



HAL
open science

”Maritain et la “ philosophie dans la foi ” : A propos de la dialectique immanente du premier acte de liberté”

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. ”Maritain et la “ philosophie dans la foi ” : A propos de la dialectique immanente du premier acte de liberté”. Hubert Borde et Bernard Hubert. Autour de Jacques Maritain, Pierre Téqui, p. 377-416, 2022, Questions disputées. hal-03467918

HAL Id: hal-03467918

<https://hal.science/hal-03467918>

Submitted on 6 Dec 2021

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.

Maritain et la « philosophie dans la foi » : A propos de la dialectique immanente du premier acte de liberté

En mai-juin 1945, durant premier printemps de son ambassade romaine, Jacques Maritain rédigea un article dont le titre ne laisse pas tout deviner du contenu et des enjeux : *La dialectique immanente du premier acte de liberté*. D'abord publié à la fin de cette année dans *Nova et Vetera*¹, l'article fut ensuite intégré, sous le même titre, dans le recueil *Raisons et raison* paru fin 1947².

L'objet immédiat dont traite Maritain est l'analyse du dynamisme interne et des implications profondes du premier acte libre d'un enfant au seuil de sa vie morale, ce qui relève certes de la philosophie morale. Mais c'est un autre sujet que vise la démonstration, à savoir la connaissance naturelle de Dieu, dont cet acte primordial de l'expérience morale fournit l'occasion à tout homme, lors de l'éveil de sa raison pratique. S'y trouve aussi longuement impliqué, comme fil conducteur de tout l'article, la notion novatrice de connaissance volitionnelle, non-conceptuelle et préconsciente, ce qui relève de la psychologie et de ses investigations contemporaines sur l'inconscient. Il y est enfin question de la grâce et de la foi, matières propres à la théologie. On comprend comment Maritain a pu reprendre des pans entiers de cet article dans plusieurs ouvrages ultérieurs, selon des entrées différentes, comme la morale³, la connaissance naturelle de Dieu⁴, et même la théologie⁵.

Derrière cette matière complexe, on devine en filigrane l'écho d'une controverse dans laquelle Maritain s'impliqua fortement dans les années 1930, autour du statut épistémologique de la philosophie morale. A l'occasion du débat sur la « philosophie chrétienne⁶ », il avait inventé, promu et défendu un concept inédit dans la tradition thomiste, celui de philosophie morale « adéquatement prise ».

Pour légitimer l'influence fécondante de la foi chrétienne sur la philosophie, il distinguait d'abord la philosophie prise en sa *nature* ou *essence*, selon l'ordre de spécification, portant sur un objet purement naturel, accessible à la raison et donc de soi étrangère aux lumières de la foi, de la philosophie prise en son *état*, selon l'ordre d'exercice propre au sujet. C'est ainsi que, selon lui, la philosophie spéculative, tout en restant parfaitement rationnelle en son essence, trouve concrètement, dans la vérité chrétienne, tant des « apports objectifs » que des « confortations subjectives » qui aident concrètement le philosophe et donc la philosophie à parvenir à maturité sur le chemin de la vérité.

¹ Jacques MARITAIN, « La dialectique immanente du premier acte de liberté (notes de philosophie morale) », dans *Nova et vetera*, 1945, p. 218-235.

² Id., *Raisons et raison*, OC IX, chap. V : « La dialectique immanente du premier acte de liberté (notes de philosophie morale) », p. 323-351 (1^{ère} éd. : Paris/Fribourg, Egloff, 1947). Cité désormais : « La dialectique immanente... ».

³ Id., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, 6^{ème} leçon : « La fin dernière et la dialectique immanente du premier acte de liberté. La notion de norme », p. 863-888 (1^{ère} éd. : Paris, Téqui, 1951). Cité désormais : *Neuf leçons...*

⁴ Id., *Approches de Dieu*, OC X, n° 16 : « Le choix du bien dans le premier acte de liberté », p. 76-84 (1^{ère} éd. : Paris, Alsatia, 1953).

⁵ Id., *De l'Église du Christ*, OC XIII, chap. X : « Présence invisible en l'Église visible et présence invisible de l'Église visible », II.1, p. 173-176 (1^{ère} éd. : Paris, Desclée De Brouwer, 1970).

⁶ Sur le débat autour de la « philosophie chrétienne » au début des années 1930, cf. Etienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962), Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 150-154 ; Yves FLOUCAT, « La "philosophie dans la foi" selon Jacques Maritain », dans *Revue thomiste* 115 (2015), p. 21-43 ; Henry DONNEAUD, *Histoire et théologie*. Thomistes en dialogue, XIX^e-XX^e siècle, « Religions & sociétés », Nancy, Arbre bleu éditions, 2021, chap. 14, « Etienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne », p. 313-328.

Mais il allait plus loin au sujet de la philosophie morale. Là, les lumières de la foi et de la théologie ne sont pas seulement utiles pour le développement du savoir, elles sont nécessaires *simpliciter*, du fait de l'état concret du sujet moral qu'est l'homme, pour prétendre parvenir à une science authentique de l'agir humain :

A quoi il convient encore d'ajouter que *dans le domaine de la connaissance pratique*, non seulement la philosophie ne saurait parvenir à l'âge parfait, mais elle ne pourrait même pas exister comme science, au sens précis que les aristotéliens donnent à ce mot, elle ne pourrait pas exister comme savoir (pratique) stabilisé dans le vrai d'une manière organique et de soi indéficiente, si elle ne connaissait pas les vérités de la foi : la philosophie morale adéquatement prise ne pouvant être dès lors qu'une philosophie « subalternée » à la théologie⁷.

Il ne s'agit plus alors de philosopher à côté de la foi ou au service de foi, mais « dans la foi », en subalternant la philosophie morale aux lumières de la foi puisées dans l'intelligence théologique. Science subalternée, la philosophie morale reçoit de la théologie des principes de connaissance ajoutés aux siens propres, capables d'éclairer la vérité de son objet spécifique : la rectitude de l'agir humain pris en lui-même, à partir de lui-même, pour lui-même, en toutes ses implications, même les plus naturelles - et non, selon l'objet de la théologie morale, la rectitude de l'agir ordonnant directement l'homme à sa fin surnaturelle.

Cette position audacieuse relativisait radicalement, - quoique sans la récuser totalement, - l'idée d'une éthique purement naturelle, pourtant à l'honneur chez nombre de néo-thomistes, et pas seulement à Louvain. Elle reçut certes des soutiens autorisés dans les rangs thomistes, - en particulier à la *Revue thomiste* avec le P. Labourdette, à Rome avec le P. Garrigou-Lagrange et le P. Lemonnyer, au Saulchoir avec le P. Chenu, - sans parler du maximalisme d'Etienne Gilson⁸. Mais elle subit aussi, dans cette même famille thomiste, des fins de non-recevoir. Ce furent en particulier les prolixes tirs de barrages des dominicains Ramirez depuis Fribourg et Deman depuis Le Saulchoir. Nous ne nous arrêterons pas sur ce débat incisif, - par ailleurs fort bien résumé en toutes ses ramifications par M. Fourcade⁹, - sinon pour constater que Maritain, une fois sa position de principe consolidée dans *Science et sagesse* (1935), n'intervient plus directement sur ce sujet après 1937.

