



HAL
open science

”La genèse du concept de mystique naturelle chez Jacques Maritain”

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. ”La genèse du concept de mystique naturelle chez Jacques Maritain”. Maritain et la mystique. Actes du colloque des 10-11 mai 2019 à Toulouse (ICT), Parole et Silence, p. 83-129, 2020, 978-2-88959-179-4. hal-02983456

HAL Id: hal-02983456

<https://hal.science/hal-02983456v1>

Submitted on 29 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La genèse du concept de mystique naturelle chez Jacques Maritain

A l'occasion du colloque « *Surnaturel* » tenu en cet Institut catholique de Toulouse en mai 2000, le futur cardinal Cottier avait donné une communication rejoignant notre champ de réflexion : « Au sujet de la mystique naturelle¹ ». Celui qui était alors le Théologien de la maison pontificale de Jean-Paul II cherchait à appuyer sur la notion de mystique naturelle telle qu'élaborée par Maritain de quoi répondre à une difficulté surgie dans l'actualité théologique.

Trois ans auparavant, en effet, le théologien jésuite Jacques Dupuis avait publié la traduction française de son ouvrage programmatique *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*². De nombreuses réactions avaient suivi cette parution, allant de la louange appuyée à l'interrogation critique³. Si le livre avait été mis en examen auprès de la Congrégation de la doctrine de la foi dès octobre 1998, le Siège apostolique n'avait pas encore publié sa Notification de février 2001 émettant des réserves à l'égard de certaines thèses défendues dans le livre. Le théologien dominicain choisit de porter son investigation critique sur les affirmations du jésuite selon lesquelles toute expérience religieuse authentique, dans n'importe quelle tradition religieuse non-chrétienne, et au premier chef dans l'hindouisme, découle d'un don de la grâce par laquelle Dieu lui-même vient se donner et introduire l'âme dans l'intimité divine⁴. G. Cottier devinait là les traces « caractéristiques d'une tendance aujourd'hui fort répandue que nous pourrions qualifier de pansurnaturalisme⁵ ». Il résumait ainsi la position de J. Dupuis : « Si j'ai bien compris sa pensée, toute expérience mystique est surnaturelle⁶ ».

En regard d'une telle démarche qui semble impliquer l'occultation à peu près totale de la distinction entre les ordres naturel et surnaturel, le dominicain invitait à revisiter la doctrine élaborée par Maritain au cours des années 1930 concernant la différence entre la mystique surnaturelle et la mystique naturelle. En dehors de la grâce, par la seule force et fécondité des capacités propres de sa nature, l'homme est capable de parvenir à une forme authentique d'expérience mystique, - cela sans préjuger par ailleurs de la possibilité réelle que la grâce vienne en sus s'introduire dans ce processus purement naturel, pour l'élever au niveau d'une expérience mystique surnaturelle. L'apport de Maritain, en ce domaine, réside dans la reconnaissance et la légitimation d'une forme d'expérience de l'absolu qui, sans présupposer le don de la grâce et entrant au contraire dans le domaine d'étude de la philosophie religieuse, non de la théologie, n'en serait pas moins authentiquement mystique.

Or cette doctrine de la mystique naturelle, si typiquement maritainienne, n'était pas du tout originellement celle du philosophe. Le Maritain des années 1920, en effet, selon un positionnement doctrinal inversé par rapport à celui de J. Dupuis mais convergent en au

¹ Georges COTTIER, « Sur la mystique naturelle », *Revue thomiste* 101 (2001), p. 287-311.

² Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, « Cogitatio fidei 200 », Paris, Ed. du Cerf, 2000.

³ Cf. COMITE DE REDACTION DE LA REVUE THOMISTE, « Tout récapituler dans le Christ », *Revue thomiste* 98 (1998), p. 591-630.

⁴ Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux...*, p. 418 : « On peut dire que l'expérience de la divine Trinité est vécue, bien que de manière cachée et "anonyme", partout où des êtres humains permettent à la Réalité divine qui s'offre à eux de pénétrer dans leur vie. Dans toute expérience religieuse authentique, le Dieu un et trine de la révélation chrétienne est présent et agissant. »

⁵ G. COTTIER, « Sur la mystique naturelle »..., p. 297.

⁶ *Ibid.*, p. 294.

moins l'une de ses conclusions, niait catégoriquement la possibilité même d'une expérience mystique naturelle et réservait la qualité de mystique à la seule expérience surnaturelle des profondeurs de Dieu dans et par l'union de charité. Selon ce que l'on pourrait qualifier de « surnaturalisme mystique », il défendait au moins *ad litteram*, au seuil des années 1930, ce que Cottier reproche à Dupuis en 2000 : « toute expérience mystique est surnaturelle ». Ce n'est qu'au prix d'un patient travail spéculatif, largement influencé par les recherches de son disciple Olivier Lacombe en même temps qu'il stimulait voire suscitait celles-ci⁷, que Maritain est parvenu à reconnaître à la spiritualité hindoue, en particulier à la tradition yogi, une consistance propre et une qualité authentiquement mystique. Cet apport obligeait à une recomposition du concept même de « mystique », de manière à y laisser place, à côté de la mystique surnaturelle définie à l'aune des critères de la tradition chrétienne, aux expériences mystiques naturelles épanouies en régime non-chrétien.

Dans une précédente étude, à l'occasion d'un colloque tenu à Lyon sur la tradition spirituelle du Carmel en 1997, nous avons commencé à scruter la genèse chez Maritain de ce concept d'expérience mystique naturelle⁸. Selon une vue qui s'avère maintenant partielle, nous présentions alors les choses de façon binaire, selon un schéma d'évolution par rupture dialectique : du milieu des années 1920 au milieu des années 1930, Maritain s'en serait tenu à la négation du concept de mystique naturelle, puis, à partir de 1938 aurait soudainement légitimé et promu ce concept. Notre propos, aujourd'hui, est de substituer à cette vision dichotomique un schéma d'évolution continue et progressive, par mode de désenveloppement.

Nous allons présenter ce progrès en quatre étapes : 1° au point de départ, au milieu des années 1920, le refus militant du concept de mystique naturel est à peine tempéré par le regard porté sur certaines analogies naturelles de l'expérience mystique ; 2° au début des années 1930, dans un cadre épistémologique qui reste identique, le regard de Maritain sur la mystique commence à s'élargir, mais comme à la dérobée ; 3° au milieu des années 1930, la réflexion sur la mystique naturelle progresse, mais plus en profondeur qu'en explicitation ; 4° à la fin des années 1930, juste avant la seconde guerre mondiale, le concept de mystique naturelle parvient à sa pleine éclosion.

I. Il n'y a de mystique authentique que surnaturelle (1926)

Maritain semble avoir traité pour la première fois de la question de la mystique en elle-même et pour elle-même en 1926, dans le contexte de la vague mystique des années 1920. Une conférence, d'abord donnée à Paris en mars 1926 puis à Aix-en-Provence en mai suivant et enfin publiée en novembre de la même année⁹, se déploie en défense et illustration de la mystique surnaturelle que Maritain estime menacée de deux côtés, selon que le symbolisent d'ailleurs les deux lieux de ces conférences : le réductionnisme naturaliste de

⁷ Olivier LACOMBE, *Jacques Maritain*. La générosité de l'intelligence, « Croire et savoir », Paris, Téqui, 1991, p. 161, atteste de la nature conjointe de la réflexion menée sur ce sujet par Maritain et son disciple indianiste au long des années 1930 : « J'ai gardé le souvenir très vivant des années où s'élaborait cette doctrine nouvelle. ». Il use alternativement du « il » (Maritain) et du « je » avant d'achever par le « nous ».

⁸ Henry DONNEAUD, « Thomistes et mystique dans les *Études carmélitaines* », dans B. HOURS (éd.), *Carmes et Carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 333-351.

⁹ Jacques MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie », *Revue de philosophie* 33 (novembre-décembre 1926), p. 571-618. Cet article ayant ensuite été réemployé, moyennant quelques modifications, comme sixième chapitre de *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer & Cie, 1932 (OC IV, p. 707-782), nous donnerons les deux références, chaque fois que le texte de 1926 se retrouve dans celui de 1932.

Jean Baruzi, enseignant à la Sorbonne et au Collège de France, d'une part, le pan-mysticisme irrationaliste de Maurice Blondel, le philosophe d'Aix, d'autre part.

A. Présentation de l'article

Le propos de l'article est double, en réaction aux deux dérives dénoncées chez Baruzi et Blondel. En analysant les relations qui peuvent rapprocher la mystique et la philosophie, Maritain entend ici : 1° , contre Baruzi, protéger la spécificité et la transcendance de l'expérience mystique chrétienne par rapport aux empiètements réducteurs d'une approche purement philosophique, psychologique et naturelle de la mystique¹⁰ ; 2° contre Blondel qui veut faire de l'expérience mystique une exigence nécessaire de l'œuvre philosophique, protéger la distinction des ordres de savoirs, en particulier la constitution rationnelle et naturelle de la métaphysique qui ne repose pas en tant que telle, du point de vue de sa spécification essentielle, sur l'expérience mystique.

La thèse soutenue par Maritain est double également, en réponse aux dérive signalées. 1° Le concept de mystique naturelle n'a aucune pertinence formelle ; il est contradictoire dans les termes. L'expérience mystique, que Maritain définit d'emblée comme « connaissance expérimentale de Dieu, contact senti avec Dieu, ou passion des choses divines¹¹ », est par essence surnaturelle. Si elle n'est pas surnaturelle, elle n'est pas mystique. Aucune autre forme de connaissance religieuse, spirituelle ou divine (portant sur Dieu) ne peut être qualifiée de mystique, en tout cas pas de mystique « authentique », car aucune ne peut conduire par elle-même à une expérience directe et immédiate de Dieu *sub ratione Deitatis* ; ce n'est en effet pas Dieu qui s'y donne lui-même à connaître et éprouver, mais l'homme qui pense parvenir à le connaître et à l'éprouver par lui-même. 2° le concept d'une métaphysique fondée sur une expérience mystique n'a aucune pertinence, dans la mesure où la métaphysique, savoir formellement rationnel et naturel, ne saurait présupposer la foi, alors que l'expérience mystique relève nécessairement de la grâce, des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit.

En découle alors un corollaire sur la nature de la mystique : la connaissance mystique est formellement *théologale* et *théologique*. 1° elle porte sur Dieu atteint en lui-même, non pas seulement indirectement, à travers le miroir des créatures, en tant que cause première ; 2° elle ne peut relever que de la théologie, science du révélé, dans la mesure où c'est seulement à la lumière de la révélation que l'on peut en rendre raison dans toute sa profondeur de connaissance surnaturelle fondée sur la grâce sanctifiante, la charité et les dons du Saint Esprit, toutes réalités que la philosophie ne peut qu'ignorer comme hors de sa portée.

Le plan de l'article se divise en cinq parties que l'on peut elles-mêmes regrouper en trois ensembles.

I. Le cadre épistémologique (p. 571-578, n° 1-5), avec la distinction comparative des trois sagesse : métaphysique, théologique, mystique. 1° La sagesse

¹⁰ Cf. deux exclamations indignées de Maritain, en deux points clés de sa démonstration, au début et à la fin de sa troisième partie consacrée aux questions disputées : « Quelle folie, quelle affreuse déception de chercher, comme tant de pauvres âmes le font de nos jours, l'expérience mystique en dehors de la foi, d'imaginer une expérience mystique affranchie de la foi théologale. La foi vive, illustrée par les dons, est le *principe même* de cette expérience, et pour rappeler la parole royale de saint Jean de la Croix, que nul commentaire philosophique ne parviendra à effacer, elle est le seul moyen prochain et proportionné de l'union mystique » (« Expérience mystique et philosophie »..., p. 592 ; *Les Degrés...*, p. 739-740). Puis en conclusion de tout l'article : « C'est un scandale pour l'intelligence, une profonde offense au sentiment de l'ordre, de voir des psychologues ou des sociologues, ou même des philosophes et des métaphysiciens, s'emparer de l'expérience mystique pour juger de sa nature à leur lumière, c'est-à-dire pour la méconnaître systématiquement » (« Expérience mystique et philosophie »..., p. 617 ; *Les Degrés...*, p. 779).

¹¹ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 571 ; *Les Degrés...*, p. 707.

métaphysique, fondée formellement sur la seule raison, qui atteint Dieu tel que connu par ses effets, comme cause première. 2° La sagesse théologique, fondée sur la raison éclairée par la foi, atteint Dieu en lui-même par l'intelligence du donné révélé. 3° La sagesse mystique, fondée sur la foi et les dons du Saint Esprit, atteint Dieu en lui-même par expérience affective immédiate.

II. L'analyse théologique de la nature de l'expérience mystique (p. 579-592, n° 6-11), avec d'abord ses constituants ontologiques (grâce sanctifiante et inhabitation des personnes divines dans l'âme en état de grâce), puis ses conditions d'exercice (les dons du Saint Esprit et la connaissance par connaturalité due à la charité).

III-V. Quatre questions conséquentes sur les relations entre expérience mystique et philosophie (p. 592-617, n° 12-21).

D'abord deux questions principales, cœur de la détermination apportée par Maritain dans cet article (III-IV).

