

Oser être philosophe chrétien

Aimé Forest

Pendant plus de cinquante années, malgré les obstacles ou dans l'indifférence, Aimé Forest a osé être un philosophe chrétien. Par ce verbe «oser» nous souhaitons restituer le courage, l'abnégation, le défi que suppose un tel engagement philosophique.

Nous ne souhaitons pas faire passer Aimé Forest pour un de ces provocateurs délibérément agressifs, qui adoptent des componements ou des propos volontiers excessifs, pour choquer ou faire réagir des adversaires qu'ils méprisent fondamentalement. Une telle attitude ne convient pas du tout à la personnalité douce et discrète de notre philosophe. Une discrétion telle qu'elle a rendu sa notoriété, en France tout au moins, très confidentielle.

Mais le choix de notre titre n'en demeure pas moins intentionnel. Il a fallu que ce penseur discret manifeste un courage certain pour demeurer fidèlement ce qu'il entendait devoir être, un philosophe chrétien. Cette attitude ne pouvait que le conduire à heurter de fortes tendances opposées, voire hostiles.

Il existe en fait une autre forme de provocation qui consiste à suivre une voie, dont on est certain de la validité universelle, en acceptant toutes les conséquences de ce choix. Cette voie peut aller à l'encontre d'autres courants de pensée, d'autres attitudes spirituelles ou intellectuelles, dotés d'un droit de cité imponent, voire supérieur. Il y a bien provocation puisque cette démarche, cette détermination, peuvent susciter des heurts et des réactions parfois très violents.

La différence avec la forme de provocation dont nous parlions plus haut, tient au fait qu'elle n'est pas la fin principale de la démarche d'une part, et qu'elle peut être vécue dans la peine d'autre part. En fait cette forme de provocation est exercée dans l'amour des opposants que l'on veut éveiller à cette voie, la seule qu'on pense pleinement et universellement libératrice. La peine dans laquelle est vécu le conflit manifeste la blessure de cet amour. Malgré tout, l'attitude est maintenue avec obstination, car elle est comprise, par celui qui l'adopte, comme une marque de la fidélité à l'égard de la vérité, qui est un maître intransigeant. On

ne tergiverse pas. Si on décide de le suivre, c'est totalement, définitivement. Jusqu'à une fin dramatique, si cela s'avère inévitable.

Deux exemples peuvent illustrer notre propos. Socrate, d'abord, qui voulut réveiller ses concitoyens qui préféraient l'illusion aliénante, plutôt que la vérité, seule libératrice. Aucune pression, aucune calomnie ne put le mener à renoncer à ce qu'il pensait être une mission confiée par le dieu. Cette fidélité, dénuée de haine, le conduisit à la peine capitale. Le Christ, ensuite, qui tenta de ramener le peuple élu de son Père au sens véritable de l'alliance, à l'amour inhérent à la loi. L'endurcissement des coeurs des dignitaires religieux, qui refusèrent cette attitude, contribua à conclure le Christ au calvaire.

La provocation est ici certaine puisqu'il y a une si violente réaction. Elle est même parfois stimulée par ceux qui finiront par en être victimes. Ils peuvent en user pour réveiller leurs interlocuteurs, les faire réagir. Mais elle n'est jamais utilisée sans amour pour ces interlocuteurs qui deviendront des bourreaux. Elle n'est jamais considérée comme la fin principale de l'action. La fin tant désirée est la victoire de la voie véritable menacée d'extinction par des courants divergents, voire contradictoires. Elle est la conversion de tous ceux auxquels s'adresse le message. C'est ce courage, cette abnégation, cette obstination aux conséquences parfois dramatiques, que nous avons essayé d'exprimer par le verbe «oser».

Certes nos deux illustrations, prises aux fondements historiques de la philosophie d'une part, et du christianisme de l'autre, sont extrêmes. Aimé Forest n'a pas eu à supporter de telles conséquences douloureuses. Malgré tout, la soutenance de sa thèse sur le thomisme, en 1931, lui valut une mise à l'écart temporaire de la carrière universitaire. De plus il rencontra de grandes difficultés pour faire publier ses derniers ouvrages¹. Malgré ces obstacles, incontestables à défaut d'être fatals, il a, sa vie durant, osé être un philosophe chrétien.

Il vaudrait d'ailleurs mieux écrire «philosophe catholique» plutôt que «philosophe chrétien». C'est en effet à la sagesse de tradition catholique, qui se distingue d'autres spiritualités de source chrétienne, à laquelle appartiennent de grands docteurs comme Augustin, Thomas, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, d'importants philosophes comme Pascal, Maine de Biran, Blondel, Maritain et Gilson, que s'affilie Aimé Forest. Il revendique et assume pleinement cette relation particulière. Sa connaissance de l'histoire de la pensée l'empêche d'ignorer les nuances au sein du christianisme. Mais c'est néanmoins cette expression de «philosophie chrétienne» qu'il utilise, comme les différents philosophes ou historiens qui abordent, de façon positive ou négative, cette épineuse question.

¹ Aimé Forest écrit à propos d'un de ses derniers livres: «Je composais un ouvrage dont la publication s'est montrée difficile, tellement il était opposé aux tendances de la philosophie actuelle» (*Nos promesses encloses* [Paris: Beauchesne, 1985], p. 87).

Il ne s'est pas simplement agi, pour Aimé Forest, d'être catholique, de vivre cette catholicité. Certes cela n'était déjà pas sans risque pour un professeur de philosophie, un universitaire, à une époque où le christianisme était volontiers dénigré sur le plan théorique, dans le champ intellectuel. Il n'a pas hésité à vivre sa profonde foi dans son couple, dans sa famille, dans son existence. C'est par elle, et dans l'amour enté sur celui du Christ, qu'il a pu supporter et vivre les souffrances qui ont jalonné son parcours. Il ne lui suffisait pas non plus d'être un catholique qui philosophe, comme on en rencontre au fil de l'histoire, jusqu'à nos jours.

Il s'agissait pour lui de manifester qu'on ne pouvait plus philosopher après la révélation comme on le faisait avant; de reconnaître et d'assumer la fécondité philosophique du christianisme, qui intégrait la philosophie, si elle consentait à sa lumière, dans l'ordre véritable du salut. C'est en pensant ce rapport fécondant, épanouissant, sans bafouer les exigences de la rationalité d'une part, la vérité catholique d'autre part, que la pensée d'Aimé Forest représente un puissant défi philosophique.

C'est celui-ci, sous ses manifestations multiples et diverses, que nous allons exposer maintenant pour comprendre ce qu'est une philosophie chrétienne, une philosophie qui se fonde sur une spiritualité catholique, sans jamais cesser d'être une philosophie.

L'un des intérêts de l'exposé de cette pensée qui porte le flambeau d'une tradition de sagesse bimillénaire, toujours vivante, est de rendre possible, à qui l'écouterait, une solution aux impasses théoriques dans lesquelles s'est perdue la raison moderne. Ainsi pourrait-on répondre aux injonctions de Jean-Paul II dans *Foi et raison*.

1. Penser, de l'être jusqu'à Dieu

Si le principal défi posé par Aimé Forest est effectivement dans l'élaboration d'une philosophie qui mérite pleinement l'appellation de chrétienne, il ne se met en place qu'à travers d'autres, qui n'en sont pas moins forts. Le premier est posé dès les fondements de l'élaboration, lorsque Aimé Forest défend un réalisme, dans un siècle où règne encore l'idéalisme, et où se met en place la critique de l'onto-théologie.

A. Critique de l'idéalisme

Aristote affirme que l'objet, en quête duquel sont partis et partent tous les philosophes, est l'être. Mais l'unicité du terme utilisé, pour désigner l'objet naturel de la raison philosophique, ne peut dissimuler la diversité des acceptions d'une part, et des voies envisagées d'autre part. Ces dernières peuvent finalement être très divergentes, et leurs confrontations théoriques très conflictuelles.

Aimé Forest élabore sa philosophie alors que le paysage intellectuel est encore marqué par l'idéalisme. Sous ce terme, on rassemble toutes les philosophies qui réduisent l'être à l'idée.

a) Le réalisme français contemporain

La thèse complémentaire d'Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, propose un aperçu des principaux idéalismes. Qui se penche sur l'histoire de la philosophie reconnaît aisément que Platon, Descartes, Kant ou Hegel, philosophes idéalistes, élaborent des pensées très distinctes, voire divergentes. Pourtant malgré ces différences, ces philosophies font toutes référence à un rapport abstrait de l'esprit à l'être, qu'Aimé Forest appelle la dialectique. Ce rapport particulier justifie le rapprochement de ces diverses pensées.

L'idéalisme auquel s'intéresse plus particulièrement Aimé Forest, est celui qu'on appelait alors, en ces décennies qui entourent le début du XX^{ème} siècle, l'idéalisme français contemporain. Ce courant s'enracine chez Jules Lachelier, se prolonge dans l'idéalisme synthétique d'Hamelin d'une part, et dans l'idéalisme dynamique de Brunschvicg de l'autre. Il exerça une profonde influence. Aimé Forest fut formé par des professeurs qui en étaient nourris. Si l'influence de ce courant commençait à s'émousser quelque peu dans les années trente, Brunschvicg était toujours aussi présent. Il appartient au jury de thèse d'Aimé Forest. On dit même que sa voix fit pencher la balance de la mention en défaveur des positions forestiennes ouvertement réalistes².

Malgré le charme exercé par une finesse d'analyse, un refus du système trop rigide et un certain sens de l'être, caractéristiques d'un esprit philosophique qu'Aimé Forest affirme français, celui-ci n'a jamais été idéaliste. Son réalisme a toujours été ancré en lui, même s'il n'en maîtrisa pas immédiatement toute la portée, toute la signification. Il fallut la rencontre, extrêmement positive à cet égard, de l'abbé Georges Duret durant les premières années qui suivirent immédiatement la formation initiale, pour qu'Aimé Forest assimilât pleinement le réalisme. Les propos de ce maître résonnaient profondément en lui, car ils renvoyaient à un sens de l'être qui leur était commun.

La divergence entre réalisme et idéalisme est dans la différence des sens initiaux de l'être. Ceux-ci se manifestent dans deux attitudes spirituelles différentes, sur lesquelles nous reviendrons, l'accueil réaliste, le constructivisme idéaliste. La différence entre ces positions philosophi-

² « Il est bien certain que, dans l'université française de l'époque, tout imprégnée de rationalisme et d'idéalisme [...], Forest devait faire figure d'aérolithe ou de martien. Le jury de sa soutenance de thèse ne lui accorda pas la mention "très honorable", sous l'influence de Brunschvicg. Il eut en outre à subir le même sort que d'autres en pareil cas, tels Maurice Blondel et Jacques Paliard: l'accès à une chaire d'enseignement supérieur lui fut pratiquement interdit pendant de longues années » (P. MASSET, *L'intériorité retrouvée* [Paris: Téqui, 1989], p.10).

ques donnera parfois lieu, dans l'histoire, à des échanges virulents. C'était le cas au début du siècle³. Aimé Forest, lui, critiquera sans agressivité l'idéalisme français. Il en dégagera les apories qui en invalident les intentions. C'est sur le plan strictement philosophique, c'est-à-dire rationnel, qu'il se situera. Pour mieux comprendre le réalisme forestien, il est bon de revenir à ses critiques de l'idéalisme français.

Jules Lachelier réagit, au XIX^{ème} siècle, contre l'empirisme qui réduisait l'esprit à une réceptivité passive. Il entendait lui restituer sa créativité essentielle. La philosophie de Lachelier s'inspire de l'idéalisme transcendantal de Kant, tout en le dépassant par des intentions plus ontologiques. Le philosophe de Königsberg voyait dans le sujet le principe de la forme du réel, mais pas de la matière. C'est ce que réfute Lachelier. Rien de l'être ne doit échapper à l'acte spirituel. Par cette affirmation que l'esprit est le principe de l'être, dans sa totalité, l'idéalisme de Lachelier et un idéalisme intégral.

Le concret immédiat est en fait un produit de l'entendement et de ses structures. Cette faculté rend l'être immédiatement inaccessible. Il faut revenir, en deçà de l'approche intellectuelle. Là seulement se révélera l'être dans sa vérité, produit de l'acte spirituel restauré. C'est en se détournant du concret immédiat que l'esprit pose l'être. Aimé Forest nomme cette attitude, caractéristique de l'idéalisme français, la conversion.

C'est là la grande faiblesse de l'idéalisme. Ce détournement du concret est une incursion dans l'abstrait qui rend tout retour impossible. Malgré son intention métaphysique, l'idéalisme français conduit à une impasse. Celle-ci apparaît surtout chez Lachelier et Hamelin, dans la mesure où Brunschvicg, qui étudie l'acte par lequel l'esprit élabore formellement l'être, ne se soucie finalement pas de la question de l'existence. Pour Brunschvicg, selon Aimé Forest,

«[...] l'esprit ne répond que pour lui-même, pour l'intelligible et le vrai, non pour l'existence de la nature. Cela revient à dire que la pensée ne s'exerce dans ses créations qu'en supposant une donnée qu'elle ne construit plus mais qu'elle recoit»⁴.

Hamelin, en revanche, propose une reconstruction de l'être par l'esprit. Le mouvement dialectique va du plus abstrait au plus concret. L'être, dans sa complexité et son unité, est produit dans un enchaînement conceptuel. La dernière étape est celle du passage de l'abstrait au concret, de l'être possible à l'être réel. En vérité, l'ultime position de l'être,

³ Nous donnons quelques exemples puisés dans l'étude d'A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain* (Paris: Alcan, 1934). Si pour Brunschvicg le réalisme correspond à un âge que les études de Piaget permettront de fixer pour notre civilisation entre huit et onze ans, pour Maritain l'invasion des philosophies idéalistes exprime la sclérose de l'intelligence, le vieillissement d'une civilisation.

⁴ A. FOREST, *Du consentement à l'être* (Paris: Aubier-Montaigne, 1936), p. 59.

l'affirmation du concret, n'est pas due au même processus. Elle ne découle pas de l'enchaînement des concepts. L'existence de l'être concret, du réel, est affirmée parce qu'il mérite d'être. «Exister, c'est être voulu»⁵.