Ou plutôt, - et telle est notre hypothèse, - il le fit non plus en disputant frontalement avec ses contradicteurs, mais en illustrant *in concreto* le bien-fondé de sa philosophie morale « adéquatement prise » par des exemples topiques. Plusieurs de ses travaux des années qui suivirent semblent bien s'expliquer de la sorte, en particulier les recueils *Questions de conscience* (1937) ou *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939). Tel nous semble surtout être l'enjeu circonstanciel de notre article de 1945 : comme on prouve le mouvement en marchant, Maritain y démontre non seulement la nécessité mais aussi la fécondité d'une subalternation de la philosophie morale à la théologie, en déployant toutes les implications profondes que le philosophe, en tant que philosophe quoique non sans s'appuyer sur les lumières venues de la révélation, découvre dans les profondeurs secrètes du premier acte de liberté.

L'article de 1945 emporte donc, en sus de toutes les matières dont il traite, un enjeu spécifique d'innovation épistémologique, à la croisée de la philosophie et de la théologie, comme défense et illustration de la philosophie morale « adéquatement prise ». Ce n'est qu'après avoir rendu compte de cette position du problème en son lieu propre (I), que nous

⁷ Id., *Science et sagesse*, OC VI, p. 88-89 (1^{ère} éd. : Paris, Labergerie, 1935). Cité désormais : *Science et sagesse...*

⁸ Etienne GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1936, p. 96, n. 3, ne voyait pas pourquoi limiter au domaine moral l'aide que la philosophie reçoit de la théologie.

⁹ Michel FOURCADE, « Jacques Maritain et le renouveau de la *Revue thomiste* (1936-1940) », dans Serge-Thomas BONINO (dir.), *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1994, p. 134-152 ; id., *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, 2. Quand prime le spirituel, Nancy, Arbre bleu éditions, 2021, p. 856-888. Cf. également Georges COTTIER, « La philosophie morale adéquatement prise », Annexe théologique 2, dans Charles JOURNET / Jacques MARITAIN, *Correspondance*, vol. III (1940-1949), Paris, Ed. Saint-Augustin / Parole et Silence, 1998, p. 926-928.

synthétiserons l'article de Maritain (II), avant d'en dégager les enjeux en termes de « circularité¹⁰ » et de fécondité mutuelle entre philosophie et théologie (III).

I. La philosophie morale « adéquatement prise » face à ses contradicteurs

Quoique s'inscrivant de propos revendiqué dans l'héritage de S. Thomas, la position maritainienne de la « philosophie dans la foi » n'en reste pas moins inédite dans la tradition thomiste. Elle déplace des frontières que l'on pouvait croire couvertes de l'autorité du Docteur angélique, sinon du bon sens. Deux conceptions thomistes de la philosophie se font ainsi face : l'une installée, l'autre novatrice.

Pour la première, - que nous illustrerons par un article du P. Deman¹¹, - la philosophie ne peut exister comme telle, comme discipline autonome, - hormis en son usage instrumental au service de la théologie, - qu'en un état purement naturel et rationnel, sans aucun contact avec la révélation. En cela, elle se distingue absolument de la théologie, laquelle englobe par définition toute forme d'investigation rationnelle des données surnaturelles (objet matériel) provenant de la science divine par le canal de la révélation (objet formel).

Pour Maritain, si la philosophie peut exister et a de fait longtemps existé à l'état de « pure philosophie », à la manière dont Aristote la pratiquait et dont Deman la conçoit, elle peut et même elle *doit* exister en un autre état, celui de la philosophie morale « adéquatement prise », c'est-à-dire, par subalternation à la théologie, en accueillant de celle-ci la vérité des interventions concrètes de Dieu dans l'agir humain. Ce qui ne l'empêche pas de demeurer vraiment philosophie¹².

Nous trouvons donc chez Maritain un tableau non plus à deux mais à trois termes : 1° la philosophie morale « pure », 2° la philosophie morale « adéquatement prise », 3° la théologie. Nous avons déjà relevé que, dans la perspective de Maritain, seule la philosophie morale « adéquatement prise », à l'exclusion de la philosophie morale « pure », peut prétendre à la qualité de science au sens propre, dans la mesure où elle seule est en état de saisir de façon adéquate la vérité de l'agir humain en son état réel. La philosophie morale « pure » conserve certes une validité relative, en élaborant des instruments rationnels que pourront ensuite utiliser tant la philosophie morale « adéquatement prise » que la théologie, mais elle ne peut pas prétendre saisir l'intelligibilité profonde du réel moral concret, faute de disposer d'informations que seule la révélation délivre concernant les conditions réelles d'exercice de l'agir humain.

Pour Th. Deman, « une seule goutte de foi dénature la philosophie »

Toute la critique de Deman, face à cette triade maritainienne, - et pour défendre sa vision duelle de la relation entre philosophie et théologie, - porte sur la non-pertinence de la notion de philosophie morale « adéquatement prise ».

Pour le moraliste du Saulchoir, la philosophie morale et la théologie morale se distinguent de façon strictement hermétique, selon une différence qui ne tient pas seulement à l'objet formel de ces disciplines, mais découle également de leur objet matériel. Si l'objet étudié relève de quelque manière de l'ordre surnaturel, - v.g. les blessures du péché originel, le don de la grâce, l'élévation à la vision de Dieu comme fin dernière de l'homme, - alors la discipline

¹⁰ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, 1998, n° 73 : « La relation qui doit opportunément s'instaurer entre la théologie et la philosophie sera placée sous le signe de la circularité. »

¹¹ Thomas Deman (1899-1954), dominicain de la province de France, enseigna la théologie morale au Saulchoir de 1928 à 1945 (en particulier sous la régence du P. Chenu), avant de succéder au P. Ramirez à la chaire de théologie morale spéculative de l'université de Fribourg de 1945 à sa mort.

¹² Sur les fondements métaphysiques des relations entre philosophie et théologie selon Maritain, cf. Jean-Miguel GARRIGUES, « La philosophie et la théologie dans l'exercice interactif de leurs sagesses », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 105 (2004), p. 255-274.

qui en traite ne peut être que la théologie. La philosophie n'a aucune compétence en un tel domaine, puisque son champ d'investigation reste strictement cantonné dans le monde de la nature tel que la raison laissée à elle-même peut l'appréhender. Dès que la raison accueille par la foi une vérité portant sur une réalité surnaturelle, la philosophie perd tout droit d'investigation propre et doit se fondre dans la théologie, qu'elle servira alors à titre d'instrument, et non pour son propre compte :

Dès là qu'un savoir dépend de la foi théologale il s'appelle en bon français la théologie. [...] Dès qu'on dit savoir surélevé, il faut renoncer à dire savoir philosophique. M. M[aritain] convient que sa philosophie « adéquatement prise » n'est pas un savoir purement rationnel : nous en prenons note avec empressement ; mais dès lors, ajouterons-nous, elle n'est plus une philosophie du tout. Elle est un savoir altéré. Une seule goutte de foi la dénature. On peut bien inclure dans la raison toutes les participations à une nature supérieure, surélever donc les connaissances qui en procèdent : mais si la nature supérieure en question est la nature divine elle-même, on est passé à un plan de connaissance absolument différent et l'on a renoncé à la philosophie¹³.

