

La connaissance par connaturalité et ses divers modes selon Jacques Maritain

Résumé: Cette étude propose une approche, dans l'œuvre de J. Maritain, du mode particulier de connaissance qui ne passe pas par les concepts et le raisonnement, que l'on nomme connaissance par connaturalité, sympathie ou inclination. Il y est montré comment Maritain a approfondi cette question en développant le thème du préconscient spirituel. On y expose le classement des différents types de connaturalité proposé par le philosophe thomiste français non sans évoquer de possibles prolongements de sa réflexion. La saisie par manière de connaturalité des premiers principes de la loi naturelle, l'intuition poétique et l'expérience mystique font l'objet d'un traitement spécial, car ce sont des aspects sur lesquels Maritain s'est montré le plus novateur.

à Marc Conturie

L'intellection par le moyen de l'abstraction conceptuelle et du raisonnement tient une large place dans toute ontologie du connaître, car c'est elle qui est formellement engagée dans le savoir humain. Cette manière d'appréhender le réel n'est pourtant pas la seule à occuper la vie de l'esprit, qui est bien plus large et plus mystérieuse encore. De fait, tout un aspect de l'exercice de l'intelligence, qui tient une grande place dans l'existence humaine, concerne la connaissance par connaturalité ou par sympathie. Sans elle, au demeurant, l'intellect ne pourrait se proportionner convenablement à son objet au point qu'un *habitus* de science ou de sagesse s'enracinât en lui jusqu'à devenir une vertu. L'étude de la connaissance par connaturalité tient, en tout cas, une place particulière dans l'œuvre de Jacques Maritain. En profond accord avec la doctrine de saint Thomas, elle s'y trouve cependant développée de manière notable en des aspects que, pour diverses raisons qui tiennent essentiellement aux conditions historiques, l'Aquinat ne pouvait aborder. Si le qualificatif de fidélité et d'ouverture doit être ap-

pliqué, comme nous le pensons, à l'œuvre du grand philosophe thomiste français, c'est bien en ce domaine si particulier dont il a tenté de déterminer les types principaux non sans approfondir chacun d'eux en des textes denses et suffisamment novateurs – particulièrement sur l'intuition poétique et l'expérience mystique naturelle – pour qu'aucun disciple de Thomas d'Aquin puisse aujourd'hui les ignorer¹.

Les dimensions de cet article ne nous permettent certes pas de restituer la pensée de Maritain en toute sa richesse, son évolution et ses nuances. Au moins devons-nous essayer d'en exprimer les grandes lignes sans en trahir l'originalité et l'exceptionnelle acuité.

I. Connaissance humaine et connaissance par connaturalité

La connaissance par connaturalité est, selon Jacques Maritain, *une manière de connaître d'ordre spirituel dont les sources sont préconscientes, qui se produit dans l'intelligence, mais qui ne passe pas par le canal de l'abstraction conceptuelle et de la démonstration rationnelle*².

Il s'agit donc bien d'une connaissance de l'esprit et, comme telle, il est normal qu'elle s'effectue dans l'intelligence qui est la faculté spirituelle de connaître. Cependant – et c'est sa particularité – elle ne se caractérise pas par la formation de concepts, la connexion de notions et leur enchaînement dans un raisonnement logique. Cette situation d'extériorité par rapport à l'abstraction conceptuelle et au raisonnement lui interdit de prétendre au statut d'une science ou de se substituer au savoir, même si elle peut, par manière de disposition, en éveiller le désir ou même en stimuler le développement. Toute

¹ On trouvera une typologie proprement dite de la connaissance par connaturalité dans J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, 1956 (Nouvelle édition avec des additions), *Ceuvres complètes*, Fribourg-Paris, Éd. Universitaires et Saint-Paul (désormais OC), VII, 1988, ch. III, § 1: "Classification des connaissances par connaturalité", p. 159-171. Voir également *Situation de la poésie*, Paris, 1938, OC VI, 1984, p. 869-875 et "De la connaissance par connaturalité", *Nova et Vetera*, 1980, n° 3, OC, IX, 1990, p. 981-1001. Pour une étude d'ensemble, remarquablement approfondie, de la connaissance par connaturalité chez J. Maritain, cf. P.-A. BELLEY, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Préface du Cardinal Georges Cottier, o. p., "Croire et Savoir, 40", Paris, Téqui, 2005.

² Cf. J. MARITAIN, "De la connaissance par connaturalité", *op. cit.*, OC, IX, p. 981: «(La connaissance par connaturalité est) une sorte de connaissance qui se produit dans l'intellect, mais non par le moyen des connexions de concepts et par voie de démonstration».

connaissance n'est pas nécessairement de l'ordre de la science (si l'on veut bien donner à ce terme le sens aristotélicien de connaissance certaine et rationnellement établie par la recherche et l'explicitation des causes). Cela est déjà vrai de l'utilisation que nous pouvons faire des concepts ou du raisonnement, utilisation qui n'a pas toujours pour finalité la construction d'un savoir. Mais ici, c'est la nature même de la connaissance engagée qui, bien qu'impliquant l'intellect, exclut qu'il s'agisse de l'élaboration notionnelle et rationnelle d'une science. En réalité, c'est par inclination qu'elle se produit. D'où le nom que Maritain lui donne aussi de connaissance par inclination.

Notre philosophe a noté, dans son premier grand livre consacré à Bergson, que ce type de connaissance n'a guère intéressé les scolastiques et qu'elle a été redécouverte dans la mouvance de la philosophie bergsonienne de l'intuition ou de la philosophie blondélienne de l'action³. En réalité l'école thomiste, à la suite de saint Thomas lui-même, a toujours abordé cette question, et c'est le rationalisme moderne qui ne l'a plus prise en considération. Il est vrai que saint Thomas et ses commentateurs se sont surtout intéressés à la connaturalité dans l'intelligence morale en son aboutissement prudentiel (le jugement de prudence) et à sa présence aux sommets affectifs de la sagesse chrétienne lorsque se produit, par la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, une expérience savoureuse des profondeurs du mystère divin. En témoigne, parmi d'autres, ce texte classique de l'Aquinate:

«La sagesse implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons: ou bien en raison d'un usage parfait de la raison; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle; tandis que celui qui a l'*habitus* de

³ Cf. J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, 1913, 1948⁴, OC I, 1986, p. 271: «La connaissance vécue - la connaissance par sympathie ou connaturalité - a été négligée par les docteurs scolastiques, qui en faisaient la sagesse par excellence, et a été découverte il y a quelque vingt ans par les philosophes de l'intuition et les philosophes de l'action». De fait l'analyse critique que Maritain a élaborée de l'œuvre de son maître Bergson, comme son approche sans concession de l'œuvre de Blondel, ont puissamment contribué à sa découverte de l'importance que revêt l'étude de la connaturalité dans la métaphysique de la connaissance, et à la composition des divers écrits qu'il lui a consacrés.

chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin 'non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé'. Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1 Co 6, 17): 'Celui qui s'unit à Dieu est avec Lui un seul esprit'. Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger⁴».

Saint Thomas explique qu'il existe deux façons de juger des choses qui concernent une vertu morale, ici la chasteté. Il y a le jugement de celui qui connaît spéculativement ces vertus, c'est-à-dire celui qui jouit de la science éthique et qui a acquis des vertus une connaissance conceptuelle et rationnelle. Alors se produit chez lui une simple conformité ou adéquation de l'intelligence aux vérités en cause. Mais il faut aussi prendre en compte le jugement sur les vertus morales de celui qui en bénéficie et qui est connaturalisé à elles. Lorsque, en tant que tel, il porte sur elles un jugement, il ne le fait pas alors par science, mais uniquement en consultant les inclinations profondes de son être, les penchants profonds de sa nature. Ainsi le chaste peut-il être ignorant de ce que la philosophie ou la théologie disent sur la chasteté, mais il peut connaître la chasteté (mieux que le savant et même s'il serait incapable d'entreprendre quelque discours rationnel sur elle) selon une connaissance par mode d'inclination ou de connaturalité.

Nous avons rappelé la définition générale que notre philosophe propose de la connaissance par connaturalité, mais deux données anthropologiques au moins nous paraissent essentielles à relever pour bien comprendre, avec Maritain, la nature de cette connaissance et les divers types selon lesquels elle se déploie analogiquement. En premier lieu, la vie de notre intelligence ne se borne pas à la conscience comme le croyait Descartes avec son univers d'idées claires. Pour être plus précis et laisser de côté toute confron-

⁴ S. THOMAS, *S.Th.*, II-II, q. 45, a. 2.

tation avec l'auteur du *Discours de la méthode*, disons que l'exercice de l'intellect ne se limite pas, selon Maritain, à l'explicitation conceptuelle et discursive. Il existe toute une vie préconsciente de l'esprit qu'il convient de prendre en compte (et où se déroule du reste le processus abstraitif lui-même et son achèvement notionnel). Par ailleurs, dans certains types de connaissance par connaturalité (car, nous allons le voir, il existe des formes de connaturalité purement intellectuelle), l'intelligence n'entre pas seule en ligne de compte, mais en connexion profonde avec les inclinations affectives et, en conséquence, les dispositions de la volonté en tant que puissance spirituelle d'aimer.

II. La vie préconsciente de l'esprit et le rôle de la volonté comme puissance affective

1. L'«inconscient spirituel» ou le «supraconscient de l'âme»

J. Maritain a bien mis au point la notion de préconscient spirituel - c'est même une des grandes originalités de son œuvre - en la distinguant clairement de la notion d'inconscient telle que Freud, se fondant sur une certaine pratique de l'observation de la vie psychique, l'avait élaborée⁵. Pour Maritain, en effet, il existe une vie inconsciente ou préconsciente de l'esprit distincte du monde de l'inconscient animal dont parle Freud non sans avoir écarté toute signification métaphysique aux notions d'esprit et de liberté. L'inconscient qui est le seul à exister pour le père de ce que Marthe Robert a appelé «la révolution psychanalytique»⁶, concerne uniquement les images, les tendances ou les désirs refoulés:

«Toute la philosophie freudienne repose sur un préjugé: la négation violente de la spiritualité et de la liberté. Dès lors, des vues expérimentales souvent justes deviennent, en se durcissant philosophiquement, les pires erreurs. Freud a vu très justement que la nature humaine la plus normale comporte un certain pluralisme de forces plus ou moins antagonistes: ce pluralisme va devenir absolu, et la personne humaine se décomposer, pourrir sous le regard du psychologue. Il a inventé un

⁵ Cf. principalement *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, 1966, OC X, 1985, p. 215-227.

⁶ M. ROBERT, *La Révolution psychanalytique. La Vie et l'œuvre de Freud*, Paris, Payot, 1964.

puissant instrument d'exploration de l'inconscient, et reconnu le monde redoutable, l'enfer intérieur des monstres refoulés dans l'inconscient: il confond l'inconscient lui-même avec cet enfer, qui n'en constitue qu'une partie. Et parce qu'il la *sépare* de la vie de la raison et de l'esprit, il fait de l'instinctivité tout entière, et non pas seulement de la partie qui s'est effectivement *séparée* par le refoulement, - ou par le vice ou la méchanceté, - une pure bestialité tapie au fond de l'homme; il méconnaît ainsi la loi centrale, que nous rappelions à l'instant, du caractère essentiellement humain de l'instinctivité normale chez l'homme. Refoulé, actif, bestial, infantile, alogique, sexuel, c'est par ces six notes que Jones caractérise l'inconscient selon Freud. Reconnaissons que dans l'erreur même de Freud, comme dans celle de Marx, il y a quelque chose de grandiose, et qui pousse à l'absurde une vérité capitale: l'un et l'autre ont reconnu l'importance essentielle de ce que les thomistes appellent la causalité matérielle; le malheur est qu'ils en ont fait le tout, ou du moins le principal»⁷.

Selon Maritain, outre cet inconscient freudien qui est «animal» ou «charnel», il faut reconnaître l'existence de l'inconscient de l'esprit qui est comme l'aurore de sa vie, ce que les mystiques appelleront le centre ou la fine pointe de l'âme. Déjà, le grand historien de la philosophie que fut Jacques Chevalier parlait d'une «ultraconscience» qui, «sans être supérieure à la raison, règle immédiate de nos actions, va et voit au-delà de notre raison, parce qu'elle est plus profonde qu'elle, tout en étant moins claire»⁸. Mais c'est à J. Maritain qu'il est revenu de mettre philosophiquement au point cette notion d'«ultraconscience». Il parle volontiers de «préconscient spirituel» ou de «supraconscient de l'âme» et entend se situer - même si saint Thomas n'en a pas traité explicitement - dans la ligne même de l'anthropologie thomasienne.

L'Aquinat montre comment les puissances ou facultés émanent de l'essence de l'âme selon un certain ordre de nature, puisque «l'âme est une, et ses puissances sont multiples», et que «le multiple sort de l'un selon un certain ordre»⁹. Cette émanation ne suppose aucun changement dans l'âme, mais elle

⁷ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC, VII, p. 91-92.

⁸ J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Paris, Flammarion, 1956, T. 2, Appendice § 77, p. 835.

⁹ S. THOMAS, *S.Th.*, I, q.77, a. 4.

est à concevoir comme «une sorte de rejaillissement naturel», à la manière dont la couleur surgit à partir de la lumière¹⁰. En outre, une puissance procède de l'essence de l'âme grâce à la médiation d'une autre qui la précède dans cette émanation, la règle générale étant que, dans l'ordre de perfection, l'émanation des puissances inférieures se fait par l'intermédiaire des puissances supérieures qui sont principes des autres à la manière des causes efficiente et finale:

«Nous voyons en effet que le sens a pour fin l'intelligence, mais la réciproque n'est pas vraie. En effet, le sens est comme une participation incomplète de l'intelligence. On peut donc dire qu'il procède naturellement de l'intelligence, comme l'imparfait du parfait»¹¹.