Cette rupture logique révèle l'impossibilité de retrouver le concret à partir de l'abstrait. L'existence ne peut être établie par le seul concept. Aimé Forest dénonce un argument ontologique illusoire. Il effectue sa critique sur le plan strictement rationnel. C'est sur ce plan qu'il dégage tous les aspects positifs et les erreurs de cette métaphysique avortée qu'est l'idéalisme. Celui-ci ne peut accomplir son élan, parce qu'il considère l'être comme entièrement réductible à l'esprit. La conversion idéaliste a irrémédiablement perdu celui-ci dans l'abstrait, séparé du concret par un abîme infranchissable par le simple concept.

b) La voie réaliste

Ces critiques, ces dénonciations d'erreurs métaphysiques, sont le contenu de certains des premiers textes forestiens, et surtout de la thèse complémentaire *La réalité concrète et la dialectique*. Leur fin véritable est de montrer que la seule solution aux erreurs idéalistes est le réalisme, comme l'établissent d'autres écrits de la même époque, et plus précisément la thèse principale: *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*.

Cette autre philosophie de l'être repose sur une attitude spirituelle différente. Il ne faut plus fuir le concret pour trouver sa vérité dans l'abstrait. Il faut accepter ce concret, l'accueillir. Cette attitude spirituelle, respectueuse du concret, s'appelle le consentement, central chez Aimé Forest. Il s'agit d'une attitude tout empreinte d'humilité et de passivité. Mais d'une passivité en fait très active, puisqu'elle permet de saisir la vérité de l'être. Le consentement est l'attitude inverse de la conversion, volontariste, constructiviste, et finalement très orgueilleuse. L'esprit n'est pas le principe de l'être, qui en fait lui est donné.

Consentir à l'être c'est l'accueillir dans sa vérité, sous ses trois sens. L'être est l'étant, la réalité concrète, et l'acte d'être. C'est aussi reconnaître la valeur diversifiée de l'être. L'étant singulier est unique, irréductible à tout autre étant. Il est aussi d'une richesse inépuisable. L'inventaire de ses caractéristiques est vain. Il est toujours plus riche.

La réalité concrète est l'unité harmonieuse de ces irréductibilités. Elle est ordonnée, hiérarchisée. Ce qui fait sa beauté et sa valeur. Le consentement accueille cette multiplicité de sens, de l'inépuisable richesse de l'irréductibilité singulière à l'unité harmonieuse et sans réduc-

⁵ O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Paris: Alcan, 1925), p. 430. On retrouve une idée semblable chez Lachelier: «Tout ce qui est, doit être [...] [les choses sont] parce qu'elles le méritent » (J. LACHELIER, *Oeuvres* [Ibi: id., 1933], t.1: *Du fondement de l'induction*, p. 81).

tion du concret. Tout cela est menacé par l'entendement qui privilégie certaines caractéristiques des étants au détriment d'autres, établit des rapports réducteurs, et occulte la richesse véritable de l'être.

Le principe de cette unité sans réduction est l'acte d'être, l'existence. Radicalement distinct de l'essence —il est impossible de rendre compte de l'existence de quelqu'étant que ce soit, en analysant son essence— l'acte d'être est inaccessible au concept. L'existence est le sens de l'être fondamental. Il est le principe de l'unité du concret. Son irréductibilité au concept empêche de l'assimiler à un genre, donc de permettre la négation de la diversité. L'unité du réel est, par le fait de l'acte d'être, analogique et non générique.

Il fonde la valeur de l'étant car il le rend réel, ce qui vaut plus qu'être simplement possible; mais aussi car il est la manifestation de Celui dont l'essence est d'être, de Dieu, dans le concret. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

Le consentement exprime un profond respect, un amour de l'être. Il est un refus de toute tentative de réduction de celui-ci, notamment au concept. Ce que n'évitait pas l'idéalisme malgré son souci de l'être. Ainsi ce que ce courant ne pouvait réaliser du fait de la conversion, le réalisme l'effectue par le consentement. Le consentement est la démarche métaphysique adéquate. Pour Aimé Forest, qui adhère alors aux propos d'Aristote, l'objet propre de la philosophie, connaturel à la raison, est l'être. Même si certains philosophes peuvent donner l'impression de ne pas le reconnaître, tous recherchent la vérité de l'être. Dans cette quête, diverses voies ont été proposées dans l'histoire. Elles se résument aux options idéaliste d'une part, réaliste de l'autre. L'aboutissement de l'élan métaphysique suppose le réalisme. Dès l'aube de son activité intellectuelle publique, Aimé Forest l'affirma. C'est toujours dans l'intention de l'établir qu'il montra les limites, les impasses, les apories de l'élan idéaliste. Cette démarche fut courageusement respectée par Aimé Forest, malgré les oppositions, parfois très concrètes, qu'il rencontra. C'est cela le défi réaliste dont nous parlions plus haut.

B. *Le réalisme spirituel*

Ce défi se manifeste autrement. La philosophie moderne se veut spiritualiste. Le réalisme est alors accusé de perdre l'esprit dans l'être, de le nier. Aimé Forest connaît l'enjeu de sa démarche particulière. Se démarquer de la modernité philosophique, c'est risquer un anachronisme disqualifiant. La solution qu'il apporte, et c'est là encore un défi, est d'affirmer que le réalisme est fondamentalement spirituel.

En 1933, à l'aube de sa carrière philosophique, Aimé Forest publie une série d'articles sur la pensée thomiste. Un de ces articles s'intitule «La vie de l'esprit». Il entend y montrer que non seulement le réalisme n'occulte pas l'esprit, mais qu'il le respecte mieux qu'un spiritualisme qui négligerait trop l'être. Dans ces années, il y a un regain des philoso-

phies de l'esprit. Il s'agit toujours de réagir contre ce qu'on appelait le phénoménisme, ou l'empirisme, qui dénigrait l'esprit dans l'acte de connaître. L'élan fut impulsé, nous l'avons vu, par Lachelier et il se perpétuait, non seulement chez Brunschvicg, mais aussi chez Lavelle et Le Senne, avec lesquels collaborera Aimé Forest.

Un défaut grève malgré tout ces pensées intéressantes. L'être y demeure au second plan. Or, et nous le comprendrons au fil des lignes qui vont suivre, la philosophie de l'esprit — philosophie réflexive, du retour de l'esprit en soi — ne peut véritablement atteindre l'esprit que par la voie de l'être. La mise au second plan de cet objet, l'objet naturel de la philosophie, ne peut que nuire aux objectifs fixés.

Ainsi le réalisme, lorsqu'il s'accompagne de la réflexion — et un réalisme non réflexif ne pourrait accomplir son élan — permet pleinement l'épanouissement de l'esprit. C'est quand elle devient spiritualiste que cette démarche philosophique manifeste qu'elle est l'aboutissement ultime de l'élan métaphysique fondamental. Affirmer que le réalisme spirituel est cet accomplissement, parce qu'il concilie la connaissance de l'être et l'épanouissement de l'esprit, est un puissant défi.

a) Le recueillement

Le réaliste qui veut connaître l'être doit nécessairement revenir sur cet acte spirituel du consentement. Pour le rendre pleinement efficace, il lui faut le maîtriser. Consentir à l'être, c'est consentir à l'acte du consentement. L'étude de la démarche appartient à l'acte lui-même. La réflexion, retour de l'esprit en soi, appartient naturellement au réalisme. Celui-ci est spirituel par nature, ou il ne peut être.

L'analyse réflexive de l'acte du consentement montre que, s'il est accueilli, il est aussi recueillement. Cet acte est donc naturellement réflexif. En effet, consentir à l'être, c'est l'accueillir en refusant les réductions que lui impose le sujet, à cause du désir en général. Le désir est l'élan qui émane du sujet, et qui tend vers la consommation ou la mutilation de l'objet. La fin du désir est le sujet, plutôt que l'objet qui n'est que la médiation entre le sujet et lui-même. L'objet du désir n'est saisi qu'à travers les caractéristiques qui lui donnent une valeur pour le sujet. Cette sélection est une négation partielle.

Nous pouvons indure les mutilations effectuées par l'entendement dans ce type de rapport. Effectivement le rapport intellectuel à l'objet n'est pas un rapport de connaissance, d'accueil, mais de maîtrise, de domination. L'objet de connaissance intellectuelle est abordé relativement à certains besoins. Il est réduit à ceux-ci. Le consentement doit donc, s'il veut être pleinement accueil de l'être, se défaire de ces divers attachements particuliers que le désir amène à privilégier. Ce détachement est un retour en soi, un recueillement. La vérité de l'être est accessible par le consentement qui est tout à la fois accueil et recueillement, dans un seul et même élan. Elle s'atteint par la voie de l'intériorité.

b) L'épanouissement de l'âme

Le consentement, qui permet la révélation de la vérité ontologique, conduit aussi à l'épanouissement de l'esprit ou, pour utiliser la terminologie forestienne, à l'avènement de l'âme.

En se recueillant, l'esprit se ressaisit en sa réalité profonde, en son intimité la plus intime. Aimé Forest reprend alors une expression empruntée à certains mystiques. Cette intimité la plus profonde, le lieu de la véritable valeur du sujet, est la fine pointe de l'âme. Le sujet recueilli en cette fine pointe reconnaît que, plutôt qu'attachement réducteur, son élan métaphysique est respect, amour de l'être.

Cette restauration de la vérité profonde de l'élan ontologique permet de révéler la richesse intérieure de l'être, et de l'âme. Là où le désir, au sens habituel, consomme, nie; l'amour reconnaît la valeur. Lorsque cet objet de l'amour est une autre personne, le consentement permet à celle-ci de se découvrir à elle-même, de se reconnaître. Cette relation fondée sur l'amour demeure indéfiniment ouverte sur l'épanouissement mutuel des âmes des aimés.

La révélation conjointe de l'être et de l'esprit par le consentement qui est un, tout en étant à la fois accueil et recueillement, s'effectue selon une causalité réciproque, d'après les termes forestiens. L'intensification de l'accueil entraîne une révélation toujours plus importante de la plénitude de l'être, un recueillement toujours plus approfondi, donc un avènement toujours plus grand de l'âme.

Celui-ci signifie une intensification de la lumière intérieure à laquelle apparaît la vérité de l'être. Pour Aimé Forest, celle-ci apparaît l'éclat d'une illumination profonde. Le consentement à l'être l'est aussi à cette lumière. Les investissements superficiels, qui obscurcissaient la valeur de l'être, obscurcissaient en fait cette lumière révélatrice. Le consentement, le recueillement, en restaure l'éclat.

La causalité réciproque exprime un lien qui unit fondamentalement l'être et l'esprit. Le consentement est une réponse de l'esprit à un appel de l'être, consécutif à leur rencontre, à leur confrontation. Mais cet appel entraîne une réponse de l'âme parce qu'il résonne au fond d'elle-même. L'appel de l'être lui est intérieur. Il l'incite à la réflexion. C'est ainsi que l'accueil est recueillement, que l'âme découvre intérieurement la vérité de l'être. Il ne faut pas comprendre ce lien comme la présence naturelle de l'être en l'âme. Nous verrons qu'il est dû à la présence commune de Dieu en l'esprit et en l'être.

Le recueillement n'exprime aucune résurgence idéaliste. Il est indissociable de l'accueil de l'être. Le consentement n'est absolument pas, même dans sa dimension réflexive, une conversion qui se perdrait irrémédiablement dans l'abstrait.

Le réalisme spirituel forestien récuse tout oubli de l'être. Le spiritualisme non réaliste ne peut être qu'un élan inachevé, ne peut que conduire à une impasse, comme le faisait l'idéalisme malgré la qualité de ses

intentions. Le progrès métaphysique n'est effectif que dans ce mouvement révélateur de l'être et de l'esprit. On comprend alors pleinement comment, dans une ambiance très marquée par l'aversion à l'égard des philosophies du réel, une telle position peut susciter de vives réactions.

C. *L'onto-théologie forestienne*

Mais le défi forestien va encore plus loin lorsqu'il ose l'onto-théologie. La fin de l'élan métaphysique de l'âme est Dieu. Le réalisme spirituel est religieux. La philosophie, selon Aimé Forest est, a toujours été, religieuse par nature. Pourtant l'opposition à un tel aboutissement métaphysique n'a fait que s'accroître au fil du siècle; du fait, notamment, de l'influence de la pensée heideggerienne dans le paysage philosophique français. Aimé Forest n'en persista pas moins dans sa ligne.

Nous avons vu plus haut que l'être possédait trois sens: l'étant à l'inépuisable richesse, le concret ordonné, et l'acte d'être. L'étant, le concret ne sont pas la raison de leur existence. Selon une terminologie classique, l'existence de l'étant n'appartient pas à son essence. Ainsi cet acte d'être qu'il manifeste doit trouver son origine ailleurs qu'en lui.

La simple existence du contingent, qui n'existe pas nécessairement, renvoie à son principe par lequel il existe, à Dieu, dont l'essence est d'exister. Le métaphysicien possède une autre voie pour s'élever de l'être concret à son principe. La multiplicité des étants qui déterminent, chacun d'une façon particulière, l'acte d'être, renvoie à l'exister sans limitation, à l'acte d'être absolu.

Ces deux preuves forestiennes de l'existence de Dieu sont des preuves réalistes. Elles se fondent sur l'analyse du réel, et non pas sur une quelconque idée de Dieu. L'être conduit nécessairement à Dieu, qui est alors l'aboutissement normal de l'élan métaphysique tout à fait naturel à l'âme. Le consentement à l'être, et à l'âme, est aussi consentement à Dieu, principe de l'être désigné par l'insuffisante ontologique. C'est sans subir aucune violence que l'esprit accomplit ainsi en Dieu sa quête de la vérité de l'être.

Nous comprenons mieux, dorénavant, deux remarques que nous faisons plus haut. Lorsque nous parlions de la valeur de l'être, sous ses trois sens, nous signalions que l'acte d'être était fondamental dans l'ontologie forestienne. Il était le sens doté de la plus grande valeur, lui-même source d'autres valeurs. Il était notamment principe de l'irréductibilité des étants.

Il possède cette supériorité parce qu'il exprime la présence de Dieu en l'être, et en chaque étant; présence qui confère la valeur principale au réel, aux étants. Chaque être singulier, par ce fait d'exister, participe de l'essence de Dieu, qui est l'exister. Le réel, composé des êtres inanimés, animés, spirituels, manifeste sa richesse dans cette diversité irréductible. Cette participation de l'être à Dieu en fait une créature. L'esprit en est une, et ne peut s'ériger en principe de l'être, comme le pensait l'idéalis-

me. L'onto-théologie forestienne ne s'achève pas en panthéisme. La présence est participation, et non inclusion de Dieu à l'être ou à l'esprit, ni réduction, ou négation de Dieu, comme le craignent certains adversaires actuels de l'onto-théologie, qui ne conçoivent que des modèles effectivement réducteurs. Chez Aimé Forest la participation ne comble pas l'abîme qui sépare la créature de son créateur. Dieu présent en l'âme lui demeure transcendant.