Certes la différence entre les deux savoirs relève bien d'une différence d'objet formel : la seule raison naturelle pour la philosophie, la raison éclairée par la foi pour la théologie. Mais à cette différence d'objet formel s'adjoint une différence d'objet matériel : une réalité substantiellement surnaturelle telle que la grâce ou la vision béatifique, c'est à dire tout ce qui permet à l'homme de participer à la nature divine, ne peut relever que de la théologie. Il n'y a place ici pour aucun *tertium quid* tel que la philosophie morale « adéquatement prise » de Maritain.

Selon Deman, l'essence de la philosophie morale, - parce que cela tient d'abord à l'essence de la philosophie en tant que telle, - c'est d'être une science dont l'objet matériel purement naturel est atteint selon un principe formel purement naturel. Tout ce qui altère cette essence dénature la philosophie et la fait cesser d'être elle-même. La philosophie morale doit donc, dans l'approche de son objet propre qui est l'agir humain, écarter soigneusement tout ce qui relève du surnaturel et de l'intervention de la grâce, pour s'en tenir à la dimension strictement naturelle de l'agir moral, telle qu'accessible à la seule raison naturelle, sans aucune prise en compte de la grâce ni de l'ordination à la vision béatifique. A vouloir se subalterner à la foi, la philosophie risque non seulement de se dénaturer elle-même, mais de « naturaliser » la foi :

En tout cela, on renverse, en faveur d'un savoir que l'on veut subalterner à la foi, le point de vue caractéristique et inaliénable de la foi. De théologale qu'elle est, c'est rendre la foi anthropocentrique. Il y a là, sous des apparences et même avec une intention contraire, une façon inattendue mais réelle d'humilier la vérité chrétienne. La foi ne se naturalise jamais : la volonté de fonder une philosophie « adéquatement prise » conduirait cependant M. M[aritain] à cette extrémité. Et donc il est impossible de faire entrer la foi sous un double régime de science : il n'y a qu'une science de la foi, et c'est la théologie¹⁴.

Autant la foi peut se servir de la raison, sous sa propre conduite et autorité : c'est la théologie ; autant la raison ne peut pas bénéficier des lumières de la foi en prétendant rester cause principale de savoir, à peine d'humilier et naturaliser la lumière divine : c'est l'impossible « philosophie dans la foi ». Voilà une relation asymétrique : la théologie peut user de la philosophie, mais la philosophie ne peut pas, par définition, recourir à la théologie.

Pour J. Maritain, conjointre les points de vue sans diviser le réel moral

Là contre, Maritain récuse d'emblée le critère matériel comme principe de distinction entre philosophie et théologie. La philosophie morale et la théologie morale ont même objet matériel : l'agir humain à ordonner ici et maintenant à sa fin droite : « Ainsi ces

¹³ Thomas DEMAN, « Questions disputées de science morale », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 26 (1937), p. 278-306 (301).

¹⁴ *Ibid.*, p. 304.

deux savoirs couvrent le même domaine matériel¹⁵ ». C'est cette même réalité concrète de l'agir humain dans ses conditions réelles d'exercice dont traitent les deux disciplines, mais selon une raison formelle différente. Et la différence des raisons formelles ne se prend pas d'abord de la distinction entre lumière de foi et lumière de la raison, mais plus radicalement de la distinction des points de vue : le point de vue de Dieu, ou d'*en haut*, pour la théologie, le point de vue de l'homme ou d'*en bas* pour la philosophie morale.

La théologie morale va scruter l'agir humain « du point de vue de Dieu¹⁶ », c'est-à-dire tel que Dieu le voit, le connaît, le gouverne et veut le conduire à sa véritable fin dernière. Pour cela, elle ne manquera pas de prendre en compte le réel total de l'agir humain, en tous ces conditionnements les plus terrestres, - ce pourquoi d'ailleurs elle recourt aux services de la philosophie, - mais toujours en vue de rattacher toutes ces données d'ici-bas à leur unique fin dernière voulue et offerte par Dieu, qui est Dieu lui-même vu face à face. Son propos se prend donc toujours « *sub ratione Dei*¹⁷ ». Elle traite des actes humains non en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais « *secundum ordinationem ad Deum*¹⁸ », « en tant que par eux l'homme est ordonné à la parfaite connaissance de Dieu, en laquelle consiste la béatitude éternelle¹⁹ ».

La philosophie morale, au contraire, scrute le même agir humain en tant que tel et pour lui-même, « du point de vue de l'homme²⁰ », selon le regard propre du philosophe : « *ex propriis rerum causis*²¹ », c'est-à-dire toujours à partir de l'expérience humaine, à partir de la manière dont l'homme saisit, connaît et veut comprendre la moralité de son agir en vue d'atteindre le bien. Du point de l'objet moral, à savoir l'agir spécifié par sa fin, la philosophie ne saurait partir de la fin ultime réelle de l'homme, - que celui ne peut pas connaître d'abord et par lui-même, puisqu'elle est surnaturelle. Mais en dégagant toutes les fins naturelles et temporelles qui se présentent à elle à partir de l'expérience humaine et constituent son domaine propre, elle laisse également place au désir d'une autre fin, surnaturelle. Une fois celle-ci connue, elle contribue à scruter ses fins naturelles selon sa lumière propre, afin de permettre à ces dernières de s'ordonner à l'unique fin dernière. La théologie n'a pas à scruter par elle-même et pour elle-même ces fins naturelles et temporelles qui ne relèvent pas de son point de vue formel. C'est à la philosophie morale de le faire. Mais celle-ci, en retour et selon une dynamique circulaire, ne pourra dégager avec précision et équilibre l'ordination de l'homme à ses fins naturelles et temporelles que si elle prend en compte, par l'accueil des données de la foi et de la théologie, les conditions réelles d'exercice et de déploiement de l'agir humain, de fait marqué par des réalités surnaturelles, en particulier par la fin surnaturelle qui est celle de tous les hommes.

S'il est vrai que ces réalités surnaturelles que sont le péché originel, la grâce, la sanctification, la glorification dans la vision de Dieu relèvent en propre de l'objet matériel de la théologie, non de celui de la philosophie qui n'a pas à en traiter pour elles-mêmes, la réalité

¹⁵ *Science et sagesse...*, p. 118.