J. Maritain est ainsi fondé à affirmer que:

«l'imagination procède ou découle de l'essence de l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence, et que les sens externes procèdent de l'essence de l'âme par l'intermédiaire de l'imagination. Car ils existent dans l'homme pour servir l'imagination, et, par l'imagination, l'intelligence»¹².

Il y a donc dans la substance de l'âme, et comme enveloppée en une préconscience radicale, une source commune à toutes les facultés:

¹⁰ S. THOMAS, *S.Th.*, I, q.77, a. 6.

¹¹ S. THOMAS, *S.Th.*, I, q.77, a. 7.

¹² J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, op. cit., OCX, p. 234. Nous ne pouvons nous y attarder ici, mais il y aurait beaucoup à dire, de ce point de vue, sur ce qui sépare l'anthropologie thomasiennne, respectueuse de l'imagination, de toute une anthropologie inspirée de Descartes ou de Malebranche et de sa «folle qui se plaît à faire la folle» (*Entretiens sur la Métaphysique*, I, 1). L'enseignement de saint Thomas sur l'enracinement spirituel des puissances de l'âme permet ainsi de bien comprendre comment une vie mystique authentiquement humaine est aux antipodes du dédain de l'imagination et de sa fécondité artistique. Lorsque saint Jean de la Croix traite de la nuit des sens et de la désappropriation que celle-ci enveloppe, il n'y a pas chez lui l'ombre d'un mépris pour ce qui nous vient des sens et se manifeste dans l'imagination. Il est des ardeurs iconoclastes qui croient que tenter d'anéantir l'imagination est la meilleure façon de tourner la tête vers le ciel. Le résultat est que, l'imagination étant en réalité congédiée vers les bas-fonds, c'est le sol qui finit par absorber les regards...

«Ce qui nous importe est le fait qu'il y a une racine commune de toutes les puissances de l'âme, racine cachée dans l'inconscient spirituel, et qu'il y a dans cet inconscient spirituel une activité radicale où sont engagées ensemble l'intelligence et l'imagination aussi bien que les puissances de désir, d'amour et d'émotion. Les puissances de l'âme s'enveloppent l'une l'autre, l'univers de la perception sensible est dans l'univers de l'imagination, qui est dans l'univers de l'intelligence. Et elles sont toutes, à l'intérieur de l'intelligence, stimulées et activées par la lumière de l'intellect illuminant. Et, conformément à l'ordre des fins et des demandes de la nature, les deux premiers univers se meuvent sous l'attraction et pour le bien plus élevé de l'univers de l'intelligence; et pour autant que l'imagination et les sens ne sont pas coupés de l'intellect par l'inconscient animal ou automatique, où ils mènent à eux seuls une vie sauvage, ils sont élevés chez l'homme à un état authentiquement humain où ils participent en quelque manière à l'intellect, et où leur exercice est comme pénétré d'intelligence»¹³.

Ainsi peut-on dire qu'il y a chez l'homme une vie de l'esprit où «l'intelligence n'est pas entièrement absorbée par la préparation et l'engendrement de ses instruments de connaissance rationnelle et par le processus de production des concepts et des idées»¹⁴. Cette vie, qui permet d'explicitier les sources de la création artistique et manifeste jusqu'où s'enracine en nous ce que nous appelons la connaissance par connaturalité, est préconsciente ou supraconsciente.

¹³ J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, op. cit., OC X, p. 237-238. L'«intellect illuminant» ou «intellect agent» a, selon saint Thomas, pour fonction de porter à l'acte, dans les images fournies par les sens, et en les pénétrant en quelque sorte de sa lumière, l'intelligibilité qu'elles contiennent en puissance et qui est destinée à féconder l'«intellect possible» ou «passif». L'intelligence peut ainsi se dire vitalement à elle-même, en une multiplicité de concepts ou de verbes intérieurs, ce que sont les choses. L'intellect agent est bien une énergie intellectuelle toujours disponible qui vivifie toute l'activité spirituelle de l'homme. Sans lui on ne pourrait comprendre le processus de l'abstraction et la conceptualisation. Mais, sans sa permanente présente dans le supraconscient de l'âme comme une puissance activatrice et illuminatrice, on ne pourrait pas comprendre non plus comment peuvent se produire dans l'intellect les diverses formes de la connaturalité humaine.

¹⁴ J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, op. cit., OC X, p. 238.

Parler de préconscience est au demeurant préférable pour mieux souligner que l'inconscient spirituel n'est pas, en l'homme, transcendant à la conscience de soi au sens ordinaire de ce mot. À la vérité, le préconscient ne désigne pas:

«nécessairement une activité purement inconsciente. Il signifie le plus souvent une activité *principalement* inconsciente, mais dont la pointe émerge dans la conscience. L'intuition poétique, par exemple, naît dans l'inconscient, mais elle en émerge; elle n'échappe pas à la connaissance du poète, c'est au contraire sa lumière la plus précieuse et la règle première de sa vertu d'art. Mais il la connaît 'sur le rebord de l'inconscient' comme aurait dit Bergson»¹⁵.

Comment, dans ces conditions, définir l'inconscient ou préconscient spirituel? Ce ne peut être qu'en le distinguant soigneusement de l'inconscient freudien et en se refusant à l'y réduire:

«Il y a deux sortes d'inconscient, deux grands domaines d'activité psychologique soustraite à la saisie de la conscience: le préconscient de l'esprit dans ses sources vives, et l'inconscient de la chair et du sang, des instincts, des tendances, des complexes, des images et des désirs refoulés, des souvenirs traumatiques, selon qu'il constitue un tout dynamique, clos et autonome. Je voudrais appeler la première sorte d'inconscient, inconscient ou préconscient *spirituel*, ou, pour l'amour de Platon, *musical*; et la deuxième, inconscient *automatique* ou *sourd* - sourd à l'intelligence, et structuré en un monde autonome séparé de l'intelligence; nous pourrions dire aussi *inconscient freudien*, en un sens tout à fait général et en laissant de côté toute théorie particulière. Ces deux sortes de vie inconsciente sont à l'œuvre en même temps; dans l'existence concrète, leurs influences respectives sur l'activité consciente interfèrent ou s'entremêlent toujours plus ou moins; et jamais, je pense, - si ce n'est dans de rares cas de suprême purification spirituelle - l'inconscient spirituel n'agit sans que l'autre soit aussi à l'œuvre, fût-ce dans une très faible

¹⁵ J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, op. cit., OC X, p. 216.

mesure. Mais ils sont essentiellement distincts et de nature entièrement différente»¹⁶.

Cette différence de nature entre les deux inconscients n'est bien évidemment discernable qu'à un regard métaphysique. Ce regard peut seul ouvrir, en effet, sur une anthropologie où la forme substantielle de l'homme est reconnue comme une âme non point simplement animale, mais spirituelle dans laquelle, comme nous l'avons vu, toutes les facultés, spirituelles ou sensibles (internes et externes), ont leur racine première. Il permet de comprendre comment les diverses activités de l'homme peuvent prendre leur source dans une vitalité spirituelle non encore pleinement consciente, qu'il s'agisse de la naissance des concepts dans l'esprit, de l'intuitivité intellectuelle et des découvertes nouvelles qu'elle induit chez le savant, de la poésie inspiratrice des arts du beau, mais aussi du processus qui conduit à la prise d'une décision libre ou encore des divers types d'expérience mystique de l'absolu:

«La raison ne consiste pas seulement dans ses manifestations et ses instruments logiques conscients, pas plus que la volonté ne consiste seulement dans ses déterminations consciemment délibérées. Bien loin au-dessous de la surface ensoleillée peuplée de concepts, de jugements explicites, de paroles proférées et de résolutions et de mouvements de la volonté expressément formés, se trouvent les sources de la connaissance et de la créativité, de l'amour et des désirs suprasensibles, cachées dans la primordiale nuit transparente de la vitalité intime de l'âme»¹⁷.

Nous pourrions nous attarder, par exemple, sur la manière dont la libre créativité de l'esprit et de l'imagination puisent dans cette vie préconsciente de l'âme où toutes les facultés agissent ensemble¹⁸. Max Jacob affir-

¹⁶ J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, op. cit., OC X, p. 217-218.

¹⁷ J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, op. cit., OC X, p. 220-221.

¹⁸ Cf. P.-A. BELLEY, *Connaître par le cœur*, op. cit., p. 374: «Dans la vie préconsciente, les puissances de l'âme agissent en commun. C'est dans ce préconscient qu'a sa source la connaissance par connaturalité. Et si elle-même émerge à la conscience par la voie des concepts comme elle l'est dans la formulation de la loi naturelle, elle aura laissé la place à un autre mode de connaissance, dont la nature propre implique qu'il soit pleinement conscient».

mait à sa manière – bien éloignée de l'expression philosophique – que «la poésie est une harmonieuse conflagration des pensées et des sentiments dans la cage thoracique»¹⁹. Mais, ainsi que nous le verrons, la simple épreuve de la beauté relève déjà, selon Maritain, de la connaturalité, et elle est incompréhensible si l'on ne prend pas en compte son ancrage préconscient. En effet, expérimenter le beau, c'est, selon la définition de saint Thomas, se complaire en «ce dont la vue nous plaît»²⁰, c'est-à-dire – si l'on veut bien prendre avec Maritain, et à la suite de l'Aquinate, cette expression en un sens analogique²¹ – se délecter de ce qui est appréhendé non seulement selon une vision sensible, mais selon une vision spirituelle: «La beauté est essentiellement objet d'intelligence»²², puisque l'homme seul, en raison de sa spiritualité, peut percevoir ce qui est beau précisément en tant que cela est beau²³.

2. La dimension de l'affectivité spirituelle

Pour concevoir comment se produit l'expérience du beau et la connaturalité qu'elle enveloppe, et, plus largement, pour obtenir une meilleure intelligence de ce mode particulier de connaissance qu'est la connaturalité en ses modes affectifs, nous devons donner sa véritable place à l'affectivité spirituelle. Or, celle-ci s'éveille dans la volonté qui est dans l'âme, pour les médiévaux et pour J. Maritain à leur suite, la puissance ou faculté d'aimer et de désirer avant d'être la faculté de décider, d'agir ou de produire (qu'elle est devenue chez les modernes). La connaturalité, dans l'expérience du beau, est d'ordre affectif. Mais – nous devrons y revenir – cette connaturalité affective n'y entre que comme le rejaillissement joyeux d'une connivence intellectuelle. Sous sa forme habituelle, le rapport de l'affectivité spirituelle à l'intelligence est beaucoup plus direct, car l'amour joue en quelque sorte, pour l'intellect, le rôle d'un médium de connaissance. Certes, c'est bien l'intelligence qui connaît, mais par la médiation de l'affectivité à laquelle la volonté est éveillée.

¹⁹ M. JACOB, *Lettres à un jeune homme (1941-1944). Lettres à Jean-Jacques Mezure*, Paris, Bartillat, 2009, p. 43.

²⁰ Cf. S. THOMAS, *S.Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1: «pulchra enim dicuntur quae visa placent».

²¹ Voir, plus bas, à la n. 64, la citation de saint Thomas.

²² Cf. J. MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, 1920, OC I, 1986, p. 641.

²³ Cf. S. THOMAS, *S.Th.*, I, q. 91, a. 3, ad 3: «L'homme seul trouve son plaisir dans la beauté des choses sensibles prise en elle-même, *solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam*».

Alors que dans la conceptualisation et le raisonnement la volonté n'intervient que de manière extrinsèque pour mouvoir l'intelligence à connaître et parce que le sujet connaissant a un amour naturel de la vérité supposé à son activité intellectuelle, ici la volonté opère à titre d'élément intrinsèque. Elle a un rôle déterminant, spécificateur, car l'intellect se trouve alors comme guidé et formé par les inclinations affectives et les dispositions du vouloir. Il suffit de penser à la connaissance que l'ami peut avoir de son ami par le moyen de l'amour qu'il a pour lui, et, analogiquement, à l'intelligence que le mystique chrétien peut recueillir, par le moyen de l'amour surnaturel de charité, de l'intimité de son Seigneur. Dans les deux cas il s'agit d'une connaissance profonde et véritable. Mais les concepts n'y interviennent pas, du moins à titre formel ou objectif.

La subjectivité de l'aimé, l'aimant ne la connaît pas en multipliant les notions. Comme telle, en effet, la subjectivité est de l'ordre du singulier, elle est «inconceptualisable, elle est un gouffre inconnaissable»²⁴. Aussi échappe-t-elle à toute enquête par mode de science (dont l'objet est nécessaire et universel) et elle reste, même pour l'ami, en grande partie mystérieuse. Quant au regard que, d'une manière générale, les autres peuvent porter sur elle, il est encore plus lointain et aveugle. A ce propos Maritain ira jusqu'à donner raison à Sartre en des formules très fortes:

«Je suis connu des autres hommes. Ils me connaissent comme objet, non comme sujet. Ma subjectivité comme telle, ils l'ignorent: non seulement sa profondeur inépuisable, mais cette présence du tout à chacune de ses opérations, cette complexité existentielle de circonstances intérieures, de données de nature, de choix de liberté, d'attraits, de faiblesses, de vertus peut-être, d'amours et de douleurs, cette atmosphère de vitalité immanente qui seule donne leur sens à chacun de mes actes. Être connu comme objet, être connu des autres, se voir dans les yeux du prochain (là-dessus M. Sartre a raison), c'est être disjoint de soi-même et blessé dans son identité, c'est toujours, - soit que le *il* qui leur apparaît condamne le *je*, soit que plus rarement il l'honore, - c'est toujours être injustement connu»²⁵.

²⁴ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, OC IX, 1990, p. 72.

²⁵ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, p. 78.

Dieu seul est capable de pénétrer de façon exhaustive et parfaitement adéquate notre subjectivité, parce qu'il la connaît d'une connaissance qui la fait exister et qu'il nous aime d'un amour créateur. Dieu ne nous aime pas parce que nous serions dignes d'amour; bien plutôt, si nous sommes aimables, c'est parce que Dieu nous aime et nous institue dans notre être selon son amour²⁶.