Le consentement permet d'élaborer un certain savoir sur Dieu. Nous pouvons affirmer qu'il est, que son essence est d'être; qu'il est amour, puisqu'il est le principe de l'harmonie du réel; qu'il est intelligence, puisque c'est par participation à cette essence que l'âme est intelligente. Mais la raison métaphysique ne peut prétendre saisir pleinement l'essence divine qui lui demeurera toujours inaccessible. La raison désigne une direction, effectue une approche. Mais sa connaissance restera insuffisante.

Le réalisme spirituel est religieux par nature, parce qu'il conduit nécessairement l'âme à Dieu, le seul à pouvoir répondre pleinement à l'élan qui l'anime au plus intime d'elle-même. Cet élan qui la constitue manifeste, lui aussi, la présence de Dieu en elle. En effet, comme nous le verrons plus loin, cet élan, par lequel l'âme peut répondre aux sollicitations de l'être qui rayonne de la présence de Dieu, est l'amour, qui la définit essentiellement. Or l'amour est la manifestation la plus élevée de la présence de Dieu en elle.

2. La philosophie fécondée par le christianisme

Dans cette présentation du réalisme spirituel qui se distingue de l'idéalisme, du spiritualisme, en ce qu'il permet seul l'accomplissement de l'élan métaphysique naturel à l'âme, qui la conduit de l'être à Dieu, nous avons reconnu les diverses modalités du défi que représente cette philosophie forestienne, à une époque où le réalisme supporte de rudes critiques, et où l'onto-théologie, prise de façon globale, finira par être déconsidérée. Pourtant ces diverses critiques ne peuvent nier la rationalité de ce réalisme spirituel. Les réfutations de l'idéalisme, ou du spiritualisme oublieux de l'être, sont toujours fondées sur la seule raison. Le cheminement de l'âme, qui va de l'accueil de l'être à l'affirmation de Dieu comme principe nécessaire, est tout à fait naturel. Et pourtant les critiques sont indéniables, qui se sont manifestées par un accueil réservé de la thèse, une certaine mise à l'écart, et finalement un oubli, une ignorance du forestisme, en France surtout.

La pensée philosophique d'Aimé Forest est en porte-à-faux par rapport à des philosophies qui furent plus en vue en ce siècle. Il maintient malgré tout sa ligne, car il sait participer à une tradition philosophique très ancienne, qui permet le véritable épanouissement de l'esprit, de

l'homme. Le réalisme spirituel s'enracine en saint Thomas et saint Augustin, plutôt qu'en Aristote et Platon. En pleine querelle sur la philosophie chrétienne, Aimé Forest va oser affirmer la fécondité philosophique du christianisme.

A. *L'aboutissement thomiste*

Le réalisme renvoie habituellement à Aristote, et l'idéalisme à Platon. Le tableau de Raphaël, *L'école d'Athènes*, exprime cette opposition qui traverse toute l'histoire de la philosophie. A la question philosophique fondamentale, «qu'est-ce que l'être?», le vieux maître répond «les Idées, le monde intelligible séparé» en montrant le ciel tandis que son disciple dit «le concret, les substances premières», en désignant le sol.

En faisant primer les Idées sur le sensible, Platon est considéré comme le père de l'idéalisme. Détournement du concret, conversion, retour en soi, dialectique, caractérisent effectivement le platonisme. Ce sont les critères par lesquels Aimé Forest définissait l'idéalisme. Même si les idéalismes divers que propose l'histoire ne sont pas tous assimilables au platonisme, parfois loin s'en faut, il n'en demeure pas moins qu'on peut parler d'une certaine filiation.

Bien que le concret exprime d'une certaine manière l'intelligible auquel il participe; que les beaux corps soient un tremplin vers la beauté, seule vraie fin de l'élan du sage; le sensible selon Platon n'a pas de réelle valeur. Il faut bien toujours finir par s'en détourner, pour s'élever vers les Idées, la réalité véritable. Ce détournement est un retour en soi, puisque les Idées sont intérieurement présentes.

C'est justement ce dénigrement du sensible manifesté par le platonisme, même s'il doit être nuancé, qui suscite les critiques d'Aristote. Il affirme le concret comme l'être véritable. L'intelligible n'existe pas réellement séparé. Il n'est que dans le sensible, et la séparation est strictement intellectuelle. En la réalisant, Platon nuit au concret, aux substances premières, aux étants, dirions-nous plutôt aujourd'hui, en niant, en plus de leur valeur, leur unité.

En accordant la primauté à l'étant sur la forme, Aristote est, à juste titre, nommé un réaliste. Son opposition à Platon n'est pas tant à concevoir comme une progressive distanciation à l'égard d'une théorie auparavant partagée, que comme la manifestation d'une divergence radicale due à un sens initial de l'être différent. Si Platon était prédisposé à se détourner du sensible, Aristote était naturellement porté vers celui-ci. Son attachement au concret ne s'exprime pas que dans son ontologie. Toute son attitude, toutes ses préoccupations, le manifestent. On ne cesse de vanter son travail et ses talents d'observateur patient et attentif. Les différences des sens de l'être platonicien et aristotélicien résonnent dans la distinction entre le géomètre et le biologiste.

a) Les insuffisances aristotéliennes

L'aristotélisme est donc une philosophie qui reconnaît et affirme la valeur du concret, son primat sur l'intelligible. Sa dissidence à l'égard du platonisme peut être pensée comme une tentative de reconquérir l'être sur les déterminations intelligibles, sur le concept; le concret sur l'abstrait. La substance première, l'étant singulier, est inconnaissable, car ses caractéristiques sont en nombre infini. Cette infinité n'est pourtant pas au détriment de l'unité fondamentale de l'étant. En ne séparant pas l'intelligible du sensible, Aristote peut penser une structure métaphysique du concret qui ne conduit pas à la négation de celui-ci. La matière n'est pas dénigrée. Elle est même identifiée à la forme au niveau de la substance première. La différence tient juste au fait qu'elle soit en puissance, alors que la forme est en acte. Par cet effort de penser le concret, Aristote veut réconcilier l'être et l'intelligible.

Cette tentative de réconciliation caractérise adéquatement l'élan métaphysique selon Aimé Forest. Là où l'idéalisme divise, et de façon irréversible, le réalisme maintient une unité qui permet de penser l'être sans le nier. L'ontologie aristotélienne ne peut qu'intéresser un philosophe soucieux du réel, du concret, comme l'est Aimé Forest. Nous venons d'ailleurs d'insister sur certains points de l'aristotélisme qui résonnent chez celui-ci. Mais la pensée du Stagirite n'est pourtant pas revendiquée comme la véritable source du réalisme forestien. L'élan métaphysique ne s'y accomplit pas.

L'origine de certains éléments structurels du concret demeure mystérieuse. Les étants sont issus de l'actualisation, par la forme, de potentialités inscrites dans la matière. La forme est l'être en acte; la matière, l'être en puissance. Il y a finalement identité, avons-nous dit. Le mouvement de la génération des étants est le mouvement d'actualisation de la puissance par la forme. Ce mouvement est éternel, éternelle tension désirante vers le Premier moteur immobile. Mouvement éternel de formes éternelles manifestées dans une matière éternelle. Et là est bien le problème métaphysique posé par l'aristotélisme.

Aristote n'aborde pas, donc ne traite pas, la question de l'origine des éléments de l'être, et surtout de celle de la matière, qui demeure donc inintelligible. Ainsi son élan métaphysique ne s'achève pas. Il manque à l'aristotélisme un véritable traitement de la question de l'existence. Cette question n'est pas totalement inconnue du Stagirite, puisqu'il reconnaît qu'être n'est pas identique à être quelque chose. Mais il n'approfondit pas cette voie. En n'élucidant pas la question de l'origine de l'être en puissance, Aristote ne peut penser pleinement l'être.

Cette critique de l'aristotélisme n'est pas propre à Aimé Forest. D'autres philosophes, d'autres historiens, notamment Maritain et Gilson, l'ont aussi effectuée. Pour ce dernier, Aristote ne s'est pas élevé jusqu'au plein problème de l'être. C'est ainsi qu'il a fini, plus ou moins imperceptiblement, par glisser de la question de la substance première

à celle de la substance seconde. De «qu'est-ce que l'être?» à «par quoi un être est-il ce qu'il est?». Un Grec n'était alors pas préparé à penser un commencement absolu. Ce qui explique qu'Aristote n'ait pas creusé la question de la cause de l'existence.

Toujours est-il que l'inachèvement de l'élan aristotélicien oblige à rechercher ailleurs les sources du forestisme. Faudra-t-il se retourner du côté du platonisme? Le maître athénien a effectivement, dans ses derniers dialogues, tenté de rendre raison du sensible. C'est pour cela qu'intervient le démiurge dans le *Timée*. Mais cette solution n'est pas acceptable. Par le mythe, Platon atteint, au mieux, le vraisemblable, non le vrai.

D'ailleurs Aimé Forest énumère quelques grandes questions non résolues par Platon:

«Nous sommes frappés de voir comment Platon laisse ouverts, sans proposer une solution véritable, des problèmes qui nous paraissent essentiels: Qu'est-ce que le Bien, comment comprendre son rapport avec le Démiurge ou avec le modèle éternel dans le *Timée*, ou plus simplement les rapports des formes entre elles et avec le Bien, d'où les êtres intelligibles tirent leur être et leur essence?»⁶.

Ce fait est un indice certain, nous y reviendrons, que la question de l'origine n'est pas déterminante chez Platon. En renvoyant au mythe ceux que la non position du problème de l'existence du concret, par Aristote, laisse insatisfaits, Platon montre la nécessité, pour accomplir l'élan métaphysique, de dépasser les philosophies antiques, insuffisantes, jusque dans leurs oppositions.

b) L'accomplissement thomiste

Ce dépassement, Aimé Forest l'a effectivement opéré! Mais il ne prétend pas à l'originalité, à l'invention. Le mouvement a déjà eu lieu dans l'histoire de la pensée. Thomas d'Aquin l'a réalisé au XIII^{ème} siècle. Le thomisme est la véritable source ontologique d'Aimé Forest. Il représente l'aboutissement de l'élan métaphysique, au delà des diverses impasses où il peut se perdre, où il s'est historiquement perdu. Il, l'est en proposant, à l'intention de penser pleinement l'être, la distinction entre l'essence et l'existence. L'existence de tout étant n'est pas une caractéristique de son essence. L'étant est contingent. Cette contingence renvoie à Dieu, l'Être nécessaire, dont l'essence est d'exister, essence à laquelle participe tout étant, par le fait même d'être. Or la matière, l'être en puissance, est, quoique d'une manière particulière. Elle n'est pas nécessaire. Elle n'est donc pas le principe de son existence qu'elle doit à Dieu qui, seul, est nécessaire. Ainsi tout l'être doit à Dieu d'exister.

⁶ A. FOREST, *La réalité concrète et la dialectique* (Paris: Vrin, 1931), pp. 30-31.

Saint Thomas d'Aquin réconcilie véritablement l'être et l'intelligible, c'est-à-dire pense l'être sous toutes ses formes, par cette distinction de l'essence et de l'existence. En lui s'accomplit d'élan métaphysique qui s'égare ou n'aboutit pas chez ceux qui se perdent dans l'abstrait, comme Platon, Lachelier ou Hamelin; comme chez ceux qui ne posent pas vraiment la question de l'existence, comme Aristote ou Brunschvicg.

Aimé Forest a toujours, dès ses premiers écrits, présenté le thomisme comme cet accomplissement. Il a rencontré très tôt cette pensée, bien avant de présenter l'agrégation. Il lui consacre d'ailleurs son premier livre, un opuscule. Mais c'est la rencontre, déterminante, avec l'abbé Georges Duret, en 1925 à Poitiers, qui révélera toute la portée de cette pensée. Elle l'avait indéniablement séduit, mais il lui fallait encore trouver la juste clé de lecture. C'est celle-ci que lui apportera l'abbé Duret de façon définitive. Nous éclaircirons plus loin ces remarques. Les deux thèses forestiennes, soutenues en 1931, présenteront la valeur philosophique de l'ontologie thomiste —pour la principale—; cette ontologie comme la solution aux impasses aristotéliennes et idéalistes —pour la complémentaire—. L'enseignement de ces thèses se prolongera dans les années 1933-1934, dans une série d'articles où Aimé Forest confrontera encore thomisme et idéalisme.

La philosophie forestienne est si étroitement unie au thomisme que, lorsque Thomas ne sera plus nommément cité dans les écrits ultérieurs, les spécialistes y reconnaîtront encore sa présence. Mais cet attachement philosophique à saint Thomas d'Aquin pose problème. Ecrire qu'il apporte la solution à l'éternelle question philosophique, qu'il accomplit l'élan métaphysique, suscite certaines réactions. Parler de philosophie thomiste, y reconnaître une supériorité, dérange. Pour Aimé Forest, saint Thomas est un philosophe, d'une part; un philosophe original, d'autre part. Et c'est là que le bât blesse.

Thomas est connu comme un théologien, dont l'Eglise catholique a fait un de ses docteurs. La fin qu'il désigne pour l'élan de l'âme est Dieu. Ce Dieu qui s'est révélé, et dont parle l'Eglise. A ce titre, son oeuvre est essentiellement théologique. D'ailleurs le titre de son ouvrage le plus connu est, sur ce point, explicite.

Tout ceci, Aimé Forest ne l'ignore, ni ne le conteste. Mais il n'affirme pas moins qu'existe une philosophie inhérente à cette théologie. Il s'avère nécessaire, même lorsqu'on entend répondre à la question «qui est Dieu?», de chercher à connaître l'être, qui est l'objet connatural à la raison. Or, lorsque l'objectif actuel est cette connaissance, on peut parcourir des voies strictement naturelles, rationnelles. Il s'agit alors de pure philosophie. C'est bien celle-ci qui est présente dans la *Somme théologique*, mais aussi dans la *Somme contre les gentils*, puisque l'intention de cet ouvrage est de traiter avec les païens sur le terrain strictement naturel.

Il y a dans le thomisme une démarche philosophique qui ne fait pas intervenir, dans ses développements, d'éléments suprarationnels. Saint Thomas n'a jamais mélangé les deux ordres, naturel et surnaturel, philosophique et théologique, au sens de théologie révélée. Nul, même parmi les plus farouches adversaires de l'idée d'une philosophie thomiste, ne l'en a accusé.