1° La question de principe déjà annoncée au seuil de la deuxième partie (p. 579) et qui vise principalement à débouter à sa racine même l'entreprise d'un Baruzi (III, p. 593-598, n° 12-15) : Une expérience mystique d'ordre naturel est-elle possible ? « A cette question, je réponds NON de la façon la plus catégorique¹². »

2° Une question, qui vise cette fois-ci Blondel (IV, p. 599-608, n° 16-18) : la sagesse métaphysique requiert-elle de soi son propre dépassement par intégration nécessaire en son propre processus de l'expérience mystique ? La philosophie, pour être pleinement elle-même et parvenir à sa fin, requiert-elle de soi l'expérience mystique ? « Ici encore, il faut répondre NON¹³. »

Après les réponses aussi catégoriquement négatives apportées aux deux premières questions, suivent deux questions corollaires qui, par leur réponses positives, apportent comme autant d'atténuations et de nuances (V, p. 609-617, n° 19-21).

3° N'existe-t-il pas des « analogies » naturelles de l'expérience mystique surnaturelle ? Maritain expose ici (p. 609-612, n° 19) les différents niveaux de la connaissance par connaturalité dont la mystique est le plus élevé, mais qui comprend aussi la connaturalité intellectuelle pratique comme le jugement moral par inclination vertueuse ou la production poétique, ou encore la connaturalité affective engendrée par l'amour humain.

4° Au-delà de la rigoureuse distinction d'essence entre mystique et philosophie, n'existe-t-il pas entre celles-ci, dans l'ordre concret d'exercice, du point de vue non de l'objet mais du sujet connaissant, des relations organiques ? Maritain développe ici (p. 612-617, n° 20-21) la double thèse selon laquelle d'une part la métaphysique engendre concrètement le désir d'une expérience mystique, désir naturel certes conditionnel et inefficace mais qui, « par exemple chez les néo-platoniciens, et avant tout dans l'hindouisme ou le bouddhisme », peut apparaître comme une « suppléance naturelle de la contemplation infuse¹⁴ » ; d'autre part la même métaphysique se tient dans une certaine dépendance concrète à l'égard de la mystique, car sans altérer en rien la différence formelle entre les types de sagesse dans l'ordre de la spécification, il faut admettre que, dans l'ordre d'exercice, les sagesse théologiques et mystiques aident la sagesse métaphysique, par leurs confortations, à parvenir elle-même, en son ordre propre, à un degré de vérité plus profond et plus complet.

On reconnaît là, posée en germes déjà assurés, la position épistémologique typiquement maritainienne selon laquelle les différents types de savoirs doivent être

¹² *Ibid.*, p. 593 ; *Les Degrés...*, p. 746.

¹³ *Ibid.*, p. 599 ; *Les Degrés...*, p. 761.

¹⁴ *Ibid.*, p. 614 ; *Les Degrés...*, p. 775, où la formulation, nettement durcie, parle de quelque « suppléance plus ou moins fallacieuse de la contemplation infuse [à laquelle] risque de conduire les aspirations métaphysiques à une connaissance de simple regard et à une possession intuitive de l'absolu ».

formellement distingués dans l'ordre de spécification pour pouvoir être concrètement mieux unis dans l'ordre d'exercice.

B. Pourquoi une expérience mystique naturelle est-elle impossible ?

Sur la base de la définition formelle préalable que Maritain a donné de l'expérience mystique, la réponse en tant que telle est lapidaire et sa démonstration réduite à sa plus simple expression, par constat d'une contradiction dans les termes.

Il n'y a aucune « saisie immédiate » de Dieu d'ordre naturel ; une contemplation mystique (authentique) d'ordre naturel est une contradiction dans les termes ; une expérience authentique des choses divines, un contact senti avec Dieu, un *patis divina*, ne peut avoir lieu que dans l'ordre de la GRACE SANCTIFIANTE et PAR ELLE¹⁵.

L'idée d'une expérience mystique naturelle n'a donc pas plus de pertinence que celle d'un cercle carré, dans la mesure où l'essence même de la mystique implique sa qualité intrinsèquement surnaturelle. Sans la grâce, pas de mystique, puisque la connaissance mystique de Dieu n'est autre que la connaissance expérimentale de Dieu en lui-même, qui n'est rendue possible que lorsque Dieu se rend lui-même accessible par sa grâce. Voilà posée, dans sa raideur apparente, la position initiale de Maritain sur l'impossibilité d'une expérience mystique naturelle.

Pourtant, l'emploi par deux fois répété de l'adjectif « authentique » accolé à l'expérience mystique indique la conscience qui était celle de Maritain, dès ce moment-là, de façon certes embryonnaire, que le concept de mystique ne pouvait être entendu de façon rigoureusement univoque. Malgré la logique implacable qui se déploie dans la réponse aux quatre questions, avec exclusion par définition du concept de mystique naturelle, il faut être attentif aux nuances que Maritain apporte lui-même, dès l'introduction de notre question sur l'existence ou non d'une mystique naturelle :

Je pose maintenant la question suivante : y a-t-il une expérience mystique d'ordre naturel ? Évidemment, si on donne au mot « expérience mystique » un sens vague, englobant les diverses analogies que l'ordre naturel nous offre de la contemplation infuse, on pourra répondre *oui*, et je répondrai *oui* volontiers. Je n'ai pas l'intention de m'attarder à des querelles de mots. Mais la question ainsi entendue perdrait tout intérêt. Je demande : une expérience mystique *authentique* et *proprement dite*, c'est-à-dire, 1° qui ne soit une contrefaçon ou une illusion, 2° qui porte sur Dieu lui-même et nous mette en contact senti avec lui, nous fasse pâtre la réalité divine, - une connaissance expérimentale de Dieu est-elle possible dans l'ordre naturel¹⁶ ?

Certes la rigidité encore immature de la réponse transparait dans la remarque selon laquelle donner une acception « vague » (manière péjorative de parler de l'analogie métaphorique) au mot « mystique » ferait que la question de l'existence d'une mystique naturelle « perdrait tout intérêt », - ce que le Maritain de la maturité, en 1938, devenu vraiment philosophe sur ce point, contredira radicalement. Pour l'heure, parlant en théologien, ou du moins en apologiste de la mystique chrétienne s'appuyant d'abord sur la théologie, Maritain ne reconnaît aucun intérêt, aucune pertinence à l'idée de mystique naturelle.

Certes, le fait d'évoquer l'existence des « diverses analogies que l'ordre naturel nous offre de la contemplation infuse » suffit à attester que Maritain perçoit déjà, même si de façon restrictive et toute inchoative, non pas encore la dimension analogique du concept de mystique mais l'existence d'une certaine parenté analogique entre les diverses formes de connaissances par connaturalité. Il est clair que ces « analogies plus ou moins lointaines de l'expérience [mystique]¹⁷ », « ces analogies naturelles de la contemplation mystique¹⁸ », à savoir le jugement moral par connaturalité et inclination vertueuse, la création poétique, le

¹⁵ *Ibid.*, p. 594 ; *Les Degrés...*, p. 747.

¹⁶ *Ibid.*, p. 593 ; *Les Degrés...*, p. 746.

¹⁷ *Ibid.*, p. 609 ; *Les Degrés...*, p. 766.

¹⁸ *Ibid.*, p. 611 ; *Les Degrés...*, p. 769.

sentiment amoureux, non seulement ne relèvent pas formellement de l'expérience mystique qui ne peut être que surnaturelle, mais ne concernent même pas ce que Maritain appellera plus tard la « mystique naturelle », à savoir les expériences spirituelles néoplatoniciennes ou hindoue, et donc ne peuvent même pas revendiquer le titre de « mystique ». Il n'y a analogie que parce que, dans tous ces cas, comme dans l'expérience mystique authentique, intervient une connaissance par connaturalité affective :

On peut dire que toute connaissance naturelle par inclination ou sympathie, ou par connaturalité, fournit une analogie plus ou moins lointaine de l'expérience mystique¹⁹.

Ces connaissances naturelles peuvent certes être qualifiée du titre d'« analogie » de l'expérience mystique, mais elles ne sont pas pour autant des connaissances mystiques et ne sont jamais nommées telles par Maritain du fait qu'elles ne revêtent aucun caractère surnaturel et ne permettent aucune « expérience proprement dite des choses divines ». L'analogie par le *medium* de la connaturalité ne suffit pas à leur mériter la qualité de « mystique ». Pour le moins, l'amorce vers la reconnaissance future d'une « mystique naturelle » reste inchoative, sinon purement implicite. Le concept de mystique reste fixé sur la seule « mystique de grâce ».

Pour l'heure, c'est la reconnaissance de la présence possible de la grâce en régime non-chrétien que Maritain choisit pour tenter d'élargir les frontières de l'expérience mystique surnaturelle.

C. Première approche d'une mystique surnaturelle non chrétienne

Significative est en effet la manière dont Maritain traite sa troisième objection apportée en défense de l'idée de mystique naturelle. La formulation de l'objection, rigoureusement syllogistique, restera exactement la même dans *Les Degrés du savoir*, alors même que la réponse, elle, sera fort différente :

Troisième objection : Il y a des écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, etc. Mais l'expérience mystique à quoi elles prétendent ne procède pas de la foi théologique. Elle doit donc être une expérience mystique naturelle²⁰.

Maritain aurait pu, dans sa réponse, s'en tenir au plan des définitions formelles, en particulier en déboutant la portée de la majeure : cette proposition entend le mot « mystique » en un sens qui n'est pas « authentique », car les mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes ne sont pas infuses et théologiques ; elles ne sont donc pas vraiment des « mystiques ». Aussi la mineure perdrait-elle toute valeur adversative. Il va en effet de soi que ces « écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, etc. », n'étant pas vraiment mystiques, ne peuvent procéder de la foi. Il serait donc également normal d'en déduire qu'elles génèrent une expérience mystique purement naturelle, c'est-à-dire non authentique.

Or Maritain argumente d'une manière plus complexe, moins formelle, plus soucieuse de coller au réel, sans se départir de son refus de toute mystique naturelle. Sa réponse s'articule en deux temps : une porte s'entre-ouvre d'abord, théoriquement, avant d'être concrètement refermée.

Il commence par ouvrir une porte en déplaçant le problème. Il modifie en effet la portée de la majeure, de manière à l'entendre en ce qu'elle pourrait comporter de vérité concrète :

Je réponds : une chose est certaine. Si l'on rencontre là des cas d'expérience mystique authentique, ces cas relèvent de la grâce divine et de la contemplation infuse, plus ou moins troublée dans ses formes typiques par des conditions anormales de développement où elle se trouve placée. Et rien n'empêche d'admettre que de tels cas se rencontrent, comme les travaux de Louis Massignon sur al Hallaj ou du Père Wallace sur la spiritualité hindoue le laisse supposer, puisque rien n'empêche

¹⁹ *Ibid.*, p. 609 ; *Les Degrés...*, p. 766.

²⁰ *Ibid.*, p. 597 ; *Les Degrés...*, p. 752.

d'admettre que des non-baptisés appartiennent à l'âme de l'Église, aient la grâce sanctifiante, et donc la foi théologique (23 bis) et les dons infus²¹.

La majeure affirmait : « Il y a des écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, etc. » ; elle devient : on peut rencontrer des cas d'expérience mystique authentique dans les écoles spirituelles musulmanes, hindoues, bouddhiques, etc. Du coup la mineure s'en trouve infirmée, comme aussi la conclusion de l'objection : auquel cas de telles expériences procèdent bel et bien de la foi théologique et ne relèvent donc pas de la mystique naturelle. D'une pierre deux coups : tout en confirmant qu'il n'existe pas de mystique naturelle, Maritain ouvre la porte à la reconnaissance d'expériences mystiques authentiquement théologiques en régime non chrétien.

Il lui faut pour cela prouver sa majeure modifiée, ce qu'il fait en deux temps : 1° la doctrine catholique reconnaît la possibilité de principe que des non-baptisés aient en eux la grâce sanctifiante, donc nécessairement, en amont, la foi théologique, et donc aussi, en aval, les dons infus qui permettent une expérience mystique authentique ; Maritain réduit ici ses preuves au minimum, en une brève note renvoyant dogmatiquement au contenu essentiel de la doctrine de la foi implicite puisée chez S. Thomas sans du tout la développer²². 2° au plan du réel concret, les recherches de Louis Massignon en islamologie et du jésuite William Wallace en hindouisme laissent penser que de tels cas existent effectivement, la figure d'al Hallaj en étant l'exemple emblématique, supposé convaincant à lui seul. On peut résumer ainsi l'avancée de Maritain : nier qu'il existe des expériences mystiques naturelles n'implique pas le refus de reconnaître qu'il puisse exister des expériences mystiques surnaturelles en régime non-chrétien.

Mais le deuxième élément de réponse referme presque aussitôt de l'autre main l'entrebâillement de la porte que la première avait tenté d'ouvrir.

Après cela, et en dehors de ces cas vraisemblablement rares d'expériences mystique authentique, on peut remarquer :

1° Que les contrefaçons, humaines ou diaboliques, de l'expérience mystique doivent être beaucoup plus répandues en terre infidèle qu'en terre fidèle, où pourtant déjà elles ne manquent pas ;

2° Qu'une certaine mystique intellectualiste, qui cherche l'extase ou le nirvana par le moyen d'une ascèse et d'une dialectique toutes métaphysiques, et dont on trouverait des exemples soit chez les néo-platoniciens et les gnostiques, soit dans quelques écoles hindoues, - si elle parvient vraiment à cet évanouissement dans l'unité dont Porphyre nous a parlé à propos de son maître, touche alors, je le veux bien, à une sorte d'état surhumain, qui semble dû à une collusion avec les purs esprits, mais reste en tout cas infiniment loin de *souffrir les choses divines*, - car cette extase métaphysique, où l'intellection humaine s'abolit par mode angélique, atteint si peu la réalité même de Dieu, qu'elle débouche presque fatalement sur la pire erreur au sujet de Dieu, sur le panthéisme ;

Pas d'expérience divine d'ordre naturel à envisager ici²³.