Le mystique chrétien ne connaît pas non plus les profondeurs de Dieu en multipliant concepts et raisonnements (comme le font le métaphysicien et le théologien), mais par le moyen de l'amour théologal de charité que Dieu lui-même met en lui, tout en le comblant des dons de son Esprit Saint. Alors l'amoureux de Dieu connaît celui-ci en son intimité et, si l'on peut dire avec saint Jean de la Croix qu'il en obtient une certaine «science», il ne peut s'agir que d'une «science» par voie d'amour²⁷. Il est légitime, en effet, de parler alors de "science" en raison de l'éminence de l'objet appréhendé: il est meilleur d'atteindre Dieu surnaturellement même d'une manière imparfaite (l'expérience mystique reste jusqu'au bout de l'ordre de la foi et non de l'évidence de la vision face à face), que d'atteindre dans l'ordre naturel, d'une manière en soi parfaite, une réalité créée.

²⁶ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, p. 79: «Je suis connu de Dieu. Il me connaît tout entier, en tant même que sujet. Je lui suis présent dans ma subjectivité même, il n'a pas besoin de m'objectiver pour me connaître. Alors, et dans ce cas unique, l'homme est connu non comme objet mais comme sujet, dans toute la profondeur et dans tous les recès de la subjectivité. Dieu seul me connaît ainsi, à lui seul je suis découvert. Je ne suis pas découvert à moi-même. Plus je connais ma subjectivité plus elle me reste obscure. Si je n'étais pas connu de Dieu, personne ne me connaîtrait; personne ne me connaîtrait dans ma vérité, dans mon existence à moi, personne ne me connaîtrait, moi, comme sujet. Cela veut dire que personne ne ferait justice à mon être. (...) Si l'homme n'est pas connu de Dieu, et s'il a l'expérience profonde de son existence personnelle et de sa subjectivité, alors il a aussi l'expérience de la solitude désespérée; et la convoitise de la mort, bien plus, l'aspiration à l'anéantissement total, est la seule source qui puisse jaillir en lui».

²⁷ Cf. S. JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, L. 2, c. 18, § 5, in *Œuvres complètes selon l'édition crítica* espagnole, nouvelle traduction par André Bord, Paris, Téqui, 2003, p. 815: «Mais parlant maintenant plus substantiellement et plus proprement de cette échelle de contemplation secrète, nous dirons que la principale propriété pour laquelle elle s'appelle ici *échelle*, c'est parce que la contemplation est science d'amour, qui, comme nous avons dit, est une connaissance infuse de Dieu amoureuse, et qui conjointement illustre et enflamme d'amour l'âme, jusqu'à la monter de degré en degré à Dieu son créateur; car seulement l'amour est celui qui unit et joint l'âme avec Dieu». Cf. J. MARITAIN, *Distinction pour unir ou les Degrés du savoir*, Paris, 1932, OC IV, 1983, p. 868-886.

Ayant effectué cette première approche de la connaissance par connaturalité en ses sources inconscientes et dans sa forme affective habituelle jusqu'en ses sommets surnaturels de l'expérience mystique nous sommes à même de dégager, avec Maritain, les différentes formes de connaissance par connaturalité pour en esquisser au moins une sorte de classement. On peut s'étonner au demeurant que, lorsqu'il effectue cette mise en ordre, notre philosophe ne se soit guère arrêté – alors qu'il en a magnifiquement écrit par ailleurs²⁸ – à l'expérience que nous avons brièvement évoquée, de l'amour humain, et à cette intelligence si particulière que les amis ont de leur subjectivité propre qu'il a si bien manifestée *in actu exercito* dans son abondante correspondance. Ce n'est pas qu'il néglige le «rôle immense dans l'existence humaine» que joue la connaturalité, «surtout lorsqu'il s'agit de cette connaissance du singulier qui intervient dans la vie quotidienne et dans nos relations de personne à personne»²⁹. Ce qu'il dit à propos de la religion dans sa différence de la philosophie peut être étendu à tout lien entre des êtres qui s'appellent par leur nom, «avec tout ce qu'il y a de risque, de mystère, d'effroi, de confiance, de délice et de tourment dans une telle relation»³⁰. Il sait bien que «la plus haute forme de connaissance par inclination ou par connaturalité est procurée par cette sorte de présence de l'un au-dedans de l'autre qui est propre à l'amour»³¹. Il reconnaît même dans «l'amour de la créature pour la créature (...) un analogué de premier plan de l'expérience mystique surnaturelle», mais cet amour humain en ses divers visages, s'il n'est pas sans comporter des «incidences» dans le domaine de la connaissance, n'a pas pour «constitutif propre (...) la contemplation et la fruition contemplative, son objet spécificateur n'est pas une réalité à contempler»³².

Quoi qu'il en soit, «par souci de brièveté», il désire s'en tenir au rôle de la connaturalité «dans quelques champs particulièrement typiques de la connaissance humaine»³³. Nous obéirons, non sans regret, au même souci de

²⁸ Cf. J. MARITAIN, «Amour et amitié» dans *Approches sans entraves*, *op. cit.*, OC XIII, p. 701-753. Ces pages, selon le propre aveu de leur auteur, lui ont été inspirées par une note du *Journal* de Raïssa, et il n'est pas douteux qu'il nous y livre aussi quelque chose de l'exceptionnelle profondeur et noblesse de leur amour.

²⁹ J. MARITAIN, «De la connaissance par connaturalité», *op. cit.*, OC IX, p. 385.

³⁰ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, *op. cit.* OC IX, p. 75.

³¹ J. MARITAIN, *La Responsabilité de l'artiste*, Paris, 1961, OC XI, 1991, p. 228.

³² J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, *op. cit.* OC VII, p. 172.

³³ J. MARITAIN, «De la connaissance par connaturalité», *op. cit.*, OC IX, p. 385.

concision, mais l'ordre que nous avons choisi (en respectant dans ses grandes lignes celui que Maritain lui-même retient dans l'important chapitre des *Quatre Essais* consacré à la mystique naturelle³⁴) n'est cependant pas sans justification spéculative. Notre philosophe, en effet, expose les divers modes de connaturalité selon «une classification, non pas empiriologique, mais ontologique et métaphysique»³⁵. S'il les dispose entre l'expérience éthique et la vie mystique, c'est sans doute parce que le jugement prudentiel représente, pour toute vie morale, l'achèvement de la sagesse pratique, alors que la mystique des profondeurs de Dieu constitue comme l'expression de la générosité de l'amour théologal au sommet de toute sagesse chrétienne intégrale en ses degrés spéculatifs de la métaphysique et de la théologie révélée.

III. Les divers types de connaissance par connaturalité

1. La connaturalité affective d'ordre pratique et éthique, et la loi naturelle

La libre décision morale n'est pas le résultat d'un simple examen de ce que l'on possède de science éthique ou d'informations mises en concepts ou raisonnements. Elle suppose aussi, de la part du sujet humain, tous ces éléments cachés d'évaluation qui dépendent de ce qu'il est, et qui lui sont connus par inclination, par le canal de ses propres tendances actuelles et de ses vertus s'il en est doté. La décision prise le sera en fonction de la prudence (un terme qui connote, dans le vocabulaire scolastique, l'audace et le courage, non la frilosité et la peur du risque), puisque c'est cette vertu qui perfectionne l'intelligence pratique en ordre à l'agir moral. Cependant les vertus morales étant connexes entre elles, le prudent est aussi tempérant et juste; il devra donc juger:

«des choses de la tempérance et de la justice non seulement par mode de connaissance à la façon du philosophe des moeurs, mais aussi par mode d'instinct ou d'inclination, et en consultant sa pente intérieure, - ces habitus mêmes de tempérance ou de jus-

³⁴ Cf. J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit. OC VII, ch. III, § 1: "Classification des connaissances par connaturalité", p. 159-171.

³⁵ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 160.

«... tice qui sont là, en lui, et qui sont lui-même ou quelque chose de lui-même»³⁶.

Il y a là une intelligence authentique des choses de la vie humaine par mode d'instinct ou d'inclination: *la connaissance par connaturalité affective ou tendancielle aux fins de l'agir humain, qui est au coeur de la sagesse prudentielle*. Supposons par exemple que, rendant visite à un malade gravement atteint qu'il connaît bien, un homme se demande: «vais-je lui dire toute la vérité sur la gravité de son mal»? Sa décision sera le résultat d'une réflexion perfectionnée par la vertu de prudence. Il fera sans doute appel à ce qu'il a appris de la science morale, à ce qu'il sait de la situation qui se présente à lui et de l'état réel de son ami. Mais il tiendra compte également de la connaissance qu'il a de celui-ci dans sa subjectivité propre et de sa conviction qu'il peut ou non assumer pour l'heure la vérité qui va peut-être lui être révélée. Cette connaissance qu'il a du malade dans son irréductible subjectivité est le fruit d'une connaturalité affective indispensable pour qu'il puisse prendre la libre décision de lui dire ou non tout ce qu'il sait sur son état. Mais il doit également tenir compte d'un autre facteur qui sera déterminant pour son choix prudentiel. Celui-ci suppose une autre connaturalité affective qui porte cette fois non plus sur son ami, mais sur tous les éléments d'appréciation dépendant de sa propre substance morale et qui ne lui sont connus, mystérieusement et imparfaitement, que par inclination, selon ses propres tendances actuelles et ses vertus supposées.

Cette connaissance par connaturalité qui est au coeur de l'expérience morale appartient, pour Maritain, à la connaturalité affective en son type de base. Mais elle engage de fait une appréhension primordiale des grands principes éthiques regroupés traditionnellement sous le terme de loi naturelle. En effet, la décision prudentielle dans laquelle, comme le dit le P. M.-M. Labourdette, «les dispositions affectives pèsent d'un poids plus décisif que toutes les lumières d'ordre plus universel amassées par la science morale»³⁷, ne se prend qu'en référence à un jugement de conscience. Or celui-ci, s'il nous permet de sortir de la sphère de l'universel propre à la science, n'utilise tout ce qui peut en être recueilli que pour en faire une application encore très

³⁶ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 160.

³⁷ M.-M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", *Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique*, *Revue Thomiste* 48 (1948) p. 158.

générale à une conjoncture particulière. Cette application demeure indifférente à toute référence temporelle, le cas envisagé pouvant appartenir au passé comme à l'avenir. Ce qui est recherché est avant tout une connaissance spéculative de la manière dont, dans les circonstances retenues, la loi naturelle peut être la mesure de la raison. Pour reprendre des exemples proposés par Maritain, je me demande en conscience si je peux servir mon pays en m'engageant dans une résistance armée contre l'occupant, quitte à mettre en danger la santé fragile de ma mère que je vais abandonner ; ou si j'ai le droit de donner suite à un amour pour une jeune fille alors que je n'ai pas la possibilité de l'épouser, parce que je n'ai pas de situation professionnelle et ne pourrai subvenir à ses besoins ni à ceux de mes futurs enfants³⁸. Le jugement de conscience auquel je vais aboutir aura certes une finalité pratique, puisqu'il s'agit d'apprécier une action, mais, à la différence de la vérité propre du jugement prudentiel qui est la conformité même de la décision avec «la rectitude libre de la volonté»³⁹, sa vérité sera encore de type spéculatif, c'est-à-dire par manière d'adéquation à la réalité des choses. Le jugement de conscience est vrai ou faux selon que, en le formulant, je désigne un acte intrinsèquement bon car accordé à la loi naturelle, ou intrinsèquement mauvais car s'opposant à celle-ci. Il me dit ce que je peux ou ce que j'ai le devoir de faire. Or «ce que je choisirai décidément de faire n'est pas toujours ce que je dois faire, mais ce que je veux faire», et cette ultime détermination de ma liberté n'est plus seulement «spéculativo-pratique»; même si sa rectitude dépend de sa conformité avec «des jugements de conscience droits ou présumés tels», elle est «pratico-pratique», parce qu'elle est prise «par rapport à ce que je suis *hic et nunc*, de par ma liberté, de par mon être de liberté dont je suis moi-même l'auteur au moment de ma décision libre»⁴⁰. Éclairée par ce que je peux et ce que j'ai le devoir de faire (selon ce que m'en disent la loi naturelle, la science morale et le jugement de conscience), elle règle alors en vérité mon action selon ce que je dois faire dans les circonstances qui se présentent à moi et ne se reproduiront sans doute jamais à l'identique. Elle me donne d'effectuer, en lui donnant sa juste mesure, mon acte singulier. Il s'agit bel et bien d'une décision intérieure, à chaque fois unique et à chaque fois «inventée»,

³⁸ Maritain emprunte le premier de ces exemples à Sartre dans *L'Existentialisme est un humanisme*. Cf. J. MARITAIN, *La Loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg, 1986, OC XVII, 1999, p. 748-753.

³⁹ Cf. J. MARITAIN, *La Loi naturelle ou loi non écrite*, p. 755.

⁴⁰ J. MARITAIN, *La Loi naturelle ou loi non écrite*, p. 752-753.

par laquelle la personne imprime librement sa marque particulière - son être de liberté et ce qu'elle a librement cultivé en elle de vertu - sur sa conduite morale. Néanmoins la vertu de prudence, à la fois intellectuelle et éthique, étant «sagesse pratique», s'exerce tout au long de ce processus en sorte que, «lorsque nous avons affaire à un homme profondément bon et vertueux, c'est presque la même chose de dire: son jugement de sa conscience et sa décision libre»⁴¹.