Mais si on admet la présence d'éléments philosophiques épars, dans cette théologie, on ne leur reconnaît pas une véritable originalité. Thomas bouleversa le paysage philosophique médiéval en ne se référant plus à Platon, comme on le faisait depuis Augustin, mais en renvoyant à Aristote. Le Stagirite devient le Philosophe. Il est abondamment cité, utilisé, dans les écrits thomistes. Il sert très souvent de caution philosophique, rarement critiquée, contestée, pour prouver certaines propositions.

Les modalités de cette présence ont conduit des historiens à ne voir en Thomas qu'un plagiaire d'Aristote. L'ontologie thomiste est celle de ce dernier. Et l'Aquinat use de cette pensée sans même lui être toujours fidèle. Thomas utilise d'Aristote pour des développements non aristotéliens, parfois même contradictoires avec sa source. Le comble est atteint avec l'intention, contre nature, de concilier Aristote et le christianisme, ce qui ne se peut qu'au prix de trahisons de l'aristotélisme. Ainsi on peut reconnaître que saint Thomas use de philosophie, et plus particulièrement de celle d'Aristote. Mais il faut préciser qu'il n'apporte rien de nouveau, et qu'il parvient même ses références.

Pour Aimé Forest, une telle lecture du thomisme, des rapports entretenus avec la pensée d'Aristote, est réductrice et erronée. Les jugements, que nous venons de rapporter, manifestent une connaissance insuffisante des pratiques médiévales en général, de la démarche thomiste en particulier.

Le mode de présentation, par Thomas, de sa pensée propre est trompeur. Il la dissimule derrière les références qu'il invoque lorsqu'elles lui sont adéquates. L'adéquation entre sa pensée et celle d'Aristote est effectivement grande. Elles expriment deux sens initiaux de l'être très proches. D'où l'importante présence du Stagirite dans les écrits thomistes. Mais il n'est pas la seule caution utilisée pour étayer des preuves. D'autres auteurs sont aussi invoqués. Saint Thomas se dissimule tellement que les historiens, dont nous parlions plus haut, ne voient qu'une marqueterie révélatrice d'un manque d'originalité, dans ce qui est une véritable pensée irréductible.

Cette méthode n'est certes plus actuelle. Mais elle était tout à fait normale au XIII^{ème} siècle. Elle ne doit surtout pas empêcher de reconnaître la pensée qui s'exprime dans l'utilisation particulière de ces références. Il existe bien une ontologie proprement thomiste, sous cette mise en forme immédiatement déconcertante.

Car la proximité ne signifie pas la réductibilité. Le rapport de Thomas à la pensée aristotélienne n'est pas systématique. Lorsqu'il n'y

trouve pas de références précises, il sait renvoyer à d'autres sources plus adéquates. Cela ne l'empêche pas de considérer que ces développements sont implicitement chez Aristote. Il connaît sa différence, mais il ne la pense pas aussi profonde, parce que l'aristotélisme porte en germe de tels prolongements.

C'est ce qui se passe pour la question cruciale de l'existence. Saint Thomas sait très bien qu'elle n'est pas développée ainsi chez Aristote. Mais il pense néanmoins qu'elle y est latente. Aristote a en effet opéré une différence capitale: «Autre chose est de savoir ce qu'est l'homme, autre chose de savoir qu'il existe»⁷.

Mais l'Aquinat n'insiste pas pour autant. Il oriente vers d'autres penseurs qui ont mieux préparé le dégagement de ce problème métaphysique fondamental, comme Boèce ou Avicenne, précise Aimé Forest. Il a juste suffi à Thomas de marquer la présence potentielle de cette distinction chez le Stagirite. C'est là la démarche maîtrisée d'un philosophe qui sait tout à fait où il va, qui sait jusqu'où il peut se laisser conduire par une pensée antérieure, dont il pense avoir saisi toutes les potentialités, dégagées par un sens initial de l'être très proche, mais malgré tout différent. La proximité conduit Thomas à s'effacer derrière sa source; la différence à s'en référer à d'autres. Mais, même dans ces cas, Thomas tâche de ne pas se couper totalement du Philosophe. Quand il le peut, il montre en quoi ces prolongements sont potentiels, à défaut d'être actuels.

C'est ce rapport complexe entre la proximité et la distance qui a gêné certains historiens contemporains. Ils n'ont pas vu que l'aristotélisme de Thomas est un futurible, selon un terme forestien. Autrement dit, il est présent, mais en puissance, dans la pensée globale d'Aristote. Ce futurible est actualisé par le sens thomiste de l'être. Ainsi Thomas n'est pas réductible à Aristote, tout en lui étant très fidèle.

Ce genre de subtilités échappe à ceux qui privilégient d'autres futuribles, et refusent de reconnaître l'originalité métaphysique qui préside à la lecture thomiste. En fait, les critiques adressées à l'ontologie thomiste répondent à des motivations qui débordent les seules considérations philosophiques.

B. *Augustin et la sagesse platonicienne*

Les raisons qui conduisent Aimé Forest à se référer à saint Thomas plutôt qu'à Aristote sont philosophiquement motivées. Tout comme le sont celles qui l'amènent à affirmer, comme autre racine du réalisme spirituel, saint Augustin plutôt que Plotin ou Platon. Cette référence est aussi problématique que la précédente, et requiert un courage analogue pour la défendre.

⁷ ARISTOTE, *Seconds analytiques* II: 92 b 10, traduction J. Tricot (Paris: Vrin, 1987), p. 185.

Le réalisme spirituel d'Aimé Forest ne fait que prolonger une tradition philosophique, essentiellement relayée dans les temps modernes par Blondel, Maine de Biran et Pascal. On retrouve, certes diversement accentués, chez ces trois auteurs, auxquels Aimé Forest consacra articles et livre, un même souci de l'être, un même privilège pour la voie intérieure vers la vérité, une même certitude de la présence intérieure de Dieu.

Quand il s'agit de remonter dans le temps, Aimé Forest parle de Thomas, dont il s'est attaché à dégager la philosophie de l'esprit, notamment dans l'article indiqué plus haut⁸. Nous comprendrons mieux plus loin la raison d'une telle référence. Mais la source profonde de son spiritualisme est Augustin. C'est là que la recherche généalogique entreprise par Aimé Forest s'arrête. Elle ne se poursuit pas jusqu'à Plotin, ni jusqu'à Platon, pourtant philosophes de l'intériorité de la vérité et, surtout, communément pensés comme les inspireurs philosophiques de l'augustinisme.

Il existe d'indéniables résonances entre la sagesse plotino-platonicienne — bien que nous n'ignorions pas ce qui distingue Platon et Plotin, il nous suffit pour l'instant de les penser ensemble — et le réalisme spirituel forestien. Mais plus grandes encore sont les différences qui justifient la référence à saint Augustin.

a) Les limites des platonismes

Plotin conçoit la fin de l'élan de l'âme dans un retour à l'Un, l'absolu, autrement nommé Dieu, par la médiation de l'Être. L'âme singulière se détourne du sensible et revient en soi. Elle s'élève, par la dialectique, jusqu'à l'Être et, emportée par l'élan d'amour de l'Être pour l'Un, jusqu'à celui-ci. Le cheminement est intérieur. Il est d'abord tension de l'âme vers l'Être, tension qui aboutit finalement à l'union à Dieu, à l'Un-Dieu. Nous pouvons même parler d'un appel intérieur de l'Un, et d'un consentement de l'âme qui accepte le recueillement. La vérité est intérieure. Il faut savoir la reconnaître, reconnaître sa présence, et répondre à ses appels.

C'est l'essentiel de la tradition platonicienne, manifestée dans l'attitude de Socrate. Celui-ci, par la maïeutique, accouchait les esprits de ses interlocuteurs. Il ne les ensemençait pas. Il affirmait que la vérité était intérieurement présente à l'âme. Il fallait la faire remonter, la rappeler, par l'intermédiaire du dialogue.

La vérité, ou l'Être, les Idées, entretiennent un lien essentiel avec l'âme. Pour expliquer ce lien, ce lien spirituel, Socrate usait de mythes. Celui du cortège des dieux dans *Phèdre*, par exemple, où il explique

⁸ Il s'agit de «La vie de l'esprit» publié en 1933 dans la *Revue des Cours et des Conférences*, dont nous avons parlé page 629.

que les âmes ont contemplé ces Idées avant leur incarnation, et en ont définitivement conservé le souvenir. C'est certes un mythe, mais son intention est bien d'exprimer ce mystérieux lien spirituel.

L'élan de l'âme vers les Idées, vers l'Être, s'achève lorsqu'elle s'élève à l'idée suprême, le Bien; l'idée par laquelle les autres possèdent leur essence, leur existence, leur intelligibilité. C'est le Bien-Dieu, ou encore le Beau-Dieu, l'absolu, le suprême, lui aussi —lui surtout— présent en l'âme, qui l'appelle à revenir à lui, par les chemins intérieurs de la connaissance et de l'amour. Cet appel au recueillement exige un consentement qui permet de se libérer de l'illusion aliénante, source des différents maux. Socrate mourra du refus de se libérer de ses interlocuteurs.

La sagesse platonicienne, jusque dans ses prolongements plotiniens, est une philosophie de la présence, du recueillement, de l'intériorité révélanche. L'âme doit sa valeur à ce rapport à l'Être, à la présence particulière de l'Un, du Bien, c'est-à-dire de Dieu. L'élan vers celui-ci est un élan d'amour. Il y a en l'âme —comme nous le remarquons à la lecture du cheminement du char ailé— un désir naturel et impérieux de l'absolu. La sagesse consiste à consentir à ce désir, trop souvent perturbé par d'autres élans.

Malgré les résonances évidentes qui sont entre la sagesse platonico-plotinienne et la sienne, Aimé Forest ne désigne pas celle-là comme le fondement de sa pensée. Certes on comprend immédiatement ce qui, dans les philosophies de Platon et de Plotin, peut ne pas convenir au réalisme spirituel.

Le sensible n'y a pas de véritable valeur. Au mieux permet-il, par la participation, à l'intelligible, et surtout à l'absolu, de se manifester ici-bas, et d'appeler l'âme à le rejoindre. Mais la réponse exige un renoncement, un refus de ce sensible, qualitativement dénigré. On retrouve là un exemple de la conversion idéaliste, dont Aimé Forest a dégagé les impasses métaphysiques.

Mais cet irrespect du réel n'est pas là la raison essentielle du non rattachement de la pensée forestienne à la sagesse platonico-plotinienne. C'est plutôt parce qu'une pensée créationiste ne peut se réduire à une philosophie émanatiste.

Pour Plotin, tout émane de l'Un. Autrement dit tout découle nécessairement de l'Un. Que l'émanation soit une dégradation n'empêche l'Un d'être essentiellement présent en toute réalité, de l'Intelligence à l'âme singulière. La vérité, l'Être, est naturellement présente en celle-ci, même si elle ne s'y réduit pas immédiatement, comme est naturellement présent l'Un en l'âme singulière qui, d'une certaine manière, est fondamentalement Un.

Ce panthéisme plotinien est totalement étranger à la philosophie forestienne. Là où Plotin pense émanation nécessaire, procession dégradante sans rupture véritable, Aimé Forest pense création, don gratuit de l'être, de l'intelligence, de la présence. Il pense la grâce. La notion de grâce, certes théologique, possède une dimension philosophique, capi-

tales dans ces réalismes spirituels indiqués plus haut, dans le forestisme plus particulièrement, qui sont de véritables philosophies de la grâce.

Le mot *grâce* signifie valeur, dignité, beauté. Or nous avons vu que l'être valait, que l'âme valait. Mais cette dignité, cette valeur, cette grâce de l'âme, plus précisément, est due à la présence de Dieu. C'est Dieu qui, en se faisant présent en elle, sans s'y réduire, la dote de cette grâce, de cette beauté. L'aboutissement du recueillement est l'avènement de l'âme, c'est-à-dire l'épanouissement de cette intériorité, de cette beauté, qui est un don, une grâce. L'appel de l'être qui renvoie l'âme consentante en elle-même, et qui est du à la présence de Dieu en l'être, dont celui-ci rayonne, Aimé Forest le nomme la grâce prévenante. Celle-ci attend, en retour, une réponse de l'âme, la grâce consentie, permise par la présence en l'âme.

On peut retrouver quelque chose d'approchant dans la sagesse platonicienne, notamment dans la palinodie de Socrate, dans *Phèdre*. Lorsque l'âme incarnée ressent une émotion face à un beau corps, elle réagit à un appel. Le beau corps participe de la Beauté, de l'Idée du Beau qui est l'absolu platonicien. Le Beau est, par cette participation, présent en la belle réalité sensible, justement belle par cette présence. Mais si l'âme peut ainsi réagir, c'est aussi parce qu'elle pose en elle la trace du Beau, sous forme de souvenir. En effet elle l'a contemplé lorsqu'elle s'est hissée au-dessus de la voûte céleste. Cette contemplation l'a définitivement marquée.

Le souvenir se réveille lors de la rencontre avec la Beauté participée, et se manifeste comme un appel à reconnaître, par le recueillement, le Beau. Il y a bien une double présence qui incite, par l'intermédiaire d'un consentement, à la révélation intérieure de l'absolu, qui permet l'épanouissement total de l'âme. Mais lorsqu'il s'agit de comprendre l'origine de cette présence, Platon ne dépasse pas l'explication mythique, qui n'est que vraisemblable.

Plotin, qui reprend le flambeau, précise, comme nous l'avons vu plus haut, cette spiritualité, dissipe les brumes du mythe, et fait émerger le panthéisme. L'absolu est présent en l'âme, comme en l'être, nécessairement. C'est la conséquence nécessaire de l'émanation.

C'est sur ce point essentiel que la philosophie de la grâce d'Aimé Forest se distingue. La présence n'est aucunement nécessaire. Elle est le fruit d'un don gratuit, gracieux, pourrions-nous écrire. C'est Dieu qui se fait présent sans se réduire. C'est par ce don qu'il y a valeur, appel et réponse. Mais c'est un pur don, une pure gratuité, une pure grâce.

b) La gratuité de la présence dans la tradition augustinienne

C'est cette différence capitale qui justifie l'enracinement du réalisme spirituel forestien dans la spiritualité augustinienne. Mais se référer à celle-ci pour indiquer les sources philosophiques du réalisme spirituel,

parler du docteur de la grâce comme de l'inspirateur du concept philosophique de grâce, ne peut que poser d'importants problèmes.

De fortes critiques s'exercent contre ceux qui veulent faire d'Augustin un philosophe. Il n'est pas un philosophe mais un théologien, docteur de l'Eglise catholique romaine, et lorsqu'il fait intervenir la philosophie au fil de son oeuvre gigantesque, il se contente de renvoyer, sans toujours éviter les déformations d'ailleurs, aux platonismes.