D'une part, une supputation des plus restrictives qui réduit considérablement l'amplitude de l'ouverture de principe : de tels cas d'expérience mystique authentiquement surnaturelle en « terre infidèle » doivent rester « vraisemblablement rares », alors que bien plus nombreux doivent être les cas de « contrefaçons, humaines ou diaboliques, de l'expérience mystique ».

D'autre part, tout en osant timidement parler d'une « certaine mystique intellectualiste » (notons bien l'adjectif indéfini, de sens restrictif, que nous soulignons), c'est-à-dire en fait naturelle, désignant par-là les efforts néo-platoniciens, gnostiques ou hindous de parvenir à l'extase ou au nirvana « par le moyen d'une ascèse et d'une dialectique toutes métaphysiques », Maritain en écarte la pertinence en termes très succincts, cette « sorte d'état surhumain », « cette extase métaphysique » restant très loin de l'authentique expérience

²¹ *Ibid.*, p. 597-598. Ce passage a été fortement remanié dans *Les Degrés...*, p. 752-753.

²² *Ibid.*, p. 598, note 23 bis : « Foi explicite aux deux premières vérités de l'ordre surnaturel (Dieu auteur du salut existe, et il est le rémunérateur des bonnes œuvres), et foi au moins implicite aux autres vérités contenues confusément dans ces deux premières. »

²³ *Ibid.*, p. 598.

mystique, « infiniment loin de *souffrir les choses divines* », alors même « qu'elle débouche presque fatalement sur la pire erreur au sujet de Dieu sur le panthéisme ». On voit avec quelle méfiance Maritain envisage, - même s'il ose du bout des lèvres employer à son égard le mot « mystique », pourtant jalousement gardé, - ce qu'il appellera plus tard la « mystique naturelle » : non seulement une telle « mystique intellectualiste » reste très loin de la mystique surnaturelle mais elle ne peut quasiment jamais éviter l'erreur panthéiste, ce pourquoi elle ne peut aucunement être qualifiée d'*authentique*. Il n'existe qu'une seule « mystique authentique », celle de l'expérience divine surnaturelle.

D. Aspirations naturelles à l'expérience mystique et suppléances de celle-ci

Une deuxième amorce de prise en compte de ce qui deviendra ultérieurement chez Maritain la mystique naturelle apparaît dans la quatrième question, celle qui porte sur l'éventualité de liens organiques entre l'expérience mystique et la philosophie (V, n° 20). Si ces deux modes de connaissance sont essentiellement distincts et si la philosophie, connaissance naturelle, ne peut jamais conduire par elle-même à une expérience authentiquement mystique, Maritain entrebâille une deuxième porte, promise elle, à une ouverture ultérieure bien plus franche. Cette ouverture est à trois niveaux, dont le troisième rejoint la première porte que nous venons d'analyser.

Premier niveau : « la métaphysique aspire, d'une certaine manière, à l'expérience mystique²⁴ ». Si la métaphysique ne présuppose aucune expérience mystique (contre Blondel), si elle ne conduit par elle-même à aucune expérience mystique (contre Baruzzi), « la métaphysique engendre naturellement dans l'âme une velléité qu'elle-même n'a pas le pouvoir de combler, un désir confus et indéterminé d'une connaissance supérieure, qui de fait n'est réalisée authentiquement que dans l'expérience mystique, dans la contemplation des saints ». Du fait qu'elle est tournée vers la cause première, la métaphysique « désire naturellement la connaître à la perfection » et nous fait « désirer, - d'un désir inefficace et conditionnel, réel pourtant, - voir cette cause en elle-même, contempler l'essence de Dieu²⁵ ». Désir naturel d'une connaissance mystique authentique, donc surnaturelle, que la métaphysique est par elle-même incapable d'assouvir, mais qu'elle suscite réellement. Certes, ce désir réel de l'expérience mystique qui naît de la métaphysique ne peut par lui-même produire aucune expérience mystique. Au moins la métaphysique peut-elle toucher la mystique par la pointe inefficace de son désir.

Deuxième niveau : Maritain admet que, « dans certains cas », - ce qui là encore veut dire rareté et prudente parcimonie, - lorsque les dons de la grâce sanctifiante font défaut, l'aspiration métaphysique peut produire comme une « suppléance naturelle de la contemplation infuse²⁶ », c'est-à-dire qu'elle tente de se satisfaire en élevant l'âme à un état de contemplation supérieure, « sorte d'évanouissement angélique dans l'"intellection pure" et d'auto-négation mystique de la pensée ». Il n'y a plus seulement aspiration à l'expérience mystique, mais arrivée à un tel état mystique de la pensée. C'est « chez les néo-platoniciens, et avant tout dans l'hindouisme et le bouddhisme » que Maritain situe de telles réalisations. Notons que timidement, et comme en passant, Maritain use ici de façon propre, pour la seconde fois, du qualificatif de « mystique » à propos de cet état naturel de « possession intuitive de l'absolu » tout en creux, nommé « auto-négation mystique de la pensée²⁷ ». Sans

²⁴ *Ibid.*, p. 613 ; *Les Degrés...*, p. 772.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 614 ; *Les Degrés*, p. 775.

²⁷ *Ibid.* J. MARITAIN, *Les Degrés*, p. 775 continue de parler de « la possession intuitive de l'absolu », mais l'expression « auto-négation mystique de la pensée » a disparu. Il est difficile d'expliquer cette suppression :

évidemment accoler l'adverbe *authentiquement* à l'adjectif mystique, Maritain ne laisse pas moins ce dernier sans atténuation, comme s'il reconnaissait du bout des lèvres à cette contemplation toute naturelle, intellectuelle et métaphysique la qualité de mystique. De plus, nous devons noter le premier emploi, chez Maritain, de concept d'« absolu », écrit sans majuscule, pour désigner ce terme transcendant visé par l'intellect au moment même où il se dépouille de lui-même. Avec cette évocation encore embryonnaire des traditions spirituelles de l'hindouisme et du bouddhisme, nous trouvons ici l'amorce d'une réflexion qui, dans la décennie suivante, aboutira à la pleine reconnaissance de la « mystique naturelle », en tant que réalisation particulière du concept générique d'« expérience mystique », alors formellement défini comme « expérience fruitive de l'absolu ».

Troisième niveau, où viennent se rencontrer cet état naturel d'intellection pure subrepticement nommé « mystique » et l'irruption possible des grâces surnaturelles capables d'agir en régime non-chrétien tel que la première porte en avait ouvert la perspective. De fait, « la grâce, qui travaille partout, peut aussi s'introduire » dans cette auto-négation mystique de la pensée, en elle-même toute naturelle, « et donner lieu », comme noté justement précédemment, « à des états de contemplation et d'expériences mystique authentiques, quoique plus ou moins pures²⁸ ». Voilà donc que l'aspiration mystique naturelle de la métaphysique, capable d'aboutir parfois des états de quasi-mystique naturelle, peut aussi engendrer un cadre favorable à l'éclosion de grâces surnaturelles qui vont, de façon plus moins pure, élever cette contemplation naturelle à l'état d'expérience authentiquement mystique. Tout laisse penser, ici, que Maritain considère de telles situations comme rares et exceptionnelles, mais il ne les reconnaît pas moins comme possibles et même réelles.

Entourée et protégée par de nombreuses et rigoureuses réserves, l'extension du terme « mystique » à des expériences non explicitement chrétiennes n'en est pas moins présente en germe dès ce premier écrit de Maritain sur la mystique. Le désenveloppement du concept de « mystique naturelle » va se produire dans les années 1930.

II. Un élargissement discret du regard sur les « mystiques du dehors » et sur « une certaine mystique naturelle » (1932)

Dans *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, publié en 1932, Maritain rassemble de façon synthétique plusieurs publications antérieures. La première partie porte sur « Les degrés du savoir rationnel », la seconde sur « Les degrés du savoir supra-rationnel ». C'est en tête de la deuxième partie, comme sixième chapitre, que Maritain place notre article de 1926 : « Expérience mystique et philosophie ». L'article s'y trouve repris de façon quasi identique, avec une légère amélioration du plan, désormais divisé non plus en cinq mais en trois parties, les quatre questions se trouvant regroupées dans la dernière partie. La thèse de fond sur la mystique reste la même, énoncée en termes rigoureusement identiques, du fait d'une définition toujours très formelle et restrictive de la notion de mystique : aucune connaissance naturelle de Dieu, même portée par un élan affectif très élevé d'amour naturel pour Dieu, ne parviendra jamais à une expérience des profondeurs de Dieu et ne pourra donc jamais être appelée « expérience mystique authentique »²⁹.

Maritain voulait-il rester plus fidèle à son refus de principe d'user du concept de « mystique » à propos de l'ordre naturel ? Nous verrons pourtant que, dans l'annexe V de cet ouvrage, il y recourt explicitement.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cf. Gustave THIBON, c.r. de *Distinguer pour unir*, dans *Études carmélitaines* 18 (1933/2), p. 113-119 (116), qui reprend les expressions mêmes de Maritain : « En réalité, une expérience mystique proprement dite, un *patis divina* authentique n'existe pas dans l'ordre naturel. Affirmer le contraire, c'est ruiner toute distinction entre la nature et la grâce et verser implicitement dans le panthéisme. »

Pourtant, si la cadre épistémologique autant que la thèse principale restent les mêmes, les deux portes entrebâillées en 1926 s'ouvrent davantage. En particulier dans le cadre des deux ajouts les plus importants auxquels Maritain procède dans la nouvelle version de son texte.

A. Discerner la présence multiforme des « mystiques du dehors »

Le premier ajout concerne la possibilité d'expériences mystiques surnaturelles en régime non chrétien, les « mystiques du dehors ». Ce qui ne donnait lieu qu'à une brève notation d'une page à tonalité restrictive, évoquant de rares cas, au milieu de contrefaçons tombant « presque fatalement » dans le panthéisme³⁰, devient un développement étendu sur huit pages, plein de nuances et de précisions³¹. Relevons parmi elles :

1° la possibilité du salut des infidèles et donc de la foi théologale en régime non-chrétien devient l'objet d'une longue note, avec de nombreuses références dogmatiques et théologiques qui l'étayent et en rendent raison³².

2° Maritain se garde désormais de qualifier de « rares » les expériences mystiques authentiques en régime non-chrétien. Aucune remarque, même en passant, ne vient plus présenter ces dernières comme exceptionnelles ou concrètement difficiles à envisager. Par contre, à la formule prudente de 1926 : « Rien n'empêche d'admettre que de tels cas se rencontrent³³ », Maritain substitue une affirmation plus ouverte : « que de tels cas se rencontrent, tout porte à le penser³⁴ ». Pour étayer ce constat, qui n'était illustré en 1926 que par deux noms, ceux de Massignon pour l'Islam et de Wallace pour l'hindouisme, survient une série de notes copieuses renvoyant à des travaux savants beaucoup plus variés, signe que les recherches récentes attestent la réalité d'expériences mystiques authentiques au sein de traditions religieuses non chrétiennes : à côté de Massignon (al-Hallaj), pour l'Islam, apparaissent Jean-Mohammed Abd-el-Jalil (al-Hamadani) et Asin Palacios (Ibn 'Arabî) ; pour le Judaïsme hassidique Horodetzki, Martin Buber, Jean de Menasce ; pour l'hindouisme, à côté de Wallace, Georges Dandoy et déjà Olivier Lacombe, sans oublier l'appel au témoignage personnel de Dhan Gopal Mukerdji ; la prière des « primitifs » fait son entrée avec les travaux du missionnaire ethnologue Wilhelm Schmidt. Les noms de Joseph Maréchal, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Paul Masson-Oursel viennent compléter cette palette délibérément prolifique, pour confirmer la conviction selon laquelle les cas d'expériences mystiques en régime non-chrétien ne sont probablement pas exceptionnels et peuvent éclore en quasiment toutes les traditions religieuses.

3° A une quantification parcimonieuse de tels cas, Maritain substitue l'appel à un travail exploratoire de « mystique comparée théologique » en un domaine certes « complexe et difficile³⁵ ». Il expose un véritable programme de recherche pour ouvrir avec discernement les portes d'une mystique authentique en dehors du christianisme. Non pas une « mystique comparée phénoméniste », empreinte de « syncrétisme », mais une analyse proprement théologique, à la lumière de la doctrine chrétienne, du contenu propre des contemplations naturelles non-chrétiennes. Il s'agit, à partir des critères objectifs d'une mystique véritable que sont le Christ, l'évangile, les saints, d'y discerner toutes les marques, en elles, des « passages de Dieu », « les traces ou les vestiges ou les éléments dispersés » de la

³⁰ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., n° 15, p. 598.

³¹ J. MARITAIN, *Les Degrés*..., n° 25-28, p. 752-760.

³² *Ibid.*, p. 753-754, n. 69. Les travaux récents du dominicain R. Schultes sur la foi implicite et du carme Élisée de la Nativité sur l'expérience mystique d'Ibn 'Arabî y sont appelés en appui.

³³ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 598.

³⁴ J. MARITAIN, *Les Degrés*..., p. 752-753.