Il reste qu'une des originalités les plus remarquables de l'éthique de J. Maritain a été de souligner la présence déterminante d'une connaturalité non seulement lorsque la connaissance morale s'accomplit comme sagesse pratique dans mon choix libre et concret, mais lorsque, au fondement de toute vie morale, je prends conscience des grands principes de la loi naturelle en conformité avec lesquels mes jugements de conscience et mon élection prudentielle doivent s'inscrire. Notre philosophe distingue en effet, au sujet de la loi naturelle, la recherche de ses assises ontologiques et la considération de son mode d'appréhension⁴². La nature humaine, métaphysiquement considérée, présente un «*ordre idéal*» de «nécessités immuables qui y sont enracinées» et qui trace «une ligne de partage des eaux» entre ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas au regard de «ses fins générales et de sa structure dynamique interne», pour qu'elle trouve le libre accomplissement moral de sa destinée⁴³. C'est, en effet, une loi métaphysique de toute bonté finie qu'aucune créature ne possède initialement l'intégralité de la bonté qu'elle peut acquérir. Déjà bonne au titre de son existence, elle a à le devenir en perfection dans son état terminal en agissant conformément à sa nature. Si cette créature est spirituelle et libre, cela constitue son *devoir*. Telle est sa loi naturelle humaine comme participation de la Raison divine ou Loi éternelle. La loi morale est ainsi pour l'homme de se porter, par son agir libre, à ce qui constitue sa véritable fin, son bien total comme accomplissement le plus parfait possible de son être. Cette loi est naturelle dans la mesure où elle a trait au bien inscrit dans son essence; elle est surnaturelle quant à la vie de la grâce par laquelle seulement il peut répondre à la vocation qui transcende toutes les capacités de sa nature, vocation en laquelle celle-ci, sans être à

⁴¹ J. MARITAIN, *La Loi naturelle ou loi non écrite*, p. 755.

⁴² On trouvera un exposé lumineux des deux éléments «ontologique» et «gnoséologique» de la loi naturelle dans *L'Homme et l'État*, Paris, 1953, OC IX, 1990, p. 578-590.

⁴³ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, *op. cit.*, p. 578-583.

même de faire valoir quelque exigence que ce soit, trouve en réalité la satisfaction de son vœu le plus secret.

Ainsi tout acte humain libre doit-il être mesuré ou patronné par un jugement de la raison, non que l'homme serait lui-même la mesure des choses, mais parce que la raison est elle-même mesurée par une règle plus haute, qui la précède, qu'elle exprime, et à laquelle elle doit rester conforme. De sorte que nous devons distinguer, par rapport à l'agir humain, une règle prochaine qui est dans la raison (la loi naturelle), et une règle éloignée mais fondamentale qui est dans la Raison divine (la Loi éternelle), et dont la loi naturelle, inscrite en l'homme comme inclination l'ordonnant à sa véritable fin, n'est que la participation et l'application. Cependant, à la différence de ce qui se passe pour la créature inanimée où la loi de son essence n'est pas objet de connaissance, la loi naturelle est présente chez l'homme non seulement comme une tendance inscrite en lui et l'ordonnant à son bien propre, mais comme connue. La raison est capable de prendre conscience de son contenu et de se le formuler. C'est même dans notre raison que la loi naturelle acquiert sa dimension totale de loi puisque, dans la plénitude de sa signification, la loi implique cet élément de prise de conscience. La raison a donc sa dimension initiale de règle morale en ce qu'elle appréhende et formule les principes fondamentaux de la loi naturelle: «le bien est à faire et le mal à éviter», qui est l'intuition constitutive du sens moral, et les préceptes moraux rattachés aux réalités essentielles de l'homme (par exemple, l'instinct de conservation dans l'être qui entraîne la nécessité pour lui d'entretenir la vie, de ne pas y porter atteinte en soi ou en autrui, ou encore la possession d'une intelligence faite pour la vérité qui implique pour lui l'interdiction de mentir...). C'est à partir de la saisie de ces grands fondements de la loi naturelle que vont se développer, en vertu de l'expérience et grâce à la réflexion, un ensemble de conceptions constitutives de notre devoir.

Selon Maritain, cela ne peut se produire que par connaturalité, car «la loi naturelle n'est pas une loi écrite»⁴⁴. Aussi, lorsque saint Thomas «dit que la raison humaine découvre les régulations de la loi naturelle sous la conduite des *inclinations* de la nature humaine, il veut dire que le *mode même* selon lequel la raison humaine connaît la loi naturelle n'est pas celui de la connaissance rationnelle, mais celui de la connaissance *par inclination*. Cette

⁴⁴ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, op. cit., p. 583.

sorte de connaissance n'est pas une connaissance claire par concepts et jugements conceptuels: c'est une connaissance obscure, non systématique, vitale, qui procède par 'connaturalité' ou sympathie et dans laquelle l'intellect, pour former un jugement, écoute et consulte l'espèce de chant produit dans le sujet par la vibration de ses tendances intérieures»⁴⁵. On a contesté cette interprétation que propose Maritain de la doctrine de saint Thomas telle que celui-ci la développe dans la *I^a-II^{ae}*, q. 94, comme si Maritain négligeait le nécessaire effort d'élaboration rationnelle résultant du premier contact de l'intellect pratique, par manière de sympathie, avec les tendances foncières de la «Nature» qui, en amont de toute conscience, «a passé par le lac de l'Intellect»⁴⁶. Léo Elders s'en tient à l'affirmation que les principes de la loi naturelles sont «donnés avec la nature humaine» et que la raison les «formule par des actes spontanés (...) sur la base des inclinations fondamentales et des exigences de la nature humaine»⁴⁷. Sans doute l'Aquinat n'utilise-t-il pas, à propos de la loi naturelle, l'expression de «connaissance par inclination», mais, selon Maritain, celle-ci est impliquée dans sa doctrine. Le bon agir n'est-il pas ce pour quoi l'homme a une disposition de nature? Et comment en percevrait-il la signification pour sa propre destinée s'il n'en faisait l'expé-

⁴⁵ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, *op. cit.*, p. 585-586.

⁴⁶ Cf. J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, OC IX, 1990, p. 792. Maritain distingue les instincts «animaux» de l'homme, «progressivement fixés au cours de l'enfance», et les inclinations «qui émanent de la raison, ou de la *nature rationnelle* de l'homme. Ces inclinations *supposent* les inclinations instinctives (...); mais elles supposent aussi que ces tendances et inclinations instinctives ont été saisies et transférées dans le dynamisme des appréhensions de l'intellect et la sphère propre de la nature humaine comme typiquement telle, c'est-à-dire comme douée et imbibée de raison. Elles sont une refonte spécifiquement nouvelle, une transmutation ou recréation de ces tendances et inclinations instinctives qui a son point d'origine dans l'intellect ou la raison comme 'forme' de l'univers intérieur de l'homme. Alors, on aura par exemple l'inclination à la génération non seulement physique mais aussi morale des enfants, et à l'unité et stabilité de la société familiale. Voilà des inclinations proprement *humaines*, même si elles intéressent le domaine animal. La Nature a passé par le lac de l'Intellect (fonctionnant inconsciemment)».

⁴⁷ L. J. ELDERS, *L'Éthique de saint Thomas d'Aquin. Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, Paris, Les Presses Universitaires de l'IPC et L'Harmattan, 2005, p. 244. H. BARREAU, quant à lui, conteste directement la fidélité de Maritain à saint Thomas. Cf. "Maritain, les droits de l'homme et le droit naturel", dans *Jacques Maritain face à la modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, Colloque de Cerisy, Textes réunis et présentés par Michel Bressolette et René Mougel, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 115-158.

rience aux sources préconscientes de l'esprit⁴⁸? Encore faut-il accepter que l'on puisse expliciter la pensée de l'Aquinat sans le trahir sur des questions qu'il n'ignorait certes pas, mais, si l'on consent à le situer dans son siècle, qu'il ne pouvait élaborer philosophiquement: la dimension préconsciente de la vie de l'âme d'une part, et le rôle décisif que l'être historique de l'homme imprime à la formation progressive (ou régressive) de sa conscience morale⁴⁹... On observera en tout état de cause, pour s'en réjouir, que le récent

⁴⁸ Tout au plus est-il légitime de se demander, avec Georges Brazzola, pourquoi Jacques Maritain n'a pas été jusqu'à reconnaître, dans la connaturalité avec les inclinations de la nature humaine impliquée dans l'expérience morale, le moyen par lequel le tout premier précepte de la loi naturelle («le bien est à faire et le mal à éviter») est lui-même saisi *in actu exercito* avant d'être explicitement formulé. Cf. G. BRAZZOLA, "Postface" à J. MARITAIN, *La Loi naturelle ou loi non écrite*, "Prémices", Fribourg, Éditions universitaires, 1986, p. 246-247: «Cette expérience (dans laquelle se livre d'abord la loi naturelle) est tellement irréfutable que j'avoue ne pas comprendre l'exception que J. Maritain fait à son égard pour le tout premier principe de la raison pratique. Peut-être parce que, seul de tous les autres principes de la raison pratique, il comporte une évidence intellectuelle immédiate (...). Mais encore faut-il que l'esprit ait perçu la signification du bien moral, ce qui n'est possible au dire même du philosophe que dans l'expérience morale (...). Alors pourquoi ne pas reconnaître que ce principe est d'abord connu par inclination, par l'inclination foncière au bien honnête, au bien en soi, et qu'il reçoit par cette voie comme tous les autres principes de la raison pratique sa force de précepte? Il y a là, me semble-t-il, une petite faille qu'il est aisé de réparer dans la parfaite cohérence de la conception maritainienne de la loi naturelle, qui ne cesse pas pour autant de m'éblouir». Cette importante postface de G. Brazzola n'est hélas! pas reprise dans l'édition de l'ouvrage de Maritain par les OC XVI, 1999.

⁴⁹ Récemment encore, G. DICKÈS-LAFARGUE, dans un ouvrage fort documenté et suggestif par ailleurs (*Le Dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*, Éditions de Paris, 2005), a cru voir dans la distinction établie par Maritain entre la dimension ontologique et la dimension gnoséologique de la loi naturelle une sorte de conséquence de la tentation moderne anthropocentrique. Notre philosophe en serait venu, après 1930, à affirmer que «la loi naturelle n'est plus donnée directement par Dieu, l'homme la découvre par lui-même», «indépendamment de toutes justifications théoriques» et «sans aucune référence à Dieu» (*ibid.*, p. 278)... C'est s'aveugler sur l'opposition radicale au «rationalisme géométrique» comme à l'empirisme modernes - et au processus de sécularisation en vertu duquel un Grotius pouvait affirmer que, même si par absurde Dieu n'existait pas, la loi naturelle conserverait sa valeur obligatoire -, que représentent précisément les thèses de Maritain sur la connaissance des principes de la loi morale par manière de sympathie ou de connaturalité. Pour notre philosophe, qui ne nie aucunement la nécessité de consolider philosophiquement les premières aperceptions que l'homme a de la loi naturelle, c'est précisément parce que «la raison divine est l'auteur de la loi moyennant les inclinations de la nature humaine et que les préceptes ou les principes de cette loi

document de la Commission théologique internationale, qui entend porter un «nouveau regard sur la loi naturelle» et qui est fortement marqué, d'un bout à l'autre, par la doctrine thomiste, semble avaliser les thèses de J. Maritain - sans le citer explicitement, mais en le reprenant presque littéralement - sur «la connaturalité de l'esprit avec les valeurs» comme base des «lois fondamentales qui doivent gouverner l'agir humain»⁵⁰.

2. La connaissance par connaturalité intellectuelle du sage ou du savant

La connaissance par connaturalité intellectuelle se répartit, selon J. Maritain, en deux grandes branches. L'une, que nous aborderons plus bas, concerne la mystique dite naturelle parce qu'elle réalise, grâce aux énergies naturelles de l'esprit et par mode de «nescience», une expérience de l'absolu indistinct du Soi, et l'autre, dont nous traitons actuellement, a trait à la connaturalité intellectuelle qui est due aux *habitus* du spéculatif comme tel, sage ou savant.

L'*habitus* scientifique ou sapientiel est pour Maritain, en plein accord avec la pensée de saint Thomas, une qualification acquise par l'intelligence et de caractère stable qui l'habilite à mieux saisir son objet en la proportionnant à lui. Par l'*habitus*, elle se trouve en quelque sorte en consonance avec lui.

sont connus de la raison humaine d'une connaissance par inclination», que l'on doit définir la loi naturelle comme «la normalité des actes humains qui dépend de la nature humaine comme transmettant l'ordination de la raison divine (loi éternelle) et qui est connue de la raison humaine en vertu des inclinations essentielles de cette nature, autrement dit grâce à une connaissance par inclination» (*La Loi naturelle ou loi non écrite, op. cit., OC XVI, p. 785-788*). Voir notre étude «La critique thomiste du droit naturel des Modernes chez Maritain. À propos de Godeleine Dickès-Lafargue, 'Le Dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique'», *Liberté politique*, n° 33, avril-mai 2006, p. 141-155.

⁵⁰ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la Recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, § 44, p. 69: «La reconnaissance des lois fondamentales qui doivent gouverner l'agir humain (...) n'est pas le fait d'une considération abstraite de la nature humaine, ni de l'effort de conceptualisation qui sera ensuite le propre de la théorisation philosophique et théologique. La perception des biens moraux est immédiate, vitale, fondée sur la connaturalité de l'esprit avec les valeurs et elle engage aussi bien l'affectivité que l'intelligence, le cœur que l'esprit. C'est une saisie souvent imparfaite, encore obscure et crépusculaire, mais qui a la profondeur de l'immédiateté. Il s'agit ici des données de l'expérience la plus simple et la plus commune qui sont implicites dans l'agir concret des personnes».