¹⁶ *Ibid.*, p. 119 : « Il est essentiel [à la sagesse théologique] de voir *du point de vue de Dieu* tout ce qu'elle voit. »

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiæ*, I^a, q. 1, a. 7, resp.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, a. 4, resp. : « De actibus humanis [sacra doctrina] agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit. »

²⁰ *Science et sagesse...*, p. 119. : « Il y a une certaine fonction de connaissance : *connaître les choses de l'homme du point de vue de l'homme*, que la sagesse théologique ou sacrée ne peut pas exercer à sa place. »

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, II, 4. Cf. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, OC V, p. 264 (1^{ère} éd. : Paris, Desclée De Brouwer, 1933) : « La philosophie [...] peut avancer suivant la méthode qui lui est propre, en procédant *ex propriis rerum causis* et en élucidant rationnellement l'expérience. Le domaine dont nous parlons est un domaine commun à la théologie et à cette philosophie pratique adéquatement prise, mais celle-ci le scrutera d'une autre manière et à un autre point de vue ; de par sa nature même de savoir humain lui appartiendra de s'y livrer à des investigations plus particulières, où l'induction, l'hypothèse, le probable pourront avoir un beaucoup plus grand rôle, tandis que la théologie ne peut rien déterminer que par rattachement au donné révélé. »

concrète de l'agir humain, dans ses conditions réelles d'exercice, en particulier selon que le péché et la grâce y interviennent réellement, relève elle, à la fois de la philosophie et de la théologie, quoique sous des raisons formelles différentes :

Dans le complexe d'animalité, de raison et de grâce qui constitue la vie humaine, ce sont deux univers hétérogènes, l'univers de la nature et celui de la déité (participée) qui se rencontrent et se compénètrent. Une telle réalité comporte évidemment une multiplicité virtuelle d'aspects qui peut relever de deux savoirs différents, - l'un étant subalterné à l'autre. Autant il serait vain de prétendre couper en deux cette réalité, et mettre à part comme une moitié séparée un ordre naturel et temporel de la vie humaine qui ferait l'objet d'une sagesse pratique *purement philosophique*, autant il serait vain de refuser à une sagesse pratique philosophique *subalternée* à la théologie de prendre pour objet cette même réalité intégrale considérée avant tout *sous l'aspect* de ses finalités naturelles et temporelles, prises en elles-mêmes dans les conditions concrètes de l'état présent de l'humanité²².

Dans l'objet matériel commun de la philosophie morale et de la théologie morale, nature et grâce « se rencontrent et se compénètrent » réellement et concrètement. Aussi, il n'est pas plus possible à la théologie de traiter du péché qui détourne l'homme de sa fin dernière et de la grâce qui y conduit sans prendre en compte la nature profonde de l'agir humain telle que mis à jour en ses lois propres par la philosophie morale, qu'à celle-ci de dégager et expliquer les lois de cet agir spécifiquement humain sans considérer l'état réel et concret de l'homme qui agit, à la fois blessé par le péché mais sans cesse sollicité par la grâce et destiné à la vision de Dieu. On ne saurait « couper en deux » la réalité de l'agir humain, objet réel commun de ces deux disciplines morales.

Certes, il convient de respecter soigneusement, sans mélange, la diversité des deux points de vue selon lesquels cet objet peut être saisi, celui de l'homme et de ses finalités naturelles, celui de Dieu appelant l'homme à la vision surnaturelle de son essence. Dire que la philosophie traite de l'agir humain « *sous l'aspect* de ses finalités naturelles et temporelles » ne signifie pas qu'elle ne doit traiter que de celles-ci sans prendre en compte aussi la finalité surnaturelle, puisque cette dernière, dans le réel, ne les annule pas, mais influence concrètement la manière de les atteindre. De même, dire que la théologie traite de ce même agir humain *sous l'aspect de sa finalité surnaturelle* ne signifie pas qu'elle peut ignorer les finalités temporelles de la nature humaine, comme si la fin surnaturelle devait être visée abstraction faite des fins naturelles. Il s'agit d'une priorité de considération dans une pluralité de points de vue, non d'un séparatisme exclusiviste :

Ici [en théologie] la fin dernière surnaturelle sera prise *avant tout* du côté de la communication de la vie intime de Dieu, là [en philosophie morale] *avant tout* du côté de l'achèvement qu'elle apporte à la nature humaine²³.

Cela signifie que cette « réalité intégrale » qu'est l'agir humain gagnera, pour être pleinement compris, à devenir objet conjoint de ces deux disciplines, chacune l'abordant selon sa raison formelle propre, et les deux s'éclairant mutuellement. Tout cela non pour séparer ces disciplines, mais au contraire pour les rapprocher et les féconder l'une par l'autre. La théologie recourt à la philosophie comme à un instrument privilégié capable de l'éclairer sur les mécanismes internes et naturels de l'agir humain (ce que la révélation ne fait pas *ut sic*). La philosophie morale, elle, en se subalternant à la théologie, en reçoit information sur une part décisive de la vérité surnaturelle des conditions d'exercice de cet agir humain. En accueillant les lumières théologiques sur la grâce et la fin surnaturelle, elle comprend mieux comment l'agir humain s'ordonne droitement en tout son déploiement, naturel comme surnaturel.

II. La connaissance préconsciente de Dieu impliquée dans le premier acte de liberté

²² *Science et sagesse...*, p. 186.

²³ *Ibid.*, p. 124.

L'article, sans introduction ni conclusion, se déploie en huit sections, articulées entre elles selon une logique épistémologique que nous dégagerons en dernière partie. En voici d'abord la synthèse.

Section I – Le premier acte de liberté pris en lui-même

L'acte décisif d'éveil à la vie morale est ici saisi en sa réalité empirique singulière, comme expérience concrètement vécue par l'enfant.

Par cet acte, l'enfant choisit pour la première fois de faire le bien *pour le bien*. Il décide par exemple de ne pas mentir, non par crainte de la punition ou pour faire plaisir à ses parents, mais simplement *parce que c'est mal* de mentir.

En amont de ce choix, c'est le concept du bien moral ou *bonum honestum* qui, pour la première fois, s'est présenté à l'enfant de manière consciente et explicite, quoiqu'encore confuse.

Sa conscience une fois mise en présence de ce concept du bien moral, l'enfant procède alors à une délibération dans laquelle il « engage tout le poids de son être et de son vouloir et décide du sens de sa vie²⁴ ». Pour choisir le bien, il « délibère sur lui-même²⁵ », sur l'orientation qu'il va donner à sa vie. Il se prend main. Cette réflexion elle-même, quoique consciente, intense et éminemment libre, reste toute pratique et spontanée, « en acte vécu, non en acte signifié » ; elle « a jailli des profondeurs inconscientes de l'esprit en source²⁶ ».

De cet acte décisif, qui ne laisse souvent aucune trace dans la mémoire de l'enfant, le philosophe peut entreprendre une analyse spéculative, en termes conceptuels, pour en dégager la « dialectique immanente », le « dynamisme secret du premier acte de liberté²⁷ », selon « une série d'implications qui sont réellement présentes, mais comme vécues, non comme connues²⁸ ».

Section II - Les trois implications du premier acte de liberté

L'implication primordiale de cet acte concerne l'intelligence de l'enfant qui s'élève à la conscience explicite, quoique confuse et conceptuellement pauvre, du motif formel de l'acte moral : faire le bien parce que c'est bien. Il connaît désormais la distinction entre le bien et le mal.