³⁵ *Ibid.*, p. 757.

révélation surnaturelle. Il y a là plus que la possibilité de la venue de la grâce dans une âme individuelle non chrétienne. Sur la base d'une conviction désormais solide et franche selon laquelle le Bon Pasteur ne s'occupe pas que des brebis du bercail mais aussi des « autres brebis », Maritain invite à chercher dans les traditions contemplatives non-chrétiennes des valeurs authentiquement spirituelles qui peuvent provenir de Dieu, quoique de façon partielle et lacunaire.

4° Certes, ce difficile travail de discernement rencontrera nombre de « cas douteux ou apocryphes³⁶ ». Il pourra surtout se trouver que, en l'absence de grâces surnaturelles, les efforts contemplatifs naturels par ascèse et élévation intellectualiste vers l'absolu, s'en tiennent à un commerce avec le monde des esprits, avec tous les risques de déviance et d'illusion. Mais, en une formule un peu énigmatique, Maritain écrit que « de soi les formes authentiques [de mystique] précèdent les autres³⁷ », laissant ainsi entendre (allusion à une forme de tradition primitive, ou à l'action omniprésente de la grâce prévenante ?) que, antérieurement aux dérives et erreurs qui ont pu se glisser dans ces traditions spirituelles non chrétiennes, en particulier du fait de constructions métaphysiques déficientes ou d'une tentation irrépressible de « conquérir par soi-même un don surnaturel », d'authentiques perceptions sur la transcendance divine ont pu se trouver à leur origine et peuvent continuer à y favoriser l'éclosion de grâces mystiques authentiques.

B. Premiers germes d'une « certaine mystique naturelle »

Le deuxième ajout significatif de Maritain dans cette version révisée de l'article de 1926 concerne le vocabulaire que le philosophe peut utiliser lorsqu'il aborde la question de la mystique.

En introduction de la troisième partie du chapitre, elle qui inclut maintenant les quatre questions de l'article de 1926, Maritain ajoute un développement sur les termes « spiritualité » et « contemplation ». Comme pour mieux justifier, voire encadrer et peut-être nuancer le caractère toujours abrupt de la thèse selon laquelle il n'y a d'authentique mystique que surnaturelle, le philosophe estime opportun de légitimer les notions de « spiritualité naturelle » et « contemplation naturelle ». S'il n'existe « qu'une spiritualité au sens pur et simple, au sens *absolu* du mot : la spiritualité surnaturelle³⁸ », il n'en est pas moins vrai que « le signe du spirituel peut marquer telle partie seulement ou tel aspect de notre être ou de notre vie. [...] En ce sens il existe une spiritualité naturelle aux degrés multiples et aux formes variées, par laquelle l'âme humaine témoigne de sa propre essence³⁹. » Et le philosophe d'évoquer la spiritualité du savant, celle de l'intelligence pratique (morale), celle de la métaphysique et celle de la poésie, les plus hautes étant liées à l'amour naturel de Dieu inscrit au fond de notre être.

Il existe de même une contemplation naturelle, celle en particulier des philosophes. Tout en restant formellement intellectuelle, puisqu'elle « n'avance pas elle-même à pas d'amour, *gressibus amoris* » et reste incapable de parvenir à une expérience de Dieu, elle peut cependant se colorer d'une teinte affective et expérimentale et recourir aussi à des moyens d'ordre moral et ascétique, de sorte que, au moins par certains signes extérieurs, elle ressemble à l'expérience mystique authentique. Nul doute que Maritain, sans le dire, ouvre ici la place aux efforts contemplatifs des sagesse orientales. Mais tout en frôlant son emploi, Maritain se garde encore, par conviction persistante ou par prudence, de légitimer la notion de « mystique naturelle ».

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 759.

³⁸ *Ibid.*, p. 740.

³⁹ *Ibid.*, p. 741.

Pourtant, dans l'annexe V du volume, - témoin d'une avancée décisive par rapport à la réflexion de 1926, - alors qu'il décrit et valorise les travaux du dominicain Ambroise Gardeil sur l'expérience intime de l'âme par elle-même, Maritain n'use plus de la même retenue et, quoiqu'avec prudence, franchit le pas. Extrapolant audacieusement les conclusions purement philosophiques de Gardeil sur la nature de l'expérience par laquelle l'âme parvient à se saisir elle-même non de façon *quidditative*, mais *existentielle*, il opère le rapprochement avec l'élan foncier de certaines philosophies néo-platoniciennes et surtout des traditions spirituelles orientales : il parle alors presque sans réserve, à propos de ces dernières, d'une « certaine mystique naturelle », qui conduit à des états intérieurs « imitant ou préfigurant l'expérience mystique authentique⁴⁰ ».

L'avancée du vocabulaire, quoique timide et très parcimonieuse, est néanmoins frappante. Alors que dans l'article de 1926, Maritain n'usait du mot mystique, au plan naturel, qu'en terme d'« aspiration à l'expérience mystique », sans réalisation effectivement possible, il l'applique désormais directement à une certaine forme de connaissance expérimentale de l'âme, celle que peuvent atteindre les spiritualités orientales qu'il a visiblement en tête lorsqu'il décrit de telles entreprises :

On peut penser qu'une certaine mystique naturelle s'efforce méthodiquement au dépouillement des images et des représentations particulières dans l'espoir de parvenir à la saisie évanouissante – sur le rebord de l'inconscient, comme dirait M. Bergson, - de la pure existence, insignifiable en elle-même, de la substance de l'âme⁴¹.

On perçoit ici, entre les lignes, l'affleurement d'un travail de découverte des spiritualités orientales, avec l'aide d'Olivier Lacombe. La position de principe reste cependant marquée non seulement par des hésitations sur la légitimité d'une telle entreprise, mais surtout par la crainte d'une confusion entre le terme de cette « certaine mystique naturelle » et celui de la mystique authentique :

Comme, - à supposer la possibilité d'une telle expérience au moins ébauchée, - aucun contenu d'ordre « essentiel », aucun *quid* ne saurait en tout cas être alors atteint, on comprendrait que la pensée philosophique réfléchissant sur ces tentatives risque fatalement, dans ces circonstances, de confondre le *soi* (« âtman ») avec le Principe suprême⁴².

Le terme de l'expérience d'une telle mystique naturelle hindoue n'est que le *soi*, « la pure existence de la substance de l'âme », et d'aucune manière Dieu en lui-même. De sorte qu'il ne peut y avoir qu'équivocité avec la mystique authentique, et même confusion, si l'on prend l'un des termes pour l'autre. Pour l'heure, Maritain bute sur cette équivocité, aucune raison commune d'objet ne lui permettant d'établir un lien analogique entre ces deux types d'expérience.

C'est sur ces bases nouvelles quoiqu'encore tâtonnantes, issues d'une réflexion inachevée à partir de la thèse de Gardeil, que Maritain, dans les années suivantes, va laisser éclore la pleine reconnaissance d'une authentique mystique naturelle. Force est cependant de reconnaître que l'avancée la plus notoire entre l'article de 1926 et le volume de 1932 porte non pas sur l'usage du concept de mystique à propos d'une connaissance d'ordre naturel, - usage qui reste timide, hésitant et marginal, - mais sur la possibilité concrète d'une authentique expérience mystique, surnaturelle, en régime non-chrétien.

III. Germination et première éclosion (milieu des années 1930)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1067-1068.

⁴¹ *Ibid.*, p. 1068.

⁴² *Ibid.*

Après *Les Degrés du savoir*, le processus de réflexion sur la mystique a continué de s'approfondir, d'une manière encore cachée, que seuls quelques indices épars permettent d'appréhender.

A. Une mise en garde feutrée du P. Garrigou-Lagrange (1933)

A titre d'indice d'un processus déjà bien engagé mais qui ne se manifeste pour l'instant que de façon indirecte, un article de son ami et mentor dominicain, Réginald Garrigou-Lagrange, publié peu après la parution des *Degrés du savoir*, apparaît comme un témoin tacite d'une évolution de Maritain beaucoup plus nette sur la question des « mystiques de dehors⁴³ » que sur la possibilité de principe d'une « mystique naturelle ».

Le propos de l'article du théologien dominicain est double. Quand le premier point s'appuie explicitement sur Maritain pour l'approuver et le confirmer, le second, sans viser le philosophe *expressis verbis*, semble creuser une distance méfiante envers ses positions les plus récentes :

1° contre une possible dérive de vocabulaire, il convient de réserver le mot « mystique » à l'expérience surnaturelle de Dieu et, pour tous les autres cas, ne parler que de « prémystique naturelle ».

2° contre la tendance de certains auteurs (que Garrigou-Lagrange ne nomme jamais) à voir facilement chez les spirituels « de dehors » une authentique mystique surnaturelle, il faut dissocier, dans les dons que Dieu peut faire en dehors des frontières de la confession explicite de la foi chrétienne, celui de la justification et du salut (foi implicite) et celui des grâces mystiques :

Il y a en effet une notable différence entre ce qui est strictement nécessaire pour le salut ou pour éviter la damnation et ce que demande l'union mystique avec Dieu, surtout l'union à ses degrés les plus élevés⁴⁴.

La distance doit être préservée en ce qui est possible en soi et ce qui se réalise concrètement. Autant on peut concevoir une dispensation assez large du salut en dehors des frontières visibles de l'Église, autant les grâces mystiques ne peuvent qu'y demeurer très rares et exceptionnelles :

Quant aux grâces mystiques proprement dites, par lesquelles l'âme arrive aux états mystiques proprement dits, elles sont possibles en dehors de l'Église visible, car la grâce des vertus et des dons peut se développer quoique bien plus difficilement. Mais tout porte à penser *a priori* que ces grâces mystiques proprement dites, rares déjà dans l'Église, sont très rares dans ces milieux⁴⁵.

Quand Maritain, à partir d'une armature théologique commune, infère non seulement la possibilité, mais la probabilité très forte, dans certains cas, de l'authenticité surnaturelle de l'expérience mystique d'un non-chrétien, le dominicain insiste au contraire sur la quasi-impossibilité concrète de telles grâces en dehors de l'Église visible :

Cet ensemble de condition ne se trouve pas fréquemment réalisé même chez les catholiques, à plus forte raison chez ceux qui n'appartiennent pas visiblement à l'Église⁴⁶.

Cela conduit Garrigou-Lagrange à s'en prendre assez directement aux auteurs, surtout chrétiens, qui, à l'inverse, tendent à voir un peu partout une mystique authentique, au risque de verser dans le syncretisme et le relativisme :

Certains inclinent à penser que la grâce sanctifiante, la foi et la charité infuses pouvant exister dans des âmes qui n'appartiennent pas visiblement à l'Église, on peut aussi trouver en elles, plus fréquemment qu'on ne l'a dit jusqu'ici, la vie mystique, surtout si l'on reconnaît que celle-ci est l'épanouissement normal de la vie de la grâce. Cette tendance porte à admettre assez facilement que

⁴³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, « Prémystique naturelle et mystique surnaturelle », *Études carmélitaines*, octobre 1933, p. 51-77 (55).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

certaines mystiques « du dehors » sont des mystiques « authentiques » et même parfois à parler de mystique musulmane, hindoue, juive, etc., comme s'il s'agissait, malgré les erreurs qui s'y mêlent, d'une mystique vraie⁴⁷.

On soupçonne derrière cet article, un malentendu ou plutôt un non-dit, sur une divergence en train de se creuser entre le dominicain et le philosophe. Certes, Maritain a dédié spécialement ce chapitre des *Degrés du savoir* à son ami dominicain. Inversement, le dominicain cite avec éloge le livre de Maritain, « remarquable à plus d'un titre⁴⁸ », surtout dans les pages, les seules citées, où ce dernier affirme catégoriquement qu'une expérience mystique authentique au plan naturel est impossible. Aucun mot de l'article ne semble viser directement Maritain. Par contre, Garrigou-Lagrange égratigne plus explicitement le carme Élisée de la Nativité qui, dans un article des *Études carmélitaines* de 1931, d'ailleurs cité élogieusement par Maritain, avait conclu à la qualité surnaturelle de l'expérience mystique d'Ibn 'Arabî. Surtout, le propos principal de Garrigou-Lagrange semble aller directement à l'encontre de l'évolution que nous avons perçue chez Maritain entre son article de 1926 et sa reprise dans *Les Degrés du savoir* en 1932 : pas de limites quantitatives explicites mises à la possibilité d'expériences mystiques surnaturelles chez les spirituels « du dehors », et plus discrètement chez le philosophe, tendance timide et latente à dépasser un usage trop strict du mot mystique. Sans qu'il s'agisse pour lors d'une opposition frontale entre les deux amis, on pressent la mise en place d'une fracture doctrinale qui n'ira qu'en se creusant.

Par ailleurs, il importe de remarquer que Garrigou-Lagrange choisit plus franchement que Maritain de trancher la question de la mystique naturelle en adoptant un vocable plus net que les formules tâtonnantes de Maritain, celui de « prémystique naturelle ». L'expression n'est pas sans avantage : tout un assumant le mot mystique pour désigner des expériences spirituelles de soi non surnaturelles, elle permet également d'en préserver l'éventuelle valeur de préparation, sans pour autant en faire des « mystiques authentiques », à savoir surnaturelles. Nous allons voir que Maritain, sans retenir cette formulation qui l'aurait comme arrêté en chemin, commence par s'en tenir au terme de « contemplation naturelle », tout en poursuivant d'abord l'appropriation puis finalement la formalisation exacte du concept de « mystique naturelle ».