Ainsi l'intelligence du mathématicien est-elle connaturalisée aux choses des mathématiques et l'intelligence du métaphysicien aux choses de la métaphysique. L'*habitus*, qui lorsqu'il est bien enraciné dans l'esprit et y atteint sa perfection devient une vertu, détermine donc, entre l'intellect du savant ou du sage et l'objet de son savoir, un lien intime de familiarité. Cette connivence ou connaturalité dispose l'intellect à appréhender toujours plus profondément l'objet de son savoir au moyen de l'arsenal de concepts indispensable pour que la raison puisse effectuer son travail de compréhension. Aucune science, par conséquent, ne peut se développer et se stabiliser dans une intelligence sans les *habitus* et les vertus qui instaurent entre elle et l'objet qu'elle scrute une véritable «parentée». C'est cette «proportion» que notre philosophe caractérise comme une connaturalité. Il s'agit bien d'une *connaturalité intellectuelle au réel, mais en tant qu'il est susceptible de prises conceptuelles*⁵¹.

Cette connaissance par connaturalité intellectuelle, lorsqu'elle caractérise l'oeuvre propre de celui qui s'adonne à la philosophie première, permet de comprendre ce qu'il faut entendre par contemplation métaphysique. Parce qu'elle est d'ordre naturel et purement rationnel, elle ne saurait atteindre Dieu dans son intimité - ce qui n'est possible que surnaturellement, par le don de la grâce -, mais seulement comme Cause première de l'étant dans son acte d'être. Or atteindre Dieu comme Cause efficiente créatrice, c'est se donner de pouvoir le nommer, découvrir analogiquement sa nature, moyennant le traitement que l'on doit faire subir à toute perfection abstraite en niant son mode de signifier irrémédiablement attaché à l'univers du fini. Ainsi, le métaphysicien peut voir s'épanouir en lui, par un approfondissement de la méditation sur ce qu'il a pu rationnellement découvrir du mystère divin, et non sans quelque ébranlement affectif, une certaine contemplation de la Cause première de tout, faite de recueillement et de paix intérieure⁵². Mais *cette*

⁵¹ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 161: «ous avons là une connaissance par connaturalité *intellectuelle* à la réalité comme *conceptualisable* et rendue proportionnée en acte à l'intellect humain. Elle va de pair avec le développement des *habitus* de l'intelligence; et c'est à elle que ressortit l'intuition intellectuelle, abstraitive et eidétique, et exprimable en un verbe mental, du philosophe, du savant, de celui qui sait par mode de connaissance». L' «intuition eidétique» est, dans le vocabulaire de Maritain, une intuition «idéative», débouchant sur une conceptualisation ou donnant lieu à une représentation mentale.

⁵² Cf. J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 164: «Elle n'est pas une expérience fruitive, elle a lieu au sommet des pouvoirs d'idéation abstraitive de l'intellect, elle connaît Dieu par les choses, à distance et d'une ma-

contemplation demeure acquise, naturelle et strictement notionnelle. Constatant l'infirmité de ses concepts pour parler du Créateur, et combien l'essence de Dieu déborde et dépasse tout ce qu'il peut en dire, l'intelligence du métaphysicien est comme éblouie par la splendeur et l'infinie transcendance des perfections divines. Il prend conscience que, en même temps que son savoir, c'est son ignorance qui s'approfondit en sorte que la voie négative constitue comme la plus haute mesure de toute sa théologie.

Il n'y a là, assurément, aucune intuition directe de l'essence divine, puisque c'est par la profonde déficience des concepts formés pour le nommer que l'infinie grandeur de l'*Ens primum* est atteinte. On est également en dehors de toute mystique naturelle (même s'il n'est pas exclu que cette expérience spirituelle par mode de «nescience» ne puisse faire percevoir alors la puissance de son attraction). Au contraire, plus le métaphysicien est arrimé aux contraintes de son savoir, plus la claire conscience de l'infirmité de sa connaissance purement humaine et rationnelle, de la «morsure de négativité» qui l'affecte, élève son intelligence vers Celui sur qui elle ne peut que balbutier⁵³. La contempla-

nière énigmatique, et l'intuitivité eidétique qui, par l'habitude de la méditation, du recueillement et de la sérénité métaphysique peut se développer là, et recevoir de l'amour naturel de Dieu une coloration affective et expérimentale, et mimer en quelque sorte une expérience grâce à une haute saveur intellectuelle et à une certaine simplification, reste bien loin, soit d'une intuition intellectuelle de l'*esse divinum*, qui n'est possible que par la lumière de gloire, soit de l'expérience unitive des profondeurs de Dieu, qui n'est possible que par les dons de la grâce. De soi la contemplation des philosophes s'arrête à un sentiment de présence qui, si élevé, si puissant, si illuminateur qu'il puisse être, ne concerne encore que le Dieu cause des choses atteint à distance dans le miroir de celles-ci et comme présent à elles, non le Dieu caché atteint dans sa vie incommunicable par l'expérience de l'union».

⁵³ J. MARTAIN, "De la connaissance par connaturalité", *op. cit.*, OC IX, p. 987 «rsqu'ils sont appliqués à Dieu nos concepts analogiques ne portent pas seulement à l'infini la perfection qu'ils désignent dans la créature: la bonté de Dieu, sa sagesse, ne sont pas seulement la bonté et la sagesse *telles que nous les connaissons ici-bas et portées à l'infini* (ce qui du reste impliquerait contradiction). Elles sont infinies, oui, mais parce qu'elles sont *essentiellement autres* (...) que les perfections d'ici-bas désignées par le *même* concept qui les désigne en Dieu. (...) Tout cela signifie que chacun des concepts qui nous font connaître les perfections divines en toute vérité débouche en Dieu sur une infinité de splendeurs inconnues de nous. (...) Qu'est-ce à dire, sinon que nous n'avons une vue juste des perfections divines que si en même temps notre intelligence est en quelque façon éblouie par elles ? Un tel éblouissement n'a rien à voir avec la mystique naturelle. Il est propre au savoir métaphysique et au savoir théologique; et quand il s'empare de l'intellect au point de l'absorber pleinement, il caractérise ce qu'on doit appeler contemplation philosophique et contemplation théologique».

tion qui est alors la sienne, même s'il est vrai qu'elle peut s'accompagner d'un amour naturel de Dieu, reste principalement et formellement intellectuelle ; elle n'est pas, de soi, une contemplation d'amour, «plutôt une contemplation de crainte et de tremblement, qui (...) semble en étroit voisinage avec l'adoration»⁵⁴. La connaturalité qui s'y développe est une *connaturalité intellectuelle marquée par l'analogie et la négativité*. Le philosophe n'est pas alors directement connaturalisé à Dieu, ce qui n'est possible que dans l'ordre surnaturel de la vie théologique. Mais il lui est cependant, peut-on dire, indirectement et intellectuellement connaturalisé en ce sens que, plus il s'investit dans la connaissance analogique de la Cause première que lui procure son savoir, plus il se familiarise avec son ignorance, puisque ses concepts doivent être passés au feu de la négativité, et plus il se familiarise pour autant avec la transcendance, en elle-même inconceptualisable, de l'essence divine. Autant dire que :

«les concepts analogiques grâce auxquels nous connaissons Dieu et les choses divines nous apportent à la fois savoir et nescience. Et mieux nous connaissons Dieu, mieux nous savons que notre nescience à son égard reste bien plus profonde et bien plus vaste que notre savoir»⁵⁵.

La présence de la négativité au coeur de l'intellection métaphysique - puisque de Dieu on sait alors ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est - devient même comme le miroir et le signe de la suprême positivité de l'Être de Dieu, qui est son infinie perfection. Il y a là, selon Maritain, une intuitivité de l'esprit qui «saisit d'un coup, dans une perception instantanée», que la «nescience qui accompagne et déborde invinciblement» son savoir est «l'image renversée de quelque chose d'infiniment positif en Dieu, l'image négative en nous de la *divine sublimité*»⁵⁶. Comme dans la sagesse des saints, c'est bien par une sorte de nuit que l'excellence divine est atteinte, mais cette nuit, c'est au sein même de l'activité conceptuelle, et là seulement, qu'elle fait son oeuvre. Plus il a l'évidence de la fragilité de ses idées, plus le philosophe s'appuie sur elles comme seul chemin par où la raison métaphysique peut acquérir quelque intelligence du mystère de Dieu.

⁵⁴ J. MARITAIN, "De la connaissance par connaturalité", *op. cit.*, OC IX, p. 986.

⁵⁵ J. MARITAIN, "De la connaissance par connaturalité", *op. cit.*, OC IX, p. 987.

⁵⁶ J. MARITAIN, "De la connaissance par connaturalité", *op. cit.*, OC IX, p. 987.

Ainsi, pour parler d'une manière plus générale et ne pas se limiter au seul savoir métaphysique, il faut dire avec J. Maritain que la connaissance par connaturalité intellectuelle, qui procède des *habitus* de la science ou de la sagesse, n'atteint la réalité que *comme conceptualisable*, c'est-à-dire comme propre à ne livrer et expliciter son intelligibilité qu'au moyen de notions et de raisonnements.

3. La connaissance poétique selon la connaturalité affective

Pour Maritain, le qualificatif «poétique» ne se réfère pas seulement à l'écriture de celui que l'on appelle un poète, mais à l'intuition de tout créateur de beauté en quelque forme d'art que ce soit. Avec la connaissance poétique prise en ce sens, c'est à un nouveau type de connaturalité que nous avons affaire, qui relève de la connaturalité affective. Le poète en effet, qui habite tout artiste véritable, a une manière qui lui est propre - ni scientifique ni philosophique - d'appréhender le monde.

L'expérience que connote l'intuition poétique porte, selon Maritain, sur le monde créé et sur les mystérieux, énigmatiques et innombrables liens mutuels qu'entretiennent les êtres les plus divers. En ce sens elle a une dimension cognitive, elle procure une certaine connaissance qui, éclore dans le préconscient de l'âme, est néanmoins étrangère à la connaissance conceptuelle et rationnelle du savant et du philosophe. En outre elle émane des profondeurs créatrices de l'esprit, et sous cet aspect-là, elle est orientée vers la production d'une œuvre:

«Un acte de pensée qui de par son essence est créateur, qui forme quelque chose dans l'être au lieu d'être formé par les choses, qu'est-ce qu'il exprime et manifeste en produisant l'oeuvre, sinon l'être même et la substance de celui qui crée? Mais la substance de l'homme lui est obscure à lui-même, c'est en recevant et souffrant les choses, c'est en s'éveillant au monde qu'elle s'éveille à elle-même. Le poète ne peut exprimer sa propre substance dans une oeuvre qu'à condition que les choses résonnent en lui, et qu'en lui, d'un même éveil, elles et lui sortent ensemble du sommeil. Tout ce qu'il discerne et devine dans les choses, c'est ainsi comme inséparable de lui et de son émotion, et à vrai dire comme lui-même, qu'il le discerne et le devine, et pour saisir obscurément son être à lui, d'une connaissance qui n'aboutira qu'en étant

créatrice. Son intuition, l'intuition ou émotion créatrice est une obscure saisie de moi et des choses ensemble dans une connaissance par union ou par connaturalité qui ne se forme et ne fructifie, n'a son verbe, que dans l'oeuvre, et qui de toute sa pesanteur vitale va à faire et à produire. Voilà une connaissance bien différente de ce qu'on appelle couramment connaissance; une connaissance qui n'est pas exprimable en idées et en jugements, mais qui est plutôt expérience que connaissance, et expérience créatrice, car elle veut s'exprimer, et elle n'est exprimable que dans une oeuvre. Cette connaissance n'est pas préalable ni pré-supposée à l'activité créatrice, mais inviscérée dans celle-ci, consubstantielle au mouvement vers l'oeuvre, et c'est là proprement ce que j'appelle connaissance poétique. La connaissance poétique est ainsi la secrète vertu vitale de ce germe spirituel que les anciens appelaient l'idée de l'oeuvre, l'idée ouvrière ou artisanne⁵⁷».

Extérieure à toute activité spéculative, *la connaturalité de la poésie est une connaissance affective*. N'étant ni conceptuelle ni rationnelle, *elle atteint la réalité comme non conceptualisable*. L'intellect ne saisissant la réalité expérimentée qu'enchâssée dans le soi ébranlé par elle, c'est d'un même mouvement que la subjectivité du poète est révélée à elle-même. On voit en quel sens il faut dire que, pour notre philosophe, la connaissance poétique est plus une expérience qu'une connaissance. L'esprit y est mis comme en sympathie, par le moyen d'une émotion éprouvée au contact de l'univers, avec les mystérieuses relations dont celui-ci est tout entier tissé. L'intelligence qu'il retire d'un tel éveil intérieur ne passe pas par des notions, car c'est

⁵⁷ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, op. cit., OC, IX, p. 264-265. Cf. aussi Id., "De la connaissance par connaturalité", op. cit., OC IX, p. 991: «La connaissance poétique) naît dans la vie préconsciente de l'intellect, et elle est essentiellement une obscure révélation à la fois de la subjectivité du poète et de quelque éclair de réalité sortant ensemble du sommeil dans un unique et même éveil. Cette connaissance inconceptualisable survient (...) par l'instrumentalité de l'émotion qui, reçue dans la vie préconsciente de l'intellect, devient intentionnelle et intuitive et donne à l'intellect de saisir obscurément quelque réalité existentielle comme ne faisant qu'un avec le soi ébranlé par elle, et du même coup tout ce que cette réalité, saisie émotionnellement, évoque à la manière d'un signe: en sorte que le soi est connu dans l'expérience du monde et le monde dans l'expérience du soi, par une intuition qui tend essentiellement à l'expression et à la création».

d'une affection qu'elle procède tandis que, dans ses profondeurs, la subjectivité laisse résonner le sens secret des choses. Pour autant,

«la connaissance poétique est aussi naturelle à l'esprit de l'homme que le retour de l'oiseau à son nid, et c'est l'univers qui, avec l'esprit, fait retour au nid mystérieux de l'âme»⁵⁸.

