

DENIS DE ROUGEMONT
ET L'ESSAI EN PHILOSOPHIE

ACTES DU COLLOQUE ORGANISÉ
PAR LE DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
DE LA FACULTÉ DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
EN DÉCEMBRE 2017

PUBLIÉS PAR
NICOLE HATEM

Avec le concours de l'Ambassade de Suisse

Éditions de l'Université saint-
Joseph, Beyrouth, 2018

LA TRANSFIGURATION DU
SENTIMENT SELON
DENIS DE ROUGEMONT

Daniel SCHULTHESS*

Introduction

p.81-93

Par son retentissant essai *L'Amour et l'Occident*¹, Denis de Rougemont s'est placé sur le terrain d'une ancienne énigme, dérangement, redoutable : celle de la contagion réciproque de deux répertoires descriptifs et expérimentiels de l'amour – deux répertoires de prime abord disjoints, s'appliquant à deux amours à l'impact presque antinomique : l'amour que la créature voue à Dieu, et l'amour que l'homme porte à la femme. Impact quasi antinomique : témoin l'expulsion d'Adam et Eve hors du Jardin d'Eden, relatée au chapitre 3 de la *Genèse*. La rupture entre l'homme et Dieu semble devoir se rapporter – je résume beaucoup – au penchant qu'Adam forma pour Eve : « [Adam], nous explique s. Augustin dans son commentaire de la *Genèse*, fut vaincu par un sentiment d'amitié bienveillante (*amicali quadam benivolentia*) qui, bien souvent, fait qu'on offense Dieu, de peur de se faire

* Université de Neuchâtel.

¹ Première édition 1939, 2^e édition 1956, édition dite « définitive » à Paris chez Plon, 1972, 446 p., republiée depuis chez 10/18. Nous citons cette dernière édition.

d'un ami un ennemi. »² Bref, ce qui fut donné à un nouvel amour a été pris à un autre. Soulignons que ce jeu à somme nulle est loin de nous menacer pour toutes les amours humaines³. On voudrait même dire plus : aucune autre parmi les amours humaines ne semble vouloir alimenter cette quasi-antinomie. À l'exception peut-être de l'amour des richesses : on se souvient que « nul ne peut servir Dieu et Mamon. »⁴ En tout cas, bien d'autres amours, celles qu'on porte à ses parents, à son pays, à son ami, à son frère, à ses enfants, semblent dénuées de ce potentiel de conflit. Peut-être doit-on même parler dans ces cas d'une affinité. Dans certaines limites, sans doute, car rapidement viennent résonner sur ce sujet les dures paroles de Jésus : « Je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle fille de sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa maison. »⁵

² *De Genesi ad litteram* XI, XLII, 59. Pour une source importante, voir Philon d'Alexandrie, *De mundi opificio* 151-152, avec ses allusions surprenantes au discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, 189c-193d.

³ Dès lors que le verbe « aimer », comme on peut le noter en français et sans doute déjà en latin, s'utilise facilement pour toute sorte d'objet, comme l'a noté R. de Monticelli, « "Amore, salute lucente" : essai sur l'amour », *Revue de théologie et de philosophie* 135 (2003), p. 1. R. de Monticelli renvoie aux *Passions de l'âme* de Descartes : « Il n'est pas besoin de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer : [ces passions] (...) en ce qu'elles participent de l'amour sont semblables. » (II, § 82)

⁴ Mt 6, 24 ; cf. Luc 16, 13.

⁵ Mt 10, 34-37 ; cf. Lc 12, 51-53 ; Lc 14, 26-27. Sur le thème du langage dur, cf. l'excellente étude de F. Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes » (1994), reprise dans *Études sur Maître Eckhart*, Paris, Hermann, 2012, pp. 233-272.

Mais pour revenir au début de notre propos, il y a bien matière à étonnement dans notre point de départ : là où il n'y a pas d'antinomie des amours mais complémentarité, il n'y a guère de contagion des répertoires. Et c'est là où l'antinomie se dessine qu'il y a contagion des répertoires. Nous nous contenterons de l'exemple que prodigue, toujours chez s. Augustin, l'expression théologique très forte *frui Deo* qui est presque intraduisible : « D'autant plus en effet l'homme jouissait de Dieu (*homo fruebatur Deo*), d'autant plus grande fut son impiété à délaisser Dieu [ce que fit Adam, NDLA] ; celui-là devint digne d'un mal éternel, qui détruisit en lui un bien qui pouvait être éternel. »⁶

N'est-ce pas plutôt le contraire d'une telle contagion qu'on aurait attendu ? Pourquoi se fait-elle précisément là où une quasi-antinomie se dessine ? L'essai de répondre à cette question pourrait mettre en exergue un certain exclusivisme (l'objet d'amour exclut tout autre objet d'amour), voire une certaine force d'expansion (l'engagement dans l'amour chasse toute autre préoccupation). Aussi doit-on sans doute dire : c'est *justement parce que* ces amours sont exclusives et expansives que la contagion se fait : des objets d'amour plus « discrets » ne la susciteraient pas.

