

note e commenti

L'analogie de la connaissance par connaturalité chez Jacques Maritain*

PIERRE-ANTOINE BELLEY**



1. La question de la connaissance par connaturalité

La vie de l'intelligence est beaucoup plus riche que veulent bien le reconnaître, la plupart du temps, les philosophes. Sans doute l'intelligence philosophique doit-elle rechercher la vérité dans son objectivité même¹, mais si l'on veut être artisan d'une «épistémologie intégrale», il faudra prendre en compte un aspect souvent laissé de côté par les philosophes, et pourtant essentiel à la compréhension du mystère de la connaissance: l'interaction de toutes les facultés dans la recherche de la vérité.

Connue des thomistes mais curieusement peu explorée par eux, la notion qui est au cœur de cette réflexion est celle de «connaissance par connaturalité». On doit à saint Thomas de l'avoir mise en évidence par la distinction entre la connaissance *per modum cognitionis* et la connaissance *per modum inclinationis*². Le contexte de cette distinction concerne toujours le problème du

* Pour citer les ouvrages de Maritain, nous aurons recours aux 16 tomes des *Œuvres complètes* (éditions Universitaires et éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris). Nous ne précisons que le titre de l'œuvre citée, suivi de «OE. C.», du tome où elle figure et de l'année de sa publication. Les éditeurs ont eu pour principe de toujours choisir le texte dans sa dernière édition.

** 53, rue du Château, BP 34, 41120 Candé, France; pa.belley@communautesaintmartin.org

¹ Dès ses premiers écrits et en réaction à l'intuitionnisme ambiant, Maritain justifie cette poursuite du vrai «uniquement comme vrai, *sine ratione boni et appetibilis* (...) qui seule donne à la science sa perfection et sa rigueur» (J. MARITAIN, *Antimoderne*, OE.C., tome II, 1987, p. 104).

² Cfr. THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, dist. 35, Q. 2 art. 1, *corpus*; *Somme Théologique*, I^a, Q.

mode de connaître de la sagesse. Cette sagesse est un savoir qui jouit d'une certaine *sufficiencia*, d'une plénitude. Le sage est en effet celui qui possède un savoir certain des choses les plus hautes et qui peut juger de tout³. Mais par quel mode de connaître atteignons nous ce savoir suprême? Pour répondre à cette question, saint Thomas distingue deux modes de jugement au sujet de ces choses divines. Un premier jugement, «*per modum cognitionis*» ou «*secundum perfectum usum rationis*», est celui que l'intelligence pose sur les choses lorsqu'elle en est instruite de manière scientifique, c'est-à-dire «*per studium*» ou «*per rationis inquisitionem*». Le second jugement doit être défini comme une connaissance «*per modum inclinationis*» ou encore un jugement «*propter connaturalitatem quandam*»⁴. Comment définir ce type de connaissance distinct de la connaissance discursive? Assez curieusement, saint Thomas n'en donne pas clairement la nature, et pour les commentateurs, ce silence constitue une difficulté majeure. L'étude terminologique nous révèle que cette connaissance est d'une autre espèce que la connaissance dite «*connaturelle*» dont l'intelligence est dotée vis-à-vis de son objet propre, en vertu de son ouverture naturelle à l'être⁵. L'idée directrice de cette distinction est bien l'existence d'un mode de connaissance qui n'est pas dans l'ordre du parfait usage de la raison, de son mode *connaturel* de savoir

1, art. 6, ad 3^m et II^a-II^{ae}, Q. 45, art. 2, *corpus*; *In De Divinis nominibus expositio*, cap. II., lect IV, nn. 191-192.

³ Cfr. THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, dist. 35, Q. 2 art. 1, sol. 1, Resp.: «*Sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut et in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quae aliis ignota sunt, et possit de omnibus judicare, quia unusquisque bene judicat quae cognoscit, possit etiam et aliis ordinare per dictam eminentiam*».

⁴ Le texte de la I^a, Q. 1, art. 6 parle de connaissance «*per modum cognitionis*» et de connaissance «*per modum inclinationis*». Celui de la II^a-II^{ae}, Q. 45, art. 2 parle de connaissance «*secundum perfectum usum rationis*» et de connaissance «*propter connaturalitatem quandam*». Les commentateurs de saint Thomas rapprochent très souvent ces deux passages pour mieux définir ce qu'est la connaissance par connaturalité.

⁵ Chez saint Thomas, la connaissance par connaturalité n'est pas synonyme de connaissance «*connaturelle*». L'adjectif «*connaturalis*» apparaît très fréquemment dans les œuvres de saint Thomas (262 fois selon l'*index Thomisticus* contre 36 fois seulement pour le mot «*connaturalitas*») (cfr. R. BUSA, *Index Thomisticus*, Sectio II, Concordantia Prima, Vol. 5, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p. 93-94 et p. 96). Beaucoup d'emplois du terme *connaturalis* ne regarde pas tant la connaissance «*per modum inclinationis*», mais l'intellect lui-même et directement, en tant que la connaissance qui lui est propre jouit d'une convenance naturelle avec son objet, ainsi qualifié de «*connaturel*», abstraction faite de toute ingérence de l'affectivité. Il convient donc de distinguer ce qu'on pourra appeler «*connaissance connaturelle*», qui concerne de multiples aspects de la vie propre de l'intelligence, tant dans son fonctionnement intuitif que discursif, et la «*connaissance par connaturalité*» qui dans les œuvres de saint Thomas, désigne manifestement un mode de connaissance bien distinct eu égard à l'inclination qui la suscite. Il semble que les commentateurs de saint Thomas ou de Maritain n'aient pas toujours fait cette distinction, en particulier dans le milieu américain où l'on a pu employer indifféremment les deux expressions (cfr. R.L. FARICY, *Connatural Knowledge*, «*Sciences Ecclésiastiques*», 16 (1964) 155-163; J. THOMAS, *Connatural knowledge*, «*Études maritainiennes*», 11 (1995) 191-201).

(l'exercice propre de la *ratio*), mais qui procède en vertu d'une certaine *affinitas*, *compassio* ou *inclinatio* d'ordre affectif avec l'objet de connaissance, au-delà même de toute tendance connatuelle à l'intelligence. L'exemple le plus commun de ce mode de connaître est sans doute le jugement pratique de l'acte moral. Dans la *Somme théologique* comme dans le commentaire du *De Divinis nominibus*, saint Thomas reprend cet exemple du jugement de prudence comme un domaine particulier de la connaissance par connaturalité. Mais c'est par excellence à la sagesse du Saint-Esprit que saint Thomas applique ce mode de connaissance. C'est dans ce domaine qu'apparaît le plus clairement le rôle de l'affection, sous la forme de la charité théologique: «Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem»⁶.

Parmi les thomistes contemporains, nombreux sont les auteurs qui soulignent au hasard d'un commentaire des textes de l'Aquinate, l'importance et l'intérêt de cette notion. Paradoxalement, les études systématiques sur la nature propre du fonctionnement et les domaines du savoir auxquels elle s'applique sont rares et se limitent souvent à un commentaire prudent des principaux textes de la *Somme Théologique* qui y font référence. Après la reprise de la notion au début du 20^{ème} siècle, sous l'impulsion de quelques études thomistes encore incertaines⁷, on ne note pas de progrès significatif dans les quelques articles suivants, lesquels ne feront que délimiter de nouveau les termes du problème sans donner de perspective nouvelle. Il faut attendre l'ouvrage de Rafael Tomás Caldera et son étude approfondie des textes fondamentaux de saint Thomas sur la question, pour voir les rapports entre l'intelligence et les puissances affectives définis avec plus de clarté et de rigueur⁸. Marco d'Avenia, auteur d'une étude systématique sur la question⁹, synthétise cette lente maturation de la littérature thomiste du 20^{ème} siècle et se fait l'écho de Caldera pour souligner combien dans ce domaine, les écrits de Maritain tiennent une place de choix. Maritain peut en effet être considéré comme «le plus important théoricien de la connaissance par connaturalité»¹⁰. Pour sa part, Caldera confesse n'avoir pas voulu se pencher sur la pensée

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II^a-II^{ae}, Q. 45, art. 2, *corpus*.

⁷ Cfr. H.-D. Noble, *La connaissance affective*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 7 (1913) 637-662; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *De la connaissance affective* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 27 (1938) 5-26; H.-D. SIMONIN, *La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective*, «Supplément la vie spirituelle», (1936) 65-72.

⁸ Cfr. R.-T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980. Dans la même ligne, on retiendra l'article de I. BIFFI, *Il giudizio «per connaturalità» o «per modum inclinationis» secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 66 (1974) 356-393.

⁹ Cfr. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1992. L'auteur décrit l'évolution des études sur la connaissance par connaturalité dans le chapitre 1^{er} intitulé «il problema della conoscenza affettiva» (pp. 17-40).

¹⁰ *Ibidem*, p. 32: «Jacques Maritain, considerato il maggiore teorizzatore della conoscenza per connaturalità...».

de Jacques Maritain dont «la moindre fréquentation des œuvres suffit pour qu'on se rende compte et de l'ampleur avec laquelle il a traité de la connaissance par connaturalité dans ses modes différents et de la puissante pénétration de sa pensée»¹¹. Parmi les commentateurs de l'œuvre de Maritain, Almeida Sampaio voit dans cette partie complémentaire de la noétique «une des vues les plus originales de cet auteur sur le terrain de la connaissance» et elle souligne que «Maritain a été un des seuls à prêter un réel intérêt à la notion scolastique de connaissance par connaturalité»¹².

Maritain se pose en effet assez tôt le problème de la connaissance «par le cœur» et va prendre le temps de l'approfondir au contact des développements de Jean de saint Thomas et selon les recommandations du Père Garrigou-Lagrange¹³. A l'instar des approfondissements du dominicain sur la connaissance mystique¹⁴, Maritain développe le rôle de la connaturalité chez le mystique chrétien sous le régime des dons du Saint-Esprit. Mais ce n'est que plus tard qu'il présente de manière systématique le fruit de ses recherches, base de ses développements ultérieurs¹⁵. Pour l'heure, jusqu'aux *Degrés du Savoir*, l'épistémologie de Maritain se concentre sur une défense de l'intelligence réaliste dans ses mécanismes typiquement humains, c'est-à-dire dans l'exercice de la raison discursive. L'intelligence humaine doit être défendue comme «faculté du réel, faite pour la vérité, pour posséder l'être»¹⁶. De tout côté en effet et pour des raisons parfois opposées, le mépris de l'intelligence passe, en ce début du 20^{ème} siècle, pour le commencement de la sagesse, et devant ce mépris général pour la condition humaine de l'intelligence, Maritain se sent véritablement investi d'une mission: soutenir «la valeur ontologique de l'intelligence, l'authentique valeur de réalité de nos instruments de connaissance»¹⁷. Entre les positivistes qui «propo-

¹¹R.-T. CALDERA, o.c., p. 29.

¹²L. F. ALMEIDA SAMPAIO, *L'intuition dans la philosophie de J. Maritain*, Vrin, Paris 1963, p. 164.