La réponse forestienne à ces critiques n'est pas exactement la même que celle qu'il apporta lorsqu'en furent portées de similaires contre le thomisme. Certes saint Augustin a utilisé la philosophie pour traiter certains points, notamment lorsqu'il suffisait de la raison pour les aborder. Certes il a écrit des ouvrages proprement philosophiques. Mais il en a aussi commis de plus critiques à l'égard de cette discipline, revenant sur certaines de ses références, pour prendre de plus grandes distances. De plus la pensée augustinienne manifeste une rigueur, une précision philosophiques inférieures à celle de Thomas.

Augustin a produit une oeuvre considérable qui aborde une grande quantité de domaines, qui ouvre de très nombreuses pistes qu'il a parfois insuffisamment balisées. Certaines obscurités ont d'ailleurs pu donner lieu à des prolongements philosophiques qu'il n'aurait pas cautionnés. Ce fait, aussi regrettable qu'inévitable, est la conséquence logique de cette rigueur insuffisante. Aimé Forest ne l'ignore pas; il l'affirme sans difficulté.

Mais si les manifestations de la pensée augustinienne n'ont pas toutes les qualités de la pensée philosophique de saint Thomas, elle n'en présente pas moins des aspects très facilement identifiables, qui permettent de parler d'une philosophie augustinienne. Ils se retrouvent d'ailleurs chez des philosophes notoires. Descartes, par exemple, illustre cette résonance par ses méditations philosophiques qui usent d'une réflexion très augustinienne dans l'esprit. Mais ce sont surtout, pour Aimé Forest, Pascal, Maine de Biran et Blondel qui posent le plus droitement le flambeau philosophique de la tradition augustinienne. Cette philosophie augustinienne ne peut être réduite, malgré les évidentes résonances, à une philosophie strictement platonicienne, comme on a coutume de le faire. Le rapport d'Augustin au corpus platonicien est notoire, mais pas aussi simple qu'on s'attache habituellement à le présenter.

On sait l'orientation vers la sagesse que suscita, chez le jeune Augustin, intérieurement lassé de sa vie plutôt insouciant, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron. Si la fin de la vie heureuse était maintenant connue, les chemins à suivre demeuraient obscurs. L'expérience du manichéisme fut un échec. Il lui manquait la présence du Christ qu'il affirma, dans ses *Confessions*, ne jamais avoir abandonné.

C'est la rencontre avec des oeuvres néoplatoniciennes qui l'enthousiasma. Il sut qu'elles contenaient la solution de sa quête. La poursuite

de celle-ci l'amena plus tard à critiquer ces mêmes références philosophiques.

Il est alors commun de considérer que saint Augustin a d'abord été platonicien; puis, devenu chrétien, qu'il s'est démarqué de ce courant. En fait, la lecture des *Confessions* nous montre qu'il n'a cessé d'être chrétien, et qu'il n'a jamais été pur platonicien. Le chapitre IX du septième livre est, à ce propos, très explicite. Augustin trouve, dans les oeuvres néoplatoniciennes qu'on lui prête, de très forts échos avec les Evangiles, et surtout avec le prologue johannique, auxquels on aurait toutefois ôté les indications relatives à la mission historique du Christ sauveur, Verbe incarné. De telles remarques sont significatives, à double titre. D'une part le néoplatonisme auquel eut accès Augustin n'était pas original. Il lut des textes dans une traduction latine. On connaît le peu de goût qu'il avait pour le grec. Ces traductions n'étaient vraisemblablement pas d'une littéralité exacte. Le corpus plotinien a eu, très tôt, un impact certain sur les penseurs chrétiens qui y trouvaient de fortes résonances avec leur enseignement. Leurs traductions accentuèrent celles-ci, tirant les oeuvres néoplatoniciennes du côté de la spiritualité chrétienne. D'autre part, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, Augustin, cherchant la vérité, cherchait le Christ, cherchait à renouer profondément avec cette religion que lui avait enseignée sa mère, et dont il s'était éloigné, sans avoir complètement rompu. Ces traductions orientées lui en firent découvrir les traces dans ces écrits néoplatoniciens. Ce qui explique cet enthousiasme.

Lorsque son cheminement le conduisit plus loin, il fut plus à même de saisir des différences qu'il s'attacha à préciser. En fait elles ont toujours été présentes, même si parfois mal saisies par Augustin lui-même — ce qui contribue à alimenter certaines ambiguïtés — parce qu'elles renvoient à des conceptions initiales très différentes. La pensée augustinienne symbolise bien avec la sagesse platonico-plotinienne dont elle utilise certains concepts, certaines démarches spirituelles, mais elle s'en distingue fondamentalement. Elle prendra ses distances sans totalement rompre avec l'outillage théorique. C'est cela qui alimentera toutes les difficultés présentées par les rapports de la pensée augustinienne aux platonismes.

Ainsi, la conception augustinienne de l'intériorité n'est pas assimilable à celle de Plotin ou Platon. Elle est toute placée sous l'égide du don. Dieu, le principe, y est créateur. L'être en général, l'âme en particulier, y sont créatures. De celui-là à celles-ci, il y a un abîme essentiel incombable. Si Dieu est intérieurement présent à l'âme, c'est par un don, une gratuité. Il se donne sans se réduire. L'immanence ne supprime pas la transcendance. La présence n'est pas nécessaire. Si cette présence permet alors à l'âme de s'élever à la vérité, c'est parce que l'intelligence divine éclaire gratuitement l'intelligence humaine, à laquelle elle ne peut se réduire.

C'est cette pensée du don qui creuse le sillon qui éloigne, malgré les apparences, la spiritualité augustinienne, et le réalisme spirituel qui en découle, de la sagesse platonico-plotinienne. Certes elle le creuse au prix d'ambiguïtés persistantes, comme nous l'avons déjà signalé. «L'augustinisme est l'expression d'une expérience spirituelle d'une grande profondeur et d'une noétique parfois hésitante»⁹. Ainsi, par exemple, en recevant une pensée émanatiste à travers un sens initial créationiste, Augustin lègue à sa postérité des problèmes parfois très épineux. Malgré tout, malgré ces difficultés propres à la lettre augustinienne, demeure une incontestable irréductibilité, qui suffit pour justifier le rattachement philosophique effectué. Le concept de grâce ne peut pas s'enraciner dans un panthéisme quelconque.

C. *Les nouveautés conceptuelles du christianisme*

Lorsqu' Aimé Forest rattache le réalisme spirituel, dont la dimension strictement philosophique ne peut être contestée, puisque n'intervient dans le développement discursif aucun élément suprarationnel, à des penseurs qui sont notoirement chrétiens, plutôt qu'à des philosophes qui n'ont subi aucune influence chrétienne, il affirme la fécondité philosophique du christianisme. Une telle conception ne peut que provoquer de violents remous. Parmi les facettes du défi qu'est le forestisme, c'est incontestablement la plus courageuse, car la plus exposée.

La question capitale de la fécondité philosophique du christianisme a été au centre de débats houleux qui ont agité le monde philosophique français dans les années 30. Les débats ont impliqué des philosophes et des historiens aussi notoires que Bréhier, Blondel, Gilson et Maritain. Il a quelque peu dépassé les frontières pour impliquer l'école de Louvain. Les échanges ont été parfois virulents, des positions singulières ont été précisées; mais aucune véritable conciliation n'a eu lieu. Les positions respectives sont restées très tranchées. Le débat s'est apaisé mais il couve toujours. On peut encore entendre actuellement, de temps en temps, lorsqu'est remise au jour la question de la philosophie chrétien-

⁹ A. FOREST, *L'intériorité révélatrice* (Paris: Seghers, 1970), p. 72. Aimé Forest n'est pas seul, parmi ceux qui apprécient la spiritualité augustinienne, à regretter certaines obscurités. «C'est malheureusement là ce que l'enthousiasme d'Augustin pour le néoplatonisme ne lui a pas permis de voir. Car s'il n'y avait pas, pour Plotin, de difficulté à concevoir que la vérité, divine par essence, puisse habiter une âme également divine, il y avait pour Augustin une difficulté considérable à expliquer comment la vérité, qui est divine, peut devenir cependant la vérité de la créature. Faute d'avoir vu que c'était lui qui l'introduisait dans Plotin, il n'en a pas pris conscience et n'a pu songer à la résoudre [...] Puisque, par hypothèse, Dieu n'a pas créé en nous un intellect thomiste capable de produire la vérité, mais simplement une pensée susceptible de la recevoir, comment, par quelle sorte d'influence, la lumière divine pourra-t-elle s'introduire en nous sans cesser d'être divine? [...] A cela Augustin n'a répondu que par une métaphore: la lumière divine nous "touche"; mais c'est la nature, et la possibilité même d'un tel contact qu'il eût été nécessaire d'expliquer» (E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* [Paris: Vrin, 1987], pp. 146-147).

ne, des arguments, déjà émis alors, et qui prétendent toujours dore le débat en le déclarant purement illusoire. Cet empressément catégorique est décidément très interpellant.

Les échanges des années 30 avaient été suscités, entre autres, par une série de prises de position de Bréhier sur la philosophie chrétienne. Cet historien s'attacha à montrer que l'association des deux termes était factice, l'avait toujours été. Le christianisme n'a manifesté aucune fécondité philosophique, dans les domaines ontologique, cosmologique et anthropologique. En fait le christianisme appone une espérance. Les penseurs chrétiens ont artificiellement usé et abusé de références grecques. La notion de philosophie chrétienne est vide. Le rattachement de ce message à des systèmes philosophiques, qui se sont développés indépendamment de lui, est tout à fait vain, comme l'a révélé le bouleversement du XIV^{ème} siècle, qui mit un terme aux tentatives concordistes d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Philosophie et christianisme s'excluent naturellement.

Certes, ces prises de position de Bréhier renvoient à un contexte précis. Mais l'essentiel de ces affirmations demeure, de façon plus ou moins latente. Il suffit de vouloir travailler sur la question de la philosophie chrétienne pour s'en rendre compte.

Aimé Forest récuse profondément ces conclusions de Bréhier. Au plus fon du débat, il a su se montrer extrêmement discret. Les joutes remarquables n'étaient pas son fort. Mais, et cette explication nous paraît plus pertinente encore, il avait déjà apporté une réponse claire et précise quelques années auparavant, notamment à travers certaines recensions qu'il effectua dès la fin des années 20. Pour lui, la question n'était déjà plus de savoir s'il y avait une philosophie chrétienne, tant était évidente la fécondité du christianisme en philosophie. Elle était plutôt de comprendre ce que devenait celle-ci après cette fécondation. Autrement dit, il lui semblait plus important de savoir comment on pouvait encore philosopher après la révélation.

L'apparition de nouveaux concepts —comme ceux de création et de grâce, que nous avons rencontrés dans l'exposé du forestisme— manifeste la fécondité philosophique du christianisme. Que celui-ci ne se soit pas immédiatement présenté comme une sagesse philosophique, mais comme la voie vers le salut, n'empêche pas son message d'être lourd d'idées ontologiques, anthropologiques, théologiques, au sens de la théologie naturelle. Les penseurs chrétiens ont explicité ces contenus qui se sont progressivement imposés dans l'histoire de la philosophie.

Ces concepts, et bornons-nous à ceux de création et de grâce que nous venons de rappeler, n'avaient pas été élaborés par les penseurs antéchrétiens. Peut-être en avaient-ils pressenti la réalité, leur sagesse les portait-elle en puissance? Mais il est sur qu'ils ne les ont pas explicités. Nous avons vu qu'Aristote avait reconnu une différence entre être et être quelque chose, que Platon s'était intéressé à la mystérieuse présence de l'être, de Dieu, en l'âme. Mais ni l'un ni l'autre, ni leurs héritiers di-

rects, n'ont parcouru, à partir de ces questions, de voies philosophiques menant à penser un acte créateur absolu, un don gratuit de Dieu à sa créature. Tout au plus, pouvons-nous parler d'une présence latente non actualisée. C'est vraisemblablement parce que l'esprit grec, qui ne concevait pas un commencement absolu, n'était pas préparé à de telles pensées, que l'actualisation n'a pu se faire.

Il faudra l'avènement du christianisme, porteur d'un sens de l'être différent, pour qu'ait lieu une telle actualisation. Mais du fait de la différence initiale, l'actualisation est apport de nouveautés, créatrice. Ainsi on assiste à une mise en relation des pensées chrétiennes avec les pensées antéchrétiennes qui empêche toute réduction. En relisant ces pensées-ci à travers un sens initial nouveau, les premiers penseurs chrétiens les bouleversent, les réorientent mais ne les détruisent pas. Ils dégagent et épanouissent des virtualités qui n'étaient pas reconnues par leurs auteurs initiaux. C'est tout le sens du mot «futurible» utilisé par Aimé Forest au sujet de l'aristotélisme de Thomas.

La complexité de ce rapport de filiation sans réduction, qui relie la pensée chrétienne et certaines sagesse antérieures, a contrarié la conception que certains historiens vont s'en faire, lorsqu'ils ne reconnaîtront qu'une lecture déformante, du fait d'une vaine obstination au rattachement au christianisme, dans ces philosophies véritablement nouvelles.

Ce point de vue empêche de saisir toute la valeur de ces pensées rationnelles. Car, pas plus que leur nouveauté, la rationalité des philosophies issues de la fécondation de la pensée par le christianisme, ne peut être niée. Il est possible d'exposer une de ces philosophies sans faire intervenir aucun élément supra-rationnel dans le tissu conceptuel. Nous l'avons justement effectué avec le réalisme spirituel d'Aimé Forest¹⁰.

La double reconnaissance de l'originalité et de la rationalité de ces pensées, issues de l'avènement fécondant du christianisme, permet de comprendre ce qu'est une philosophie chrétienne, caractéristique du forestisme que son auteur assume pleinement. C'est ce que s'empêchent justement d'effectuer ceux qui, pour des raisons qui ne sont pas toujours historiques, refusent d'accepter cette fécondité.

3. La philosophie chrétienne et le salut

Cette affirmation du fait réel de la philosophie chrétienne est un défi, car elle heurte de front une conception commune de la raison. La raison doit être autonome. Or conclure qu'elle peut être éclairée par la révélation serait en nier l'autonomie, en dénigrer la valeur. Pour Aimé Forest, le problème est mal posé. La raison est digne de confiance; son

¹⁰ Cf. Michel MAHÉ, *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest* (Paris: Téqui, 1999).

res ect est nécessaire à la grandeur de l'homme. Mais elle a tout à gagner de ce soutien qui la guide sans l'asservir. Son isolement farouche peut être enfoncement dans les ténèbres de l'orgueil, qui ne peut que conduire à l'errance.