⁶ *La Cité de Dieu* XXI, 12. L'œuvre de s. Augustin contient de nombreuses occurrences de l'expression *frui Deo*. Cf. *Augustinus-Lexikon* s. v. « Fruitio » (H. Chadwick).

Deux directions d'explication

Soulignons à présent que la contagion dont nous avons parlé peut aller dans deux directions opposées et qu'elle est donc le support de deux questions distinctes.

La première : comment la contagion du répertoire descriptif et expérientiel peut-elle aller de l'amour que la créature voue à Dieu vers l'amour que l'homme porte à la femme ? (question 1)

La seconde : comment la contagion du répertoire descriptif et expérientiel peut-elle aller de l'amour que l'homme porte à la femme vers l'amour que la créature voue à Dieu ? (question 2)

Henri Bergson, avant Rougemont, s'était avisé de ces deux questions : « Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse [= question 2 ci-dessus, NDLA], on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique [= question 1 ci-dessus], qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée [= question 1], la mystique n'a fait que reprendre son bien [= question 2]. »⁷

Rougemont ne cite pas ces lignes de Bergson dans son livre, mais elles permettent de cadrer très bien son projet. Le passage montre aussi que la question de l'amour courtois était « dans l'air du

⁷ *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), chap. 1, § 11, dans *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 1010.

temps » à cette époque, comme on le voit dans les lignes qui précèdent immédiatement la citation donnée : « [L]'amour romanesque a une date : il a surgi au moyen âge, le jour où l'on s'avisait d'absorber l'amour naturel dans un sentiment en quelque sorte surnaturel, dans l'émotion religieuse telle que le christianisme l'avait créée et jetée dans le monde. »⁸

L'invention de l'amour passion

Le projet de Rougemont est plus radical, au demeurant, puisque la 2^e question ne joue guère de rôle pour lui, et que la première prend une portée beaucoup plus forte – dans le mot biblique de Bergson : l'amour que l'homme porte à la femme a été « transfiguré »⁹. Par ce façonnement, l'amour passion est donc une sorte d'artefact historique, il n'est pas une donnée primitive de l'homme. Cette approche comporte donc la critique d'un « naturalisme » que la psychologie scientifique pourrait revendiquer pour elle. Par là Rougemont prépare les travaux de René Girard, comme ce dernier le signale dans son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, dont les premiers mots sont précisément : « L'homme est incapable de désirer par lui seul. »¹⁰ Avant lui, Rougemont a

⁸ *Ibidem*.

⁹ Rougemont utilise lui aussi le verbe « transfigurer » à ce sujet, cf. *L'Amour et l'Occident*, op. cit., p. 39, p. 48.

¹⁰ Paris, Grasset, 1961. Pour les renvois à Rougemont, cf. pp. 62-63 et passim.

cherché à montrer dans sa grande étude comment la « transfiguration » s'est opérée qui suscite l'amour passion. Le sujet gagne chez lui une grande complexité : la contagion ne se fonde pas du tout selon lui sur les lignes relativement ouvertes, paisibles et réciproques que prévoyait Bergson dans le passage cité des *Deux sources*. Rougemont veut de la précision : l'amour que l'homme porte à la femme prend les contours archétypiques de l'amour courtois dans son développement poétique français aux XII^e-XIII^e siècles. Tel sera l'*explanandum* de son étude, thème que déjà F. Nietzsche avait identifié quant à son importance et à son cadre : « [L]'exaltation du respect et du dévouement constitue régulièrement le symptôme d'une pensée et d'une hiérarchie aristocratiques. C'est ce qui nous fait comprendre pourquoi l'amour passion, notre spécialité européenne, doit être nécessairement d'origine noble : comme on sait, son invention remonte aux chevaliers-poètes provençaux, à ces hommes magnifiques et inventifs qui ont créé le "gai saber" et à qui l'Europe doit tant de choses, à qui elle doit presque son existence. »¹¹

Le rôle du manichéisme

Pour produire la transfiguration du simple attrait entre les sexes en amour courtois, il ne faudra rien

¹¹ *Par-delà bien et mal*, § 260, fin, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971, p. 286.