¹³C'est ce que révèle la correspondance entre le philosophe et le théologien. Dès l'année 1912, le père dominicain écrit à Jacques Maritain: «Pour la question de la connaissance 'par le cœur', vous la trouverez très bien exposée dans le *Cursus theologicus* de Jean de saint Thomas...» (cfr. Lettre du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE à Jacques MARITAIN, datée du 11 décembre 1912, document inédit des archives du centre d'études de Kolbsheim (Alsace - France), dirigé par M. René MOUGEL).

¹⁴Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, éditions de la Vie spirituelle, Saint-Maximin 1923, 2 tomes. Le Père Garrigou-Lagrange (1877-1964), dominicain, professeur de théologie à l'Angelicum à partir de 1909 et consultant du Saint-Office, fut le directeur spirituel des cercles d'études thomistes fondés par Maritain en 1922 et le prédicateur attitré des retraites annuelles de Meudon.

¹⁵Les *Degrés du Savoir* paraissent en 1932, mais le chapitre VI intitulé «expérience mystique et philosophie» est une reprise d'une étude parue six ans plus tôt (cfr. «Revue de Philosophie», 33 (1926) 751-618).

¹⁶*Antimoderne*, OE. C., tome II, 1987, p. 939.

¹⁷*Préface à la seconde édition de La Philosophie bergsonienne*, OE. C., tome I, 1986, p. 21.

sent à la raison, pour fin suprême, de s'assurer le savoir en se dispensant de penser»¹⁸, et les partisans anti-intellectualistes du sentiment, s'impose l'ordre naturel de l'intelligence à l'être. C'est à cette défense de l'intelligence dans tout ce qui fait sa valeur et ses limites, que Maritain s'est voué dans ses premiers écrits. Parmi les œuvres de référence de cette étape de sa pensée, on trouve les *Réflexions sur l'intelligence*, la *Philosophie bergsonienne* et particulièrement l'*Introduction à la seconde édition*, ainsi que les *Éléments de Philosophie*. Ce n'est que dans les œuvres de maturité qu'arriveront à leur terme les recherches amorcées ici ou là sur la connaissance par connaturalité¹⁹, et il sera alors temps de la «remettre en honneur»²⁰. Ces recherches constitueront le deuxième volet de l'épistémologie intégrale de Maritain.

2. Connaissance discursive et connaissance par connaturalité

2.1. Maritain et le scientisme

C'est à travers le prisme de l'esprit de la Sorbonne scientifique du début du 20^{ème} siècle que les Maritain entrèrent dans le monde intellectuel²¹. «Les maîtres de ce temps-là si bons, si dévoués, si compétents qu'ils fussent, semblaient avoir tout oublié; les maîtres eux-mêmes avaient été depuis longtemps égarés». Qu'avaient-ils oublié selon Raïssa? «Les disciplines de la sagesse. Cette sagesse à laquelle, cependant, nous aspirons avant et après, et par-dessous toute connaissance des sciences particulières»²². La première erreur que Maritain combat est celle qu'il appelle «l'impérialisme scientifique» de l'ère contemporaine, hérité du rationalisme moderne. C'est dans un de ses tout premiers écrits de philosophe, intitulé *La science moderne et la raison*²³, qu'il identifie les

Dans cette substantielle introduction rédigée en 1929, plus de 15 ans après les différents textes regroupés dans *la Philosophie bergsonienne*, Maritain évoque ce qui l'a amené à reconnaître le bien fondé du réalisme thomiste, l'équilibre de son intellectualisme.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹ Cfr. M.-M. LABOURDETTE, *Maritain nous instruit encore*, «Revue thomiste», 87 (1987) 659.

²⁰ Cfr. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, 1985, p. 247: «La connaissance par connaturalité joue un rôle immense dans la vie humaine. Les philosophes modernes l'ont jetée dans l'oubli (...) Je pense qu'il importe de la remettre en honneur».

²¹ Dans les grandes étapes de son itinéraire philosophique, Jacques Maritain est intimement dépendant de sa complicité avec sa femme Raïssa. Jacques associera toujours ce qu'il y a de bon dans son œuvre et ses principales inspirations à la sensibilité et à l'intériorité de son épouse. Cfr. *Journal de Raïssa*, OE. C., tome XV, 1995, p. 160: «Je veux que justice soit rendue à Raïssa. S'il y a quelque chose de bon dans mon travail philosophique et dans mes livres, la source profonde, et la lumière, doivent en être cherchées dans son oraison et dans l'oblation qu'elle a faite d'elle-même à Dieu».

²² R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, OE. C., tome XIV, 1993, pp. 659-660.

²³ Intégré en 1922 dans l'ouvrage *Antimoderne*, cette critique du scientisme paraît en réalité douze ans plus tôt (cfr. *La science moderne et la raison*, «Revue de Philosophie», 16 (1910)

périls du système scientiste. Au début du 20^{ème} siècle, Maritain se lamente que «l'intelligence au sens vulgaire, l'agilité à remuer des mots, est bien là, et elle règne, mais l'intelligence véritable n'est plus qu'une pauvre chassée partout»²⁴. Cette intelligence, au sens vulgaire, qui anime le scientisme triomphant d'alors, est ce que Maritain appelle «la raison matériellement prise» ou «raison purement discourante»²⁵. D'une certaine manière, cette raison est coupée de ses sources intuitives et laissée à son acte propre, livrée à l'automatisme des combinaisons logiques. Elle discourt pour discourir, elle ne se pose pas la question d'une vérité à atteindre. Sa vérité, c'est son acte même. Sans doute cette dissociation entre la partie intuitive et la partie discursive de l'intelligence humaine ne peut-elle être absolue car il est dans la nature même de l'intelligence d'unir ces deux aspects dans ses actes intellectuels, mais par un choix, qui n'est pas celui de la vérité²⁶, la raison, naturellement discursive, peut devenir «discourante», quittant volontairement l'ordonnement naturel des premiers principes de l'intelligence. La raison discourante est la raison en état de servitude «qui tend à perdre à la fois et la ferme lumière des premiers principes, primordiale intuition de l'être, et l'élan vivant, *inclinatio* ou *conatus*, qui la porte naturellement vers sa fin, vers l'être intelligible...»²⁷. Sous l'empire de cette raison coupée de ses racines naturelles qui gouverne la pensée depuis Descartes, la philosophie a subi un dessèchement «auquel les larmes du romantisme ne devaient apporter plus tard qu'un remède insuffisant»²⁸. Dans un article de 1914, Maritain insiste sur ce drame de la philosophie moderne. Celle-ci est actrice d'une rupture dans l'homme, «en tant que la théorie se sépare de la pratique, l'intelligence de la volonté, la vérité de l'amour». Cette dichotomie entre l'intellectuel et l'affectif est profonde²⁹.

575-603). C'est par cet article que Maritain entre dans le débat philosophique: cfr. H. BARS, *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris 1959, p. 29: «La première bataille fut livrée au scientisme, la seconde le fut à l'intuitionnisme bergsonien».

²⁴ *Antimoderne*, OE. C., tome II, 1987, p. 961.

²⁵ *Ibidem*, p. 943.

²⁶ À l'origine de la vie intellectuelle, il y a selon Maritain un choix à faire, «une attitude d'âme» à avoir vis-à-vis de la vérité. Il consiste à choisir d'habiter dans «la maison de la sagesse», de l'intelligence dans son intégralité, plutôt que de viser le succès de la science au sens moderne du mot (cfr. L'avant-propos de *Antimoderne*, OE. C., tome II, 1987, pp. 936-937).

²⁷ *Ibidem*, p. 981.

²⁸ *Le songe de Descartes*, OE. C., tome V, 1982, p. 170.

²⁹ Cfr. *L'esprit de la philosophie moderne*, OE. C., tome I, 1986, p. 886: «La philosophie moderne ne nous met pas en communication avec l'être réel, mais nous enferme dans l'être de raison. On n'aime pas ce qui n'a pas raison de bien, c'est-à-dire de fin. Et pour la pensée moderne il n'y a pas de fin, donc pas de bien, dans l'ordre de la réalité scientifique. Pour les anciens la véritable connaissance produisait l'amour, et de l'intelligence unie à l'être l'amour procédait, car en nous comme en Dieu le verbe fait procéder l'amour, *verbum spirat amorem*. (...) Ainsi s'établit dans le monde moderne ce principe de désespoir, selon lequel, plus on sait moins l'on aime, selon lequel le zèle de la vérité dessèche le cœur, et

Cette intelligence qui prend la forme exclusive de la raison discourante, et, qui d'un point de vue de son contenu, s'asservit au relatif, désespère ceux qui ont soif de sagesse. Au sortir de leurs études à la Sorbonne, Jacques et Raïssa sont en quête de cette sagesse. A leur manière, Bergson et ses élèves le sont aussi.

2.2. L'intuition d'Henri Bergson

L'enseignement de Henri Bergson est alors le principal artisan de la réaction de l'esprit au matérialisme scientifique. Dans le milieu universitaire parisien de l'époque, Bergson est un des seuls à tenir tête au positivisme de la Sorbonne, prétendant qu'il est possible d'atteindre l'absolu. Cette simple affirmation que l'absolu est connaissable fera du maître du Collège de France un «grand libérateur». C'est tout le mérite de ce que Maritain appellera le «bergsonisme d'intention»³⁰. Le thomisme pourra prendre racine dans «l'élan spirituel et ce sens de l'expérience vécue»³¹ que Bergson propose à ses étudiants en leur faisant redécouvrir la vie intuitive de l'intelligence.

La notion d'intuition est particulièrement chère à Bergson. Il faut selon lui distinguer deux types de connaissance. «*L'analyse*» qui ne connaît l'objet que superficiellement et s'arrête au *relatif*, car elle procède par analogie avec ce qui est déjà connu et cherche à reconstituer l'être en tournant autour de l'objet, variant sans cesse les symboles et multipliant sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours imparfaite. Elle est cette opération qui ramène l'objet à ses éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres: «Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle»³². L'analyse est le propre de la connaissance des sciences qui s'en tiennent à la forme visible des êtres et de leurs anatomies. C'est le cas des sciences naturelles. Mais il existe une seconde forme de connaissance par laquelle il nous est donné de connaître une chose *absolument et non relativement*, de se placer en elle-même et non de quelque point de vue extérieur à elle,

qui met une division fondamentale au plus profond de notre nature». L'article en question fut publié sous le titre «l'indépendance de l'esprit» («Revue de Philosophie», 25 (1914) 53-82). Dans les écrits de Maritain, on retrouvera souvent l'idée selon laquelle Descartes est à l'origine de fractures fatales à l'intégralité de l'intelligence humaine. Il est en particulier celui qui a détourné la connaissance de l'amour. Irrémédiablement, le cartésianisme installe l'intelligence dans la Science, et lui interdit la Sagesse (cfr. *Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau*, OE. C., tome III, 1984, p. 521).

³⁰ Cfr. *Le paysan de la Garonne*, OE. C., tome XII, 1992, p. 852. Sur l'influence déterminante de Bergson sur la pensée de Maritain, voir l'étude historique de H. BARS, *Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques Maritain* in *Jacques Maritain et ses contemporains*, œuvre collective sous la direction de B. Hubert et Y. Floucat, Centre Indépendant de Recherche Philosophique, Desclée, Paris 1991, pp. 167-198.

