cfr. la question sur la chasteté dans *De bono*, III, 3, 1, p. 155, 37-45.

⁷² Cfr. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Grasset, Paris, 1998, p. 1171.

⁷³ Pour la doctrine thomasienne des passions, et particulièrement de l'amour, cfr. É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1942, pp. 372-390; J. McEVoy, «Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin», *Revue Philosophique de Louvain*, 91 (1993), pp. 383-407, spéc. 385-392; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Éditions Universitaires Fribourg - Cerf, Fribourg (Suisse) - Paris, 1996, pp. 344-348; J.

l'amour-passion — de son essence, de ses causes, de ses effets et de sa primauté dans la vie morale — est beaucoup plus lucide, plus raffinée et plus équilibrée que les remarques éparses d'Albert. Celui-ci était donc condamné à être éclipsé par son élève. Néanmoins, on peut conclure que le thème de l'amour (l'amour-passion y compris) a obsédé sa pensée encyclopédique pendant toute sa féconde carrière philosophique et théologique.

DECORTE, «Liefde als passie», in R.A. TE VELDE (éd.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Valkhof, Nijmegen, 1998, pp. 29-45; P. KING, «Aquinas on the Passions», in S. MACDONALD - E. STUMP (éds.), *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca - London, 1998, pp. 101-132; F. RICKEN, «Aristotelische Interpretationen zum Traktat *De passionibus animae* (Summa theologiae I II 22-48) des Thomas von Aquin», in M. THURNER (éd.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998, pp. 125-140; I. SCIUTO, «Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino», in C. CASAGRANDE - S. VECCHIO (éds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1999, pp. 73-93; J.A. AERTSEN, «'Eros' und 'Agape'. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe», in T. BOIADJEV - G. KAPRIEV - A. SPEER (éds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 373-391, spéc. 385-389.