L'intuition poétique consiste donc bien en «une connaissance par connaturalité *affektive* à la réalité comme *non conceptualisable* parce qu'éveillant à elles-mêmes *les profondeurs créatrices du sujet*, autrement dit c'est une connaissance par connaturalité à la réalité selon que celle-ci est inviscérée dans la subjectivité même en tant qu'existence intellectuellement productive, et selon qu'elle est atteinte dans sa consonance concrète et existentielle avec le sujet *comme sujet*»⁵⁹. Nourriture précieuse pour l'âme éprise de la polyvalence et de la singularité inviolable des réalités créées, attentive au langage secret qu'elles entretiennent entre elles et avec tout homme qui n'a pas résolu de s'y rendre insensible, la poésie, habitée par le désir religieux de l'esprit, demeure ouverte au mystère de l'absolu. Amie de l'être et de son «universelle analogie» (Baudelaire), elle est – à travers les divers arts qu'elle inspire – un stimulant irremplaçable pour la réflexion philosophique en ses diverses composantes. Il est bon que l'écriture du philosophe soit perméable à son chant, mais, aussi riche qu'elle soit en substance métaphysique, elle ne constitue pas pour autant en elle-même une métaphysique et ne saurait se substituer à l'enquête rationnelle que celle-ci institue⁶⁰.

⁵⁸ J. MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, *op. cit.*, OC X, p. 256.

⁵⁹ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, *op. cit.*, OC VII, p. 166. Voir aussi *Situation de la poésie*, Paris, 1938, OC VI, 1984, «De la connaissance poétique», p. 839-875, et «L'expérience du poète», p. 877-891.

⁶⁰ Cf. J. MARITAIN, «De la connaissance par connaturalité», *op. cit.*, OC IX, p. 1001: «Si l'on confond les plans et les ordres des choses, si la connaissance poétique ou l'expérience mystique ou la sensibilité morale prétendent devenir connaissance philosophique, ou si une philosophie qui désespère de la raison tente de capter les choses de la connaissance par connaturalité et d'en user comme d'un instrument – alors chacun perd la tête, la connaissance par inclination et la métaphysique sont également corrompues».

4. La connaturalité dans l'expérience du beau

Nous ne pouvons aborder ici les questions que soulève, dans l'œuvre de Maritain, la progressive libération, qui s'y trouve de plus en plus manifestement revendiquée, de l'intuition poétique par rapport à l'art. Si cette transcendance appuyée de la poésie a le mérite de mettre en lumière comment elle ne saurait s'épuiser dans aucun projet de création, la tentation de l'exalter quasiment jusqu'à l'hypostasier rend assurément plus difficile la compréhension de l'expérience artistique elle-même ; celle-ci, en effet, ne souffre pas d'être dévaluée dans la mesure où, précisément, elle est l'expression des puissances créatrices de l'esprit dans son attraction poétique pour le beau⁶¹. Selon notre philosophe, en tout cas, la poésie n'a pas à proprement parler d'objet et elle doit être plutôt considérée comme «le *corrélatif* transcendantal» de la beauté⁶². Celle-ci étant regardée elle-même comme une propriété de l'être en toute son universalité et même «la splendeur de tous les transcendants réunis»⁶³, on doit s'interroger dans ces conditions sur le type de connaissance par connaturalité dont relève, chez Maritain, l'expérience que nous faisons du beau en tant que tel et qui permet de le caractériser ensuite, avec toute la rigueur de la rationalité métaphysique, comme une propriété transcendantale de l'étant.

⁶¹ Sur cette évolution de la pensée de Maritain entre *Art et scolastique*, *op. cit.*, OC I et *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, *op. cit.*, OC X, et sur les apories qu'elle soulève, voir nos remarques dans *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel*, Paris, Fac-Éditions, 1996, p. 237-244.

⁶² Cf. J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, *op. cit.*, OC X, p. 310.

⁶³ Cf. J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, *op. cit.*, OC X, p. 300. C'est bien à tort, croyons-nous, que l'on a parfois contesté sur ce problème de la transcendantalité ontologique du beau, la fidélité de Maritain à saint Thomas (cf. par exemple André DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995, p. 23). Si l'Aquinat, en effet, ne cite jamais le beau lorsqu'il dresse la table des transcendants, lorsqu'il en traite pour lui-même, il semble lui conférer la même dimension métaphysique universelle et analogique qu'il accorde aux autres propriétés de l'être. La raison en est sans doute que, si le beau est *splendor formae*, il ne peut être ultimement que la splendeur de la forme des formes qu'est *l'actus essendi* et donc l'éclat de la proportion de *l'esse* en tout étant fini, dont l'essence est la mesure et comme la contraction. De manière analogique, et moyennant le passage par la voie négative, le beau pourra dès lors constituer un nom divin, la Beauté de Dieu étant identifiée à l'Êtant qui n'est qu'être ou dont l'essence est d'être, *l'ipsum Esse subsistens*.

Nous avons rappelé que saint Thomas désigne le beau comme ce qui plaît à être vu, *pulchrae sunt quae visa placent*. Il faut bien se garder, redisons-le, de prendre le terme de *visio* en un sens purement sensible qui le limiterait à la perception d'une certaine beauté matérielle. Nous cherchons, en effet, à définir une expérience dont la profondeur soit telle qu'elle ouvre sur le beau en sa signification métaphysique et transcendantale. Or saint Thomas souligne que le terme de vision doit être compris comme recouvrant toute connaissance, y compris purement spirituelle et intellectuelle:

«Quand on traite d'un mot, il convient de le faire selon deux points de vue: celui de sa première acception, et celui de l'usage qu'on en fait. Ainsi, le mot 'vision' est d'abord employé pour signifier l'acte du sens de la vue. Mais en raison de la dignité et de la certitude de ce sens, l'emploi de ce nom s'est étendu par l'usage à toute connaissance des autres sens. Ne dit-on pas: 'Voyez ce goût ou cette odeur, ou comme c'est chaud.' Et ultérieurement encore l'usage s'est étendu à la connaissance intellectuelle; ainsi lit-on dans S. Matthieu (5, 8): 'Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu'⁶⁴».

L'intelligence, par une certaine aperception qu'elle a de la beauté, est donc à l'origine du plaisir qui caractérise l'expérience esthétique. S'agit-il, de la part de l'intellect, d'une opération abstraitive? Cela contredirait l'immédiate perception que représente la *visio* esthétique, son caractère non conceptuel et son enracinement dans le concret. Faut-il alors situer cette *visio* - comme le propose Umberto Eco qui entend se séparer en cela de Maritain - «au point culminant de la seconde opération de l'intellect, c'est-à-dire dans le *judgement*»⁶⁵? Mais dans ces conditions quelle différence y aura-t-il entre l'expérience esthétique et la perception rationnelle de l'intelligibilité ou de la vérité ontologique d'un objet par une intellection qui nous le fait prédiquer vrai «en conformant notre jugement à cette vérité»⁶⁶? Dire, toujours avec Eco: «c'est seulement quand, à la suite de ce jugement porté sur la vérité (...), la visualisation humaine devient désintéressée et se donne pour visée spécifique la

⁶⁴ S. THOMAS, *S.Th.*, I, q. 67, a. 1, in c.

⁶⁵ U. ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris, P.U.F., 1993, p. 205.

⁶⁶ U. ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, p. 205.

valeur formelle, c'est alors seulement qu'elle devient vision esthétique»⁶⁷, ne nous avance guère. Ajouter que «tout effort théorétique, tel qu'il se déploie dans le jugement, a par conséquent toujours, dans une certaine mesure, une issue esthétique»⁶⁸, ne nous éclaire pas davantage. Dans cette perspective, la vision esthétique demeure située dans la même ligne que la préoccupation spéculative de la connaissance conceptuelle du vrai, elle est regardée «comme solution terminale et comme complément de la connaissance intellectuelle à son niveau le plus complexe»⁶⁹ ; mais en insistant ainsi sur l'idée que «l'application, le labeur intellectuels constituent la propédeutique nécessaire à la connaissance du beau»⁷⁰, on manque précisément ce qui fait l'originalité de l'expérience par laquelle nous appréhendons la beauté.

Dès *Art et scolastique* J. Maritain caractérise quant à lui, de manière plus juste, cette singularité de la perception intuitive et non conceptuelle par laquelle l'éclat d'une forme est saisi «dans le sensible et par le sensible, et non pas séparément de lui»⁷¹. En une longue note où il commente à sa manière la formule de Kant selon laquelle le beau est «ce qui plaît universellement sans concept»⁷², il montre que si une conceptualisation peut éventuellement accompagner la perception de la beauté, la précéder ou la suivre, ce n'est pas cette verbalisation intérieure qui y joue le rôle formel, mais l'intuition sensible par et dans laquelle l'intelligence est immédiatement sollicitée et comme absorbée par le rayonnement intelligible de l'être, alors même que cette intelligibilité, non dégagée de sa gangue sensible, ne peut être explicitée en des notions⁷³.

⁶⁷ U. ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, p. 207.

⁶⁸ U. ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, p. 207.

⁶⁹ U. ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, p. 208.

⁷⁰ U. ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, p. 208.

⁷¹ J. MARITAIN, *Art et scolastique*, op. cit., OC I, p. 643.

⁷² Cf. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Première Section, Livre 1: "Analytique du beau", § 9 (trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968), p. 62: «Est beau ce qui plaît universellement sans concept.»

⁷³ Cf. J. MARITAIN, *Art et scolastique*, op. cit., OC I, n. 56, p. 738-742: «Ainsi on pourrait dire (...) que dans la perception du beau l'intelligence est, par le moyen de l'intuition sensible elle-même, mise en présence d'une intelligibilité qui resplendit (et qui dérive en dernière analyse, comme toute intelligibilité, de l'intelligibilité première des Idées divines), mais qui en tant même qu'elle donne la joie du beau, n'est pas dégageable ni séparable de sa gangue sensible, et par suite ne procure pas une connaissance intellectuelle actuellement exprimable en un concept. Contemplant l'objet dans l'intuition que le sens en a, l'intelligence jouit d'une présence, elle jouit de la présence rayonnante

Nous sommes bel et bien renvoyés à la connaissance par connaturalité si nous voulons donner corps à ce que saint Thomas entend signifier en présentant la beauté comme «une synthèse du 'vrai' et du 'bien'», et en en faisant «l'objet de la connaissance contemplative de l'homme» dans et par laquelle «le beau est admiré et aimé à cause de sa forme»⁷⁴. Comme le dit Gilson – qui cependant ne s'intéresse pas, dans sa réflexion sur l'art, à cette connaturalité qui nous semble en revanche déterminante dans l'expérience du beau selon Maritain –, «le beau se reconnaît à ce qu'il est objet d'admiration. Le mot admirer, signifie 'tourner le regard vers'; l'admiration est la réaction spontanée de l'homme, sensibilité et intelligence, à la perception de tout objet dont l'appréhension plaît par elle-même»⁷⁵. Il convient donc de déterminer à quel type de connaissance par connaturalité ressortit cette admiration, s'il est vrai que le beau est «donné dans une perception sensible dont l'appréhension est désirable en elle-même et pour elle-même»⁷⁶.

d'un intelligible qui ne se révèle pas lui-même à ses yeux tel qu'il est. Se détourne-t-elle du sens pour abstraire et raisonner, elle se détourne de sa joie, et perd contact avec ce rayonnement. Pour entendre cela, représentons-nous que c'est l'intelligence et le sens ne faisant qu'un, ou, si l'on peut ainsi parler, le *sens intelligencié*, qui donne lieu dans le cœur à la joie esthétique. On comprend par là que l'intelligence ne songe pas – sinon après coup et réflexivement – à abstraire du singulier sensible en la contemplation duquel elle est fixée les raisons intelligibles de sa joie, on comprend aussi que le beau soit un merveilleux *tonique* de l'intelligence, et pourtant ne développe point sa force d'abstraction ni de raisonnement; et que la perception du beau s'accompagne de ce curieux sentiment de plénitude intellectuelle par lequel il nous semble être gonflés d'une connaissance supérieure de l'objet contemplé, et qui cependant nous laisse impuissants à l'exprimer et à le posséder par nos idées et faire œuvre de science à son sujet. Ainsi la Musique nous fait jouir de l'être, plus peut-être que les autres arts; mais elle ne nous le fait pas *connaître*, et il est absurde d'en faire le substitut de la métaphysique. (...) Cette saisie d'une réalité intelligible immédiatement 'sensible au cœur', et sans recours au concept comme moyen formel, crée, sur un plan et par un procédé psychologique entièrement différents, une analogie lointaine entre l'émotion esthétique et les grâces mystiques» *Ibid.*, p. 739: «La splendeur elle-même ou la lumière de la forme brillant dans l'objet beau n'est pas présentée à l'esprit par un concept ou par une idée, mais bien par l'objet sensible saisi intuitivement et en qui passe, comme par une cause instrumentale, cette lumière d'une forme».

⁷⁴ L. J. ELDERS, *La Métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, p. 166.

⁷⁵ É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin, 1963, p. 34. *Ibid.*, p. 38: «On nomme beau (...) ce qui cause l'admiration et retient le regard».

⁷⁶ É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, p. 38.

En nous aidant des distinctions établies par Maritain dans ses œuvres ultérieures à *Art et scolastique*, nous avons quelque chance de déterminer le type de connaissance par connaturalité dont l'expérience esthétique est, selon lui, investie. Il ne saurait s'agir d'une connaturalité affective directement mise en oeuvre, puisque la joie éprouvée par l'esprit ne représente que le terme de l'expérience. Le beau n'a sous ce rapport, dans l'épreuve dont il est l'objet, qu'un lien indirect avec l'appétit. Il faut donc parler je crois, dans l'optique retenue finalement par Maritain, d'une *connaturalité proprement intellectuelle où l'intelligence, dans et par l'intuition du sens, est éveillée à sa proportion consubstantielle, sa convenance immédiate et ontologique à la splendeur intelligible de l'être en tant que celle-ci est non conceptualisable*. Connaissance intuitive donc, sans idée et sans effort, où il n'est que de contempler en se laissant irradier par la lumière même dont le sensible est pénétré.