Seconde implication : choisir de faire le bien pour lui-même, parce qu'il doit être fait et non pour des convenances empiriques, implique l'existence d'un ordre idéal et immuable, transcendant l'ordre des faits sensibles et existant dans l'esprit, l'ordre de la loi des actes humains sur lequel nos actes doivent se régler pour consoner avec notre essence, avec ce que nous sommes en vérité.

Troisième implication : cet ordre idéal de la loi requérant l'acte bon suppose l'existence d'une réalité supérieure à tout, qui est la Bonté même, bonne par elle-même et non par référence à autre chose. Je me porte vers ce Bien séparé et y ordonne toute ma vie « parce qu'il est « à la fois le Bien et mon Bien, mon Bien ultime²⁹ », en lequel je constitue mon bonheur et la fin dernière de ma vie.

²⁴ « La dialectique... », p. 346.

²⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 89, a. 6, resp. ; Cité par Maritain sans référence, « La dialectique... », p. 324. Remarquons comme Maritain, tout en partant formellement du point de vue philosophique de l'expérience, n'en use pas moins matériellement de données puisées chez le théologien Thomas d'Aquin.

²⁶ « La dialectique... », p. 325.

²⁷ *Ibid.*, p. 326.

²⁸ *Neuf leçons...*, p. 864.

²⁹ « La dialectique... », p. 327 ; *Neuf leçons...*, p. 867.

De ces trois implications, il résulte que, par-delà l'objet immédiat et conscient du premier acte de liberté, le bien moral connu comme tel, c'est vers Dieu lui-même, comme Bien séparé, que l'enfant s'ordonne comme à sa fin ultime ou au contraire dont il se détourne. Quoique les deux dernières implications ne soient pas consciemment présentes à l'intelligence de l'enfant (surtout dans l'hypothèse selon laquelle il n'a par ailleurs aucune connaissance explicite de Dieu), elles sont réellement présentes dans l'acte de son choix pour le bien honnête. De sorte que cette ordination à Dieu impliquée dans son acte bon n'est pas seulement virtuelle en lui, mais formelle, « en acte vécu (*in actu exercito*), non en acte signifié³⁰ » :

Le choix de Dieu comme Fin ultime est implicite, incarné dans notre choix du bien honnête comme suprême mesure ou Valeur universelle de nos actions³¹.

Section III - Connaissance non conceptuelle et non consciente de Dieu

L'enfant, lorsqu'il choisit le bien, peut ignorer les concepts de Dieu et de fin ultime et n'en avoir aucune conscience. Il ne s'en porte pas moins concrètement et réellement par tout lui-même, intelligence et volonté, vers Dieu comme vers son bien ultime. Il en a une « connaissance vitale et non conceptuelle enveloppée dans la notion pratique, confusément et intuitivement saisie, mais avec sa pleine force intentionnelle, du bien moral comme motif formel du premier acte de liberté³² ». L'intellect ne parvient par lui-même à aucune connaissance conceptuelle explicite du terme réel du choix moral, mais il se laisse entraîner par la volonté, en vertu d'un principe spécifique de la connaissance morale qui veut que l'intellect pratique, pour saisir la vérité du bien à accomplir, se conforme à l'appétit droit de la volonté³³. Dieu est alors connu par l'intellect, mais sans aucune perception conceptuelle ni jugement conscient, « purement comme terme pratique du mouvement du vouloir ». Il s'agit bien d'une connaissance, dans laquelle l'intellect est directement engagé, mais d'une « connaissance purement pratique, non conceptuelle et non consciente³⁴ ».

Section IV - Nécessaire intervention de la grâce pour le choix du bien dans le premier acte de liberté

Choisir le bien pour lui-même, et donc s'ordonner à Dieu comme Bien séparé ; cela revient à aimer efficacement Dieu par-dessus tout. Or si un tel choix est théoriquement possible pour l'homme en vertu de sa nature, prise comme « nature pure », de fait, selon que l'enseignent la foi et la théologie, il n'est concrètement réalisable qu'avec le secours de la grâce. A cause du péché originel qui affecte tous les hommes et blesse leur nature, « l'homme ne peut pas par ses seules forces naturelles aimer efficacement Dieu par-dessus tout³⁵ ». Faute du moindre habitus vertueux développé en lui et à cause des blessures de sa nature, l'enfant est incapable par lui-même de choisir le bien pour le bien. Il ne pourrait, sans la grâce, que suivre l'attrait du bien privé et se détourner du *bonum honestum*. Le pouvoir de délibérer selon le bien

³⁰ « La dialectique... », p. 327.

³¹ *Neuf leçons...*, p. 869.

³² « La dialectique... », p. 328.

³³ Maritain fait ici implicitement allusion à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* VI, 2, 1139a30, interprété par THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri ethicorum*, VI, 2 (éd. Léonine, t. 47, p. 337, lin. 104-106 et 119-125) : « Le bien de l'intellect pratique n'est pas la vérité prise absolument, mais la vérité en tant qu'elle concorde avec l'appétit droit (*concorditer ad appetitum rectum*). [...] Il est donc manifeste que la droiture de l'appétit dans sa relation à la fin est la mesure de la vérité dans la raison pratique, et c'est par concordance avec l'appétit droit qu'est déterminée la vérité de la raison pratique ; la vérité de la raison pratique, par contre, est la règle de l'appétit quant aux moyens en vue de cette fin. »

³⁴ « La dialectique... », p. 329.

³⁵ *Ibid.*, p. 331. Maritain s'appuie ici sur THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 3, resp.

appartient à la nature humaine prise de façon abstraite, dans l'ordre de sa spécification formelle ; mais dans les faits, selon sa situation existentielle, elle en est rendue incapable par les effets du péché originel.

Pour autant, toujours dans l'ordre existentiel de l'exercice, l'enfant n'est jamais laissé à ses seules forces naturelles. Concrètement, la *gratia sanans* venant du Christ se présente toujours à lui, dès sa première délibération libre, pour le solliciter et rendre possible son choix du bien pour le bien. Si de fait, docile à cette première invitation de la grâce, il se décide pour le bien honnête et « fait ce qui est en lui », selon le vieil adage théologique, il est alors « délivré du péché originel et reçoit la grâce sanctifiante³⁶. »

Sous quelques cieux qu'il soit né, de quelque tradition qu'il ait reçu l'héritage, qu'il connaisse ou non le Christ, un enfant d'homme n'inaugure jamais droitement sa vie morale que dans la grâce de Jésus-Christ³⁷.

Section V – Présence de la foi théologale au cœur du premier acte de liberté

La Parole de Dieu enseigne que « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (Hb 11, 6), ce dont la théologie déduit que la grâce sanctifiante n'est jamais donnée sans le préalable d'un acte de foi surnaturelle. Comment alors rendre compte de la présence de la foi théologale au moment du premier choix du bien honnête chez un enfant qui, par hypothèse, a été éduqué en dehors de toute référence religieuse ?