B. Écllosion du concept de « contemplation mystique naturelle » (1936-1937)

Un bon témoin de ce processus d'émergence apparaît dans le texte d'une conférence que Maritain donna d'abord à Budapest en février 1936 puis à Buenos-Aires en août suivant, qu'il publia ensuite dans la *Revue thomiste* en 1937, avant d'en faire en 1938 le troisième chapitre de *Questions de conscience* : « Action et contemplation ».

Dans la conférence de 1936, Maritain s'explique avec précision sur la différence entre « contemplation naturelle » et « contemplation surnaturelle ». C'est dans la première, aussi nommée selon un vocabulaire attribué à S. Albert le Grand « contemplation des philosophes » par distinction d'avec celle des « saints », qu'il range, en y faisant plusieurs fois allusions, et les néoplatoniciens et les « contemplatifs de l'Orient ». Le terme « mystique » n'apparaît jamais dans le corps du texte, ni à propos de la contemplation surnaturelle ni, à plus forte raison, à propos de la « contemplation naturelle ». La notion d'« absolu », de même que Maritain introduira un an plus tard dans la définition formelle de la mystique, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, comme son objet propre, reste elle aussi absente. Quant à l'idée d'expérience « fruite », qui servira à caractériser le type de la connaissance mystique, elle n'est ici appliquée qu'à la contemplation surnaturelle,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 66.

aucunement à la contemplation naturelle. Il est clair que Maritain n'est pas encore parvenu à un concept unifié et extensif de la mystique.

Par contre, dans la ligne des positions déjà fixées dans *Les Degrés du savoir*, mais en allant plus loin, il place le cœur de la différence non seulement dans le chemin propre de chacune de ces deux contemplations, la technique pour l'une, le don divin pour l'autre, mais surtout dans le terme atteint : le *soi* spirituel au fond de l'âme pour l'une, l'être même de Dieu pour l'autre. Cette avancée se retrouvera telle quelle, en 1938, lorsque sera formalisée la distinction entre « mystique naturelle » et « mystique surnaturelle » :

Dans la contemplation naturelle, lorsqu'elle arrive à des degrés transcendants et qu'elle passe le seuil du grand silence, on peut croire que ce que l'homme atteint, grâce aux techniques par où la nature remonte vers l'esprit à contre-pente d'elle-même, et disjoint en quelque sorte son propre fond métaphysique, ce sont les sources de l'être en son âme. Dans la contemplation surnaturelle, - et par le don reçu, non par la technique, - ce sont les sources de l'être en Dieu même, dans le jaillissement éternel de la vie increée⁴⁹.

Puisque la mystique ne touchait pas directement le thème de la conférence, on peut penser que Maritain se garda d'user de ce mot pour ne pas avoir à entrer dans des distinctions complexes et encore mal fixées dans son esprit.

Pourtant, dans le texte écrit, tel qu'il apparaît dès la parution dans la *Revue thomiste* en 1937, Maritain introduit une longue note dans laquelle il s'engage prudemment mais franchement dans le sens d'un usage plus étendu et englobant du concept de « mystique ». Pour la première fois sous sa plume, semble-t-il, apparaît explicitement, comme pertinent et légitime, le concept de « contemplation mystique naturelle » :

Abstraction faite des interventions de la grâce qui peuvent se produire et mener plus loin, la contemplation de type platonicien peut être appelée une contemplation mystique naturelle, - je dis mystique en un sens impropre et élargi, parce qu'elle est « donnée », comme l'inspiration du poète, et parce qu'elle répond à une aspiration mystique naturelle à la vision de l'absolu. De soi elle s'arrête à un sentiment de présence qui, si élevé, si puissant, si illuminateur qu'il puisse être, ne concerne encore que Dieu cause des choses, atteint 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'union⁵⁰.

Selon un équilibre que l'on sent encore précaire, hésitant et instable, Maritain applique ici directement l'adjectif « mystique » à contemplation naturelle, non sans préciser qu'il s'agit dans ce cas d'un « sens impropre et élargi » du terme, puisque Dieu n'y est atteint qu'en sa présence d'immensité, alors que seule la contemplation surnaturelle, parce qu'elle touche Dieu en ses profondeurs, tel qu'il se communique lui-même, peut être qualifiée d'« expérience mystique *proprement dite*⁵¹ ».

Certes, l'article de 1926 parlait déjà d'un « sens vague » du mot « expérience mystique⁵² ». Mais la caractérisation de ce « sens vague », selon d'ailleurs la portée de ce dernier adjectif, comportait une connotation péjorative et négative : face à la mystique surnaturelle seule habilitée à être qualifiée d'« authentique », l'expérience mystique naturelle ne pouvait apparaître que notre inauthentique, comme « une contrefaçon ou une illusion », selon que le précisait Maritain lui-même. Désormais, même si l'expérience mystique naturelle ne mérite la qualité de mystique qu'au « sens impropre et élargi », elle n'est plus présentée en termes d'inauthenticité, d'imitation ou d'illusion, mais seulement comme une réalisation moins proprement mystique par son moyen et par son terme, même si elle peut en vérité être appelée mystique du fait qu'elle « répond à une aspiration mystique naturelle à la vision de l'absolu ». Le mot « mystique » n'est plus employé ici en un sens « vague », mais en un sens

⁴⁹ J. MARITAIN, « Action et contemplation », dans *Revue thomiste* 43 (1937), p. 18-50 (31-32) ; repris dans *Questions de conscience*, « Questions disputées, 21 », Paris, Desclée De Brouwer & Cie, 1938 (OC VI, p. 679-729 [700-701]).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 31, n. 1 ; *Questions de conscience...*, p. 700-701, n. 29.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 593 ; *Les Degrés...*, p. 746.

quasiment analogique, en fonction d'un concept unifié de la mystique dont les différentes réalisations ne sont plus équivoques, même si elles ne sont pas équivalentes. En évitant désormais les jugements de valeur et en dégagant plus précisément les principes de différence entre les deux formes d'expérience mystique, Maritain parvient à une perception unifiée et élargie de l'expérience mystique.

Il est clair que c'est surtout une appréhension plus profonde et objective de la nature même de l'expérience contemplative naturelle, platonicienne mais surtout hindoue, mieux considérée en sa valeur propre, qui permet à Maritain de légitimer de plus en plus explicitement l'extension à son cas de la qualité de mystique :

En rigueur de termes, une expérience des profondeurs de Dieu, – l'expérience mystique *proprement dite*, - n'est pas possible aux seules forces de la nature (cf. *Les Degrés du savoir*, ch. VI, : « Expérience mystique et Philosophie »). C'est donc plutôt, en fait, vers la découverte et l'expérience – négative - de son propre fond substantiel et de l'être en lui que devra déboucher pour l'homme le dépassement philosophique de la philosophie, par un effort de la nature à rebours de la nature et un lent travail de mort auquel l'ascétisme hindou excelle et que Platon aussi a connu, par un art d'entrer vivant dans la mort, dans une mort qui n'est pas la mort évangélique pour faire place à la vie d'un Autre, mais une mort métaphysique pour séparer du corps les activités spirituelles⁵³.

Entre *Les Degrés du savoir* où Maritain ne jugeait guère les contrefaçons naturelles de l'expérience mystique surnaturelle que par comparaison et référence à cette dernière, et la manière nouvelle dont il introduit maintenant son regard dans l'intime de ce qu'il nomme lui-même l'expérience mystique naturelle, - avec son vocabulaire si caractéristique, celui d'une nature agissant « à contre-pente » ou « à rebours » d'elle-même, - on devine l'influence directe et croisée non seulement des vues d'Ambroise Gardeil sur la connaissance de l'âme par elle-même, mais surtout des travaux de son disciple et ami (pour une part aussi, justement en ce domaine, son guide) Olivier Lacombe sur la mystique hindoue.

C. Olivier Lacombe et la détermination analogique du concept de mystique (1937)

Il n'est en effet pas anodin que, à peu près au moment où Maritain prépare cette note ajoutée au texte d'une conférence donnée l'année précédente, Olivier Lacombe, dans le cadre des Journées de psychologie religieuse tenues au monastère carme d'Avon en juillet 1937, accomplit lui aussi, mais de façon plus nette, le saut épistémologique qui valide le concept de « mystique naturelle ». Dans le cadre du thème général de l'aridité spirituelle retenu par le P. Bruno de Jésus-Marie cette année-là, Lacombe présenta une communication sur le yoga. Son propos d'orientaliste, - non directement de philosophe et de théologien, - est incontestablement de valoriser le sérieux, l'originalité et la profonde valeur humaine de cette forme très élaborée de spiritualité naturelle. Aussi, tout en affirmant respecter par prudence pratique le cadre doctrinal selon lequel on ne peut parler de mystique proprement dit que dans le cas d'une expérience surnaturelle de Dieu, donc pas au sujet du yoga, et tout en reconnaissant que l'expression de « pré-mystique naturelle » telle que défendue par Garrigou-Lagrange est moins équivoque et plus adéquate, il n'en valide pourtant pas moins, franchement et délibérément, le concept de « mystique naturelle ». Une fois posées les réserves liminaires de principe que nous venons d'évoquer, il n'use d'ailleurs plus que de cette formule : « Il y a bien sûr autant de formes d'expérience mystique naturelle que de visages du mystère dans l'ordre de la nature⁵⁴. » Suivent d'autres expressions voisines : « l'expérience mystique du *yoga* », le « mysticisme indien », le yoga comme « discipline ascétique et mystique⁵⁵ ».

⁵³ J. MARITAIN, « Action et contemplation »..., p. 31, n. 1 ; *Questions de conscience...*, p. 700-701, n. 29.

⁵⁴ Olivier LACOMBE, « Sur le Yoga indien », *Études carmélitaines* 22 (1937), p. 163-176 (165).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 166.

Il est frappant de remarquer comment Lacombe maintient ses réserves au seul plan de la prudence pratique, à cause du risque de confusion et par déférence envers le P. Garrigou-Lagrange, alors qu'il justifie formellement la vérité objective du concept de mystique naturelle :

Le mot de *mystique* n'est pas moins entaché de confusions que celui de spiritualité. Sans insister sur son étymologie ni sur ce qu'elle introduit de *mystère* et de *nuit* dans l'expérience même vécue par le mystique, nous devons pourtant noter une fois encore qu'il y a des mystères naturels et des mystères surnaturels et que c'est une erreur grave de ne pas distinguer entre des expériences d'ordres absolument distincts. Eu égard au poids métaphysique qui entraîne le concept essentiellement analogue de mystique vers sa signification la plus haute, celle d'expérience de l'Absolu dans son intimité même, l'usage de l'expression *mystique naturelle* ne laisse pas d'être équivoque dans la mesure où elle est susceptible d'induire à penser qu'on puisse entrer en communion avec l'Absolu par les seules forces de la nature créée, ce qui est proprement une contradiction. Aussi la prudente réitération verbale de *pré-mystique naturelle*, employée dans cette revue même par le R.P. Garrigou-Lagrange, s'avère-t-elle pratiquement nécessaire⁵⁶.

Par sa tonalité, Lacombe donne l'impression de donner la priorité à la prudence, en alertant sur le risque de confusion entre les ordres naturel et surnaturel ; d'où la nécessité de bien distinguer ces derniers, puis aussi la « nécessité pratique », - sous-entendu seulement pratique, - du vocable de « *pré-mystique naturelle* ». Certes, Lacombe rappelle que « l'expression de *mystique naturelle* ne laisse pas d'être équivoque », mais cette équivocité reste toute pratique, au seul plan du risque de confusion que son usage pratique peut induire, sans tenir à sa signification essentielle.

Car, - et voilà le progrès conceptuel introduit par Lacombe, - s'il y a équivocité du point de vue de la prudence à parler de « mystique naturelle », le concept de mystique, lui, n'est objectivement pas équivoque mais « essentiellement analogue », c'est-à-dire susceptible de réalisations diverses, plus ou moins parfaites, certes, mais réalisant chacune en vérité l'essence de la mystique. Dans ses écrits antérieurs, certes, Maritain avait dit d'une connaissance naturelle par connaturalité qu'elle est comme une « analogie plus ou moins lointaine de l'expérience mystique⁵⁷ », mais en aucun cas il n'acceptait de la qualifier de « mystique » car de telles expériences naturelles ne participent pas en elles-mêmes du concept de mystique, lequel n'est pas encore devenu analogique. Pour Lacombe, désormais, que la mystique naturelle reste loin de la réalisation la plus haute de la mystique, n'empêche pas qu'elle relève authentiquement, selon l'analogie, de l'essence de la mystique. L'essence de la mystique, de par son nom même et son étymologie, se tient dans l'expérience du mystère ; or il existe des mystères surnaturels, mais aussi des mystères naturels, de sorte que, en sa définition même, parce que le concept en est devenu analogique, la mystique peut être naturelle autant que surnaturelle⁵⁸. L'« erreur grave », - et donc le risque qui peut y conduire, - ne consiste pas à parler de « mystique naturelle », mais à « ne pas distinguer » les ordres naturels et surnaturels de l'expérience mystique et donc, en négligeant la dimension analogique du concept, à mélanger de façon univoque les types de mystiques.