moins – selon Rougemont – que le manichéisme médiéval : c'est-à-dire le catharisme, cet ample mouvement religieux contre lequel une croisade fut engagée, la croisade des Albigeois au début du XIII^e siècle (1208-1229). C'est le manichéisme médiéval qui constitue, propose Rougemont, l'*explanans* de cette transfiguration du sentiment. Et Rougemont tient à rapporter cette métaphysique religieuse à des sources plus lointaines, andalouses, orientales, arabes et antiques. Selon lui, il existe une sorte de dualisme pérenne, fonds traditionnel et pugnace, toujours prêt à se diffuser et à inspirer les hommes. Mais pour comprendre mieux, il faut étoffer un peu cet *explanandum* qui prend donc les caractéristiques de l'amour courtois, et dont nous avons tant de témoignages comme celui-ci, de Bertrand de Ventadour :

*Ailas ! tant cujava saber
d'amor, et tant petit en sai !
Quar eu d'amar no'm puesc tener
celieys don ja pro non aurai.
Tout m'a mon cor et tout m'a se
e me mezeis e tot le mon :
e quan si'm tolc no'm laisset re
mas dezirier et cor volon.*

Ah ! tant croyais-je savoir
D'amour, et tant petit en sais !
Car d'aimer ne puis me tenir
celle dont rien n'aurai jamais.
Elle m'a ravi mon cœur et puis soi,
Et moi-même et le monde entier :

m'ôtant ainsi, elle ne m'a laissé
que désir et cœur d'envie¹².

– Cet amour exalte la Dame, lui donne les traits
les plus élevés en termes de beauté, de finesse, de
noblesse, de vertu ;

– cet amour affronte quantité d'obstacles, face
auxquels il doit s'affirmer avec une force toujours
croissante ;

– cet amour tend à repousser ce qui
apparemment lui apporterait l'union désirée avec la
Dame ;

– sans qu'il ose se l'avouer, cet amour recherche
l'obstacle ultime qu'est la mort¹³.

Du côté *explanans*, pour donner à comprendre
cela, Rougemont cherche un cadre théologique qui
creuse l'écart entre le Bien et la réalité créée :

– Le dualisme pose le Bien au-delà de toute la
réalité créée (comme dans son ordre sera exaltée la
Dame), et il donne la réalité dans laquelle les
hommes vivent comme une mauvaise création ;

– il refuse tout ce qui caractérise la vie terrestre,
ce qui est ordinairement accessible, il rejette en
particulier la valeur de l'incarnation. Comme le
souligne Rougemont, « toute conception dualiste,

¹² Tiré de A. Pillet et H. Carstens, *Bibliographie des
troubadours*, Halle, 1933, n° 70, ch. 43, v. 9-16 ; cité par
H. Davenson, *Les Troubadours*, Paris, Seuil, 1961, p. 93.

¹³ *Op. cit.*, p. 48.

manichéenne voit dans la vie des corps le malheur
même ; et dans la mort le bien dernier, le rachat de
la faute d'être né, la réintégration dans l'Un et dans
la lumineuse indistinction »¹⁴.

Avec de telles thèses, c'est un Rougemont
fauteur de troubles qui vient de se dévoiler : un bien
strange bedfellow dans la place. Qui en voudrait ?
Bien vite il ne compte plus que des adversaires, et les
débats s'engagent de tous côtés¹⁵.

Les contradicteurs

Les romanistes

Sur le plan historique « local », les romanistes
ont rejeté la thèse de la dépendance de la littérature
d'amour courtois à l'égard du catharisme. Rassemblant leur prise de position, l'historien
Henri-Irénée Marrou a publié sous le pseudonyme de
Henri Davenson, un remarquable ouvrage de
synthèse intitulé *Les Troubadours*, dans lequel il
s'accorde avec Rougemont pour mettre en valeur les
poètes des XII^e et XIII^e siècles, initiateurs « d'une
nouvelle conception de l'amour qui a profondément
modelé la structure de la psychè occidentale »¹⁶, mais
ensuite il disqualifie complètement la thèse sur
l'impact des Cathares : « il n'y a rien là qui puisse

¹⁴ *Op. cit.*, p. 68.

¹⁵ Voir les « Appendices » de *L'Amour et l'Occident*.

¹⁶ Paris, Seuil, 1961, p. 10.

résister à quelques instants de réflexion critique » !¹⁷
 Il est vrai que Marrou donne, de ce que nous avons présenté chez Rougemont comme une relation ouverte entre un *explanandum* et un *explanans*, une version très exigeante et directe, celle de la coexistence dans les textes poétiques d'un sens manifeste et d'un sens caché : « En apparence, selon la lettre, leur poésie [celle des troubadours] célèbre l'amour d'une femme (...), en réalité elle exprimerait le mystère d'une passion proprement religieuse. »¹⁸

Autres contradicteurs

– Sur le plan historique « global », les interlocuteurs interculturels refusent que l'amour passion soit occidental et médiéval, et revendiquent sa réalité dans d'autres régions du monde et à d'autres époques antérieures.

– Sur le plan systématique, les psychologues récuse l'interdépendance de la sphère amoureuse et de la sphère religieuse et culturelle venue de l'histoire : ils professent un « naturalisme », la nature étant partout et toujours la même.