La section III avait dégagé la manière dont l'intellect de l'enfant, quoique ne saisissant consciemment que la notion du bien moral, rejoignait du même coup inconsciemment, par conformité à l'élan de la volonté, Dieu lui-même comme Bien séparé, en tant que contenu implicitement dans le concept de bien moral, « d'une manière toute pratique et inexprimable³⁸ ». Maritain pose alors l'hypothèse que la grâce, au moment où l'intellect découvre le concept de bien moral, vient intuitivement transfigurer ce dernier, de telle sorte qu'il se présente alors « non pas seulement comme ce qui convient de soi, comme ce qu'il est bon de faire, mais comme le bien par le moyen duquel je serai sauvé³⁹ ». Du coup, c'est vers « le Bien séparé comme refuge et salut », vers « Dieu comme *sauveur* », en sa transcendance surnaturelle, que se porte le mouvement de la volonté et donc aussi, du même élan, l'intellect, selon une connaissance vraiment spéculative quoique purement volitionnelle, échappant à la conscience réfléchie et à la formulation. Cet objet surnaturel de connaissance, Dieu révélé comme sauveur tel que saisi obscurément par l'intellect dans l'élan même de la volonté, suffit à rendre raison de la présence de la foi théologale dans le premier acte de liberté.

Section VI – Une foi théologale préconsciente et non conceptuelle

Jean de Saint-Thomas, commentant S. Thomas, avait déjà sondé la dynamique du premier acte de liberté chez un enfant non chrétien. Il y avait distingué deux instants successifs : 1° l'enfant, déjà concrètement mû par les secours de la *gratia sanans*, se tourne vers le bien moral et donc vers Dieu comme fin ultime de son existence, selon une perception qui n'est pas encore la foi théologale et qui n'emporte qu'implicitement les notions d'« aide » et de « récompense supérieure » ; 2° ayant ainsi « fait ce qui est en lui », il reçoit alors connaissance des mystères de la foi par l'envoi d'un ange ou d'un prédicateur, de sorte qu'il peut poser un authentique acte de foi surnaturelle au Dieu sauveur et en recevoir la grâce sanctifiante. Conditionné par son époque, Jean de Saint-Thomas ne pouvait concevoir qu'un

³⁶ *Ibid.*, p. 335. Maritain s'appuie ici sur THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 89, a. 6, resp.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 338.

³⁹ *Ibid.*, p. 339.

authentique acte de foi soit posé sans qu'au mouvement intérieur de la volonté se tournant vers Dieu sous l'influx de la grâce ne corresponde pour l'intellect la présentation extérieure, explicite et conceptuelle d'un objet matériel divinement révélé.

Or, répond Maritain, grâce aux découvertes de la psychologie sur l'inconscient et à leurs incidences épistémologiques, on peut aujourd'hui comprendre plus profondément une phrase de S. Thomas affirmant qu'à un tel enfant « élevé dans les bois » et intérieurement disposé à suivre le désir raisonnable du bien, est accordé « une inspiration intérieure [...] lui révélant les choses nécessaires à l'acte de foi⁴⁰ ». Cette inspiration intérieure, rendant inutile l'envoi d'un ange ou d'un prédicateur, peut être comprise comme la révélation surnaturelle de la qualité salvifique du bien moral et donc aussi, selon l'élan de la connaissance volitionnelle induite par l'appétit droit, du Bien séparé. Au moment où l'esprit s'ouvre consciemment au concept de bien, ce dernier se trouve comme « transfiguré en celui du bien *par le moyen duquel je serai sauvé*⁴¹ », de sorte que la connaissance volitionnelle de Dieu emportée dans celle du bien moral par conformité avec l'appétit droit se trouve elle aussi « transvaluée » en connaissance de *Dieu sauveur*.

L'objet de la foi surnaturelle, révélé de façon toute intérieure et préconsciente, se trouve alors suffisamment présent à l'intellect pour lui permettre d'en avoir une connaissance spéculative « *formelle et actuelle*⁴² », quoique sans concept, sans « assertion notionnellement formulée⁴³ ». L'intellect peut donc y adhérer, certes dans des conditions anormales, mais selon « un acte de foi proprement dit », « dans un *je crois* vécu, - dans l'adhésion de l'intelligence au Dieu sauveur auquel se porte l'élan de la volonté⁴⁴ ».

Section VII – Disposition du cœur préparatoire aux expériences religieuses ultérieures

La « primitive connaissance existentielle de Dieu⁴⁵ » secrètement mais réellement impliquée dans le premier acte de liberté « demeure en deçà du seuil de la conscience, ou ne le passe qu'en restant inexprimable à la conscience réfléchie », mais n'en est pas moins « réelle et engagée dans les profondeurs vitales de l'esprit⁴⁶ ». Elle ne peut contribuer par elle-même à une démonstration conceptuelle et réflexive de l'existence de Dieu, mais les dispositions qu'elle crée dans l'âme de l'enfant faciliteront chez lui, le moment venu, le travail de sa raison en vue de tirer du spectacle des choses visibles la connaissance explicite de l'existence de Dieu, ce Bien séparé « qu'il connaît déjà sans le savoir en vertu du choix du bien qu'il a effectué lorsqu'il a délibéré de lui-même dans son premier acte de liberté⁴⁷ ». Se trouvent également préparées et même stimulées d'avance, obscurément et de loin, toutes les expériences mystiques naturelles ou surnaturelles qui pourront accompagner le développement de sa vie morale.

Section VIII – La foi théologique d'un athée

Si l'enfant, par hypothèse élevé en dehors de la foi chrétienne, se trouve de plus avoir grandi dans un milieu athée lui ayant appris à nier conceptuellement l'existence de Dieu, comment concevoir la possibilité concrète de cette foi théologique nécessairement liée au choix

⁴⁰ THOMAS D'AQUIN, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 11, ad 1, cité dans « La dialectique... », p. 342.

⁴¹ « La dialectique... », p. 342.

⁴² *Ibid.*, p. 344.

⁴³ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 346.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁷ *Ibid.*

du bien moral dans son premier acte de liberté ? Peut-il, en choisissant consciemment le bien moral, se tourner du même coup vers le Bien séparé dont il nie consciemment l'existence par son athéisme ? Maritain pose ici la distinction entre le « pseudo-athée » et le « vrai athée ».

Le « pseudo-athée » nie l'existence de Dieu au seul plan des concepts : « en niant l'existence de Dieu, [il] nie l'existence d'un être de raison qu'il appelle Dieu mais qui n'est pas Dieu⁴⁸. » Cette négation purement intellectuelle n'emporte aucun préjudice quant au fond de sa vie morale qui peut rester effectivement tournée vers l'authentique bien honnête, et donc vers Dieu comme Bien séparé.

Le « vrai athée », au contraire, nie l'existence de Dieu non seulement par son intellect, en la vérité du concept de Dieu, mais aussi par sa volonté qui se trouve détournée de reconnaître en Dieu son bien ultime :

Le *vrai athée*, en niant l'existence de Dieu nie réellement, par un acte de son intellect qui demande de soi à transformer toute sa table des valeurs et à descendre dans les profondeurs de son être, l'existence de ce Dieu qui est l'objet authentique de la raison et de la foi et qu'il appréhende dans sa notion véritable⁴⁹.