³¹ *Notre Maître perdu et retrouvé*, OE. C., tome XIV, 1993, p. 164.

³² H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in *Œuvres*, PUF, Paris 1963², p. 1397.

de la saisir en dehors de toute expression ou représentation symbolique, et il faut appeler cette capacité cognitive «*l'intuition*» et la définir ainsi: «Nous appelons intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable»³³. C'est en vertu de cette puissance intuitive qu'il nous est possible de sympathiser «intellectuellement ou plutôt spirituellement»³⁴ avec nous-mêmes, y découvrant la «durée»³⁵.

Dans *La Philosophie bergsonienne*, Maritain commente abondamment cette distinction entre l'analyse et l'intuition, et loue l'effort de Bergson visant à trouver la voie d'un contact intime avec le réel. Selon Maritain, l'idée clé de l'intuition bergsonienne est que l'homme, unissant les facultés de voir et de vouloir, est capable de rejoindre directement le cœur du réel, de coïncider par une sympathie douloureuse avec la réalité dans son fond. Cette sympathie est «douloureuse» car il faut que le philosophe violente son esprit pour s'élancer ainsi, contre l'usage naturel de l'intelligence, dans cette saisie intuitive du réel, cette espèce d'extase métaphysique qui se réalise «sur les rebords de l'inconscient». L'intuition de Bergson prétend ainsi aboutir à une fusion de l'esprit dans la chose. Cette identification se réalise, précise Maritain, selon l'être réel et non selon l'être intentionnel. Elle est une expérience directe et non une similitude intra-psychique de la chose.

Mais s'il faut savoir en quoi consiste précisément cette intuition, nous sommes réduits à y voir des éléments très divers que Maritain reproche à Bergson d'avoir «artificiellement réunis»³⁶. Nous pourrions en effet y retrouver la perception intellectuelle proprement dite, la cogitative c'est-à-dire l'instinct inférant du particulier au particulier, une espèce de sympathie sensible (qui tient lieu pour l'artiste de l'impossible intellection du singulier) et une sorte de mysticisme naturel (qui apparenterait cette intuition à l'extase de Plotin). Maritain y voit aussi – c'est la première fois que nous rencontrons cette mention dans ses premiers écrits –, «une sorte de connaissance expérimentale, qui procède par conformité aux pentes intérieures du sujet, et qui est “une manière de juger affec-

³³*Ibidem*, p. 1395.

³⁴*Ibidem*, p. 1402.

³⁵La «durée» est la première découverte psycho-métaphysique de Bergson et une notion essentielle de sa pensée. Selon Raïssa, ce monde de la durée n'est autre que «le dynamisme de l'être sous le voile de l'introspection psychologique» (Raïssa MARITAIN, *Les grandes amitiés*, OE. C., tome XIV, 1993, p. 702). Le centre de la doctrine de Bergson est donc cette intuition de la durée: lui-même prend soin de le rappeler: «Tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée. (...) La théorie de l'intuition (...) ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci: elle en dérive et ne peut se comprendre sans elle» (cfr. *Lettre de M. Henri Bergson à M. Harald Höffding*, in H. HÖFFDING, *La philosophie de Bergson*, Alcan, Paris 1917, pp. 160-161).

³⁶*La Philosophie bergsonienne*, OE. C., tome I, 1986, p. 173.

tive ou instinctive, ou d'inclination"³⁷, c'est ainsi que l'homme vertueux juge instinctivement de la vertu, étant lui-même, selon le mot d'Aristote, la règle et la mesure des actes humains; connaissance très précieuse pour l'estimation des cas particuliers comme pour l'habileté pratique et pour la découverte, mais qui ne saurait remplacer l'intelligence et encore moins la contredire"³⁸.

C'est donc dans le cadre des développements bergsoniens sur l'intuition que Maritain se présente pour la première fois en contact avec un des textes fondamentaux de saint Thomas sur la connaissance par connaturalité. Il note l'importance de ce mode de connaissance mais lui refuse tout rôle substitutif de l'intelligence discursive. Au contact de cette intuition bergsonienne, Maritain veut distinguer ce qu'à son avis Bergson a manifestement confondu. Bergson est coupable d'une confusion de l'intuition intellectuelle proprement dite avec l'intuition divinatoire, laquelle relève de la connaissance par connaturalité. Faute d'avoir adéquatement distingué, Bergson va finalement aboutir d'une part à une séparation, faisant de l'intelligence (entendue comme faculté de l'analyse) et de l'intuition, deux facultés distinctes, et d'autre part à la plus préjudiciable peut-être de ses confusions: celle du mouvement propre de l'intelligence et de celui de la volonté. La faculté de voir et la faculté de vouloir, loin d'être étrangères l'une à l'autre, s'enveloppent certes mutuellement, mais elles demeurent essentiellement distinctes. C'est seulement sur cette base que peut s'établir la juste distinction entre le savoir rationnel et le savoir par connaturalité. Il sera temps plus tard, de souligner pourquoi cette distinction est essentielle à la compréhension du rôle de l'affectivité dans les domaines tels que la connaissance morale ou poétique. Mais à cette étape des écrits de Maritain, c'est la valeur de la connaissance métaphysique qui est en jeu. Et c'est au nom de cette connaissance qu'il faut dénoncer le bergsonisme de fait: «Le grief le plus grave que l'on doive élever ici contre le bergsonisme est d'avoir, dans l'exercice même de la philosophie, méconnu la puissance de l'intelligence et de la philosophie, et de s'être refusé à reconnaître l'autonomie du savoir métaphysique»³⁹.

2.3. La «connaissance réelle» de Maurice Blondel

La conférence que donne Maritain le 25 avril 1923 au sujet de la conception blondélienne de la connaissance est sans équivoque sur les divergences qui séparent les deux philosophes⁴⁰. L'enjeu est de taille: il s'agit de définir le rôle et les

³⁷ Maritain cite librement et approximativement saint Thomas. Cfr. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I^a, Q. 1, art. 6, ad 3^m: «*Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur, unde et in X ethic*».

³⁸ *La philosophie Bergsonienne*, OE. C, tome I, 1986, p. 173.

³⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁰ Cette conférence donnée à l'institut catholique de Paris le 25 avril 1923, intitulée «l'intelli-

limites de l'intelligence dans la quête du réel et de discuter en particulier de cette distinction fondamentale dans l'œuvre de Blondel: la distinction entre *la connaissance notionnelle* et *la connaissance réelle*. Cette seconde connaissance, la plus parfaite selon Blondel est celle qui se nourrit de la partie affective de la personne humaine. La connaissance par connaturalité est donc au cœur du débat et Maritain entend montrer que cette distinction n'est pas conforme à la doctrine de saint Thomas. Bien au contraire, Blondel «défigure involontairement sa pensée»⁴¹. En substance, Maritain reproche à Blondel de sacrifier la connaissance notionnelle – disons *discursive*, celle qui procède *per modum abstractionis* et se termine dans le concept – à une connaissance plus haute et adéquate à la perception de l'être: la connaissance par connaturalité, ou en termes blondéliens, la *connaissance réelle*. Que celle-ci soit supérieure à celle-là, Maritain ne le conteste pas, encore qu'il faille bien préciser à propos de quel objet (vérité spéculative ou pratique) et selon quel mode de connaître (naturel ou surnaturel), elle est effectivement bénéfique et même essentielle. Mais on ne peut dévaluer profondément la connaissance rationnelle, celle qui est propre à l'intelligence *in statu vitae*, au point de lui refuser l'accès à l'être de la chose. Seule la connaissance réelle mettrait l'intelligence «en possession de ce qui est»⁴². Maritain se refuse à cette déposition de la connaissance conceptuelle au profit d'une connaissance affective. Au contraire, il se fait le défenseur ardent du réalisme du concept: «Ce n'est donc pas à une effigie que nous avons à faire, c'est à la nature même qui est dans la chose; ce n'est pas à une représentation, c'est à une présence; ce n'est pas à une copie, c'est à un original. La connaissance conceptuelle n'a pas à rejoindre l'être, elle le touche du premier coup»⁴³. La connaissance notionnelle, telle que la conçoit Blondel est donc réductrice aux yeux de Maritain. Il ne peut être légitime de concevoir une connaissance *en vertu d'une union expérimentée dans la volonté*, que si l'on reconnaît à la faculté même de l'intelligence, la valeur propre de la connaissance qui lui est connaturelle: la connaissance conceptuelle. «Si vous refusez de poser une telle faculté, cette «connaissance par amour» devient elle-même inconcevable»⁴⁴.

gence selon M. Maurice Blondel» est une réponse précise à l'article que le philosophe d'Aix a fait paraître une année plus tôt dans l'ouvrage collectif au titre provocateur: «Le procès de l'intelligence» (cfr. P. ARCHAMBAULT, *Le procès de l'intelligence*, ouvrage collectif, Bloud & Gay, Paris 1922). Dès les premiers échanges scripturaires entre les deux hommes, des différents s'étaient rapidement dessinés au sujet de la distinction entre science et sagesse, Maritain reprochant à Blondel une interprétation tendancieuse de saint Thomas (cfr. L. STROOBANTS, *Discussions sur l'intelligence, correspondance M. Blondel – J. Maritain*, Louvain 1977, lettre n° 13, p. 126, à propos de l'interprétation de la *Somme Théologique*, I^a, Q. 1, art. 6).

⁴¹ *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, OE. C., tome III, 1984, p. 97.

⁴² *Ibidem*, p. 100.

⁴³ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 127. Pour Maritain, il n'y aura de connaissance par connaturalité valable que si l'on reconnaît préalablement la valeur intrinsèque de la connaissance conceptuelle.

C'est sur fond de défiance vis-à-vis des excès bergsoniens ou blondéliens au sujet de la connaissance affective, que se dessine donc la pensée de Maritain au sujet de la connaissance par connaturalité. Le disciple de saint Thomas entend ne pas sacrifier le réalisme de la connaissance conceptuelle sur l'autel d'un intuitionnisme ou affectivisme infra-rationnel. Il s'agit de ne pas confondre le dynamisme de la connaissance métaphysique et celui de la connaissance mystique surnaturelle, la «*perfectus opus rationis*», et la «*cognitio per quandam connaturalitatem*»⁴⁵.