Si Lacombe parvient ainsi, - mieux que jamais Maritain avant lui, - à dégager la dimension analogique du concept de mystique, force est de constater qu'il ne réussit pas encore à formaliser exactement ce qui pourrait constituer la *ratio communis* de la connaissance mystique en général, à savoir son objet formel. Il attribue en effet aux deux mystiques, surnaturelle et naturelle, deux objets distincts dont aucun concept autre que celui de « mystère » ne permet de saisir en quoi il pourrait y avoir analogie dans l'expérience qui en est faite. A l'expérience mystique surnaturelle est clairement attribué comme objet « l'Absolu

⁵⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁷ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 609 ; *Les Degrés*..., p. 766.

⁵⁸ Dans un écrit rétrospectif, O. LACOMBE, *Jacques Maritain*..., p. 161, n. 185, résume bien le saut conceptuel qu'il a opéré à cette époque et que Maritain parviendra peu après à formaliser de façon plus profonde : « Il s'agit naturellement ici d'analogie au sens philosophique et non d'une simple analogie métaphorique. »

dans son intimité même ». Quant à l'expérience mystique naturelle, elle vise « la saisie de l'âme par elle-même, non pas seulement dans l'exercice de ses opérations spirituelles, mais autant que faire se peut, dans son fond spirituel lui-même⁵⁹ ». Certes, on comprend que ce fond de l'âme, par son nom même, reste pour l'esprit « mystérieux à lui-même », mais seul le fait que l'Absolu divin comme le fond de l'âme restent cachés à la connaissance intellectuelle permet d'unir l'expérience faite de ces deux objets substantiellement distincts sous un même concept de mystique, sans autre lien réel entre eux.

C'est ici que Maritain, s'engageant plus avant sur le chemin publiquement ouvert par son disciple, va parvenir lui-même à un concept mieux unifié de la mystique.

IV. Déploiement du concept de « mystique naturelle » (1938)

Une année après Olivier Lacombe, en septembre 1938, toujours dans le cadre des Journées de psychologie religieuse tenues à Avon sur le thème de la « nuit de l'esprit », Maritain présenta une communication dont le titre marque à lui seul l'ampleur de l'avancée : « L'expérience mystique naturelle et le vide⁶⁰ ». Si la notion d'« expérience mystique naturelle » intervient dans le titre même de sa communication, c'est donc que cette notion, loin d'être une « contradiction dans les termes⁶¹ » comme il la décrivait naguère, devient recevable et pertinente en elle-même.

Précédemment, puisque le concept de mystique emportait nécessairement un objet surnaturel, - Dieu en sa déité, en ses profondeurs, - Maritain ne parlait pour les autres formes d'expériences spirituelles, que d'analogies plus ou moins vagues et lointaines de l'expérience mystique. Ces analogies relevaient d'ailleurs plus d'une certaine ressemblance que de la participation différenciée à un même concept. Elles n'étaient pas en elles-mêmes des expériences mystiques. Si Maritain allait parfois jusqu'à employer le mot « mystique » à leur égard, c'était de façon timide et marginale, par mode de « contrefaçon » ou d'« illusion ». A proprement parler, il n'y avait pas de concept de « mystique naturelle ». Or par le seul titre de sa communication à Avon, Maritain affiche d'emblée une évolution radicale sur ce point.

S'il existe désormais une « expérience mystique naturelle », c'est donc que celle-ci se distingue de l'expérience mystique surnaturelle non plus selon une vague ressemblance plus ou moins dénaturée, mais selon une relation commune à un concept commun, celui de « mystique », capable d'inclure en lui ces deux types de réalisation, comme deux espèces distinctes de connaissance mystique. De fait, Maritain ouvre son exposé en posant d'emblée une telle définition générique de la mystique, ce qu'il nomme lui-même « l'expérience mystique en général⁶² ».

Voici la définition qu'il en donne, conscient de modifier non seulement un usage conventionnel de vocabulaire, mais la perception même le réel, d'une manière qui devient ainsi plus juste et plus exhaustive :

J'ajoute, pour fixer le vocabulaire d'une façon que je crois conforme à la réalité, mais qu'en tout cas on pourra m'accorder comme une convention de langage, que j'entendrai en général par « expérience mystique » une *expérience fruitive de l'absolu*⁶³.

⁵⁹ O. LACOMBE, « Sur le Yoga indien »..., p. 165.

⁶⁰ Jacques MARITAIN, « L'expérience mystique naturelle et le vide », dans *Études carmélitaines* 23 (1938), p. 11-139 ; repris comme troisième chapitre de *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée De Brouwer, 1939 (OC VII, p. 159-195).

⁶¹ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 593 ; *Les Degrés*..., p. 746.

⁶² J. MARITAIN, « L'expérience mystique naturelle et le vide »..., p. 122 ; *Quatre essais*..., p. 168.

⁶³ *Ibid.*, p. 116 ; *Quatre essais*..., p. 160.

La comparaison avec la définition précédemment donnée, au seuil de l'article de 1926 puis reprise telle quelle dans *Les Degrés du savoir*, indique clairement le point nodal de l'évolution :

Nous entendrons ici le mot « expérience mystique » [...] au sens de *connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu*, ou de *passion des choses divines*, menant l'âme, par une suite d'états et de transformations, jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la déité⁶⁴.

Gage de continuité, la nouvelle définition, comme la précédente, désigne la mystique comme une « connaissance expérimentale ». Mais c'est l'objet de cette connaissance expérimentale mystique dont Maritain modifie assez profondément la formulation. Dans la définition initiale, la mystique ne peut avoir pour objet que Dieu en son être même, en son intimité, autrement dit tel qu'il se révèle, tel qu'il se donne à connaître et expérimenter par la grâce, de façon toute surnaturelle. Dans la nouvelle définition, il y a mystique dès que l'expérience permet d'atteindre et toucher « l'absolu », lequel « absolu », soigneusement écrit par Maritain sans majuscule, peut, comme le précise une note, n'être pas Dieu :

C'est à dessein que le mot *absolu* est écrit ici sans A majuscule. Ainsi qu'on le verra plus loin, toute expérience mystique n'est pas une expérience de Dieu⁶⁵.

Première conclusion à tirer de cette nouvelle définition : le concept de mystique ne relève plus de la seule théologie, - en tant qu'elle et elle seule peut rendre compte d'une expérience qui présuppose la lumière de la révélation et la grâce, - mais d'abord de la philosophie puisque le philosophe sait qu'il n'y a pas pour seul absolu Dieu connu en lui-même, tel qu'il se révèle, mais d'autres réalités qui peuvent revendiquer cette qualité. Maritain a d'ailleurs pris soin de préciser, dans la toute première phrase de son article, que « la présente étude est d'ordre philosophique⁶⁶ ». Voilà la mystique sortie des mains de la seule théologie, afin de lui être mieux rendue une fois place légitimement faite à d'autres formes de réalisation.

Posons comme hypothèse que Maritain n'est pas parvenu à cette nouvelle définition de la mystique de façon déductive, mais par voie inductive. Alors qu'il ne connaissait d'abord qu'une seule forme de mystique authentique et définissait donc le concept de mystique par référence à cette seule réalisation, la mystique surnaturelle, l'étude approfondie de la tradition spirituelle hindoue, plus particulièrement du yoga, grâce aux travaux d'Olivier Lacombe, l'a convaincu, comme philosophe, qu'il y a là aussi une véritable mystique et que, puisque cette mystique hindoue ne relève pas de soi du régime surnaturel de connaissance, il convient d'élargir le concept de mystique de manière à ce qu'il puisse rendre compte également, non par mode de préfiguration ou de contrefaçon, mais formellement, de la qualité mystique du yoga⁶⁷.

A. Un objet à deux niveaux

⁶⁴ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 571 ; *Les Degrés...*, p. 707-708.

⁶⁵ J. MARITAIN, *Quatre essais...*, p. 160, n. 2. La note, absente de l'article des *Études carmélitaines*, a été ajoutée dans le livre.

⁶⁶ J. MARITAIN, « L'expérience mystique naturelle et le vide »..., p. 116 ; *Quatre essais...*, p. 160.

⁶⁷ Cf. le témoignage d'émerveillement de Charles Journet à la lecture de l'article des *Études carmélitaines*, dans sa lettre à Maritain du 13 septembre 1938, JOURNET / MARITAIN, *Correspondance*, vol. 2, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul, 1997, p. 758 : « Et c'est l'étude sur l'*Expérience mystique* ! Elle est *merveilleuse*. Quels horizons vous ouvrez, quelle richesse de solutions vous donnez à d'immenses problèmes dont vous montrez la profondeur en leur donnant une solution. C'est un de vos *tout beaux articles*. Toutes vos recherches sur la connaissance pratique, la connaissance mystique, la connaissance poétique se rejoignent dans cette vue qui vous fait discriminer la sagesse de l'Orient et celle de l'Occident. Il y a de la lumière ici pour résoudre tant de problèmes ! Je n'aurais jamais cru que vous puissiez ajouter quelque chose de si essentiel (et si organique) à ce qu'il y a dans *Distinguer pour unir et Sciences et Sagesse*. »

Pour parvenir à ce concept unifié et général, Maritain devait trouver une raison commune d'objet en mesure de servir de terme à toute expérience mystique, qu'elle soit surnaturelle ou naturelle. La difficulté tenait à la possibilité ou non de réunir deux objets matériels différents, Dieu en lui-même, en ses profondeurs, dans un cas, le *soi* absolu ou *âtman*, décrit en des termes thomistes empruntés au P. Gardeil comme « l'*esse* substantiel de l'âme » dans l'autre. Le fait que le vocabulaire hindou appelé en témoin parle en effet du *âtman* comme d'un « absolu » a pu aider Maritain à choisir ce terme comme élément formel désignant l'objet propre de l'expérience mystique en général, non sans risque d'une certaine équivocité.

C'est sans doute pour dépasser cette ambiguïté et conférer toute sa noblesse mystique à l'expérience yogi que Maritain tente de pousser sa réflexion au plus loin, de façon fort audacieuse en même temps que difficile à contrôler, dans le sens d'un véritable toucher divin au sein de l'expérience mystique naturelle :

L'expérience hindouiste apparaît donc bien comme une forme d'expérience mystique d'ordre naturel, une expérience fruitive de l'absolu, de cet absolu qu'est l'*esse* substantiel de l'âme, et, en lui et par lui, de l'absolu divin⁶⁸.

Lorsque l'expérience négative du yogi parvient, par évidemment et anéantissement de toute activité, à rejoindre l'*esse* substantiel de l'âme, c'est en fait aux sources et au principe même de son être qu'elle parvient, et, par-là, à l'influx dont elle émane et dont elle tient tout, influx qui n'est pas atteint en lui-même mais en son effet, influx que la tradition hindoue, sous le même nom d'*âtman*, considère comme le « suprême Soi-même », le principe divin. C'est sur cette base que Maritain conjecture que, au fond de l'expérience mystique yogi, peut se réaliser un « "contact" avec l'absolu », « une expérience improprement "immédiate" (c'est-à-dire enveloppée dans l'acte même d'expérience immédiate du soi) de Dieu créateur et auteur de la nature⁶⁹ ». Certes ce contact « improprement immédiat » avec le divin n'atteint pas Dieu en son intimité inaccessible aux ressources naturelles de l'esprit humain, mais il rejoint Dieu, indirectement, en sa présence d'immensité, comme « créateur et auteur de l'âme », dans « le miroir de l'*esse* substantiel de l'âme » qui reflète quelque chose de son principe et de sa source divine.

Avec notre lexique philosophique à nous, et selon des distinctions que la pensée hindoue ne connaît pas, précisons qu'il s'agit là de l'absolu divin comme cause de l'être, non comme se donnant lui-même en objet de fruition. [...] Nous croyons maintenant qu'une réflexion suffisamment attentive sur la contemplation hindoue oblige à reconnaître la possibilité, dans les conditions ici analysées, d'une expérience mystique négative de la *présence d'immensité* elle-même⁷⁰.

La mystique naturelle, dans le cas du yoga, rejoint donc la mystique surnaturelle dans la commune définition de la mystique comme « expérience fruitive de l'absolu », d'un absolu que Maritain, même dans le cas de la mystique naturelle, va jusqu'à qualifier de « divin ».

Comment Maritain pense-t-il pouvoir dédoubler l'objet d'une telle expérience mystique, entre un objet immédiatement expérimenté, l'*esse* substantiel de l'âme, et un objet indirectement atteint, « en miroir », l'absolu divin comme cause de l'être ? En une page d'une grande pureté métaphysique, il recourt à l'image de l'« influx », influx divin créateur de la Cause première qui cause directement, *extra nihil*, l'exister de l'âme. En parvenant à rejoindre son propre *esse* substantiel, son *soi* fini, sa pure existence, l'âme touche aussi, de façon « improprement immédiate », sans expérience directe mais comme son effet, « dans et par cet effet », la source infinie de cette existence, l'influx divin qui suscite, supporte et entretient dans l'être son exister propre :

On peut comprendre que cette expérience négative, en atteignant l'*esse* substantiel de

⁶⁸ J. MARITAIN, « L'expérience mystique naturelle et le vide »..., p. 133 ; *Quatre essais*..., p. 184.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 133, n. 1 ; *Quatre essais*..., p. 185, n. 19.

⁷⁰ *Ibid.*

l'âme, atteigne à la fois, et cette existence propre de l'âme, et l'exister dans son ampleur métaphysique, et les sources de l'exister, selon que l'existence de l'âme, concrètement prise et en tant même qu'exercice de l'effectuation *extra nihil*, est quelque chose d'émanant et de parcouru par un influx dont il tient tout. Cet influx n'est pas expérimenté en lui-même, certes, mais bien l'effet qu'il produit, et lui-même dans et par cet effet⁷¹.