Un enfant dont la négation de l'existence de Dieu relèverait seulement d'un pseudo-athéisme, peut fort bien, par son choix du bien moral en son premier acte de liberté, s'ordonner concrètement et réellement à Dieu qu'il ignore consciemment, croire en lui d'une foi « purement vitale et informulée⁵⁰ » et l'aimer d'un amour de charité, pour autant que son intellect adhère inconsciemment à lui par conformité avec l'élan droit de sa volonté. Il y aura certes en lui « schisme et division » entre le conscient et l'inconscient de son esprit, entre d'une part ses représentations mentales explicites d'un Dieu pur être de raison, de fait inexistant, et d'autre part la réalité de son élan existentiel vers le Bien séparé qui n'est autre que le Dieu véritable qu'il croit et désire inconsciemment, sans le savoir. Il n'en a pas moins « ordonné sa vie au Bien séparé, au vrai Dieu qu'il connaît du même coup sans le savoir⁵¹ ».

C'est bien la question de la connaissance de Dieu, jusqu'en ses racines préconscientes et morales, jusque dans un athéisme de l'intellect, qui préoccupe le philosophe soucieux de dégager du fond de la nature humaine toutes les traces d'ordination concrète de l'homme à sa fin divine.

La matière ainsi exposée, comment comprendre finalement la logique épistémologique sous-jacente à la construction de l'article ?

III. Circularité de la philosophie et de la théologie

D'après le sous-titre soigneusement indiqué par Maritain, « notes de philosophie morale », l'article se présente comme philosophique. Il se déploie principalement comme une investigation philosophique visant l'explicitation de toutes les implications réellement contenues dans le premier acte de liberté.

Pour autant, on remarque, sur indication non moins expresse de Maritain, que les sections V et VI relèvent non plus de la philosophie mais de la théologie. Ainsi, dans l'introduction de la section V :

Une question se pose ici, dont par mode de digression nous voudrions dire un mot, bien qu'elle concerne une difficulté proprement théologique⁵².

Puis au seuil de la section VI :

⁴⁸ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 348.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 337.

Une parenthèse destinée à une incursion théologique aidera peut-être à fixer le sens des réflexions que nous avons proposées⁵³.

Notons bien que, dans les deux cas, il s'agit d'*ex cursus*, par mode de « digression » ou d'« incursion », ce qui préserve le propos principalement philosophique de l'article, tout en manifestant l'imbrication concrète des deux disciplines que l'on distingue formellement par leur essence, mais que leur exercice concret ne permet pas de séparer. Au terme de la section VI, Maritain prend d'ailleurs soin de préciser :

Mais revenons maintenant à nos réflexions philosophiques⁵⁴.

L'article se compose donc de six sections philosophiques, au milieu desquelles sont encastrées deux sections théologiques.

Le partage des eaux entre philosophie et théologie est cependant plus complexe que ne le laisse penser cette dernière remarque.

L'expérience, point de départ du discours philosophique

Sur les six sections « philosophiques » de l'article (I, II, III, IV, VII, VIII), on constate que seulement les trois premières sont purement philosophiques, au sens où non seulement leur matière, le premier acte de liberté, relève de l'objet spécifique de la philosophie morale, l'agir humain en son ordination vers le bien, mais surtout que le type de connaissance reste purement naturel. Le philosophe s'en tient pour l'instant aux seules lumières de la raison, à partir de l'expérience, comme en « philosophie pure ».

Ce qui importe à Maritain, en ces trois premières sections, c'est de bien marquer la nature fondamentalement philosophique, et donc le point de départ naturel de sa démarche. Il le précise dès le début de la deuxième section :

Explicitons en termes de connaissance spéculative et de discours philosophique ce qui est contenu dans l'indivisible vitalité, volontaire et intellectuelle à la fois, de l'acte dont nous parlons⁵⁵.

La même remarque revient au terme de la troisième section, juste avant que ne soit introduite cette nouvelle formalité épistémologique qu'est la philosophie morale « adéquatement prise », à partir de la section IV :

Ainsi, un homme, en vertu d'un acte libre premier ayant pour objet le bien honnête, peut sans connaître Dieu tendre à Dieu comme à la fin de sa vie, et du même coup connaître (inconsciemment) Dieu sans le connaître (consciemment). Tel est le cas-type que la philosophie morale doit considérer, parce qu'elle se place dans la perspective de la nature et du développement le plus naturel et le plus spontané de la vie morale en nous⁵⁶.

Au moment d'entrer dans le domaine propre de la philosophie morale « adéquatement prise », et face aux critiques qui voudraient ne voir en celle-ci qu'une forme déguisée de théologie, Maritain prend soin de noter la continuité de ce qui spécifie la philosophie morale en toute l'extension de son objet, qu'elle en reste au seul niveau du processus naturellement saisissable du premier acte de liberté (section I à III) ou qu'elle y intègre des données de l'ordre surnaturel que seule la foi et la théologie permettent de connaître (section IV) : la perspective propre de la philosophie, par distinction d'avec la théologie, est celle « de la nature et du développement le plus naturel et le plus spontané de la vie morale en nous ». Il s'agit de déployer une science « des choses de l'homme du point de vue de l'homme⁵⁷ », une science de l'agir humain considéré pour lui-même, à partir de lui, en tous ses déploiements et en toutes ses finalités.

Le propos n'est pas théologique, car, même s'il en vient à intégrer certains principes reçus de la théologie, il ne vise pas par lui-même à rendre raison des données de la

⁵³ *Ibid.*, p. 340.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁵ « La dialectique... », p. 326.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 330.

⁵⁷ *Science et sagesse*, p. 119.

révélation. Il est philosophique pour autant qu'il veut dégager, à partir de l'expérience humaine rationnellement analysée, les dimensions et implications profondes de ce premier acte que tout homme, au seuil de sa vie morale, est appelé à poser.

La subalternation à la théologie, condition de la vérité de la philosophie morale.

De fait, la section IV, qui se présente comme le cœur de la nouveauté épistémologique introduite par Maritain dans l'analyse du premier acte de liberté, - c'est d'ailleurs la plus longue des huit sections, - se trouve encadrée, au début et à la fin, par deux assertions programmatiques synthétisant tout ce que le philosophe avait exposé au sujet de la philosophie morale « adéquatement prise » dans *De la philosophie chrétienne* (1933) et *Science et sagesse* (1935).

En ouverture de la section :

Le processus naturel que nous venons de décrire [dans les trois premières sections] constitue – parce que naturel - la trame fondamentale et primordiale du premier acte de liberté. Mais il ne prend forme dans l'existence et n'aboutit efficacement que si la grâce achève et guérit la nature⁵⁸.

Le substantif « existence » signale comment l'analyse doit ajouter au plan de l'essence naturel de l'agir humain abstraitement considéré, celui de son exercice concret dans l'existence.

Au terme de la section :

On voit ici la misère de toute philosophie morale qui voudrait se constituer comme éthique réelle dans l'ignorance des principes de foi et des lumières de la théologie. Pour une telle philosophie morale le premier acte de liberté ne relèverait que des forces de la nature, et il ne dépendrait que de celle-ci qu'il inaugurerait dans la rectitude la vie de la personne humaine. Une telle philosophie morale mentirait à l'homme réel ou ne s'adresserait qu'à un homme inexistant. On voit de même que dès l'origine la vie morale de l'homme est indissolublement liée aux réalités cachées qui sont au principe de la vie religieuse et dont la vie religieuse développe en nous la connaissance⁵⁹.