3. Les analogies naturelles de la connaissance mystique surnaturelle

3.1. Le texte fondateur des *Degrés du Savoir*

C'est dans le chapitre VI des *Degrés du savoir* intitulé «Expérience mystique et philosophie» que la doctrine maritainienne de la connaissance par connaturalité prend une orientation particulière. Maritain y distingue tout d'abord trois types de sagesse. La plus naturelle à notre intelligence est la sagesse métaphysique, science suprême de l'ordre rationnel. Elle ne rejoint Dieu que par la voie de la causalité. Elle est donc une connaissance «ananoétique» ou par analogie, connaissance prismatisée par les créatures mais véridique. Toujours selon le mode discursif, la science des mystères révélés ou théologie est un deuxième type de sagesse. Alimentée par la vertu théologale de la Foi, elle ne considère plus Dieu «dans ce que la raison découvre en lui d'analogiquement commun avec les autres êtres, mais dans ce qu'il a d'absolument propre, dans ce qui lui appartient à lui seul, *deitas ut sic*»⁴⁶. Cette dernière connaissance reste analogique dans le sens où elle utilise toujours des concepts. Son mode de savoir reste naturel, elle progresse «à pas de raison». Enfin, si elle partage avec la théologie l'objet essentiellement surnaturel de la Foi, la sagesse mystique a un mode de connaître qui dépasse le fonctionnement naturel de la raison humaine. Mue par les dons du Saint-Esprit, inspiration spéciale de Dieu, elle connaît sous un mode supra-humain. Un des caractères fondamentaux de cette sagesse est qu'à la différence de ses deux inférieures, elle est une connaissance par connaturalité. Elle l'est même *par excellence*, car la connaturalité qui l'inspire est celle, parfaite et plénière, de la charité surnaturelle. C'est à cette connaturalité qu'il faut réserver

⁴⁵ C'est, somme toute, le reproche fondamental que Maritain fera à Blondel: «En définitive, et pour parler gros et clair, l'hérésie en question c'est tout simplement la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, la transposition de la connaissance mystique dans l'ordre de la connaissance naturelle ou philosophique, l'hybridation de la connaissance naturelle et de la sagesse infuse. Voilà le fond de la connaissance réelle de Blondel» (*Lettre de M. Maritain à M. Brémond du 31 juillet 1923*, citée dans *Henri Brémond – Maurice Blondel, correspondance*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, vol. III, pp. 73-74).

⁴⁶ *Les degrés du Savoir*, OE. C., tome IV, 1983, p. 710.

le nom d'expérience mystique. Selon l'auteur des *Degrés du Savoir*, ce serait une «désastreuse illusion» de rechercher une expérience mystique en tant que telle, en dehors de la voie surnaturelle des dons du Saint-Esprit.

S'il faut voir en cette connaissance mystique la réalisation parfaite de la connaissance par connaturalité, est-il possible de concevoir des analogies à cette expérience mystique dans l'ordre naturel? Si l'on se place d'un point de vue du caractère contemplatif de la connaissance mystique, nous pourrions en effet parler pour les philosophes d'une certaine «contemplation naturelle». Mais au mieux, souligne Maritain, il ne s'agira que de «ressemblances extrinsèques» avec l'expérience mystique⁴⁷. Si l'on entend en effet le mot «mystique» en son sens vague, on pourra toujours dire qu'il existe une contemplation mystique naturelle, et cette contemplation engloberait «les diverses analogies que l'ordre naturel nous offre de la contemplation infuse»⁴⁸. Mais au sens strict, continue l'auteur des *Degrés du Savoir*, une expérience mystique, c'est-à-dire une expérience «qui porte sur Dieu et nous fasse pâtir la réalité divine» est absolument impossible sans la grâce. Il n'y a donc pas d'analogies naturelles de la contemplation infuse en tant qu'expérience *de Dieu comme Dieu*. Il n'y a de connaturalité à Dieu, *ut Deus*, que par le mode supra-humain des Dons du Saint-Esprit.

L'avis de l'auteur des *Degrés du savoir* sur les analogués naturels de l'expérience mystique, en tant que contemplation, est plutôt minimaliste. Il en est autrement si l'on considère la connaissance mystique non pas dans son objet propre (Dieu lui-même) mais quant à son *mode* de connaissance, quant au processus psychologique de cette connaissance. Il faut dire alors que «toute connaissance naturelle par inclination ou sympathie, ou par connaturalité, fournit une analogie plus ou moins lointaine de l'expérience mystique»⁴⁹. C'est à la lumière de ce principe que Maritain distingue alors les différents analogués naturels de la connaissance par connaturalité d'amour, non sans nous mettre en garde contre un usage excessif de cette analogie, qui est «une chose délicate et d'un maniement difficile»⁵⁰.

Le premier domaine est celui – immense – des jugements pratiques de la vie morale, domaine par excellence (parmi les connaissances naturelles) de la connaissance par connaturalité. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, a bien mis en valeur comment l'intelligence pratique appuie l'exercice de la prudence sur l'inclination de la vertu.

Non plus en rapport à l'*agir*, mais au *faire*, il faut aussi souligner l'importance de la connaissance par connaturalité dans le domaine de l'art et de la poésie. Maritain précise qu'il ne s'agit pas là de la contemplation esthétique du Beau. Sans doute celle-ci est-elle une analogie lointaine de la contemplation mystique,

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 744.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 746.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 766.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 769, note 89.

mais son procès psychologique est complètement différent. La contemplation artistique est essentiellement intellectuelle, et la connaturalité affective n'est que la conséquence, l'effet propre, de la perception du beau. Elle n'est pas le *moyen* de cette connaissance. Elle n'est donc pas connaissance par connaturalité affective⁵¹. C'est plutôt dans le domaine «de la vertu d'art» elle-même que le poète est connaturalisé, «non pas à Dieu lui-même, mais au mystère épars des choses»⁵².

Enfin, la voie la plus obvie des analogies de la connaissance par connaturalité mystique est «l'amour humain dans ses épreuves et ses joies, dans l'expérience d'autrui, obscure et profonde qu'il procure»⁵³.

⁵¹ Il ne faut pas confondre la connaissance que l'artiste a de son œuvre en la créant et la simple connaissance de la beauté de l'œuvre par ceux qui la contemplent. Dans cette dernière, la part de la raison discursive semble être supplantée de beaucoup par celle de l'intuition, au sens d'une connaissance réalisée par une certaine sympathie et sans avoir recours au raisonnement: «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 (...) mais qui en même temps 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» (cfr. *Art et scolastique*, OE. C., tome I, 1986, note 56, p. 739). Dans l'intuition de la beauté créée, c'est l'intuition du sens qui semble être le lieu de la communion de l'intelligence avec son objet intelligible. En ce sens, on peut dire que le Beau est une «réalité intelligible immédiatement sensible au cœur», mais il faut ajouter qu'«il touche le cœur d'une joie avant tout intellectuelle». La connaturalité affective, ce qu'il faut appeler «l'émotion esthétique», n'est pas ici *moyen* de connaissance pour qui contemple une réalité belle, elle n'en est qu'une *conséquence*. La joie du Beau est une joie du connaître, «une joie qui surabonde et déborde de cet acte à cause de l'objet connu» (*ibidem*, p. 641). Maritain n'a pas beaucoup développé cette nature très particulière de la connaissance du Beau. Mais la distinction entre cette connaissance et l'expérience de l'artiste est clairement établie. Si la connaissance du beau crée «une analogie lointaine entre l'émotion esthétique et les grâces mystiques», c'est «sur un plan et par un procédé psychologique absolument différent»: «Je dis “par un procédé psychologique absolument différent”. En effet la contemplation mystique a lieu en vertu de la connaturalité d'amour; ici au contraire l'amour et la connaturalité affective à l'égard de la chose belle sont une conséquence ou un effet propre de la perception ou émotion esthétique» (*ibidem*, note 56, p. 740). Maritain confirme cette distinction dans *Les Degrés du savoir*, OE. C., tome IV, 1983, p. 768, note 87). Comme l'interprète Yves Floucat, si la connaissance du Beau peut-être dite connaissance par connaturalité en tant qu'elle ne connaît pas par le moyen des concepts, ce ne pourra être que d'une connaturalité intellectuelle, car l'élément affectif en jeu (l'émotion esthétique) n'est pas *moyen* mais *effet* de la connaissance (cfr. Y. FLOUCAT, *Sagesse du Beau. En relisant Jacques Maritain*, «Revue Thomiste», 88 (1988), p. 384). Aussi faut-il réserver l'expression «expérience poétique» à ce type particulier de connaissance qui est le privilège de l'artiste lui-même quand il engendre son œuvre. Dans cette connaissance, l'émotion esthétique n'est plus seulement une surabondance de la perception intellectuelle, elle en est, à l'image de la charité dans la connaissance mystique, le *moyen formel*.

⁵² *Les degrés du Savoir*, OE. C., tome IV, 1983, p. 769.

⁵³ *Ibidem*. À la différence des autres analogués, Maritain n'approfondira pas ce domaine de la connaturalité affective. Seul un passage isolé du *Court traité de l'existence et de l'existant* développera très brièvement son processus, le rapprochant implicitement de celui de la connaissance mystique surnaturelle. Cfr. *Court traité de l'existence et de l'existant*, OE. C.,

À travers cette première classification des connaissances par connaturalité transparait l'idée directrice de l'analogie opérée par Maritain: c'est en comparaison à cette connaissance par connaturalité mystique, analogué principal de l'analogie, que l'on doit rechercher les autres domaines dans lesquels entre en jeu cette connaissance. Dans *Les degrés du savoir*, Maritain établit cette analogie en rapprochant le processus psychologique des différentes connaissances par connaturalité, caractérisé par l'ingérence déterminante d'un élément affectif comme *moyen* de connaissance. La classification concerne donc les connaissances par connaturalité *affective*. La contemplation métaphysique et l'expérience mystique naturelle (s'il est vrai qu'on peut utiliser cette expression) ne sont pas encore présentés comme des analogués de la connaissance mystique. Si elles le sont, c'est sous un autre rapport qui demande à être plus clairement défini.

3.2. La nouveauté des *Quatre essais* et les classifications ultérieures

Après le texte fondateur des *degrés du savoir*, les écrits suivants de Maritain nous offrent cinq autres énumérations explicites des analogués de la connaissance par connaturalité. Les classifications présentes dans *Situation de la Poésie* et les *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*⁵⁴ constituent après *Les degrés du Savoir*, une seconde étape dans l'analogie: les analogués d'ordre contemplatif comme la connaissance métaphysique et la connaissance mystique naturelle⁵⁵ sont classés comme connaissance par connaturalité en compagnie de

tome IX, 1990, p. 85: «Dans la mesure où nous aimons vraiment [autrui], c'est-à-dire non pour nous, mais pour lui, et où, ce qui n'est pas toujours le cas, l'intelligence se faisant passive à l'égard de l'amour, et laissant dormir ses concepts, rend par là même l'amour moyen formel de connaissance, nous avons de l'être que nous aimons une obscure connaissance semblable à celle que nous avons de nous-mêmes, nous le connaissons dans sa subjectivité même, du moins dans une certaine mesure, par l'expérience de l'union».

⁵⁴Cfr. *Situation de la poésie*, OE. C., tome VI, 1984, pp. 870-875 et *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, pp. 159-171. Les deux ouvrages sont publiés en 1938.

⁵⁵Entre *Les degrés du savoir* et les *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, publié en 1938, s'écoulaient plusieurs années durant lesquelles deux lignes de réflexion vont guider la pensée de Maritain à propos de la connaissance mystique: la première se dessine sous l'influence du père Gardeil, auteur d'un ouvrage-clé sur le problème de la connaissance mystique (cfr. A. GARDEIL, *Structure de l'âme et expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927, 2 tomes). Malgré des objections émises contre certains aspects de l'œuvre du théologien (cfr. Annexe V aux *Degrés du Savoir: Sur un ouvrage du Père A. Gardeil*, OE. C., tome IV, 1983, pp. 1063-1075), Maritain se montre très sensible aux descriptions du dominicain sur la connaissance habituelle ou radicale de l'âme par elle-même et n'hésite pas à soutenir que ce type de connaissance rend compte des expériences de certains mystiques non-chrétiens. Peu avant la mort du théologien (le 31 août 1931), Maritain s'était penché avec lui sur la possibilité d'une expérience mystique naturelle (cfr. *Quatre essais sur l'esprit dans la condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, p. 177: «Je me rappelle avoir

la connaissance impliquée dans le jugement de prudence et la connaissance de l'artiste.