Il apert donc que, dans l'esprit de Maritain, - même s'il ne formule cela que par manière de limite, du bout des lèvres, - toutes les formes d'expérience mystique, qu'elles soient naturelles ou surnaturelles, ne s'arrêtent pas au seul concept d'absolu, qui les laisseraient chacune avec des objets matériels différents, mais rejoignent bien l'Absolu divin, Dieu, soit en sa présence d'immensité comme cause première de l'existence de l'âme, soit en sa présence de grâce, mais toujours Dieu lui-même, comme l'Absolu avec un grand A.

B. Une connaissance par connaturalité intellectuelle

Si l'objet de la mystique naturelle, le terme dans lequel l'expérience mystique trouve son achèvement, est ainsi dégagé, selon le double niveau de la notion d'absolu, - d'abord l'exister substantiel de l'âme, puis Dieu en sa présence d'immensité indirectement atteint dans l'expérience du soi, - reste à expliquer sa lumière propre ou *medium* de connaissance. La nécessité de faire place à une expérience purement naturelle au sein du concept général d'expérience mystique, et du coup d'en rendre raison, conduit Maritain à reconsidérer non seulement l'objet de l'expérience mystique, mais aussi son moyen formel, et, plus largement, la notion même de connaissance par connaturalité⁷².

Dans l'article de 1926 comme dans *Les Degrés du savoir*, pour montrer comment l'expérience mystique surnaturelle trouve place au sommet des connaissances par connaturalité, dont les degrés inférieurs lui fournissent comme autant d'analogies naturelles, Maritain avait décrit l'échelle des degrés de connaissance par connaturalité selon une ligne purement affective. Il ne rangeait alors parmi les connaissances par connaturalité que celles dont le moyen formel relève directement d'une perception affective : d'abord le jugement moral par inclination en vue de l'acte bon à poser, dans lequel l'intellect juge par conformité avec la volonté droite, puis l'expérience de la création poétique, dans laquelle l'esprit est « connaturalisé non à Dieu lui-même, mais au mystère épars dans les choses et descendu de Dieu⁷³ », enfin l'amour humain, image souvent impure mais aussi la plus directe de l'amour mystique. Maritain ne laissait alors aucune place à une forme « intellectuelle » de connaissance par connaturalité.

Désormais, il reconstruit sur d'autres bases sa topographie de la connaissance par connaturalité, de manière à y intégrer, à côté des connaissances par voie affective, certaines connaissances par voie intellectuelle. C'est ainsi qu'apparaît d'abord, après le jugement moral pratique par inclination, la connaissance métaphysique de Dieu comme cause des choses atteint par la *via negationis*. Il s'agit là, dit Maritain, d'une « connaissance par connaturalité intellectuelle à la réalité comme conceptualisable, connaissance *per modum cognitionis*⁷⁴ ». Le philosophe s'explique peu sur ce qu'il entend par « connaturalité intellectuelle », sinon par allusion indirecte à la manière dont S. Thomas présente l'intellect humain comme « connaturel » aux réalités matérielles, du fait que notre âme est forme d'un

⁷¹ *Ibid.*, p. 132-133 ; *Quatre essais...*, p. 184.

⁷² Sur la manière dont Maritain a su faire place, à côté de la « connaturalité affective », seule évoquée par la plupart des auteurs thomistes à la suite de Jean de Saint-Thomas, à la « connaturalité intellectuelle », cf. Pierre-Antoine BELLEY, *Connaître par le cœur*. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain, « Croire et savoir 40 », Paris, Téqui, 2003, p. 247-251 et 382-392.

⁷³ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 611 ; *Les Degrés...*, p. 769.

⁷⁴ J. MARITAIN, « L'expérience mystique naturelle et le vide »..., p. 120 ; *Quatre essais...*, p. 164.

corps⁷⁵. Et c'est en vertu du désir naturel de connaître l'être *in communi* qui est son objet connaturel, et par-delà celui-ci de connaître la Cause première des êtres, que l'intellect peut s'élever à une certaine contemplation naturelle de Dieu. Maritain précise soigneusement qu'une telle connaissance métaphysique de Dieu par « connaturalité intellectuelle » est certes contemplative, mais pas mystique, du moins pas mystique par son terme, car elle le reste par le désir secret qui la traverse et la creuse sans pouvoir jamais la combler⁷⁶. L'immobilité contemplative à laquelle elle peut s'élever, en ses sommets, reste « bien imparfaite », car elle ne rejoint Dieu que « à distance et d'une manière énigmatique ». Elle n'aboutit pas à proprement parler à une expérience de Dieu, car « si elle peut recevoir de l'amour naturel de Dieu une coloration affective et expérimentale », elle ne fait que « mimer en quelque sorte une expérience grâce à une certaine saveur intellectuelle et à une certaine simplification⁷⁷ ». La contemplation métaphysique de Dieu ne peut pas, à proprement parler, unir l'âme à Dieu : selon une formule chère à Maritain par mode de pastiche, *a contrario* : « l'âme vole, elle ne se repose pas⁷⁸ ». Même parvenu au seuil de la négation du concept, la connaissance métaphysique ne dispose d'aucun autre *medium* que le concept, de sorte qu'elle ne peut que s'arrêter à distance du terme divin, sans contact, sans véritable expérience unitive.

Mais Maritain introduit finalement un autre type de connaissance par connaturalité intellectuelle, ce qu'il choisit précisément de nommer l'« expérience mystique naturelle ». Pour cela, il dégage un genre supérieur de la connaissance par connaturalité, connaturalité qui n'est de soi ni affective ni intellectuelle mais capable d'intégrer ces deux modes de connaturalité et qui correspond exactement à la connaturalité mystique en général :

La quatrième sorte de connaissance connaturelle [...] 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, 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 repos⁷⁹.

Deux composantes caractérisent cette connaturalité mystique *in genere* (et non la seule mystique surnaturelle) : d'une part un objet formel *quod* qui est le réel en tant que non conceptualisable, inexprimable en notions ou verbes mentaux humains, ce qui distingue immédiatement la connaissance mystique de la connaissance métaphysique, et implique qu'elle use d'un *medium* ou objet formel *quo* autre que la raison discursive et le concept (nous verrons plus loin quel est ce moyen formel) ; d'autre part un terme qui soit contemplatif au sens plein et consiste en une union réelle avec son objet, ce que Maritain appelle « union objective », permettant une véritable fruition :

Autrement dit, c'est une connaissance par connaturalité à la réalité *comme non objectivable en notions* et cependant comme *terme d'union objective*⁸⁰.

⁷⁵ Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a, q. 12, a. 4, resp. : « Connaître les choses qui n'ont l'être que dans une matière individuelle nous est connaturel (*nobis connaturale*), parce que notre âme, par laquelle nous connaissons, est elle-même la forme d'une certaine matière. Toutefois cette âme a deux facultés cognitives. L'une est l'acte d'un organe corporel. [...] L'autre faculté cognitive de l'âme est l'intellect, qui n'est l'acte d'aucun organe corporel. Aussi par l'intellect nous est-il connaturel de connaître les natures qui, à vrai dire, n'ont l'être que dans la matière individuelle, mais de les connaître non pas en tant qu'elles sont dans une matière individuelle, mais selon qu'elles sont abstraites de la matière par la considération de l'intellect. »

⁷⁶ Cf. J. MARITAIN, « L'expérience mystique naturelle et le vide »..., p. 120 ; *Quatre essais*..., p. 164 : « Toute grande métaphysique est bien traversée par une aspiration mystique, mais non constituée par elle ». Cf. précédemment J. MARITAIN, *Les Degrés*..., p. 742 : « Une aspiration mystique traverse toute grande métaphysique. » Ce passage des *Degrés du savoir* ne se trouvait pas dans l'article de 1926.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 119 ; *Quatre essais*..., p. 164.

⁷⁸ *Ibid.* Cf. Ps 54, 7 (Vulgate) : « Et volabo et requiescam », formule qui, pour Maritain, exprime au contraire le mouvement et le terme de la contemplation proprement mystique.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 122 ; *Quatre essais*..., p. 167-168.

⁸⁰ *Ibid.*

Contrairement à la contemplation métaphysique qui reste plus discursive et spéculative que proprement contemplative, faute d'atteindre à un vrai repos et à un vrai contact avec l'absolu, la contemplation mystique, naturelle comme surnaturelle, se termine réellement en une authentique union fructueuse avec son objet le plus élevé, l'absolu divin. Il y a ici connaturalité non plus parce que l'intellect est connaturel au réel sensible, au réel connaissable par des concepts que l'intellect peut en abstraire *via* la perception sensible ; il y a connaturalité parce que l'âme tend vers et rejoint effectivement, en une expérience unitive, ce qui est son absolu, soit les sources mêmes de son être et de sa vie dans le cas de la mystique naturelle où l'âme est laissée à ses seules forces, soit Dieu en ses profondeurs pour l'âme surnaturalisée que la révélation a éclairée et la charité embrase.

C. Le vide comme *medium* de l'expérience mystique naturelle

C'est à l'intérieur de cette notion de connaturalité mystique *in genere*, que Maritain distingue, selon deux moyens formels différents, la mystique surnaturelle de la mystique naturelle. La première atteint son objet propre, Dieu connu et expérimenté en ses profondeurs, par ce *medium* spécifique qu'est la charité, « seule capable de connaturaliser l'âme à la déité⁸¹ ». La connaturalité est ici directement et pleinement affective, car c'est l'amour de Dieu tel que Dieu le répand lui-même dans l'âme qui permet à celle-ci de se laisser élever à une connaissance expérimentale, supra conceptuelle et obscure certes, mais bien réelle, de cette réalité divine qui résonne en elle. L'amour, élan affectif de la volonté, passe, selon la formule de Jean de Saint-Thomas devenue maxime incontournable, « à la condition d'objet », c'est -à-dire devient objet formel *quo* ou *medium* d'une véritable connaissance de Dieu.

On a affaire à l'expérience mystique surnaturelle, à une contemplation surnaturelle atteignant comme objet, par l'union d'amour, (« amor transit in conditionem objecti ») et par une résonance dans le sujet devenue elle-même moyen de connaître, la réalité divine inexprimable de soi en tout verbe créé⁸².

Quant à la connaturalité qui intervient dans la connaissance mystique naturelle, son *medium* n'est pas d'ordre affectif, ce n'est plus l'amour de charité infusé par Dieu, mais, dans une ligne toute intellectuelle et naturelle, ce que Maritain nomme « le vide », « l'abolition », « la négation ». L'esprit, selon un mouvement qui va alors à « contre pente de la nature », s'engage dans un processus rigoureux, implacable et ascétique de renoncement progressif à tout ce qui caractérise son exercice normal, à toute saisie conceptuelle de la multiplicité phénoménale du réel extra mental, pour se concentrer sur la seule saisie de son *soi* absolu, de son pur exister :

Retournant par un exercice persévérant le cours ordinaire de l'activité mentale, l'âme se vide absolument de toute opération particulière et de toute multiplicité, et connaît négativement, par le vide et l'anéantissement de tout acte et de tout objet de pensée venu du dehors, - négativement mais à nu, mais sans voiles, - cette merveille métaphysique, cet absolu, cette perfection de tout acte et de toute perfection, qu'est l'exister, - son propre exister substantiel⁸³.

Le moyen formel de cette connaissance mystique naturelle reste bien intellectuel et naturel, puisque c'est l'intellect qui s'y engage et qui opère, par ses seules forces, selon un moyen formel de connaissance d'évidemment, de suspension de tout acte autre que celui qui est son acte spécifique d'anéantissement de toute multiplicité représentative⁸⁴. Mais il opère en sens inverse de sa nature, par « rebroussement à contrepente de son élan naturel ». Rien d'affectif, dans ce moyen formel de rejoindre cet absolu qu'est

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 129 ; *Quatre essais...*, p. 179.

⁸⁴ Cf. G. COTTIER, « Sur la mystique naturelle »..., p. 307 : « Il est à remarquer que par vide, négation et dénudation, c'est encore un acte intensément vital qui est désigné. »

l'exister même de l'âme, mais le seul travail ascétique de l'intellect se vidant ou anéantissant lui-même :

C'est proprement cet acte d'abolition et d'anéantissement qui est, croyons-nous, le moyen formel de l'expérience dont nous parlons. Et c'est en ce sens que le vide est le terme auquel tend cette expérience, et non seulement sa condition, mais son médium propre, grâce auquel le profond, l'insondable exister de la subjectivité est porté – négativement – à l'état d'objet, non pas certes d'objet exprimable dans un concept et apparaissant devant l'esprit, mais d'objet entièrement inexprimable et englouti dans la nuit où l'esprit s'engloutit pour le joindre⁸⁵.

Si l'intellect, auteur de cet acte d'anéantissement d'un élan naturel qui le porte spontanément vers la connaissance des êtres dans leur multiplicité, agit ainsi à contre-pente de sa nature, en quoi Maritain peut-il encore parler, à son propos, de connaturalité⁸⁶ ? La connaturalité mystique surnaturelle s'explique bien par l'affinité ou concordance que la charité divine infusée dans l'âme suscite entre l'âme ainsi surnaturalisée et Dieu en ses profondeurs, puisque c'est Dieu lui-même qui rend ainsi l'âme participante des profondeurs de sa nature divine. Comment comprendre que l'évidemment de l'âme par elle-même, en un processus qui la retourne elle-même contre son élan naturel, puisse relever d'une certaine connaturalité ?