¹⁷ *Idem*, p. 142.

¹⁸ *Ibidem*. Certains passages de *L'Amour et l'Occident* vont dans le sens de cette lecture : « Quelle menace, quelle interdiction a-t-elle contraint la doctrine à se voiler, à ne plus s'avouer que par symboles trompeurs – à ne plus nous séduire que par le charme et la secrète incantation d'un mythe ? » (p. 68)

– Sur le plan religieux, les auteurs chrétiens veulent placer la contagion dont j'ai parlé au début de mon propos, hors de l'emprise de l'hérésie cathare, ne serait-ce que parce qu'elle se rencontre chez des auteurs à l'orthodoxie revendiquée, comme Dante Alighieri : ils remonteront au *Cantique des cantiques* pour rendre compte des faits qui intriguent Rougemont.

Bilan et conclusion

Bravement, Rougemont a tenu tête, republiant sans fléchir *L'Amour et l'Occident*, avec des révisions et des adjonctions. Le bilan n'est pas facile à dresser. Il faudrait chaque fois un livre pour faire avancer chacun de ces difficiles débats. On ne peut refuser à Rougemont un grand courage théorique, mais on peut reconnaître chez lui aussi une disposition fébrile à accumuler les confirmations de son approche explicative, disposition que Karl Popper a jadis décrite et critiquée dans une conférence célèbre centrée sur le psychologue Alfred Adler¹⁹. Sans m'engager dans un bilan véritable, j'aimerais souligner l'apport de la théorie de l'obstacle chez Rougemont. Dans l'amour courtois, l'obstacle change de signe, en repoussant l'affaiblissement que représenterait la satisfaction de l'attrait : au lieu d'être négatif, comme on le pense habituellement, il prend une valence positive. Il garde toute sa force à l'objet et à l'amour qu'on lui porte.

¹⁹ *Conjectures et réfutations*, chap. 1 (1953), Paris, Payot, 1985.

À la rigueur, au lieu qu'on veuille surmonter l'obstacle et réaliser son but ; attendu aussi qu'on est un chevalier courtois, on voudra un obstacle plus grand pour que le but ne se réalise pas. Comme l'indique René Girard, « Denis de Rougemont a bien vu, dans *L'Amour et l'Occident*, que toute passion se nourrit des obstacles qui lui sont opposés et meurt de leur absence. Rougemont en arrive alors à définir le désir comme un désir de l'obstacle. »²⁰

On reste dans la bonne foi du chevalier, les obstacles grandissent. À un moment donné cependant – c'est l'étape manichéenne – la hauteur de l'obstacle devient telle qu'il n'est plus au service de l'objet d'amour. L'obstacle s'absolutise, il cesse d'être un moyen, et pourtant l'obstacle a été voulu, ce n'est pas involontairement qu'il perd son statut de moyen. « [O]n assiste, in extremis, au renversement de la dialectique passion-obstacle. Vraiment ce n'est plus l'obstacle qui est au service de la passion fatale, mais au contraire il est devenu le but, la fin désirée pour elle-même. Et la passion n'a donc joué qu'un rôle d'épreuve purificatrice, on dirait presque de pénitence au service de cette mort qui transfigure. Nous touchons au secret dernier. »²¹

Pour ma part, je retrouve quelque chose de cette dialectique dans certaines pratiques humaines particulièrement difficiles à comprendre, là où la mort s'annonce facilement : l'obstacle y occupe une place telle qu'on se prend à hésiter sur son caractère de moyen – par exemple de moyen d'une prouesse,

²⁰ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 205.

²¹ *L'Amour et l'Occident*, p. 48.

d'une preuve de sa valeur – ou de fin, comme le veut la dialectique décrite par Rougemont ci-dessus. Parce que Rougemont a osé aborder de tels enjeux, parce qu'il cherché à porter notre compréhension jusque-là, son livre a toujours quelque chose à nous dire aujourd'hui. Son vigoureux critique Henri Davenson, dans *Les Troubadours*, réduit sérieusement la voilure par rapport à Rougemont. Avec sa rude bonhomie méridionale, il rabaisse les préoccupations des « obsédés de la Nuit »²², il s'emporte contre les adeptes de Schopenhauer passés par Wagner²³, il s'indigne contre le « noir pessimisme anti-creationniste » des Cathares²⁴. Par rapport à cette rhétorique simplificatrice, Rougemont s'est hissé à un niveau d'exigence explicative plus élevé, que les sarcasmes ne peuvent atteindre. La question demeure d'inclure toutes les passions humaines, exaltées ou non, dans l'humaine condition *coram Deo*.

²² *Les Troubadours*, p. 156.

²³ *Op. cit.*, p. 145.

²⁴ *Op. cit.*, p. 167.