C'est de celle-ci que peut la sauver le soutien lumineux et respectueux de la révélation. Encore faut-il que la raison manifeste suffisamment d'humilité pour y consentir. Mais seul ce consentement peut sauver la philosophie, en l'intégrant dans une sagesse qui lui donne tout son sens en l'enveloppant. Cette sagesse intégrale est la sagesse chrétienne. La philosophie, qui consent à cette intégration, collabore alors, et alors seulement, au salut de l'homme. Finaliser l'élan métaphysique dans une telle intégration est l'ultime manifestation du courage philosophique forestien, que nous allons maintenant expliciter.

A. *Consentement et union à Dieu*

L'élan métaphysique conduit naturellement l'âme à Dieu, le principe de l'être, dont elle saisit certaines caractéristiques. Cette connaissance est très insuffisante. Dieu demeure irréductible à tout savoir naturellement élaboré. Mais elle peut tout de même reconnaître que son essence est d'exister; et qu'en tant que principe d'ordre et d'harmonie, il est amour.

Mais l'élan vers Dieu, qui est une réponse à un appel intérieur, ne se borne pas à cette connaissance très sommaire. Il s'accomplit dans une union à Dieu, à l'acte créateur. Le consentement à l'être est consentement à l'acte qui pose dans l'être.

Il n'y a pas confusion entre Dieu et l'homme, brouillage des différences. Il n'y a pas, contrairement à ce que l'on retrouve dans certains idéalismes —en l'occurrence chez Lachelier ou Hamelin— une assimilation de l'acte créateur à l'acte spirituel qui affirme l'être. Aimé Forest ne succombe pas à la tentation du panthéisme. En revanche, il conçoit bien, comme aboutissement de l'élan métaphysique, une saisie du lien qui unit l'être à Dieu, son principe.

Il s'agit, pour l'esprit, de ressentir intérieurement l'acte qui pose l'être. Il lui est alors nécessaire de surmonter les limites d'un désir toujours trop réducteur, pour accueillir l'être tel que Dieu l'a créé. Cette démarche renforce l'intimité de l'esprit à l'être, et établit celle de l'esprit à Dieu. En consentant à l'être, l'esprit fait sien l'acte par lequel Dieu a voulu et créé l'être. Une telle union à Dieu renvoie à l'expérience mystique.

a) Philosophie et mystique

Nous avons déjà vu que le réalisme spirituel forestien est fondamentalement religieux, puisqu'il aboutit en Dieu. Aimé Forest l'exprime notamment par le choix du vocabulaire. L'attitude spirituelle du

consentement est une attitude orante, pieuse. Le don de la présence est une grâce.

Aimé Forest n'amalgame pas l'attitude spirituelle, qu'il explicite, à un de ces componements, très extérieurs, auxquels certains réduisent trop vite l'attitude religieuse. Il pense néanmoins que la démarche de l'esprit, dans le consentement à l'être, mérite une telle dénomination. Il n'y a d'ailleurs pas là de quoi vraiment surprendre. La connotation religieuse de la philosophie est très clairement affirmée chez les grands philosophes de l'Antiquité. Nous affirmons maintenant un lien intime entre la philosophie forestienne et la mystique. Paradoxalement ce n'est pas cette affirmation, effectuée aussi brutalement, qui est susceptible de heurter. La philosophie n'a pas attendu le forestisme pour se pencher sur les liens entretenus par les expériences métaphysique et mystique. Au début du siècle, des philosophes, des psychologues, des sociologues, s'intéressèrent à l'expérience mystique de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, comprise comme une expérience humaine particulière. Bergson rencontra, en poursuivant sa réflexion sur l'élan créateur source de vie, les mystiques antiques et chrétiennes.

Le problème rebondit lorsqu'on précise la conception de la mystique, et de ses liens avec la métaphysique, que propose Aimé Forest. Il affirme l'impossible assimilation de la mystique chrétienne, telle qu'elle se manifeste à travers les expériences de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse d'Avila ou de saint Bernard de Clairvaux, et des pensées métaphysiques. Pas même celles qui se sont élevées le plus haut dans la méditation sur l'être et sur Dieu, jusqu'à affirmer l'union à celui-ci. Il insiste sur cette différence, notamment à propos de Plotin, auquel on compare aisément saint Jean.

Les différences sont importantes, et se fondent sur le témoignage des mystiques eux-mêmes. Il est certes toujours possible d'en nier la validité. Mais sur quelles raisons compte-t-on fonder ces réfutations, qui ne soient pas, tout simplement, refus de recueillir les expériences à leur source?

Une première différence concerne les points de départ des expériences métaphysique et mystique. L'élan métaphysique est un élan de l'intelligence. Il est une attitude de connaissance qui parvient médiatement à Dieu, au Principe. Il transite par l'être, à la vérité duquel il consent, en surmontant les approches réductrices. Ce n'est que dans un second temps qu'il s'élève à Dieu. Ce cheminement exprime l'expérience forestienne, que nous avons développée précédemment; mais aussi la sagesse plotinienne qui expose le cheminement de l'âme, à l'Être d'abord, à l'Un-Dieu ensuite.

L'expérience mystique, quant à elle, concerne une relation à Dieu, qui est immédiate d'une part, qui s'accomplit dans une union amoureuse d'autre part. L'expérience connaît certes des progrès, des approfondissements dans l'intensité de l'union. Mais elle ne passe pas par la médiation de l'être, et ne se fonde pas sur la connaissance.

Cette première distinction ne suffit pourtant pas à établir la profondeur de différence qui sépare ces deux expériences. S'en tenir là serait très réducteur. Il existe en effet une connaissance qui découle de l'union mystique. L'âme parvient à connaître quelque peu l'être de Dieu. Mais cette connaissance n'est pas première. Elle n'est pas non plus la fin. Elle est issue de l'union amoureuse, la vraie fin de l'élan mystique. En revanche, l'amour est fortement présent dans certaines métaphysiques. C'est notamment le cas chez Aimé Forest, dont on pourrait nommer la philosophie une « métaphysique de l'amour ». Nous avons très rapidement abordé ce problème plus haut¹¹, nous pouvons l'étudier maintenant plus précisément.

Le consentement à l'être est un refus de toute réduction, notamment de celles incitées par le désir qui n'aborde l'objet qu'à travers les aspirations égocentriques du sujet. L'ascèse du consentement redresse l'élan et le révèle amour, c'est-à-dire accueil désintéressé de l'être dans sa plénitude. Le réalisme spirituel est un profond amour de l'être. C'est ainsi qu'il transparait dans les propos d'Aimé Forest sur les paysages périgourdins de son enfance. Ils n'expriment pas la nostalgie d'une enfance disparue, mais l'attachement à la beauté, l'harmonie de l'être qui rayonne de la présence de Dieu.

La forme la plus haute de l'amour de l'être est l'amour de la personne, la manifestation la plus achevée de cette présence. Cet amour ne peut être qu'aux antipodes du désir réducteur. Il est la reconnaissance de la valeur de l'aimé, habitée par la présence. Mais l'affirmation de celle-ci ne doit pas conduire l'aimant à tendre vers Dieu à travers l'aimé. Cela mènerait à une autre forme de négation. C'est bien cette personne, dans son unicité irréductible et inépuisable, qui est accueillie et aimée. Ce rapport s'approfondit sans cesse, et mène à un avènement conjoint des âmes de ceux qui s'aiment.

C'est cet amour qu'Aimé et Jeanne Forest ont patiemment construit pendant plus de cinquante ans. Il conduisit à un renforcement de leurs liens, à une réalisation plus profonde de chacun; malgré les lourdes épreuves qu'ils eurent à subir. La famille de Jeanne, originaire d'Oradour-sur-Glane, fut décimée le 10 juin 1944. Deux de leurs enfants, en visite chez leur grand-père, y périrent. Ce drame ébranla profondément Jeanne et Aimé Forest. Leur amour résista et ils lui durent certainement de pouvoir continuer d'être, de bâtir ensemble, de pardonner aux bourreaux de leurs enfants.

Mais un amour métaphysique de l'être ne suffit pas pour le rapprochement avec la mystique. En revanche, le problème peut apparaître différemment lorsque l'on remarque que cet amour s'accomplit dans un amour de Dieu, reconnu comme principe de la valeur de l'être. L'aboutissement du consentement à l'être en consentement à l'acte divin

¹¹ Cf. pp. 631-632.

créateur, permet alors de parler d'une union métaphysique amoureuse à Dieu. Celle-ci n'est pounant pas encore assimilable à l'union amoureuse mystique. Effectivement, l'amour de Dieu dont il vient d'être question, et qui se manifeste dans l'union métaphysique, demeure médiatisé par la connaissance de l'être.

En creusant encore plus, on peut reconnaître une antériorité de l'amour dans l'expérience métaphysique. Le consentement est une réponse de l'âme à un appel de Dieu en l'être. En fait le sujet répond à cet appel parce qu'il résonne au plus profond de lui-même. L'âme, qui entend l'appel de l'être, se recueille en ce plus profond, cette fine pointe, qui est le coeur de la présence. Elle libère l'élan du consentement, passivité active, par lequel elle répond. Or Dieu, cette présence, est essentiellement amour. Donc, par cette participation, l'essence de l'âme est amour. Son élan profond, par lequel elle accueille l'être dans sa vérité, et s'élève jusqu'à Dieu, est amour; et fondamentalement amour de Dieu, celui qui l'appelle. Voilà pourquoi l'âme peut accomplir son cheminement métaphysique.

b) Amour naturel et amour surnaturel

Bien qu'il existe de fortes résonances entre la métaphysique, qui est tout autant élan d'amour que d'intelligence, et la mystique, l'abîme qui les sépare ne peut être comblé. L'amour présent en l'âme, qui dynamise son élan vers l'être et vers Dieu, est naturel. Qu'il soit, dans le réalisme spirituel d'Aimé Forest, un don de Dieu, n'empêche qu'il n'exprime que la nature de l'âme créée. Il exprime la nature humaine. L'amour dont il est question chez les mystiques chrétiens, lorsqu'ils relatent leur expérience, est un don supplémentaire. Il est ce que la tradition catholique, à laquelle ils s'unissent, appelle l'amour théologal, la charité.

Ce don ne remplace pas l'amour naturel, il le surélève. La grâce, au sens théologique catholique du terme, ne supprime pas l'efficacité de la nature; elle l'exhausse. Mais sans cet amour surnaturel, il ne saurait y avoir cette union amoureuse propre à la mystique. Pour la rendre possible, Dieu doit communiquer sa charité à l'âme. Alors celle-ci pourra répondre à son appel, le rejoindre effectivement, et s'unir à lui dans un mariage mystique, une union déiforme.

C'est donc une erreur de penser que l'expérience mystique vient achever, accomplir l'expérience métaphysique. Les affinités certaines n'empêchent pas une différence, qui n'est pas de degré, mais de nature, et qui concerne le type d'amour qui intervient dans l'une et l'autre de ces expériences. C'est celle-là qui fait qu'une union amoureuse à Dieu, naturellement atteinte, ne pourra jamais être assimilée à cette union amoureuse, qu'ont vécue les mystiques chrétiens, et dont ils témoignent.

La différence concerne aussi, surtout, la métaphysique plotinienne à laquelle certains veulent comparer, pour ne pas écrire ramener, la mystique chrétienne, sanjuaniste en particulier. L'élan de l'âme plotinienne

s'accomplit dans une union à l'Un-Dieu, via l'Être. L'amour est présent tout au long de ce cheminement. L'élan plotinien est un élan d'amour. Mais la présence de cet amour peut être dite naturelle. En effet il est l'amour de l'Un pour l'Un qui est présent en l'Être et en l'âme par émanation. Le processus qui explique cette présence, est le même que celui qui expliquait que l'Un est naturellement présent en l'âme, que l'âme est, d'une certaine manière, naturellement l'Un. Il n'y a pas, dans la sagesse plotinienne, cette affirmation du don, capitale dans la mystique sanjuaniste, ou chrétienne en général. C'est pourtant cela qui fonde l'irréductible différence de ces deux expériences.

Cela signifie-t-il qu'il n'y a de mystique que chez les chrétiens? Certes non. Mais cela permet d'établir de claires distinctions entre mystique et cheminement métaphysique, aussi profond, aussi élevé soit-il. En revanche, des non-chrétiens peuvent vivre des expériences véritablement mystiques. Mais nécessairement avec le concours de la grâce, le secours de la charité, de l'amour théologal, qui en est la condition indispensable. Bien qu'il n'y ait de grâces que christiques, leur dispensation ne se limite pas aux frontières de l'Eglise visible¹². En revanche, seule une intelligence éclairée par la révélation peut reconnaître ces dons surnaturels. Ceci n'est possible qu'au sein du christianisme. Ou alors l'explicitation de l'expérience ne correspondra pas à l'expérience elle-même.

B. *L'intégration salvatrice de la philosophie*

Aimé Forest, parallèlement à d'autres philosophes chrétiens comme Blondel, Maritain, s'attache à si fortement distinguer ces deux expériences humaines, pour prévenir les tentatives de réduction aisément opérées par certains historiens. Mais ce n'est pas pour les séparer définitivement, irrémédiablement. Il les distingue pour mieux les unir. Et c'est dans l'affirmation de cette union que s'épanouit le défi que représente sa pensée.

Cette forme d'union, respectueuse des différences, ne concerne pas uniquement la métaphysique et la mystique. Plus globalement, Aimé Forest pense ensemble Augustin, Thomas, Bernard, Jean de la Croix. Il ne manifeste ni une quelconque incurie historique, ni une volonté syncrétiste acharnée. Nous avons vu qu'il n'ignorait aucune différence, entre le réalisme thomiste et le spiritualisme augustinien, entre la métaphysique et la mystique. Les compétences historiques d'Aimé Forest

¹² La Tradition affirme que des grâces peuvent être dispensées en dehors de l'Eglise. Elles n'en sont pas moins des grâces du Christ. C'est ce qu'affirme Blondel: « Il peut donc y avoir des mystiques hors du corps visible, anonymement ou pseudonymement. Il ne peut y en avoir sans l'âme de l'Eglise, sans participation réelle à des grâces du Christ, qui n'ont rien de commun avec l'exaltation des forces aveugles » (M. BLONDEL, « Le problème de la mystique », in *Chant nocturne* [Paris: Editions universitaires, 1991], pp. 56-57).

valent largement celles d'autres. En fait Aimé Forest expose, à travers cette conception de l'union, sa certitude d'un lien profond qui réunit en deçà des différences. Celles-ci n'expriment qu'une variété de manifestations d'un élan spirituel fondamentalement un.

a) Un élan profond de l'âme

Ce rapport aux différentes pensées, qui consiste à privilégier le lien sur la différence sans pour autant occulter celle-ci, tranche avec l'attitude qui insiste plutôt sur la diversité des thèses. Aimé Forest prolonge en fait l'approche historique médiévale, et plus particulièrement thomiste, dont nous avons déjà parlé. Il s'agissait alors de ne pas hésiter à privilégier une intention, que la pensée effective n'exprimait pas adéquatement, ou occultait.