Par rapport aux *Degrés du savoir*, la perspective des *Quatre essais* est différente. Il ne s'agit plus de réserver le mot mystique à son analogué principal (l'expérience mystique surnaturelle), mais de considérer qu'il est possible de parler d'une expérience mystique authentique d'ordre naturel, même si cette expérience n'est pas une expérience de la déité même, laquelle dépasse les forces de la seule nature. Aussi le concept générique de connaissance mystique «authentique» doit-il être corrigé. Alors que *Les degrés du savoir* désigne l'expérience mystique comme «la connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu, ou de passion des choses divines»⁵⁶, les *Quatre essais* se limitent à la définition suivante: «Expérience fruitive de l'absolu»⁵⁷. Ce changement significatif ne remet pas en cause la perfection propre à la contemplation chrétienne et en elle-même inaccessible par l'effort naturel. Le caractère «mystique» de ces deux connaissances contemplatives ne désigne pas tant la qualité du *terme* contemplé (il y a un écart infini entre Dieu *ut deitas* et tout autre absolu créé) que le mode *expérimental* de cette contemplation, c'est-à-dire comme le précise formellement Maritain, «un mode de nescience, de nescience fruitive». Cette concentration de la compréhension du concept d'expérience mystique sur son mode de connaissance permet à Maritain d'élargir l'analogie de la connaturalité propre au mystique chrétien. Au-delà des différents domaines cités, la distinction qui ressort est celle qui différencie la connaissance par connaturalité *affective* de la connaissance par connaturalité *intellectuelle*. Par rapport aux *Degrés du savoir*, cette distinction est un élément nouveau. Elle permet à Maritain d'intégrer explicitement dans les analogues de la connaissance par connaturalité, certains domaines du savoir dans lesquels la connaturalité n'est pas causée par un élément d'ordre affectif. Les classi-

entretenue le Père Gardeil de cette question, quelques mois avant sa mort»). C'est un approfondissement de la pensée de l'Inde qui décide alors de sa seconde ligne de réflexion, et plus particulièrement le cas des yogis hindous qui disent avoir une «expérience de l'absolu» (pour un historique de la pensée de Maritain sur la connaissance mystique, ses influences, en particulier ses liens avec Olivier Lacombe, voir J. ARRAJ, *Mysticism, Metaphysics and Maritain, On the road to the Spiritual Unconscious*, InnerGrowth Books, Chiloquin 1993, pp. 96-125. Cfr. aussi G. COTTIER, *Sur la mystique naturelle*, «Revue Thomiste», 101 (2001) 287-311. Le Père Cottier reprend les intuitions essentielles de Maritain sur les constitutifs de la mystique naturelle).

En 1938, dans *L'expérience mystique et le vide*, sa position et sa terminologie ont évolué. La notion d'expérience mystique n'est plus pour lui univoquement rattachée à la vie surnaturelle, mais peut aussi comprendre par analogie certaines formes expérimentales et non-conceptuelles de spiritualité naturelle procédant des ressources immanentes de l'âme. Dans *Les degrés du savoir*, Maritain entend donner une définition stricte de la notion d'expérience mystique et se montre hostile à l'usage du mot «en un sens plus ou moins vague (extensible à toutes sortes de faits plus ou moins mystérieux ou préternaturels, ou même à la simple religiosité)...» (cfr. *Les degrés du savoir*, OE. C., tome IV, 1983, p. 707).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 746.

⁵⁷ *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, p. 160.

fications ultérieures auront comme caractéristique de se placer de nouveau du strict point de vue de la connaissance par connaturalité *affective*⁵⁸. On y retrouvera les domaines du savoir suivants: la connaissance mystique surnaturelle, la connaissance poétique et l'expérience morale. Dans cette dernière, il faudra assez tôt compter avec un autre analogué: la connaissance de la loi naturelle⁵⁹. Maritain a approfondi successivement ces différents domaines du savoir, projetant à l'occasion et comme par digression, des lumières supplémentaires sur les liens de ces analogués inférieurs avec la connaissance mystique surnaturelle, analogué *princeps*⁶⁰.

Cette connaissance mystique surnaturelle a deux notes essentielles, qui constituent toute sa perfection: elle est une connaissance *contemplative*, elle tend donc à une simple intuition de la vérité et elle est une connaissance *par amour*. Seule cette connaissance suprême peut être à la fois *contemplative* et *amoureuse*. Elle est vraiment seule à pouvoir être appelée, au sens plein de l'expression, *connaissance par amour*. On comprend que Maritain la considère comme la

⁵⁸Cfr. *Court traité de l'existence et de l'existant*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 73-74; *Raison et raisons*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 262-265; *De la connaissance par connaturalité*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 981-1001, écrits respectivement datés de 1947, 1948 et 1951.

⁵⁹L'élément gnoséologique de la loi naturelle est une doctrine qui a fait couler beaucoup d'encre chez les commentateurs de Maritain. On reproche au philosophe français de justifier sa position par une interprétation inadéquate de saint Thomas (en particulier de ce passage de la *Somme Théologique*, I^a-II^{ae}, Q. 94, art. 2, Sed Contra: «*Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona*»; «*naturaliter*», c'est-à-dire par connaturalité selon Maritain). La majorité des études considèrent que cette interprétation n'est ni dans la lettre, ni dans l'esprit de saint Thomas lui-même: cfr. A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982, p. 138: «*Si può definire la dottrina maritainiana della conoscenza per inclinazione dei precetti della legge naturale, come qualcosa che non si trova nei testi tomistici, che non era, con quasi certezza, nella mente dell'Aquinate*». G. Chalmeta porte le même jugement (cfr. G. CHALMETA, *Jacques Maritain: el elemento gnoséológico en la constitución de la ley moral natural*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1989, pp. 81-103). «*Plus que nulle part ailleurs – souligne pour sa part Viola – Maritain ajoute ici à l'interprétation de saint-Thomas une intuition philosophique personnelle*» (cfr. F. VIOLA, *La connaissance de la loi naturelle dans la pensée de Jacques Maritain*, «*Nova et Vetera*», 3 (1984) 214).

⁶⁰Outre les *Degrés du Savoir* et les *Quatre essais*, cités plus haut, qui traitent plus particulièrement de la connaissance mystique, on trouvera ainsi de précieux approfondissements sur la connaissance par connaturalité dans les œuvres suivantes: à propos de la connaissance poétique, Cfr. *Art et scolastique*, OE. C., tome I, 1986, note 95, pp. 753-754 et note 130, pp. 764-765 et *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, 1985, pp. 233-260. À propos de l'expérience morale, pour le jugement de prudence cfr. *Court traité de l'existence et de l'existant*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 53-64 et *La loi naturelle ou loi non écrite*, OE. C., tome XVI, 1999, pp. 745-760; pour la connaissance par connaturalité du premier acte de liberté: *Court traité de l'existence et de l'existant*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 323-351; pour l'élément gnoséologique de la loi naturelle: cfr. *L'homme et l'état*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 577-590, *Quelques remarques sur la loi naturelle*, OE. C., tome X, 1985, pp. 955-974 et *La loi naturelle ou loi non écrite*, OE. C., tome XVI, 1999, pp. 689-918.

connaissance par connaturalité par excellence. On comprend aussi la difficulté intrinsèque qu'il y a à concevoir des analogués naturels de cette connaissance mystique. Dans les *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Maritain met l'accent sur cette difficulté: «Ce que je voudrais noter, c'est qu'étant d'une part connaissance de contemplation, d'autre part connaissance par amour, sa valeur typique de connaissance contemplative mettra en défaut les meilleurs analogués naturels qu'on trouvera d'elle dans le monde des inclinations et de l'affectivité; tandis qu'inversement le rôle essentiel que l'amour joue en elle mettra en défaut les meilleurs analogués naturels qu'on trouvera d'elle dans le monde des connaissances contemplatives»⁶¹.

4. Connaissance par connaturalité affective et connaissance par connaturalité intellectuelle

C'est à l'occasion du débat sur l'intelligence avec Maurice Blondel que Maritain distingue pour la première fois la «connaturalité intellectuelle» et la «connaturalité affective». Insistant sur le fait que la connaissance *per modum inclinationis* n'est pas requise *per se* pour rejoindre l'être, Maritain reproche à Blondel de ne pas distinguer deux types de connaturalité: 1) celle qui consiste en des dispositions engendrées par l'objet sur l'intelligence (les *habitus* ou vertus intellectuelles), et qui incline cette intelligence à juger selon les exigences de l'objet lui-même. Cette sympathie de l'intelligence avec son objet propre est «une connaturalité purement et exclusivement intellectuelle»⁶², et cette connaturalité est effectivement requise de soi par l'activité intellectuelle. 2) S'il faut entendre par connaturalité cette sympathie *affective* de toute la personne avec l'objet que l'on désire connaître, alors, nous sommes ici en présence d'un moyen qui enrichit extrinsèquement l'intelligence. Ce moyen là, souligne Maritain, n'est pas requis dans l'investigation de l'intellect spéculatif. Dans les *Quatre essais*, Maritain revient sur cette connaissance par connaturalité intellectuelle, et en souligne deux exemples principaux: la connaissance métaphysique et la connaissance mystique naturelle.

4.1. L'ordre de la connaturalité intellectuelle: les analogués contemplatifs de la connaissance mystique

4.1.1. La contemplation métaphysique

Dans les écrits de Maritain, le philosophe et le chrétien semblent tiraillés entre deux conclusions possibles: ou bien la contemplation philosophique n'est

⁶¹ *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, p. 172.

⁶² *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, OE. C., tome III, 1984, p. 130.

pas possible, et alors la question de son analogie avec l'expérience mystique ne se pose pas. C'est ce qui transparait dans certains textes dans lesquels Maritain souligne l'immensité qui sépare les tâtonnements du philosophe de la contemplation d'amour chrétienne. Ou bien l'expression «contemplation philosophique» signifie de manière analogique une saisie intuitive de la vérité, analogue à la contemplation du mystique. C'est ce que Maritain affirme prudemment dans les *Quatre essais*.