Si Maritain reste elliptique sur ce point, on devine le principe de solution qu'il suggère lui-même lorsqu'il décrit avec précision le type de désir qui suscite et nourrit ce processus apparemment contre nature. S'il est vrai que l'intellect, en tant que tel, est porté naturellement par le désir de connaître les êtres pour atteindre, à travers eux, l'être *in commune*, puis rejoindre, au-delà de lui, à distance, la Cause première des êtres (ligne de la connaissance métaphysique), il existe dans la personne un désir plus profond, plus profondément naturel. C'est le désir partagé par tous les êtres, inanimés comme spirituels, de rejoindre les sources mêmes de leur être, le principe même de leur existence. Pour l'homme, ce désir n'est pas celui de son seul intellect, mais celui de toute sa personne. Et au cœur de la personne, se tient non seulement l'intellect, qui n'en est qu'une faculté, mais l'exister même de la personne. Tel est, selon Maritain, le désir fondamental qui commande, stimule et permet, dans le cas de la connaissance mystique naturelle, la connaturalité de l'âme avec l'absolu. Il s'agit du :

désir essentiel à toute créature de rejoindre *ses* sources et le principe de *son* être singulier, autrement dit cet amour naturel de la partie pour son Tout – pour le Tout divin et séparé – que saint Thomas reconnaît dans toute créature, dans la pierre, la rose, l'oiseau comme dans la créature intelligente, et qui met au cœur de toutes choses, tendant vers leur principe et vers le bien du tout plus encore que vers leur action propre et leur bien propre, une sorte d'hyperfinalité⁸⁷.

En engageant résolument son intellect à avancer à contre-pente de sa nature d'intellect, en vue de rejoindre par évidement de toute opération l'expérience de son *moi* absolu, le yogi ne répond pas au désir intellectuel de son intellect, mais au désir existentiel le plus profond de son être, le désir de rejoindre les sources même de son être, de l'exister substantiel de son âme. Aussi, au-delà des formules de Maritain, pouvons-nous dire que, à la différence de la connaturalité contemplative de la métaphysique qui est *formellement* intellectuelle, la connaturalité de l'expérience mystique naturelle, sans être affective comme celle de la mystique surnaturelle, est *radicalement* existentielle, et *instrumentalement* intellectuelle. Certes, c'est l'intellect qui opère lui-même, comme instrument l'anéantissement de lui-même, à contre-pente de sa nature, par évidement de toute opération particulière, mais c'est l'existence même de l'âme qui est visée à travers ce moyen formel du vide, comme

⁸⁵ *Ibid.*, p. 130 ; *Quatre essais...*, p. 181. Cf. *ibid.*, p. 131 et 181 : « Ici le vide est non seulement condition [comme dans l'expérience mystique surnaturelle], mais moyen formel de l'expérience. »

⁸⁶ A propos de cette démarche qui va « délibérément à rebours de la nature », cf. G. COTTIER, « Sur la mystique naturelle »..., p. 306 : « Il ne s'agit nullement d'un mouvement contrenature, mais d'un mouvement qui ne suit pas la pente spontanée de la nature. »

⁸⁷ *Ibid.*, p. 121 ; *Quatre essais...*, p. 166.

terme du désir le plus profond de la personne. La connaturalité de l'intellect n'est plus concordance avec un objet extérieur, - fût-ce la cause première contemplée négativement par dépassement de tout concept, comme dans le cas des sommets de la contemplations philosophique, - mais concordance expérimentale de l'âme avec son principe intérieur le plus radical, son propre exister substantiel, en lequel est rejoint l'absolu divin.

Maritain parvient donc ainsi à rendre doublement raison du caractère spécifiquement naturel de cette expérience qui, pour autant, n'en mérite pas moins la qualité de mystique : elle est naturelle d'abord par son objet formel *quod*, Dieu en sa présence d'immensité indirectement rejoint dans l'expérience des profondeurs du *soi* absolu ; elle est naturelle aussi par sa raison formelle d'objet *quo* ou *medium*, à savoir le vide, qui n'est aucunement œuvre de la grâce mais, selon que Maritain décrit lui-même ce travail ascétique d'évidement, « l'ardente immobilité, l'inflexible confiance en les techniques de l'héroïsme, la victoire sur les prestiges de la multiplicité qui résulte de la plus tenace tension active, la concentration et la libération dont la nature est capable au sommet d'elle-même⁸⁸ ».

Nous pouvons finalement comprendre l'ampleur du déplacement épistémologique opéré par Maritain entre 1926 et 1938 à propos de la mystique naturelle en revenant à une affirmation de l'article initial qui visait à démontrer qu'il ne peut exister aucune connaturalité avec Dieu sans la grâce, donc aucune expérience mystique dans l'ordre naturel :

Connaturalité veut dire convenance en nature. Or Dieu est le surnaturel subsistant ; et il est absurde de supposer que nous puissions être connaturalisés au surnaturel subsistant sans être d'abord surnaturalisés nous-mêmes. Seule la vertu théologale de charité, parce qu'elle est un amour surnaturel, nous connaturalise à Dieu⁸⁹.

Selon le cadre épistémologique initial, aucune connaturalité avec Dieu ne peut exister dans l'ordre naturel, puisque la plus haute connaissance de Dieu accessible naturellement est celle de la philosophie, en laquelle l'intellect est connaturalisé non à Dieu mais aux réalités sensibles à partir desquelles il peut s'élever, par voie de négation du concept, à une certaine contemplation de Dieu comme cause première, mais toujours à distance et sans aucune expérience unitive avec lui. Seule la charité permet une authentique connaturalité avec Dieu et donc une expérience fruitive d'union obscure mais réelle avec lui.

Dans la nouvelle perspective peu à peu dégagée au cours des années 1930, Maritain parvient à rendre compte d'une authentique expérience mystique naturelle en creusant et enrichissant la notion de connaturalité avec Dieu. Seule une connaturalité avec Dieu permet de comprendre comment une expérience mystique authentique est possible, mais, grâce conjointement aux intuitions tirées de la lecture d'Ambroise Gardeil et à l'exploration intelligible de la tradition des spirituels yogi, Maritain dégage une forme naturelle de connaturalité avec Dieu, connaturalité indirecte, puisque passant nécessairement par la connaturalité de l'intellect avec son propre fond radical, avec l'exister même de l'âme, mais connaturalité réelle avec l'absolu divin qui se laisse rejoindre, à rebours de toute saisie conceptuelle, par le vide, dans et par l'expérience du soi absolu de la personne, dont il est la cause et le principe le plus intime. Et si le *medium* reste alors purement naturel, le terme lui-même reste tout aussi naturel, car la connaturalité ici en jeu ne l'est pas avec Dieu en sa déité même, en ses profondeurs, mais seulement en sa présence d'immensité, au plus intime de l'existence de chaque être, en particulier de la personne. Car ce n'est pas alors Dieu qui proportionne ou connaturalise l'âme à lui-même, comme dans l'expérience mystique surnaturelle, mais l'âme qui se proportionne à son propre exister et, par-là, touche Dieu

⁸⁸ *Ibid.*, p. 132 ; *Quatre essais...*, p. 183.

⁸⁹ J. MARITAIN, « Expérience mystique et philosophie »..., p. 595 ; *Les Degrés...*, p. 749.

indirectement, par contact senti et éprouvé avec son influx créateur, mais non pas avec Dieu en lui-même.

Maritain semble n'avoir été jamais pleinement satisfait de l'expression « mystique naturelle ». Bien plus tard, au début des années 1970, dans ses derniers écrits, il revient sur cette formule, non sans en dire les limites et en proposer des alternatives. Bonne occasion, pour nous, de voir ce qu'il reste alors de la doctrine de la « mystique naturelle » si laborieusement élaborée dans les années 1930.

Dans *De l'Église du Christ*, en 1970 :

Une parenthèse, ici, pour fixer le vocabulaire. D'abord le mot « mystique ». J'appelle expérience « mystique », en général, toute expérience *fruitive de l'absolu*. Ensuite l'expression « la mystique naturelle » qui n'est sans doute pas des plus heureuses. Rappelons qu'il y a une « mystique surnaturelle », - celle où, par les dons de la grâce et du Saint-Esprit, l'âme entre dans les profondeurs de Dieu : on pourrait l'appeler aussi mystique de l'union d'amour. Par opposition à cette mystique surnaturelle, la « mystique naturelle » dont je parle ici est due aux seules forces de la nature humaine se dépassant elle-même ; au-delà de tout concept et de tout travail de la raison ; mieux vaudrait peut-être l'appeler mystique de la délivrance, ou mystique de l'évasion du temps⁹⁰.

Puis dans un article de 1972 ensuite inséré dans *Approches sans entraves* :

Je viens d'employer le mot de « mystique naturelle », et j'en ai usé bien souvent, parce que, lorsque l'on est pressé par la recherche, on se sert des mots qu'on a sous la main. Mais si digne d'attention que soit la chose, le mot en question ne vaut rien. Je me suis creusé la tête pour en trouver un meilleur ; ce que je voudrais proposer, c'est « la mystique du regard sur soi » ou, plus brièvement, « la mystique du miroir », par opposition à « la mystique de l'union d'amour à Dieu » ou « la mystique du feu »⁹¹.

On reste certes frappé par les réserves de Maritain à l'égard du vocable « mystique naturelle » qu'il avait pourtant lui-même adopté et élaboré, réserves qui vont d'ailleurs *crescendo* jusqu'à de la sévérité. Maritain commence en effet par constater, en 1970, que « l'expression [...] n'est sans doute pas des plus heureuses » et que « mieux vaudrait peut-être » trouver d'autres vocables ; deux ans plus tard, péremptoire, il balaye d'un revers de main « le mot en question qui ne vaut rien ». Outre l'effet de l'âge, peut-être faut-il lire dans ce rejet la conséquence des méfaits, aux yeux de Maritain, du malheureux débat sur le *Surnaturel*, avec un certain discrédit jeté sur la séparation trop tranchée des deux ordres naturel et surnaturel. Au moins cette insatisfaction nous vaut-elle accumulation de propositions alternatives, dont aucune ne semble d'ailleurs satisfaire le vieux philosophe : en 1970, nomination prise du point de vue de la finalité : « mystique de la délivrance » ou « mystique de l'évasion du temps », par différence avec la « mystique de l'union d'amour » ; en 1972, nomination plutôt empruntée au chemin à suivre, au médium utilisé : « Mystique du regard sur soi », « mystique du miroir ». Comme pour prolonger l'effort inabouti de son maître et ami, Olivier Lacombe ajoutera un peu plus tard encore une autre proposition, assez proche sur le fond de la formulation originelle, en distinguant « mystique d'immanence » et « mystique de grâce »⁹².

Quoiqu'il en soit du vocable, il serait trompeur d'interpréter cette insatisfaction terminale de Maritain comme portant sur le fond de ce qu'elle désigne, en particulier sur la réalité de deux ordres d'expérience mystique différents, sur la légitimité et surtout la nécessité de leur distinction : « si digne d'attention que soit la chose... ». Maritain n'a absolument rien remis en cause du résultat de son long et patient labeur d'élaboration spéculative. Si l'on veut imaginer, sans trop de peine, quelle aurait pu être la réaction de Maritain à la lecture du livre de Jacques Dupuis évoqué en introduction, on peut relire les lignes par lesquelles Olivier

⁹⁰ J. MARITAIN, *De l'Église du Christ*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970 (OC XIII, p. 162-163).

⁹¹ J. MARITAIN, « En suivant de petits sentiers », *Revue thomiste* 72 (1972), p. 233-252 (250) ; repris dans *Approches sans entraves*, chap. XVII, Paris, Fayard, 1973 (OC XIII, p. 1079-1111 [1108]).

⁹² O. LACOMBE, *Jacques Maritain...*, p. 161.

Lacombe, quelques années à peine avant la rédaction de l'ouvrage du jésuite, achevait l'hommage rendu à son ami philosophe. Rien ne permet de dire que Lacombe ait connu Dupuis et ses positions théologiques, ni qu'il les ait visées. Pourtant, son propos ne peut que concerner la démarche du jésuite, avec d'ailleurs l'utilisation d'un verbe au présent marquant toute l'actualité de la doctrine élaborée conjointement par Maritain et Lacombe, au long des années 1930, pour « sortir de l'alternative trompeuse » entre un exclusivisme mystique chrétien et un inclusivisme prétendant intégrer toutes les formes de mystique au royaume de la grâce :

Parmi les chrétiens, d'aucuns pensaient et pensent le faire en postulant que toute forme de spiritualité mystique, dès lors qu'elle présente des garanties d'authenticité, est une approche inconsciente vers la spiritualité plénière, christique et trinitaire.

Nous croyons que la distinction entre mystique d'immanence et mystique de grâce, sans interdire un passage de la première à la seconde, s'il plaît à Dieu, répond mieux à *toutes* les exigences de la question⁹³.

Contre les risques croisés de confusion « pansurnaturaliste » et de repli exclusiviste, la doctrine de la mystique élaborée par Maritain et Lacombe a préparé, cinquante ans avant l'irruption du défi pluraliste sur le devant de la scène théologique, toutes les distinctions nécessaires à une réponse compréhensive et intégratrice.

Fr. Henry Donneaud o.p.

Le fr. Henry Donneaud, régent des études de la province dominicaine de Toulouse, est professeur à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse et à l'Institut Saint Thomas d'Aquin. Il poursuit sa charge d'assistant pontifical de la Communauté des Béatitudes.

⁹³ *Ibid.*