C'est ainsi que Thomas affirmait que la distinction entre l'essence et l'existence était préparée chez Aristote, même si elle n'était pas développée. C'est aussi par cette démarche qu'il pouvait réunir Platon et Aristote, après avoir purifié l'aristotélisme original de toute déformation platonisante. Il était déjà question, pour saint Thomas, de distinguer pour mieux réunir.

Une telle attitude conciliatrice est aussi présente chez les Pères de l'Eglise, et notamment chez saint Augustin qui, à la suite d'autres, agrége les philosophes antéchrétiens à la pensée chrétienne. Ils reconnaissent en eux un désir de Dieu qui ne put profiter de l'illumination divine.

Tout ceci s'enracine certainement dans le discours de Paul, devant l'aréopage, sur le désir athénien du dieu inconnu, dont il vient révéler le nom. Il n'est pas question pour Paul et ses successeurs de nier les divergences. L'apôtre des gentils n'en frémira pas moins devant certains égarements religieux des Grecs, comme l'évêque d'Hippone s'attachera à préciser les erreurs platoniciennes. Mais ces critiques permettent de mieux dégager la manifestation d'une intention commune qui réunit les hommes en quête sincère de vérité.

C'est une démarche similaire qu'opère Aimé Forest lorsqu'il affirme l'unité de ses références, malgré les différences incontestables et incontestées. Il insiste ainsi, dans un de ses articles, sur la philosophie spirituelle de saint Thomas. Il aurait pu faire siennes les remarques gilsoniennes sur le réalisme augustinien:

«En fait, et s'il nous est permis d'user de cette expression bien que saint Augustin ne l'ait pas connue, sa philosophie est aussi fondamentalement réaliste que celle de saint Thomas»¹³.

¹³ E. GILSON, «L'avenir de la métaphysique augustinienne», in *Mélanges augustiniens* (Paris: Librairie Rivière, 1931), p. 374.

Le réalisme, la reconnaissance de la valeur de l'être due à la présence, appartient aussi à saint Jean de la Croix:

«Dieu a créé toutes choses avec la plus grande facilité et en un moment. Il a déposé en elles quelque vestige de ce qu'il est, car non seulement les a créées de rien, mais encore il les a dotées de grâces et de propriétés innombrables, il a augmenté leur beauté par une hiérarchie admirable et une harmonie mutuelle qui ne se dément jamais»¹⁴.

Ces références elles-mêmes affirment leurs rapports. Ainsi saint Thomas ne critique-t-il jamais saint Augustin. Il n'hésite pas à le faire pour certains prolongements, que d'autres ont pu effectuer à partir de positions augustinienne. Mais il considère ceux-là comme des trahisons de l'intention profonde d'Augustin, qu'il sait être en accord avec la sienne. De même saint Jean de la Croix renvoie aisément à la scolastique, qui signifie alors essentiellement la pensée thomiste.

L'intention profonde qui réunit toutes ces références, et Aimé Forest avec elles, en deçà de leurs particularités, qui peuvent mener d'autres historiens à ne voir que la divergence, est le consentement à l'élan global qui fait tendre leur âme vers Dieu. C'est là, relativement à ce consentement, que se situe l'unité.

Il y a dans l'âme, dans toute âme, un désir de Dieu, un élan vers Dieu, qui s'exprime, quoique différemment, dans les diverses expériences spirituelles rencontrées. La philosophie le manifeste par son désir de vérité. Parmi les philosophes, il y a ceux qui en acceptent le fait, et qui reconnaissent par là la valeur de l'homme, puisque cet élan révèle la présence divine en lui et ceux qui le rejettent, nuisant ainsi à cette valeur. Parmi ceux qui l'acceptent, il y a ceux qui l'identifient, reconnaissant que cet élan humain le plus profond manifeste la présence intérieure de Dieu, présence non réductrice, qui est don gratuit conférant à l'homme son être et sa valeur. Ce sont ceux-là qu'Aimé Forest pense unis, aux-quels lui-même s'unit¹⁵.

b) Consentement et sagesse intégrale

Cette union est fondée sur un même consentement à cet élan, consentement qui intègre à une sagesse plus globale qui dépasse en englo-

¹⁴ SAINT JEAN DE LA CROIX, *Le cantique spirituel*, in *Oeuvres spirituelles*, trad. R. P. Grégoire de saint Joseph (Paris: Seuil, 1947), p. 713.

¹⁵ Nous trouvons dans une attitude forestienne, indiquée par certains de ceux qui l'ont connu, l'illustration de ce rapport démultiplié à la philosophie. S'il distinguait très clairement les pensées dont il se sentait très proche, il n'en reconnaissait pas moins la qualité d'autres philosophies, qu'il s'attachait à exposer avec une grande fidélité. En revanche, certaines pensées lui semblaient plus globalement discutables. C'étaient celles qui ne reconnaissaient pas cette intériorité de l'homme, qui le faisait tendre vers Dieu. Entre ces pensées et le thomisme, ou l'augustinisme, se plaçaient les philosophies qui reconnaissaient quelque peu cette intériorité, mais ne l'identifiaient pas véritablement. Elles portaient des ferments de vérité, mais plus ou moins obscurément. La fidélité de leur exposé pouvait exprimer cette reconnaissance.

bant, en donnant son sens à chacune de ces expériences particulières, comme le réalisme spirituel forestien par exemple. Cette sagesse intégrale est reconnaissance et consentement à l'élan unique que nous venons de discerner. Elle est tension amoureuse vers Dieu, tension dont la fin est l'union à celui-ci, une union transformante, déiforme, sans négation de la singularité pour autant. Cette fin ne peut s'atteindre dans les limites et dans les conditions de l'existence humaine, du moins durablement. Ce n'est que dans une autre existence que pourra s'accomplir, avec le concours gratuit de Dieu, cette union. Lorsque l'homme sera transformé, alors il connaîtra et s'unira pleinement à Dieu:

«Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est»¹⁶.

Alors, et alors seulement, seront pleinement réunies ces expériences humaines diverses qui, en attendant, restent nécessairement inachevées et irréductibles. La fin n'est pas le couronnement de certaines par une autre, mais l'accomplissement de chacune dans l'unique épanouissement de l'élan global.

Aimé Forest pense ensemble, sans confondre, du fait d'un seul et même élan, ce que les historiens, appuyés sur d'autres intentions, ont l'habitude d'opposer. Chacune de ces expériences spirituelles particulières, de ces pensées intégrées, est donc dynamisée et dépassée par cette sagesse à laquelle elle consent. Aimé Forest écrit ainsi qu'il a reconnu «une sagesse plus haute que le thomisme même, dont celui-ci avait hérité, qu'il traduisait et protégeait par la liaison de ses principes»¹⁷.

En fait, Aimé Forest pense une unité hiérarchisée de ces diverses sagesse. L'une peut être jugée supérieure aux autres, parce qu'elle donne plus efficacement accès à la compréhension de tel objet, de tel élan. Ainsi l'ontologie et la noétique thomistes sont supérieures à celles que propose la tradition augustinienne, de l'évêque d'Hippone à l'abbé de Clairvaux. Mais la sagesse cistercienne n'en demeure pas moins, dans sa globalité, plus haute que le thomisme. Saint Bernard exprime plus adéquatement cet élan global en s'attachant, plus que saint Thomas, à l'expérience spirituelle par laquelle l'âme, dans un élan d'amour, s'épanouit et s'élève jusqu'à Dieu.

Une telle hiérarchisation n'est pas un dénigrement. Saint Thomas n'est pas oublié ou repoussé pour autant. Il précise, de manière inégale, les fondements ontologiques sur lesquels l'âme peut s'appuyer pour effectuer son cheminement naturel vers Dieu. L'augustinisme médiéval illustre celui-ci sans justement suffisamment préparer ces fonde-

¹⁶ *1 Jean* 3:2, trad. Ecole biblique de Jérusalem.

¹⁷ A. FOREST, «Itinéraire philosophique»: *Vichiana* 3 (1965) 58.

ments. La hiérarchisation concerne la proximité de la fin de l'élan global, et non pas la valeur intrinsèque de telle ou telle pensée.

C'est pour la même raison que la mystique est supérieure à la métaphysique. Elle connaît déjà, de façon fugace et précaire, l'union déformée qui s'accomplira pleinement plus tard, et qui est, nous le rappelons, la fin de l'élan global. Mais cette supériorité n'enlève absolument rien à la valeur de la métaphysique, qui demeure la seule expérience strictement naturelle permettant de connaître l'être, et de s'élever, de s'unir à Dieu. Elle est la voie qui demeure ouverte à tous les hommes qui usent droitement de leur raison pour rejoindre Dieu, et ainsi réorienter le désir profond et essentiel vers sa vraie fin.

La reconnaissance de tels rapports hiérarchiques n'est pas propre à Aimé Forest. Il relate une anecdote sur la réalité historique de laquelle il ne se prononce pas. C'est dans sa symbolique qu'elle l'intéresse. Cette anecdote concerne saint Thomas mourant, dans le monastère cistercien qui l'avait accueilli :

«Les moines lui demandent, en récompense des soins dont ils l'entourent, de commenter pour eux le *Cantique des cantiques*, "comme saint Bernard le faisait autrefois à Clairvaux". Il leur répond: "Donnez-moi l'esprit de saint Bernard et je reprendrai son commentaire"»¹⁸.

Thomas manifeste, par cette réponse, son effacement humble devant une sagesse qu'il sait dépasser la sienne sur ce point précis.

Cette attitude caractérise profondément cette tradition de sagesse que nous évoquons. Consentir à celle-ci incite à l'effacement personnel. La finalité de sa démarche particulière n'est pas de se distinguer mais de collaborer, le plus discrètement, mais le plus volontairement possible, à l'accomplissement de l'élan, à l'épanouissement de cette sagesse intégrale. Le consentement à cette dernière est une école de discrétion et d'humilité.

Aimé Forest en est un très bon exemple. Nul ne peut ignorer sa grande discrétion, qui ne l'empêche pas de proposer une oeuvre très profonde. Son souci n'est pas l'originalité philosophique qui pourrait le faire remarquer. Mais plutôt la mise personnelle au service d'une tradition, qu'il faut promouvoir à nouveau, afin de manifester combien elle permet d'accomplir les aspirations humaines naturelles.

Malgré cette hiérarchie, la «sagesse plus haute que le thomisme» n'est pas celle d'Augustin, ni même la sagesse cistercienne, ou la mystique sanjuaniste ou thérésienne. Toutes sont pareillement dépassées. Sinon nous aurions affaire à un remplacement. Ce qui, rappelons-le, ne correspond pas à la réalité. Cette sagesse plus haute est cette sagesse intégrale que nous allons maintenant expliciter.

¹⁸ A. FOREST, «Saint Bernard et saint Thomas»: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953) 310.

C. *La sagesse chrétienne*

Précisons d'abord que l'audace d'Aimé Forest atteint son comble dans l'affirmation que le consentement à cette intégration permet à la philosophie d'être sauvée. Le salut de la philosophie peut s'exprimer de différentes façons.

Tout d'abord, cette intégration englobante et dépassante révèle la fin de l'élan métaphysique, à savoir l'union à Dieu. C'est là l'enseignement de la mystique, autre sagesse intégrée, qui, par une expérience spirituelle qui la définit en propre, atteint réellement, quoique non durablement, l'union déiforme. Certes, répétons-nous, la métaphysique n'aboutira jamais effectivement à cette dernière. La mystique n'accomplit pas la métaphysique. Mais elle conforte cette expérience naturelle de l'âme dans la voie empruntée, qui s'achève tout de même dans une certaine union à Dieu, par le consentement à sa volonté créatrice.

De plus l'intégration sauve la philosophie en éclairant ses voies, afin de lui éviter l'errance. Une expérience spirituelle supérieure, qui manifeste cette même sagesse globale, peut apporter des enseignements capitaux. C'est ainsi que la spiritualité cistercienne révèle toute la valeur, métaphysiquement utilisable, du consentement.

Saint Bernard n'a pas inventé le consentement, mais il en manifeste la vraie richesse. Il précise qu'il est avant tout un consentement à l'appel qui émane du plus profond de l'âme, le siège de la présence de Dieu. Cette réponse, sans cesse relancée, permet l'épanouissement de cette âme, qui reconnaît son essence la plus profonde. Elle est amour, participation à Dieu qui est amour. La spiritualité du consentement propre à Bernard, qui prolonge une tradition augustinienne, révèle la valeur profonde de l'âme et le lien intime qui l'unit, sans réduction aucune, à Dieu.

L'intégration commune à un même élan, à une même sagesse, éclaire donc bien la raison métaphysique, rendue alors plus apte à identifier l'élan qui l'anime. Elle reconnaît qu'il est consentement à l'être, avec tous les prolongements développés plus haut; qu'il est consentement à Dieu, fondamentalement épanouissant.

En fait l'intégration sauve la philosophie, si la raison y consent, bien sûr —cette acceptation n'étant qu'une autre modalité de ce consentement à l'élan intérieur— en la préservant de l'orgueil asséchant, de l'isolement dévitalisant. Elle lui montre que si elle est effectivement une expérience irréductible, la seule qui permet l'aboutissement strictement naturel de l'élan spirituel, elle ne s'accomplit que dans l'abandon à une lumière qui la dépasse mais la guide. La philosophie est sauvée d'elle-même, des risques de suffisance, si elle consent à cette intégration qui, sans la nier, ou la réduire, peut, seule, l'ouvrir à son épanouissement, en éclairant ses chemins, en lui révélant la vérité de son élan profond.

a) L'ordre chrétien l'ordre de la charité

Mais un tel salut n'est véritablement possible que parce que la sagesse a laquelle s'intègre la philosophie, en l'occurrence le réalisme spirituel forestien, est la sagesse chrétienne. Cette lumière qui éclaire les chemins de la raison, qui la guide et la rassure dans l'exercice naturel de sa quête, est celle de la révélation. On vient de voir, dans le paragraphe précédent, comment fonctionne le soutien de certaines expériences à la démarche philosophique. Ce soutien est en fait celui de la foi. Cette foi commune à tous les différents philosophes, théologiens, mystiques, dont nous avons parlé, et dont nous avons précisé les rapports. Là se comprennent parfaitement les influences fécondes de la révélation chrétienne sur la pensée philosophique qui y consent, celle d'Aimé Forest notamment. Il y a apport parce qu'il y a communion à une même source dispensatrice de vérité.