La contemplation du philosophe ne peut-être une contemplation par amour. Elle est dans son discours, et demeure à son sommet, une *perfectum opus rationis*. Mais «au sein même de la connaissance conceptuelle, et sans jamais cesser d'user du raisonnement», affirme déjà le jeune Maritain, le philosophe peut «tendre vers une connaissance de plus en plus dégagée du fardeau du discours, de plus en plus voisine de la simple intuition (...) grâce à l'*habitus* métaphysique lui-même, qui est vigueur et lumière»⁶³. Les *Quatre essais* reprennent cette affirmation optimiste: par l'effet d'un «augment intensif de l'*habitus* de sagesse naturelle», et saisissant que «la réalité divine dépasse à l'infini notre mode de connaître et n'est circonscrite par aucun de nos concepts», l'intelligence tend «à se stabiliser dans une méditation de plus en plus simplifiée et de mieux en mieux sentie de cette réalité»⁶⁴. Comment joindre alors à cette intelligence métaphysique, rivée au mode de connaissance discursif, la part de connaissance par connaturalité intellectuelle qui lui revient sans tomber dans la contradiction d'une connaissance qui soit à la fois connaissance conceptuelle et connaissance supra-conceptuelle? Dans un article particulièrement dense, intitulé *Pas de savoir sans intuitivité*⁶⁵, Maritain tente de résoudre ce problème difficile. Selon lui, la connaissance métaphysique est conceptuelle dans son *discours*, dans son mode de procéder, pas à pas, mais en son sommet, *cessante discursu*, cette connaissance tend à dépasser les concepts. C'est à ce sommet que la connaturalité intellectuelle propre à l'*habitus* de sagesse du philosophe tend à jouer un rôle déterminant: «Quand l'*habitus* métaphysique a pris son développement dans l'homme, et quand en particulier, il se porte avant tout vers Dieu et les choses divines selon que les forces naturelles de l'intelligence humaine sont capables d'y avoir accès, la métaphysique débouche sur un genre de contemplation qu'on doit appeler contemplation philosophique, et qui, comme toute contemplation, comporte une certaine *sorte supérieure d'intuitivité*»⁶⁶.

L'analogie avec la contemplation mystique peut paraître lointaine. Tout d'abord, cette contemplation n'atteint pas Dieu en lui-même mais seulement «dans sa divine sublimité», d'une manière purement apophatique. Ensuite, même si elle tend à dépasser les concepts, à les «déborder», et à ne connaître que par

⁶³*Ibidem*, pp. 130-131.

⁶⁴*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, p. 163.

⁶⁵Cfr. *Pas de savoir sans intuitivité*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 30-71. L'article sera intégré ensuite dans *Approches sans entraves* (cfr. OE. C., tome XIII, 1992, pp. 931-994).

⁶⁶Cfr. *Approches sans entraves*, OE. C., tome XIII, 1992, p. 983.

leur impuissance et leur disproportion, cette connaissance métaphysique reste tout de même rivée de près au mode conceptuel de connaître. La connaturalité intellectuelle qui alimente sa propre vie conceptuelle selon les dispositions créées en l'intelligence par les *habitus* ou les vertus, ne parvient pas vraiment à prendre l'avantage sur le jeu des concepts, elle reste finalement à leur service, et tout en alimentant le discours, ne couronne la contemplation métaphysique qu'à l'état de tension. À son plus haut degré de connaissance, l'intelligence du philosophe est sans doute «en adoration», elle stoppe son discours, elle déborde les concepts en comprenant leur disproportion, mais est, d'une certaine manière, réduite au silence: «Tais-toi, pauvre esprit d'homme»⁶⁷.

4.1.2. La connaissance mystique naturelle

L'intérêt que le philosophe Maritain a porté à l'expérience des yogis et à la mystique naturelle en général a pu surprendre⁶⁸. On ne peut pourtant pas lui reprocher d'être tombé dans un engouement naïf. Cette investigation originale est plutôt typique d'un auteur qui s'est toujours incliné devant ce qui est «requis par le réel». Maritain considère que le schéma que le Père Gardeil emploie pour décrire la connaissance de l'âme par elle-même, rend bien compte de cette «intellection supra ou para-conceptuelle» par laquelle le mystique non-chrétien peut atteindre «une réalité transcendante, inexprimable de soi dans un verbe mental». Ainsi l'expérience des yogis serait-elle selon lui «une expérience métaphilosophique de l'*esse* substantiel de l'âme par connaturalité intellectuelle négative, ou plutôt évanouissante»⁶⁹. Quelle que soit la fiabilité de l'analyse épistémologique de ce phénomène mystique naturel⁷⁰, ce qui nous importe est de discerner cette connaturalité intellectuelle par laquelle, selon Maritain, le mystique prétend atteindre l'absolu. On ne peut en effet expliquer autrement cette expérience mystique non-chrétienne que par la vertu d'une certaine connaturalité du sujet avec l'âme (son *esse* substantiel) «et en lui et par lui de l'absolu divin». Il s'agit là d'un état en quelque sorte plus parfait et plus divinatoire que l'intuition

⁶⁷ *Ibidem*, p. 988.

⁶⁸ Cfr. G. CAVALCOLI, *Il problema del "preconscio" in Maritain*, «Divus Thomas», 1 (1994) 102: «A noi pare che l'esperienza mistica indiana possa benissimo essere inquadrata nella semplicità e nella limpidezza dello schema tomista, senza bisogno dei contorsionismi di Maritain, che oscurano anziché chiarire la questione, rendendo la sua tesi del tutto improbabile».

⁶⁹ *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, p. 177.

⁷⁰ Au regard du caractère absolument inédit des explications de Maritain, on pourrait en effet s'interroger sur leur pertinence réelle et leur fidélité à la nature propre de cette expérience. Cela supposerait une connaissance approfondie et documentée des expériences en question. Les études d'Olivier Lacombe recommandées par Maritain, pourraient être une base de départ. Mais il faudrait aussi envisager les études plus récentes sur le sujet, en particulier celles de Louis Gardet, également recommandées par Maritain dans une note ajoutée de la nouvelle édition revue et augmentée des *Quatre essais*, en 1956 (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OE. C., tome VII, 1988, p. 188, note 21).

supérieure du philosophe en contemplation. Le concept n'a absolument aucun rôle à jouer. Au contraire, c'est parce qu'il est aboli et repoussé que, le vide s'établissant dans l'âme et prenant la place du concept⁷¹, l'intelligence est intellectuellement connaturalisée à son objet. L'expérience hindouiste est alors une réelle expérience mystique en ce sens qu'elle est une expérience fruitive de l'absolu.

De cette analyse, il ressort que le «analogué supérieur» de l'expérience mystique est un analogué valide de la connaissance par connaturalité du mystique chrétien. Se réalisant «sur les rebords de l'inconscient» et débouchant sur une certaine expérience fruitive de l'absolu⁷², elle procède, comme la connaturalité d'amour du mystique, par substitution du concept. Cette analogie est cependant puissamment mise en défaut par la différence essentielle de nature entre l'instrument de la mystique surnaturelle, d'ordre affectif (la Charité), et celui de la mystique naturelle, d'ordre strictement intellectuel et négatif (l'abolition des concepts)⁷³.

4.2. L'ordre de la connaturalité affective: les analogués affectifs de l'expérience mystique

Toutes les connaissances par connaturalité affective décrites dans les œuvres de Maritain ne sont pas sur le même niveau. On peut effectivement discerner différents degrés d'application de la célèbre formule: «*amor transit in conditionem objecti*»⁷⁴. C'est un des principes d'explication de l'analogie de la connaissance

⁷¹Maritain modifie librement la formule de Jean de saint Thomas: «*abolitio transit in conditionem objecti*».

⁷²Comme nous l'avons vu, Maritain est finalement très prudent dans cette affirmation. Si cette expérience est une expérience de l'absolu, ce n'est pas d'une manière absolument directe (comme c'est le cas de la contemplation d'amour), mais dans l'enveloppe de l'acte même d'expérience immédiate du Soi.

⁷³Cette conception du *vide* comme *moyen formel* de connaissance peut laisser perplexe. Comment peut-on considérer que la pure négativité du vide (absence du concept) puisse, au sens propre, causer une connaissance? Maritain nous répondrait peut-être que cette contemplation est purement *apophatique*. Sans doute que l'expérience *sui generis* du mystique hindou exige t-elle cette formulation audacieuse. Comme le prouve les circonvolutions utilisées à cette occasion, Maritain a bien vu ce que cette solution avait d'inconfortable et d'approximatif. Mais c'est le prix de sa louable fidélité au réel, et en l'occurrence, à ce que cette expérience de l'hindou a de véridique.

⁷⁴Cfr. JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus in I^{am}-II^{ae}. De donis Spiritus Sancti*, universitatis lavallensis editionem, Quebeci 1948, disp. 18, art. 4, n° 11, p. 166. Cette expression est emblématique de la doctrine de Jean de Saint Thomas sur la connaissance par connaturalité affective. Camporeale pense que cette expression se trouve «in una pagina, forse la più importante di tutto il suo trattato sui 'doni' dello Spirito Santo» (I. CAMPOREALE, *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso*, «Sapienza», 12 (1959) 261). On notera que le Père LABOURDETTE considère cette doctrine du commentateur de saint Thomas comme «la plus grande originalité» de son oeuvre (cfr. *Dictionnaire de*

par connaturalité: «Je pense que pour tous les cas où l'âme "pâtit les choses plus qu'elle ne les apprend", et en fait l'expérience par leur résonance dans la subjectivité, il faut découvrir une manière spécifique selon laquelle il convient d'employer analogiquement la grande notion développée par Jean de Saint-Thomas à propos de la connaissance mystique, *amor transit in conditionem objecti*, l'amour passe à la condition de moyen intentionnel de saisie objective»⁷⁵. Si nous prenons le parti de respecter les formulations précises de Maritain, nous pouvons distinguer deux niveaux essentiels de connaturalité affective, selon la place tenue par l'élément affectif dans ces connaissances pratiques que sont la connaissance poétique et l'expérience morale.

Que ce soit pour la vertu d'art (*recta ratio factibilium*) ou la vertu de prudence (*recta ratio agibilium*), l'intelligence pratique est intrinsèquement dépendante de la rectification de la volonté par rapport à son objet. Dans un cas comme dans l'autre, la volonté doit tendre de manière droite à ce qui anime de l'intérieur l'acte de l'artiste ou du prudent: le premier tend droitement «à la production de l'œuvre au moyen des règles appropriées qui sont nées dans l'intellect», et plus exactement, s'il s'agit des beaux-arts «à la pure créativité de l'intellect, dans son désir du beau»⁷⁶. Le second s'oriente droitement vers les fins de la vie humaine, par la pratique des vertus morales. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est en jeu est la *vérité pratique* de l'acte, c'est-à-dire la conformité de l'intellect à l'appétit rectifiée.

À ce processus se rattache donc l'acte de l'artiste en général et celui du prudent. Dans un cas comme dans l'autre, l'intelligence pratique se laisse guidée par l'inclination affective de la volonté et vise une connaissance qui reste pratique, en vue du faire ou de l'agir. À ce simple niveau de connaturalité, il ne s'agit que d'une connaissance par simple conformité à la volonté rectifiée. Peut-être pourra-t-on parler d'une connaissance par connaturalité affective de Dieu, mais il s'agira alors d'une manière purement «volitionnelle» et «pratique», enveloppée dans l'acte de volonté, et riviée à l'activité de l'intellect pratique en recherche du bien à faire⁷⁷.