Il reste que, comme le reconnaît Gilson, si la philosophie du beau ne saurait être réduite à «une variété d'eudémonisme» puisque on ne peut dire que «le beau lui-même consiste au plaisir qu'il cause», pourtant «la présence du beau se reconnaît au plaisir dont son appréhension s'accompagne»⁷⁷. En outre, ce plaisir n'est pas de n'importe quel ordre. Il existe, nous le savons, «des plaisirs de toutes sortes, qui se distinguent par leurs degrés divers de matérialité depuis ceux du toucher et du goût joints aux fonctions biologiques les plus élémentaires jusqu'au plaisir d'apprendre, de comprendre et de découvrir la vérité. Les plaisirs de la connaissance peuvent être légers et semblables à une sorte d'euphorie continue, mais il n'en est peut-être pas de plus enivrants, ni de plus violents que ceux dont s'accompagne la découverte d'une de ces idées, 'gloire du long désir', dont le jaillissement suffit à mettre en ordre une foule d'autres idées et découvre à l'esprit l'intelligibilité d'un vaste champ du réel»⁷⁸. C'est sans doute à ces plaisirs enivrants qu'il faut penser pour caractériser, au-delà même du seul domaine de l'art, l'expérience du beau. «Ce plaisir du beau tantôt engendre

⁷⁷ É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, p. 39.

⁷⁸ É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, p. 39. *Ibid.*, p. 40: «Ceux qui n'ont jamais posé un livre d'érudition, de science ou de philosophie, pour reprendre haleine, en quelque sorte, sous le coup de l'émotion qu'ils éprouvaient, ignorent certainement l'une des joies les plus intenses de la vie de l'esprit. Les plaisirs de l'art sont de ce genre, car ils sont liés à la connaissance que nous prenons de certains objets et solidaires de l'acte même par lequel nous les appréhendons. De là cette définition nominale du beau: ce dont l'appréhension plaît en elle-même et pour elle-même».

le désir et tantôt le couronne; dans tous les cas, l'expérience du beau engendre le désir et se couronne de plaisir»⁷⁹.

La connaturalité intellectuelle par laquelle l'intelligence est éveillée, en dehors de tout effort de conceptualisation, à la splendeur intelligible de l'être, n'a donc son terme que dans une connaturalité affective de l'esprit qui se réjouit de la « délectation » de l'intelligence en son inclination ontologique. «Il appartient à la raison de beau d'apaiser le désir qu'on a de le voir ou de le connaître»⁸⁰. Le beau ne saurait se définir sans le caractère comblant pour l'esprit - qui en éprouve la joie dans la volonté - du rapport intuitif de l'intelligence avec l'être.

L'analyse de l'expérience du beau nous conduit ainsi à reconnaître la spécificité notionnelle de la transcendantalité de la beauté par rapport à la transcendantalité du vrai et du bien, mais aussi sa proximité avec ces deux modes universels de l'être et, en conséquence, le lien non immédiat que, à la différence des autres transcendants, le beau a avec l'être. Cette complexité du beau est peut-être une des raisons pour lesquelles, même s'il en reconnaît la nature transcendante, saint Thomas prend soin de ne jamais l'inscrire dans la table des propriétés universelles de l'être⁸¹.

4. La connaissance mystique

a) L' «expérience fruitive de l'absolu»

La mystique nous introduit à un autre grand type de connaissance par connaturalité, le plus sublime qui se puisse concevoir⁸². Aussi bien n'est-il

⁷⁹ É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, p. 40.

⁸⁰ S. THOMAS, *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3: «Ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus»,

⁸¹ L. J. ELDERS, *La Métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, *op. cit.*, p. 166: «Le beau est, par conséquent, cette propriété des étants qui surgit d'une association du vrai et du bien. Ceci explique pourquoi saint Thomas ne le mentionne pas comme un transcendantal spécial». Une autre raison, plus fondamentale encore, tient aux caractéristiques mêmes de la beauté comme éclat de l'être. S'il n'est pas de beauté sans intégrité et sans ordre, cela veut dire non seulement que le beau est intelligible sans toutes les autres propriétés transcendantales et qu'il les présuppose, mais qu'il est en outre l'éclat de cet ordre intime par lequel l'être se révèle en notre esprit selon ses divers visages, «la splendeur de tous les transcendants réunis» (Cf. J. MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, *op. cit.*, OC X, p. 300).

⁸² C'est à ce champ le plus haut de l'expérience humaine - à l'inverse de l'ordre retenu dans ses *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939), où la vie morale était

pas surprenant que Maritain y ait consacré tant de pages et que nous nous y arrêtions longuement à notre tour. Elle n'est pas, comme l'expérience prudentielle qui est au coeur de la vie morale, une connaissance par mode d'inclination pratique. Elle n'est pas, comme la contemplation naturelle du philosophe, une connaissance où la connaturalité est attachée à l'usage de l'abstraction notionnelle et du raisonnement. Elle n'est pas non plus, comme l'intuition poétique, une connaissance par connaturalité qui ne s'accomplit que dans la création. Elle est *une connaissance par connaturalité où l'expérience, qui porte toujours sur un absolu négativement atteint, se fait par mode de fruition, c'est-à-dire qu'elle a en elle-même sa complétude ou son fruit*. On la trouve présente, d'une manière ou d'une autre, dans toutes les grandes cultures pour autant que celles-ci comportent, dans le tissu même dont elles sont faites, la dimension religieuse. Maritain n'a certes pas traité expressément, d'un point de vue métaphysique, du désir religieux, mais il en a indiqué les fondements ontologiques lorsqu'il a évoqué «la loi d'hyperfinalité d'après laquelle toute créature tend à sa fin propre en vertu de son amour pour la Fin suprême»⁸³. Cette loi se traduit en un «désir naturel non d'une faculté spéciale, mais de l'homme, corps et âme», de rejoindre «le Tout divin et séparé»⁸⁴, en une soif «d'entrer soi-même, avec tout son bagage et sa propre existence et sa chair et ses os, dans la relation vitale où la subjectivité créée est confrontée à cette subjectivité transcendante, et attend d'elle son salut, et tremble et aime»⁸⁵. Maritain ne le dit nulle part, mais peut-on douter que le sens naturellement religieux ainsi défini, qui ne prend qu'en l'homme sa signification propre et lui est consubstantiel, implique une connaturalité tout ensemble intellectuelle et affective avec ce transport naturel d'adoration et de soif du salut qui en constitue le coeur⁸⁶? Et comment de cette connaturalité ne résulterait-il pas

abordée d'emblée -, que Maritain s'arrête en premier lieu dans son article de 1980 (traduction française d'une conférence prononcée à New York en 1951), «De la connaissance par connaturalité», *op. cit.*, OC IX, p. 985-989. Il se veut attentif au fait que «c'est surtout en regard de l'expérience mystique, telle qu'en ont témoigné les contemplatifs chrétiens (...) que les scolastiques ont développé leur théorie de la connaissance par connaturalité» (*ibid.*, p. 985).

⁸³ Cf. J. MARITAIN, «Le péché de l'ange, essai de ré-interprétation des positions thomistes», *Revue thomiste* 56 (1956) 197-239, OC, X, 1985, (p. 975-1044) p. 988, n. 19.

⁸⁴ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, *op. cit.*, OC VII, p. 166.

⁸⁵ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, *op. cit.*, OC IX, p. 75.

⁸⁶ Saint Thomas, on le sait, considère l'adoration comme l'acte de la vertu de religion. Cf. *S.Th.*, II-II, q. 84, a. 1. Or, toute vertu venant qualifier et fortifier la nature

dans l'intelligence, aux sources préconscientes de l'esprit, une aperception pré-philosophique du divin et du sacré qui le médiatise? Sans cette sorte de prescience du divin dans l'âme naturellement religieuse, saint Thomas aurait-il pu conclure ses cinq démonstrations rationnelles d'une Cause première créatrice en constatant que, spontanément, nous la disons Dieu, *hoc dicimus Deum*⁸⁷? En dehors de la connaturalité constitutive du désir religieux, on ne saurait comprendre en tout cas l'excellence à laquelle il est porté dans ce que Maritain appelle l'«*expérience fruitive de l'absolu*»⁸⁸ et l'assomption transfiguratrice et purificatrice dont il est le lieu lorsque cette expérience est suspendue à la vie surnaturelle de la grâce.

N'étant aucunement une intellection de type spéculatif comme la contemplation du philosophe qui s'adresse au réel en tant qu'il est conceptualisable et susceptible d'une mise en ordre rationnelle, la mystique se définit au sens le plus général comme *une connaissance par connaturalité au réel (l'absolu expérimenté) en tant que non conceptualisable*. En cela, elle se rapproche de la poésie qui, elle aussi, ne passe pas par des idées abstraites. Du reste, pas plus que la poésie, elle ne procède par manière de savoir; bien plutôt, elle met la négativité vécue au coeur de sa démarche au sens où, pour atteindre l'absolu, elle se détourne de tout ce qui lui est étranger. Ce non savoir vécu permet à Maritain de parler à son sujet de «nescience». À la différence de la poésie cependant, elle n'est pas une connaissance qui tend à s'exprimer dans une oeuvre. En sorte que la réalité de l'absolu expérimenté, à laquelle elle est connaturalisée, elle l'atteint non seulement comme non conceptualisable, mais encore et en même temps comme terme intériorisé en lequel la connaissance s'accomplit en y trouvant la paix. Aussi bien, *contrairement à l'intuition poétique qui déborde dans la création, la sagesse mystique tend par elle-même au silence d'une fruition immanente, une «nescience fruitive»*⁸⁹.

en son dynamisme propre, il est légitime de parler du désir religieux comme d'un sens naturel de l'adoration.

⁸⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3. Voir nos «éléments d'une métaphysique du désir religieux» dans *Métaphysique et religion. Pour une sagesse chrétienne intégrale*, "Croire et Savoir, 12", Paris, Téqui, 1989, ch. III, p. 45-58.

⁸⁸ J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 160. Le mot absolu figure ici avec un «a» minuscule, car, précise le philosophe, «toute expérience mystique n'est pas expérience de Dieu» (*ibid.*, p. 160, n. 2).

⁸⁹ Cf. J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 167-168: «Elle a lieu par connaturalité à la réalité comme *non conceptualisable* (et en cela elle est dans le même cas que l'expérience poétique), mais, et voici ce qui la distingue,

Nous avons là, par conséquent, une forme tout à fait à part de connaissance par connaturalité. Mais, de fait, les choses sont plus complexes encore. Maritain en est venu effectivement à distinguer deux types essentiellement différents de mystique. Ses conversations avec son disciple et ami Olivier Lacombe à propos du *yoga* indien l'ont aidé à passer de la vision encore univoque de la vie mystique comme union surnaturelle d'amour aux profondeurs du Dieu créateur et sauveur, qu'il développait dans les *Degrés du savoir*⁹⁰, à la perspective analogique qu'il revendique dans les *Quatre Essais*⁹¹. Il fait place désormais à une expérience «naturelle» qui n'est pas seulement l'expression d'«une certaine spiritualité»⁹², mais une authentique épreuve mystique non point certes de l'intimité divine en son inviolable transcendance, mais de l'absolu purement immanent et négativement atteint comme impersonnel, qu'est l'exister du Soi. Cette prise de position, qui n'a pas toujours été bien comprise, lui a permis en réalité de sortir d'une double impasse: celle de l'alternative stérile entre mystique surnaturelle ou fausse mystique; et celle d'une réduction de toutes les formes de spiritualité à un unique type de mystique soumis aux seules variations de culture, de religion ou de doctrine⁹³.

cette réalité saisie en tant même que non conceptualisable est en même temps saisie comme *terme ultime de l'acte de connaître en sa parfaite immanence*, terme intériorisé en lequel la connaissance a son achèvement, son fruit et son vivant repos. Autrement dit, c'est une connaissance par connaturalité à la réalité *comme non objectivable en notions* et cependant *comme terme d'union objective*. Voilà le mode de connaissance qui caractérise à mes yeux l'expérience mystique en général: connaissance de contemplation au sens le plus fort du mot contemplation (...): connaissance non par mode d'inclination pratique, comme l'expérience prudentielle; non par mode de connaissance, comme la contemplation naturelle des philosophes; non par mode de création, comme l'expérience poétique; mais par mode de nescience, de nescience fruitive».

⁹⁰ Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, op. cit., OC IV, p. 707-782.

⁹¹ Cf. *Quatre Essais sur l'esprit en sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 159-195. Voir aussi notre étude «Olivier Lacombe et la mystique du Soi», *Recherches philosophiques* (Institut catholique de Toulouse) III (2007), p. 169-188.

⁹² J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, op. cit., OC IV, p. p. 741.

⁹³ Le P. Louis Bouyer s'opposait encore à la mise au point, pourtant lumineuse, de Maritain (sans le nommer explicitement) dans un de ses derniers ouvrages publiés. Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 331-342. Pour comprendre le sens de la polyvalence de la réalité mystique reconnue par Maritain, et concevoir comment elle préserve la transcendance absolue de la mystique surnaturelle de grâce, il faut bien évidemment consentir à dépasser toute considération purement phénoménologique et se souvenir qu'en bonne doctrine thomiste, dans l'analogie métaphysique, les différences sont plus importantes que la similitude.

On aura donc d'une part une expérience mystique liée aux capacités propres de l'esprit et dans laquelle une connaturalité intellectuelle est impliquée ; d'autre part une expérience mystique exigeant les énergies de la grâce et engageant une connaturalité affective.

*b) L'expérience mystique naturelle du Soi selon
une connaturalité intellectuelle*

La mystique du Soi peut être qualifiée de *naturelle* en ce sens qu'elle est accessible aux seules forces de la nature, moyennant une technique spirituelle de concentration mentale qui trouve dans le *yoga* sa forme emblématique, et donc sans l'aide surnaturelle de ce que les théologiens nomment la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit⁹⁴.