Alors lorsqu'il est dit que la philosophie est sauvée, il n'est plus simplement question de son intégration à un élan plus global. Il s'agit surtout de son intégration à l'ordre chrétien. C'est l'ordre du salut bâti sur Celui qui, parce qu'il est le chemin, la porte, conduit les hommes, qui y consentent, au Père qui les sauve. Le salut sera cette union déiforme enfin accomplie qui est, nous l'avons vu, ce vers quoi tend toute âme portée par l'élan qui l'anime profondément, et auquel elle a consenti.

Aimé Forest doit la notion d'ordre chrétien à l'abbé Georges Duret, dont il fit la connaissance pendant ses premières années d'enseignement. Cette rencontre fut capitale. Ce fut certainement la rencontre philosophique la plus imponente. Elle eut lieu alors que la formation intellectuelle était achevée, mais la formation spirituelle incomplète. Les acquis n'avaient pas encore été intériorisés, ils n'étaient pas encore forestiens. L'influence de Georges Duret en orienta durablement l'assimilation. Il n'initia pas Aimé Forest au thomisme, que celui-ci avait déjà rencontré. Mais il lui en révéla le sens profond, justement en lui indiquant que sa vérité était dans ce qui le dépassait en l'englobant. Au-dessus du thomisme était la sagesse chrétienne, la sagesse de l'ordre chrétien. C'est la méditation continuée sur cet ordre qui a dynamisé le développement de la pensée forestienne. Elle l'a conduit à élaborer une philosophie chrétienne. C'est-à-dire une philosophie qui répond aux critères définis par l'abbé Duret:

«Une philosophie est chrétienne: 1) quand elle s'accorde pleinement avec l'enseignement chrétien; 2) plus profondément lorsqu'elle prend place dans l'ordre chrétien, c'est-à-dire en vue et sous la dépendance de la révélation; 3) plus profondément, elle est la sagesse chrétienne, c'est-à-dire la sagesse créée se renonçant à la fin pour adhérer à la sagesse incréée, c'est en ce sens que les Pères et les docteurs l'entendent lorsqu'ils parlent de *doctrina sacra, sapientia christiana*»¹⁹.

¹⁹ A. FOREST, «Les idées philosophiques du chanoine Duret», in *Georges Duret, prêtre, philosophe, poète et martyr* (Paris, 1947), pp. 109-110.

Nous comprenons combien une telle position, la clé de voûte de l'édifice philosophique forestien, peut paraître scandaleuse à ceux qui voient dans la philosophie une démarche strictement naturelle, qui ne peut être ainsi enveloppée. C'est bien là la manifestation la plus forte du courage philosophique forestien, dont nous parlons dans cet article.

Cette intégration permet à la philosophie de pleinement accomplir son élan, de l'être à Dieu. Consentir à cette intégration, c'est consentir à la lumière qui soutient la raison et lui permet d'user pleinement de sa nature. La raison est un outil certes merveilleux, mais qui ne peut que difficilement, quand elle le peut, accomplir sa recherche sans soutien.

Parler d'un soutien de la révélation ne veut pas dire que le révélé intervient dans l'enchaînement des idées, qui constitue le développement de la pensée philosophique. Dans cet exercice, la raison est respectée dans sa nature. Elle est maintenue dans une réelle autonomie, dont la disparition, l'amoindrissement, signifierait la négation de la philosophie. La pensée forestienne, comme celles de Blondel, de Maritain, est strictement philosophique. Elle est offerte, comme celles-ci d'ailleurs, à toute raison qui souhaiterait en découvrir le contenu, les perspectives.

Toute raison serait à même de reparcourir le cheminement de la raison forestienne, de l'être à Dieu, du consentement à l'intégration. C'est là le propre d'une philosophie. Bien sûr, cette adhésion universelle demeure toute théorique. Encore faut-il que cette raison consente aux fondements prérationnels sur lesquels s'érige cette pensée; à ce sens de l'être particulier qui affirme, d'une part, telle différence irréductible avec Dieu, et, d'autre part, cette présence source de valeur. Mais une telle exigence, qu'on ne peut demander à toute raison, ne distingue pas le forestisme de n'importe quelle autre philosophie. Toute pensée particulière, consentante ou non à l'éclairage de la révélation, demande, à qui veut la suivre, d'adhérer à des fondements prérationnels, fondements obscurs d'une pensée philosophique. Ce qui ne se peut que si ce prérationnel est partagé.

Cette intégration ne signifie donc aucun ravalement de la philosophie, contrairement à ce qu'affirment ceux que heurte l'idée d'une philosophie servante. Certes la raison peut être mise au service de la foi en réfutant, de manière strictement logique, les attaques qui peuvent lui être portées. Elle peut aussi en préparer les chemins, en précisant ce que la nature peut saisir de Dieu. C'est ce qu'effectue Thomas d'Aquin, entre autres représentants de la sagesse chrétienne, lorsqu'il rédige la *Somme contre les gentils*, ou qu'il critique Averroès sur la question de l'intellect.

Mais cette mise au service n'est pas dénigrante. Et plutôt que de servante, il faudrait parler d'amie. Car la philosophie, portée par cet élan global, profite des enseignements donnés par d'autres expériences — nous avons vu le rôle joué par les mystiques sanjuaniste ou bernardienne — sans être dépossédée de ses caractéristiques propres.

Plutôt que nier la philosophie, l'intégration dans la sagesse chrétienne en respecte le développement, en permet même l'accomplissement. En respectant, comme nous venons de le voir, les droits et les moyens de la raison, elle permet l'aboutissement naturel de l'élan qui anime l'âme, qui la fait tendre vers Dieu. La philosophie demeure la seule voie qui permet d'accéder naturellement à Dieu, ce qui ne se peut que par la médiation de l'être.

b) Raison, foi, espérance et charité

En revanche, mais seules ceux qui ont consenti à l'ordre chrétien pourront comprendre cet ultime prolongement, cette intégration fait profiter le sage, même lorsqu'il n'adopte qu'une démarche strictement naturelle, de dons surnaturels, les venus théologiques.

L'intégration concerne l'homme total. Sa foi éclaire ses chemins mais renforce son intelligence. La foi est un don de Dieu qui ne supprime pas la nature, mais la surélève, dans la mesure où elle y consent. Elle est un don de Dieu qui renforce l'intelligence dans son acte de connaître. Dieu, bien sûr, mais aussi les objets connus dans leur relation à Dieu, comme le précise saint Thomas :

«Mais, si nous regardons matériellement ce à quoi la foi donne son assentiment, ce n'est plus seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses [...] Ce qui a trait à l'humanité du Christ et aux sacrements de l'Eglise, ou à des créatures quelles qu'elles soient, tombe sous la foi dans la mesure où nous sommes par là ordonnés à Dieu. De plus, si nous donnons à cela notre sentiment, c'est à cause de la vérité de Dieu»²².

Parmi ces créatures, figure l'être que la raison peut appréhender, illuminée par la foi. C'est celle-ci qui donne à celle-là de s'en faire un sens particulier qui pose la marque de Dieu. C'est par le soutien gracieux de la foi que la raison philosophique forestienne possède, à l'instar de ses pairs, un sens créationniste de l'être, qui lui permet de s'élever naturellement de celui-ci à Dieu, son véritable havre. Nous avons vu plus haut cette fécondité philosophique du christianisme que nous comprenons pleinement maintenant.

Il en est de l'amour comme de l'intelligence. Le sage qui consent à l'être, et qui par là consent à l'appel intérieur, qui est appel de Dieu, répond par un acte d'amour. Le consentement est, avons-nous dit, amour. Le sage chrétien, qui consent à cet appel, répond par un amour habité par la charité, qui est l'amour surnaturel de Dieu. Cette charité contribue à éclairer son intelligence spirituelle et à guider son cheminement dans l'espérance du salut, de l'esprit, de soi.

²² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II q. 1 a (Paris: Cerf, 1985), t. III, p. 19.

Ainsi le réalisme spirituel, forestien entre autres, qui est une métaphysique de l'amour, comme nous l'avons signalé, s'intègre pleinement dans cet ordre chrétien que Georges Duret appelait «ordre de la charité». C'est l'amour de Dieu, la charité, qui est le principe et la fin de l'élan de toute âme abandonnée à lui.

On comprend bien dorénavant la coloration particulière que cette intégration donne à toute philosophie qui y consent, au forestisme en particulier. Une telle philosophie mérite pleinement, tout en demeurant indéniablement philosophique, l'appellation de philosophie chrétienne. Ce n'est possible que parce que ce philosophe, cet homme, refuse en lui toute division. C'est le même qui pense, prie, aime. Il est totalement planté dans un seul et même terreau, la tradition enracinée dans le Christ, dans le Dieu trinitaire; et totalement irrigué par les dons surnaturels de celui-ci.

Même s'il n'use que de ses capacités naturelles, il demeure uni à Celui qui est le chemin, la vérité et la vie. Il se distingue alors d'un chrétien qui affirmerait devoir utiliser ces mêmes facultés sans références à la révélation. Même s'il nous semble difficile de faire totale abstraction des influences conceptuelles de celle-ci, il nous paraît inévitable qu'une fracture apparaisse chez cet homme. Nous pensons alors à Descartes dont les liens qu'il tisse entre sa philosophie et sa foi, continuent d'alimenter la perplexité de ses commentateurs.

Toujours est-il que cette intégration salvatrice demeure accessible à toute pensée. Elle est la vraie fin de la philosophie. Elle est d'ailleurs ce que celle-ci appelle dans ses efforts, sans toujours le savoir. Mais une pensée qui consentirait à l'être prédisposerait l'homme à s'ouvrir à cette intégration. Par cette humble attitude d'accueil et de recueillement, la raison serait disponible aux appels de Dieu, présent en l'être et en l'âme. Le philosophe serait alors éveillé à un Dieu dispensateur de dons surnaturels salvateurs. Une philosophie droitement conduite dans l'humilité et l'émerveillement devant la contingence et la beauté de l'être, ne peut qu'être un appel à l'intégration dans l'ordre chrétien, seule intégration véritablement salvatrice. C'est là toute la dignité de cette démarche strictement naturelle.

Conclusion: Le courage de la philosophie chrétienne

Aimé Forest est bien un philosophe. Sa pensée, son réalisme, son spiritualisme, est naturellement élaborée. On ne peut honnêtement le nier, comme on n'a pu réussir à le nier de la pensée de Blondel. Son rattachement délibéré à la sagesse chrétienne peut le rendre suspect aux yeux de certains. Et pourtant sa pensée a su rester philosophique, soit naturelle, dans son intégration même.

En fait le problème posé par Aimé Forest, entre autres philosophes chrétiens — puisqu'il s'agit de cela — concerne la conception qu'il pro-

pose de la raison. Une raison fragile, susceptible d'errance, qui doit son salut au consentement au soutien lumineux et aimant de Dieu, par qui elle est. Dans le perpétuel combat de l'homme contre Dieu, l'option choisie tranche et dérange. Elle rejette toute assomption orgueilleuse, qui ne pourrait être que vaine, de la raison humaine. Elle enjoint à cet abandon qui manifeste l'esprit d'enfance demandé dans l'Évangile.

Il n'y a là aucun dénigrement de la raison. Elle reste cette faculté humaine qui peut conduire l'homme à la vérité. On a bien plutôt affaire à un profond amour pour celle-là. C'est cet amour qui fonde l'intention de la sauver par la réconciliation à l'unique source de vérité et de vie.

Mais de telles conceptions sont un véritable défi lancé à l'attitude philosophique moderne et contemporaine. Il fallait à Aimé Forest un réel courage pour oser rappeler qu'une certaine tradition toujours vivante, la tradition perpétuée par l'Église catholique romaine²¹, pouvait soutenir la raison dans son élan, et permettre son salut. Mais plus encore que ce courage, nous ne pouvons qu'apprécier la profondeur et la justesse de cette pensée, qui fait d'Aimé Forest un grand philosophe, un grand philosophe chrétien. Il nous reste alors à nous interroger sur les motivations profondes des réactions que suscite l'affirmation métaphysique de la nécessité, pour la philosophie, de son intégration à l'ordre chrétien salvateur.

MICHEL MAHÉ

Bibliographie d'Aimé Forest

- Saint Thomas d'Aquin*. Les Philosophes (Paris: Mellottée, 1923).
La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin. Etudes de Philosophie Médiévale XIV (Paris: Vrin, 1931). 2^{ème} édition avec préface d'Etienne Gilson, 1956.
La réalité concrète et la dialectique (Paris: Vrin, 1931).
Du consentement à l'être (Paris: Aubier-Montaigne, 1935).
 Consentement et création (Paris: Aubier-Montaigne, 1943).
Le mouvement doctrinal du IX^{ème} au XIV^{ème} siècle. Première partie: *De Jean Scot Erigène au siècle des universités*, in *Histoire de l'Église* (Paris: Bloud & Gay, 1951), t. XIV; 2^{ème} édition, 1956. Traduction italienne (Torino, 1956).
La vocation de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1953).

²¹ On pourrait aussi dire du souci d'Aimé Forest qu'il était « de rester dans les filets de saint Pierre », selon une expression de Jeanne Forest, qui voyait dans cette fidélité à l'Église la condition de la pérennité de leur amour.

Orientazioni metafisiche. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia di Genova XIV (Milano: Marzoratti, 1960).

Pascal ou l'intériorité révélatrice (Paris: Seghers, 1971).

L'avènement de l'âme. Préface d'Henri Gouhier. Bibliothèque des Archives de Philosophie XV (Paris: Beauchesne, 1973). Traduction italienne (Genova: Mondini & Siccardi, 1978).

Antologia delle opere. Università degli Studi di Genova (Lucca: Maria Pacini Fazzi Editore).

Essai sur les formes du lien spirituel (Paris: Beauchesne, 1981).

Nos promesses endoses (Paris: Beauchesne, 1985).

Livres sur Aimé Forest

Pierre MASSET, *L'intériorité retrouvée* (Paris: Téqui, 1989).

Michel MAHÉ, *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest* (Paris: Téqui 1999).