C'est également à ce premier niveau que semble se rattacher la connaissance par inclination de la loi naturelle. Celle-ci n'est en aucune manière une connais-

Spiritualité ascétique et mystique, art. *Dons du Saint-Esprit*, Beauchesne, Paris 1957⁴, t. III, col. 1632). Dès sa jeunesse, Maritain considère Jean de Saint Thomas comme «l'un des plus profonds penseurs de l'École» (*Recension du livre de Gonzague TRUC, Le retour de la scolastique*, OE. C., tome I, 1986, p. 1127). Plus tard, il reconnaîtra avoir été très solitaire dans sa vénération pour ce commentateur, qui pour lui aura été «un maître très aimé, et une précieuse source d'inspiration» (*Réflexions sur l'Amérique*, OE. C., tome X, 1985, p. 883). Entre temps, Raïssa aura traduit le traité des Dons du Saint-Esprit, «traité fondamental de vie spirituelle», et principale source de Maritain sur la connaissance par connaturalité sur-naturelle (cfr. *Les dons du Saint-Esprit*, OE. C., tome XIV, 1993, pp. 216-481).

⁷⁵ *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, pp. 252-253.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 171.

⁷⁷ *Court traité de l'existence et de l'existant*, OE. C., tome IX, 1990, pp. 328-330.

sance *spéculative*, mais elle est plutôt une connaissance purement pratique. Si cette connaissance de la loi naturelle est formulée en concepts par l'intellect spéculatif, elle ne le sera qu'ultérieurement, par la vertu de l'intellect agent.

Toutes ces connaissances sont enveloppées dans le mouvement d'inclination de la volonté, inclination à la créativité de l'esprit et au beau, inclination à la fin morale à réaliser, inclination de la volonté à l'ordre rationnel inscrit dans la nature. Pour aucune d'entre elles Maritain n'emploie analogiquement l'expression «*amor transit in conditionem objecti*». Ce n'est peut-être pas un détail sans importance. Le «pâtir» de l'intelligence par rapport à l'élément affectif est considéré comme plus faible par Maritain, dans la mesure où cette passivité de l'intelligence ne débouche pas elle-même sur une connaissance proprement spéculative de l'objet auquel elle est inclinée, contrairement à la contemplation d'amour du mystique.

À certaines reprises, Maritain va plus loin. Conscient d'inscrire sa réflexion dans le cadre de la morale adéquatement prise, prenant donc en considération des données proprement théologiques, Maritain souligne que la connaturalité de type prudentiel du premier acte de liberté peut aboutir, moyennant le don de la Foi surnaturelle à une connaissance *spéculative* du *Dieu Sauveur*: Pour qualifier ce processus, il affirme: «Si cette connaissance a toujours lieu *per conformitatem ad appetitum rectum*, il faut dire que sous la lumière de la foi l'appétit droit passe alors *in conditionem objecti*, devient à la place du concept le moyen d'une connaissance spéculative échappant à la conscience réfléchie et à la formulation»⁷⁸. Parce qu'elle est également le fruit de la Grâce, parce qu'elle débouche sur une véritable connaissance spéculative de Dieu, sans aucun concept et par un moyen typiquement affectif (l'appétit droit), cette connaissance par connaturalité du premier acte de liberté animé par la Foi surnaturelle, est un analogué très proche de l'expérience mystique surnaturelle. Elle n'a pas l'immédiateté que donne au mystique la charité unitive, ni l'expérience de Dieu *ut deitas*, mais elle est une authentique expérience affective de la vérité divine et en ce sens un analogué supérieur de la connaturalité d'amour du mystique.

Quant à la connaissance poétique, il faudra dire que le rôle intentionnel tenu par l'«émotion créatrice»⁷⁹ fait finalement d'elle un analogué très proche de

⁷⁸*Ibidem*, p. 339.

⁷⁹Par «émotion créatrice», il ne faut pas entendre «l'émotion brute et purement subjective» mais «une émotion qui ne fait qu'un avec la connaissance» qui «transcende la pure subjectivité et attire l'esprit vers les choses connues et vers plus de connaissance encore» (cfr. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, 1985, p. 114). Cette émotion est une «émotion-forme (...) qui est intentionnelle, comme l'est une idée, ou qui porte en elle-même infiniment plus qu'elle-même» (*ibidem*, p. 250). Maritain tient à distinguer cette émotion intentionnelle de l'émotion en tant que simple état psychologique. Sans doute l'émotion créatrice se nourrit-elle volontairement ou non des émotions «ordinaires» de la psychologie. Mais elle diffère de celles-ci comme le «Soi créateur» diffère du «moi centré sur lui-même» (cfr. *ibidem*, note 17, pp. 250-253). Cette émotion va passer à l'état d'intentionnalité objective en étant reçue dans les sources vives de l'intelligence pénétrée par la

l'expérience mystique. Sans doute la connaissance poétique vise-t-elle l'œuvre et n'a pas pour finalité naturelle la contemplation propre à l'intellect spéculatif⁸⁰. Maritain développera pourtant beaucoup cette idée selon laquelle la connaissance poétique, bien qu'elle soit un savoir expérimental essentiellement ordonné à l'expression de l'œuvre d'art, est aussi l'expression d'une soif de contemplation. Elle n'a pas forcément les moyens de grâce pour l'atteindre mais, dans sa pureté, elle tend à une sorte de contemplation naturelle, obscure et affective comme en témoigne ce texte que qu'il faut citer *in extenso*: «Si différentes en nature qu'elles puissent être, l'expérience poétique et l'expérience mystique naissent l'une près de l'autre, et près du centre de l'âme, dans les sources jaillissantes de la vitalité préconceptuelle ou supraconceptuelle de l'esprit. Il n'est donc pas étonnant qu'elles s'entrecroisent et communiquent l'une avec l'autre d'une infinité de manière; que l'expérience poétique prédispose naturellement le poète tout ensemble à la contemplation et à confondre toutes sortes d'autres choses avec elle; et que l'expérience mystique dispose naturellement le contemplatif à faire quelquefois surabonder le silence de l'amour en expression poétique, ce qui nous vaut quelques-uns des plus admirables poèmes qui aient jamais été écrits, et quelques-uns des pires»⁸¹.

5. Un concept maritainien de connaissance par connaturalité

Dans une conférence donnée à Princeton en 1951, Maritain s'exprime ainsi: «Mon propos a été d'éprouver la valeur de la notion de connaissance par connaturalité, telle que l'a élaborée l'école thomiste et de reconnaître de manière plus systématique les différents domaines auxquels elle doit être étendue»⁸². Sans doute destinée de manière immédiate à présenter le contenu de la conférence qu'elle introduit, cette incise s'applique à notre avis à toute la réflexion de Maritain sur cette connaissance par connaturalité. La connaissance par connaturalité maritainienne n'est pas seulement la *cognitio per modum inclinationis* de saint Thomas. Plus encore, à la prendre dans son sens le plus générique, qui assume tant la connaturalité affective que la connaturalité intellectuelle, elle est une notion nouvelle⁸³. Les domaines inédits auxquels il l'a appliquée a poussé

lumière de l'intellect agent: «Tout en demeurant émotion, elle devient – à l'égard des choses qui sont en affinité ou similitude avec l'âme qu'elle imprègne – un instrument de l'intelligence jugeant par connaturalité, et elle joue dans le processus de cette connaissance par ressemblance entre la réalité et la subjectivité, le rôle d'une détermination intrinsèque non-conceptuelle de l'intelligence dans son activité préconsciente» (*ibidem*, p. 254).

⁸⁰Cfr. *ibidem*, p. 392: «L'expérience poétique est dès le départ orienté vers l'expression, et elle a son terme dans une parole proférée, ou une œuvre produite; tandis que l'expérience mystique tend vers le silence et a son terme dans une fruition immanente de l'absolu».

⁸¹*Ibidem*, p. 393.

⁸²*De la connaissance par connaturalité*, OE. C., tome IX, 1990, p. 983.

⁸³Nous touchons ici la difficulté majeure de notre étude: jamais Maritain n'a vraiment recon-

Maritain à ne pas limiter cette connaissance par connaturalité à la connaissance par inclination thomasiennne, ni même à la connaissance par connaturalité affective que Jean de saint Thomas a développée avec succès dans le domaine de la connaissance mystique. Il l'a aussi considérée dans un aspect purement intellectuel, sans ingénence spécifique d'un élément affectif, parlant de *connaissance par connaturalité intellectuelle*. Que reste-t-il donc de commun entre cette notion générique de connaissance par connaturalité et la connaissance par inclination de saint Thomas? Il reste que cette connaissance est selon Maritain une connaissance qui reste opposée à la connaissance *per modum cognitionis*. Plus précisément encore, il faut dire qu'elle n'utilise pas le concept comme moyen propre de connaissance. C'est ce que les définitions que nous trouvons au fil de ses écrits⁸⁴.

À l'encontre d'une erreur centrale du *procès de l'intelligence*, il faut affirmer que la connaissance par connaturalité, bien qu'elle se serve d'un moyen autre que le concept, n'en reste pas moins un acte de connaissance. Ainsi en est-il de l'expérience mystique: «Bien que procédant de l'amour, cette connaissance, en tant même qu'elle est connaissance, demeure une opération de l'intelligence, un acte élicité par elle»⁸⁵. Pour qu'il y ait connaissance, il faut donc que l'objet réel que l'intelligence tend à saisir, soit «amené au-dedans d'elle et porté à ce souverain degré d'immatérialité qui en fait un objet de pensée»⁸⁶. Dans l'esprit de Maritain, on ne pourra donc parler de connaissance que dans la mesure où l'in-

nu que le sens qu'il donnait à la notion de connaissance par connaturalité était finalement nouveau par rapport à ses prédécesseurs. Le lecteur de ses œuvres doit le découvrir par lui-même et considérer au regard de l'*extension* de ce concept, combien, en réalité, sa *compréhension* s'écarte de celle de la notion thomasiennne ou de ses disciples. Cavalcoli considère que la notion maritainienne de « connaissance par connaturalité » n'est pas la même que celle de saint Thomas: «La differenza sta nel fatto che Tommaso non intende il giudizio per connaturalità come conoscenza non-concettuale» (G. CAVALCOLI, o.c., p. 97).

⁸⁴Cfr. *De la connaissance par connaturalité*, OE. C., tome IX, 1990, p. 981: «La notion de connaissance par connaturalité, c'est-à-dire d'une sorte de connaissance qui se produit dans l'intellect, mais non par le moyen des connexions de concepts et par voie de démonstration...»; Cfr. encore *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, 1983, p. 247: «Ce n'est pas une connaissance rationnelle, obtenue par l'exercice conceptuel, logique et discursif de la raison. Mais c'est une vraie et authentique connaissance, bien qu'elle soit obscure et peut-être incapable de rendre compte d'elle-même». Cfr. enfin *La loi naturelle ou loi non écrite*, OE.C., tome XVI, 1999, pp. 710-711: «La connaissance par inclination ou par connaturalité est une espèce de connaissance qui n'est pas une connaissance claire comme celle des concepts et des jugements conceptuels; c'est une connaissance obscure, non systématique, vitale, par mode d'instinct ou de sympathie, et dans laquelle l'intelligence, pour former ses jugements, consulte les pentes intérieures du sujet, l'expérience qu'il a de lui-même, prête l'oreille à la mélodie produite par les vibrations des tendances profondes rendues conscientes dans la subjectivité, tout cela pour aboutir à un jugement, non pas un jugement fondé sur les concepts, mais à un jugement qui n'exprime que la conformité de la raison aux tendances auxquelles elle s'accorde».