En outre, elle réalise une *connaturalité intellectuelle* dans la mesure où la volonté et l'affectivité n'y entrent pas à titre d'élément intrinsèque. Si la volonté y joue un certain rôle, à vrai dire déterminant, ce n'est que d'une manière extrinsèque. En effet, elle intervient pour ramener de force l'intelligence vers l'intérieur, à contre-pente du mouvement qui lui est naturel et qui la porte à conceptualiser et à raisonner. C'est un vide de tout acte spirituel distinct qui est ici effectué par une contention mentale de plus en plus aiguë dont le *yoga* offre les stades typiques. Il s'agit, par le moyen de ce vide intégral, de ramener l'esprit, par delà le flux intérieur de son expérience psychologique intime, à ses propres sources. De ce que l'on peut appeler le moi superficiel ou «apparent» on met en œuvre toutes les énergies de l'âme pour parvenir au Moi profond ou «absolu». C'est donc l'exister même du Soi, «l'esse substantiel de l'âme» qui est atteint dans cette expérience. Et parce qu'il est éprouvé dans la négation de tout acte déterminé de la pensée et du vouloir, par une «connaturalité négative ou plutôt anéantissante», il apparaît véritablement à celui qui l'expérimente comme un absolu indistinct, indéterminé, impersonnel⁹⁵.

⁹⁴ Dans son dernier livre, Maritain préférera parler de «mystique de la délivrance» ou de «mystique de l'évasion du temps» pour désigner cette mystique «due aux seules forces de la nature humaine se dépassant elle-même au-delà de tout concept et de tout travail de la raison». Cf. *De l'Église du Christ. La Personne de l'Église et son personnel*, Paris, 1970, OC XIII, 1992, p. 162-163. On pourrait également parler de mystique d'immanence.

⁹⁵ Cf. J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit., OC VII, p. 177.

Cette expérience mystique naturelle du Soi par le moyen d'une connaturalité intellectuelle négatrice de tout concept, on la trouve sous sa forme la plus pure dans les écoles classiques de l'Inde. Mais elle peut prendre de multiples formes atypiques, ce qui ne rend pas toujours aisée sa compréhension par l'analyste soucieux de respecter les témoignages à l'étude desquels il se consacre. Ce qui rend les choses plus complexes encore, c'est que cette expérience du Soi est parfois mêlée à des degrés divers à la recherche métaphysique (Plotin) ou au second type d'expérience mystique que nous devons évoquer, c'est-à-dire l'expérience mystique surnaturelle de l'intimité divine.

*c) L'expérience mystique surnaturelle des profondeurs
de Dieu selon une connaturalité affective*

Le deuxième grand type d'expérience mystique dont nous parlons maintenant procède par mode de *connaturalité affective*, une connaturalité qui n'est pas accessible aux seules forces de la nature et qui requiert, par conséquent, l'aide souveraine et surnaturelle de la grâce. Si cette voie mystique est dite surnaturelle, ce n'est pas seulement parce que, comme nous venons de le dire, elle implique des fondements que Dieu seul, dans sa souveraine libéralité, peut offrir, mais aussi parce qu'elle porte sur une réalité qui transcende tout l'ordre de la nature, à savoir les profondeurs ou l'intimité du Dieu trinitaire⁹⁶.

C'est à Dieu lui-même en l'intériorité de son mystère propre que se fait l'union par la connaturalité de l'amour théologal. Cela suppose que l'intelligence engagée dans cette expérience soit de quelque manière proportionnée par la grâce à la surnaturalité même de Dieu. C'est pourquoi tout ici relève de la foi vive, c'est-à-dire de la foi portée par l'amour surnaturel de charité, et moyennant l'illumination de ce que les théologiens appellent les dons du Saint-Esprit par lesquels l'âme est haussée à un mode de vie et d'exercice proprement surhumain ou divin. Aussi bien la connaturalité de la charité, à l'intérieur même de la foi et sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, se fait-elle par delà toute expression notionnelle. Les concepts humains distincts dans les-

⁹⁶ Maritain préférera plus tard désigner cette expérience surnaturelle de l'entrée amoureuse dans les profondeurs de Dieu par l'expression «mystique de l'union d'amour». Cf. *De l'Église du Christ. La Personne de l'Église et son personnel*, op. cit., OC XIII, p. 162. On pourrait également parler de mystique de grâce ou de mystique de transcendance.

quels la foi se dit ne sont certes pas reniés, ils sont supposés, mais ce n'est plus eux qui constituent le médium de la connaissance. Maritain dit qu'ils «se taisent, ils dorment, comme les apôtres au mont des Oliviers»⁹⁷. *L'intelligence est ici entièrement à l'école de l'amour théologal*, car «c'est la connaturalité de charité qui, sous la motion du Saint-Esprit, joue le rôle formel»⁹⁸:

«La sagesse mystique juge des choses de Dieu par une expérience affective qui porte sur cela même qui est caché dans la foi (...); l'âme chérit ces ténèbres de la foi parce qu'elle sait qu'elles sont fécondes, parce qu'elle sait, elle sent qu'en elles seules elle peut goûter intimement et juger par expérience des profondeurs de son Dieu. (...) Ainsi donc, en définitive, c'est de la connaturalité de la charité qu'elle use l'inspiration du Saint-Esprit pour nous faire juger des choses divines sous une régulation supérieure, sous une raison formelle nouvelle; de telle sorte que nous atteignons alors, dans l'obscurité de la foi, non seulement un objet absolument surnaturel, l'ipséité divine en tant que telle, comme fait la foi théologale à elle seule, mais encore selon un mode de connaître lui-même surhumain et surnaturel. (...) Etant bien entendu que nous ne parlons pas ici d'une expérience parfaite, celle-ci est réservée à la patrie, mais d'une expérience commencée, qui n'a jamais son point d'achèvement et de rassasiement dans cette vie, disons qu'en vertu de l'union affective qui lui est propre, avec Dieu habitant en nous, la charité, sous la motion du Saint-Esprit, fait elle-même expérimenter et connaître possessivement, sans distance, - par la perception supra-rationnelle du don de sagesse, - ce Dieu que la grâce avait rendu présent au fond de l'âme comme don, comme objet d'expérience et de fruition possible; le voeu inscrit dans la nature même de la grâce sanctifiante: parvenir à la fruition expérimentale de Dieu, c'est la sagesse mystique qui le réalise ici-bas»⁹⁹.

⁹⁷ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, op. cit., OC IV, p. 737.

⁹⁸ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, op. cit., OC IV, p. 738.

⁹⁹ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, op. cit., OC IV, p. 734-735.

Mimant en quelque sorte la médiation du verbe mental comme terme purement relatif de l'acte de connaître, la charité, sous l'impulsion de l'Esprit Saint, a le privilège incomparable d'unir obscurément (puisque tout se passe dans l'inévidence de la foi) l'intelligence du contemplatif à Dieu en son mystère propre. Le mystique n'expérimente pas alors son amour de Dieu, mais, par l'amour que Dieu met en lui, l'intime même de Dieu qui est la substance cachée de la foi. Et il se fait véritablement dans son âme, habitée par la grâce des vertus théologales, des vertus surnaturelles et des dons de l'Esprit, une épreuve ou une passion des choses divines.

Cette présentation purement typologique de la connaissance par connaturalité, malgré son caractère nécessairement succinct, donnera, nous l'espérons, une idée de la richesse et de l'originalité de la réflexion que cette manière non conceptuelle de connaître a suscitée dans l'œuvre de Maritain. Celui-ci aimait à dire, à la fin de sa vie, qu'il était «un vieux philosophe, bon tout au plus à tâcher d'ouvrir quelques portes»¹⁰⁰. Force est de reconnaître qu'en l'occurrence il ne s'est pas contenté de découvrir à nos yeux de nouveaux horizons. Il n'a pas seulement abordé, de manière approfondie et *in abstracto*, chaque mode spécifique de connaturalité, il s'est aussi confronté aux nombreux problèmes que soulève inévitablement la rencontre éventuelle *in concreto*, dans une même âme, des diverses figures de la connaissance par inclination.

Cette conjonction peut être fructueuse. Maritain a bien perçu le rôle positif que l'attraction de la sagesse des saints exerce normalement sur la réflexion du chrétien adonné à la recherche théologique ou philosophique. Sa fréquentation des artistes lui a permis de comprendre également à quel point, par exemple, la connaturalité si mystérieuse du romancier avec ses personnages, lorsque, procédant de l'amour du pécheur, elle exclut toute complicité avec leur péché, pouvait féconder la méditation du philosophe sur la condition humaine et sur le comportement moral des individus. Cette «humanité imaginaire» qui peuple les romans d'un Dostoïevsky, d'un Ber-

¹⁰⁰ Cf. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, op. cit., OC XIII, p. 856.

nanos, d'un Mauriac ou d'un Green, avec ses blessures et ses abîmes, ne révèle-t-elle pas l'homme à lui-même ¹⁰¹?

Il demeure que les relations entre les diverses formes de connaturalité peuvent aussi aller jusqu'au parasitage de l'une par l'autre. Les liens d'une authentique intuition poétique avec la mystique naturelle d'immanence comme avec la mystique surnaturelle de transcendance soulèvent de nombreux problèmes dont il n'est pas toujours aisé de déterminer les tenants et les aboutissants. Les tensions sont sans doute inéluctables entre les exigences de la poésie et les plus hautes aspirations de la vie spirituelle, et cependant, chez un saint Jean de la Croix, le don poétique n'est jamais plus pur et pénétrant que quand il se fait transparent à la communion de l'âme avec l'intimité de son Dieu. Et que dire du compagnonnage de la poésie et de la philosophie ? Il peut être prometteur si l'intuition métaphysique demeure fidèle à elle-même et à son objet. Mais quand la philosophie, comme chez Heidegger, croit pouvoir trouver son salut dans le dire poétique, «la poésie qui pense» devenant alors «la topologie de l'être»¹⁰², ce n'est plus l'étant comme *habens esse* qui est atteint. Au vrai, on se laisse plutôt séduire - sans y parvenir d'ailleurs tout à fait en raison de la pesanteur de l'appareil conceptuel demeuré à l'œuvre - par une sorte de retournement de toute ontologie spéculative en un absolu à expérimenter au-delà de la métaphysique, dans le vide de toute existence distincte.

À notre avis, ce sont les mises au point de Maritain sur la mystique naturelle qui ont été les plus riches de prolongements décisifs. La question des imbrications de la mystique du Soi avec la mystique de grâce (pensons par exemple à un Maître Eckhart), et celle du rapport des deux grands types d'«expérience fruite de l'absolu» avec la quête proprement philosophique, déjà abordée par lui, ont été reprises à nouveaux frais, mises à l'épreuve des cultures les plus diverses, par les grands disciples du philo-

¹⁰¹ Cf. J. MARITAIN, *Frontières de la poésie*, Paris, 1935, OC V, 1982, p. 750: «Ce n'est pas en vertu d'une simple métaphore mais bien d'une analogie profonde, qu'il convient de placer l'art du roman dans la lumière théologique du mystère de la création proprement dite. (...) 'C'est l'humanité elle-même à former, scruter et gouverner comme un monde, qui est son objet de création'. Humanité imaginaire s'entend, qui naît au cœur de l'homme, et révèle l'homme à lui-même. En ce sens, on peut dire avec Mauriac que la connaissance de l'homme est la fin propre de la littérature romanesque».

¹⁰² Cf. M. HEIDEGGER, *Questions III, "L'expérience de la pensée"*, Paris Gallimard, 1966, p. 37.

sophe que furent l'islamologue Louis Gardet, l'indianiste Olivier Lacombe¹⁰³, ainsi que Heinz R. Schmitz. Celui-ci démontra dans des études mémorables, mais hélas ! trop peu connues, comment toute une lignée de la pensée allemande, de Luther à Martin Heidegger, avait subi l'attraction d'une mystique d'immanence¹⁰⁴.

N'est-ce pas, en tout état de cause, un des signes les plus irrécusables de la fécondité et de l'actualité d'une œuvre que de la voir ainsi à la source d'une libre conquête d'espaces nouveaux de réflexion? La route avait certes été déjà fermement balisée par Jacques Maritain, mais ses disciples étaient d'autant plus émancipés qu'ils adhéraient avec fermeté aux principes si bien mis en lumière par leur maître et à l'exposition pénétrante qu'il en avait donnée.

Yves FLOUCAT

¹⁰³ Comment ne pas citer ici l'ouvrage magistral qu'ils publièrent ensemble ? Cf. L. GARDET - O. LACOMBE, *L'Expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981.

¹⁰⁴ Cf. H. R. SCHMITZ, "Aux origines de la pensée moderne: le drame luthérien", *Revue Thomiste* 71 (1971) 329-348 (sous le pseudonyme de Ernst R. Korn); "Sur le premier 'Philosophus Teutonicus' Jacob Boehme", *Revue Thomiste* 73 (1973) 47-62 (également sous le nom de Ernst R. Korn); "L'option de Boehme", *Revue Thomiste* 74 (1974) 35-81; "La visée de l'expérience boehmienne: faire de l'homme un ange", *Nova et Vetera* (1974/4) 252-287; "Un mémorial de l'Ungrund", *Revue Thomiste* 76 (1976) 5-21; "L'âme et l'Ungrund", *Revue Thomiste* 76 (1976) 208-242; "Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau", *Revue Thomiste* 78 (1978) 5-31 et 561-617; "L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique", dans l'ouvrage collectif *Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1979, p. 9-29; "Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger", *Nova et Vetera* (1970/1) 36-57 (sous le nom d'Ernst R. Korn); "La question de l'être chez Martin Heidegger", *Revue Thomiste* 70 (1970) 227-263 et 560-603; 71 (1971) 35-58 (sous le nom d'Ernst R. Korn); *Progrès social et Révolution, L'illusion dialectique*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1983.