⁸⁵*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, OE. C., tome III, 1984, p. 141.

⁸⁶*Ibidem*, p. 143.

telligence possède en elle-même la chose connue, par le moyen d'une similitude immatérielle de l'objet⁸⁷. Dans le cas de la connaissance *per modum cognitionis*, cette similitude est, en son degré maximal d'immatérialité, le concept, moyen connaturel à l'intelligence humaine pour appréhender en lui-même la chose⁸⁸. Cette manière d'être de l'objet connu dans l'intelligence est ce que l'école thomiste appelle l'*esse intentionale*. Cette notion «d'être intentionnel» est absolument capitale pour comprendre le mystère de la connaissance⁸⁹. Toute connaissance est nécessairement intentionnelle⁹⁰. Maritain l'entend tout d'abord en prenant le mot «intentionnel» en son sens le plus générique: «Pour [le père Gardeil], “intentionnel” implique essentiellement tendance à un objet distant, et dès lors une connaissance sera d'autant moins intentionnelle qu'elle sera plus expérimentale ou plus intuitive, moins à distance; une connaissance vraiment expérimentale et possessive ne pourra pas être intentionnelle. Pour nous au contraire l'intentionnalité est le propre de toute connaissance créée (...) Ce qui est essentiel à l'intentionnalité, ce n'est pas la distance à l'objet, c'est le mode d'exister que ce mot désigne, et selon lequel un sujet est autre chose que ce qu'il est selon son être de nature»⁹¹. Dans le cadre d'un développement sur la connaissance par connaturalité (connaissance poétique) Maritain reviendra à un sens plus thomiste du mot, et en donnera une définition plus précise: «J'entends le mot “intentionnel” au sens thomiste, réintroduit par Brentano et Husserl dans la philosophie moderne; il désigne alors le mode d'existence purement tendanciel sous lequel une chose – par exemple l'objet connu – est présente, d'une manière immatérielle ou supra-subjective, dans un ‘instrument’ – par exemple une idée qui, en tant qu'elle détermine l'acte de connaître, est une pure tendance immatérielle ou *intentio* vers l'objet»⁹².

⁸⁷Rappelons la définition de la connaissance donnée par Maritain: «opération immanente, qui procède vitale de toute la faculté, et est tout entière spécifiée par l'objet, dans laquelle la faculté, en s'actuant elle-même, est actée par l'objet, intentionnellement présent en elle dans sa similitude ou species, et qui consiste à devenir immatériellement l'autre lui-même» (cfr. *ibidem*, pp. 78-79).

⁸⁸Cfr. *Eléments de philosophie*, OE. C., tome II, 1987, p. 311: «le concept (ou idée) est donc ce que l'esprit produit ou exprime en lui-même, et en quoi il saisit ou appréhende une chose».

⁸⁹Maritain en fait une étude détaillée à la lumière des commentateurs de saint Thomas. Cfr. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, OE. C., tome III, 1984, pp. 70-80; *Les degrés du savoir*, OE. C., tome IV, 1983, pp. 468-471.

⁹⁰Cfr. *La philosophie bergsonienne*, OE. C., tome I, 1986, p. 242: «Pour qu'il y ait connaissance en effet, il faut que la chose connue, l'objet, soit d'une certaine manière dans le sujet, et il ne peut y être que par une ressemblance de lui-même, par une similitude psychique, ou comme disaient les anciens, intentionnelle, par une sorte de reflet vivant de lui-même, produit dans le sujet: idée ou “verbe mental” s'il s'agit de la connaissance intellectuelle, similitude exprimée où l'intelligence, immatériellement informée par l'objet, se le dit, se le présente à elle-même au sein d'elle-même».

⁹¹*Les degrés du savoir*, OE. C., tome IV, 1983, pp. 1070-1071.

⁹²*L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, 1985, p. 250.

Dire que toute connaissance humaine (dans l'état de voie), par mode de connaissance ou par mode d'inclination, est *intentionnelle*, ne revient donc pas seulement à dire que la chose est présente en nous sous un mode qui n'est pas celui de son être naturel, mais bien qu'elle existe en un instrument particulier, qui pour la connaissance conceptuelle sera le concept, et pour la connaissance par connaturalité, un *medium* d'une autre nature. En tant que connaissance humaine, la connaissance par connaturalité est donc nécessairement une connaissance *intentionnelle*.

Quand on sait l'importance que Maritain accorde au *concept* dans son épistémologie⁹³, et l'ardeur qu'il a mise à en défendre la valeur contre ses adversaires (en particulier Bergson et Blondel), il nous paraît très significatif qu'il définisse la connaissance par connaturalité comme une connaissance non-conceptuelle, ou supra ou para-conceptuelle. Cette présence du concept dans l'intelligence est le moyen normal, connaturel à sa manière de connaître, par lequel la chose est rendue présente en elle. Étant connaissance intentionnelle, la connaissance par connaturalité n'est pas une vision absolument immédiate de la chose connue. Ce qui la définit comme telle est que le moyen propre de son acte d'intelligence est un *medium intentionnel* autre que le concept. Ainsi, à l'instar de l'émotion dans la connaissance poétique et de manière analogique selon la nature propre de l'instrument en question, il faudra parler pour toute connaissance par connaturalité d'une substitution du concept par «un instrument de l'intelligence jugeant par connaturalité», jouant «le rôle d'une détermination intrinsèque non-conceptuelle de l'intelligence dans son activité préconsciente». Par le fait de cette substitution du concept, cette nouvelle médiété «est transférée à l'état d'intentionnalité objective; elle est spiritualisée, elle devient intentionnelle, c'est-à-dire transmettant, dans un état d'immatérialité, des choses autres qu'elle-même»⁹⁴.

6. Conclusion

Malgré sa tendance manifeste à identifier la philosophie à la *theoria*, malgré l'interdiction donnée au philosophe de «s'émouvoir», Maritain a expérimenté d'une manière existentielle tous les domaines du savoir dans lesquels la connaturalité joue un rôle important. «À l'opposé d'une pensée qui suit sa pente une fois définie, et s'élabore elle-même», le génie de Maritain, «pris dans le courant du siècle, entraîné par une sensibilité toujours en alerte»⁹⁵, est davantage celui d'un

⁹³Il faudrait pour s'en faire une idée précise étudier les nombreux textes dans lesquels Maritain s'attarde à en exposer la valeur et la nature: cfr. en particulier *Éléments de philosophie*, OE. C., tome II, 1987, pp. 311-345; *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, OE. C., tome III, 1984, pp. 35-91 et *Les degrés du savoir*, OE. C., tome IV, 1983, pp. 478-493.

⁹⁴*L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OE. C., tome X, 1985, p. 250.

⁹⁵J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du Ciel*, Spock, Paris, 1997, p. 17.

homme contraint, par respect de la philosophie comme science, *sine ratione boni et appetibilis*, de contenir par le discours le feu de ses intuitions et ses émotions, que celui d'un «philosophe» au sens strict du mot. En ce sens, le jugement de ses professeurs à l'occasion de l'échec à son Agrégation, à défaut d'être prophète de son œuvre à venir, n'était peut-être que partiellement erroné⁹⁶.

Pour ce qui est de la réflexion théorique de la connaissance par connaturalité que Maritain nous laisse en héritage, il nous a semblé qu'elle était puissamment enracinée dans le contexte de ses premiers écrits. Nous avons observé que la première partie des œuvres de Maritain vise à préserver l'intelligence de toute déformation et de toute caricature ingrate venant, comme deux extrêmes opposés, du rationalisme scientiste et de la légitime mais déséquilibrée réaction du bergsonisme et du blondélisme. Fécondée à l'occasion des débats avec ces derniers courants, la pensée de Maritain sur la connaissance par connaturalité a pu alors atteindre sa maturité à travers diverses étapes d'éclosions, au fur et à mesure de l'approfondissement des divers analogues.

L'étude des écrits de Maritain révèle l'existence d'un concept élargi de connaissance par connaturalité. Cette connaissance est celle qui, en elle-même, fait l'économie non seulement du discours, mais du moyen formel connaturel à l'intelligence dans son activité discursive: le concept. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, Maritain qualifie diversement, en fonction des cas, la manière selon laquelle le concept est substitué par un autre moyen de connaissance. La prudence avec laquelle Maritain évoque le «débordement» du concept dans le cas de la contemplation métaphysique trahit bien la difficulté propre à cette question. À n'en pas douter, ce désir de donner toute sa valeur à la contemplation métaphysique est chez lui source d'une certaine tension et il est parfois difficile pour le lecteur de ne pas céder à la critique de l'équivoque. Mais Maritain lui-même a reconnu ce danger d'équivoque, et s'en est en quelque sorte préservé⁹⁷.

Le mérite immense des travaux de Maritain est de montrer la nécessité d'un équilibre épistémologique entre la capacité discursive de la raison humaine et l'apport vital des virtualités secrètes de l'intelligence, cachées dans le préconscient de l'esprit et liées pour une part à l'enveloppement mutuel, en cette vie inconsciente, de l'intelligence et de l'affectivité.

⁹⁶Cfr. *ibidem*, p. 85: «M. Darlu juge que je n'ai pas l'entendement philosophique et l'entendement discursif».

⁹⁷Cfr. *Le paysan de la Garonne*, OE. C., tome XII, 1992, p. 957: «Ce mot "contemplation" est, comme tous les mots quand on désigne avec eux des choses très hautes, apte à trahir celles-ci». Cfr. aussi *Approches sans entraves*, OE. C., tome XIII, 1992, p. 727: «Le mot contemplation a été conservé par la tradition chrétienne parce qu'il sauvait du moins le caractère de connaissance suprême propre à l'expérience en question. Mais à vrai dire, il n'a survécu que parce qu'il s'est laissé vaincre par un sens trop lourd à porter, et parce qu'en vertu d'un *unconditional surrender*, il a consenti à devenir équivoque, d'une heureuse équivocité d'ailleurs, et féconde, et profitable aux esprits, sauf à ceux qui ne savent pas dominer les signes dont ils usent».

Cet approfondissement est original et Maritain conjugue avec une grande liberté l'héritage de saint Thomas avec des intuitions toutes nouvelles. Il faudrait sans doute reconnaître ici la singulière liberté du thomisme maritainien⁹⁸. La voie de la connaissance par connaturalité intime au philosophe un élan qui dépasse sa propre science. Elle le pousse, non pas à sacrifier son discours par des intuitions infra-rationnelles, mais à passer du «problème» au «mystère» véritable, de la clarté finalement bien obscure du concept à la lumière de l'amour, quand celle-ci devient au sommet de la vie de l'intelligence, et au-delà d'elle-même, «le moteur souverain de toutes les forces intérieures»⁹⁹.

⁹⁸Cfr. *De la grâce de l'humanité du Christ*, OE. C., tome XII, 1992, pp. 1086-1087: «J'ai conscience d'être fidèle à l'esprit et aux principes de saint Thomas dans les réflexions que je vous propose [supraconscient de l'esprit], même quand elles contredisent sa lettre, et je suis persuadé qu'elles ne font qu'aller plus loin dans la direction où il allait lui-même».

⁹⁹*Science et Sagesse*, OE. C., tome VI, 1984, p. 97.