C'est ici l'adjectif « réel », - « éthique réelle », « homme réel », - qui vient ajouter au plan abstrait de l'agir humain considéré seulement en son essence, le plan de ce qui se produit réellement et concrètement dans la dialectique immanente du premier acte de liberté. Sans les lumières de la théologie, une éthique n'est pas « réelle », au sens où elle ne considère pas l'homme réel, tel qu'il existe, et ne saisit pas la vérité de l'acte qu'il pose réellement.

La philosophie morale, en son point de départ naturel, étudie l'acte humain à partir d'en bas, selon son essence telle que peut la saisir la raison naturelle, en son ordre propre de spécification qui est tout entier naturel. C'est en cela que, dans les trois premières sections, elle a pu dégager, sous la seule lumière de la raison naturelle, la « trame fondamentale et primordiale du premier acte de liberté » : lorsqu'il pose son premier acte de liberté en choisissant le bien moral, l'enfant tend par sa volonté vers Dieu comme bien séparé ; son intellect, par conformité avec son désir droit, connaît alors Dieu de façon certes volitionnelle et inconsciente mais bien réelle.

Mais les choses ainsi décrites à la lumière de la seule raison ne correspondent pas encore à la vérité la plus profonde, car cette essence de la nature humaine et de son acte spécifique ainsi saisie n'existe concrètement pas comme telle. Ce n'est pas la nature humaine qui pose un acte, mais la personne concrète et singulière, selon sa nature, certes, mais également selon tous les conditionnements dans laquelle cette nature se déploie. Il serait donc non seulement réducteur mais trompeur, - voire mensonger, va jusqu'à dire Maritain, - pour saisir la vérité morale d'un acte, de faire abstraction des conditionnements liés à la réalité du péché originel et de la grâce, puisque ceux-ci sont toujours déjà là, exerçant réellement et concrètement leur influence sur chaque homme, avant que le philosophe ne se penche sur la

⁵⁸ « La dialectique... », p. 330.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 335-336.

vérité de son agir libre. La foi est certes nécessaire pour connaître l'existence du péché originel et de la grâce, mais sûrement pas pour les poser dans l'existence réelle. Qu'on le sache ou non, que l'on ait la foi ou non, le péché et la grâce sont toujours bien là, réellement, avec tous leurs effets qui conditionnent l'ensemble de l'agir moral de l'homme.

Aucun acte humain n'est jamais posé en vertu de la seule nature humaine en son état essentiel, mais toujours selon une nature humaine historiquement marquée et par le péché originel qui la blesse et par le concours de la grâce qui vient sans cesse la solliciter pour la guérir et l'élever. De sorte que, sans connaissance de la blessure qui affecte la nature humaine et du secours que la grâce vient effectivement lui proposer, c'est-à-dire sans les informations dont la théologie est dépositaire, il n'est pas possible de rejoindre adéquatement la vérité profonde de l'agir humain. S'il est vrai, pour le philosophe, de dire que, par son premier acte de liberté, l'enfant même athée, rejoint Dieu par sa volonté et donc aussi par son intellect, il n'est pas vrai que cela soit rendu possible concrètement pour l'enfant et connaissable en vérité par le philosophe avec les seules capacités naturelles telles que la raison seule suffirait à les saisir. Car si le choix du bien moral lors du premier acte de liberté est concrètement possible pour l'enfant puis réellement connaissable par le philosophe, ce n'est qu'au moyen de la grâce qui le rend possible, puis au moyen de la théologie par laquelle nous appréhendons la réalité de la grâce.

C'est donc l'objet même de la philosophie morale, l'acte humain, ici envisagé en sa réalisation première, qui exige, pour être rejoint en sa vérité existentielle, non de passer en théologie, mais d'enrichir la philosophie des lumières de la théologie :

La raison, tout en restant cause principale, peut être élevée par la foi *ultra suum specificum* à l'égard de l'objet lui-même du savoir et dans l'ordre de spécification, la foi portant alors la raison du philosophe à reconnaître la valeur et la nécessité, quant à un tel objet que cette raison considère, des données d'une science transcendante comme la théologie, à laquelle dès lors la philosophie subalternera son savoir. Pour se convaincre qu'il en est ainsi, il suffit de remarquer que dans le cas de la philosophie pratique « philosopher dans la foi » est requis par l'objet lui-même, par l'objet pratique et existentiel, donc dans l'ordre de spécification lui-même, et que la foi porte alors l'habitus philosophique *ultra suum specificum*, non seulement quand à la manière dont l'œuvre philosophique est accomplie [les confortations subjectives valables en philosophie spéculative], mais pour conduire une œuvre qui n'est plus de philosophie pure, et où des vérités reçues de plus haut complètent les vérités d'ordre naturel⁶⁰.

Pour saisir adéquatement la vérité de ce qui se passe à l'occasion du premier acte de liberté, pour en établir la science par remontée à ses causes explicatives les plus profondes, la philosophie se doit d'accueillir les principes surnaturels concrètement à l'œuvre dans cet acte, et donc de se subalterner à la théologie qui peut seule les lui faire connaître. La démarche reste philosophique, puisqu'il s'agit de rendre compte du premier acte de liberté à partir d'*en bas*, d'un point de vue humain, non à partir d'*en haut*, en tant qu'ordonné à la fin ultime surnaturelle. Le fait d'intégrer dans la démarche philosophique des éléments qui appartiennent matériellement à l'ordre surnaturel ne change pas la raison formelle de la démarche, qui est d'expliquer scientifiquement pour lui-même et en lui-même, du point de vue de l'homme et de la nature, la dynamique interne du premier acte de liberté.

Telle est la position de la philosophie morale « adéquatement prise » dont l'analyse du premier acte de liberté doit fournir une illustration exemplaire.

Digressions théologiques

Mais quelle signification épistémologique revêtent alors les deux sections « théologiques » encadrées parmi des « notes de philosophie » ?

⁶⁰ *Science et sagesse...*, p. 197.

Dans la section IV, le philosophe a reçu de la foi et de la théologie un certain nombre de principes dont, comme philosophe, il ne peut saisir directement la vérité, mais qui lui sont nécessaires pour comprendre, toujours comme philosophe, la vérité du premier acte de liberté. Ce qui lui importe, c'est d'apprendre, par subalternation à la théologie, qu'un premier acte de liberté ne peut être posé droitement sans le secours de la grâce, dans la mesure où le choix du bien moral implique un choix de Dieu comme fin ultime, donc un amour de Dieu par-dessus tout que seule la grâce rend possible pour une nature blessée. Mais la grâce ne rentre pas en tant que telle dans l'objet de la philosophie morale ; celle-ci n'a pas en connaître par elle-même les mécanismes. Il suffit au philosophe de savoir, par la foi, que la grâce est nécessaire, sans besoin de savoir ce qu'implique son fonctionnement propre.

C'est alors le théologien qui intervient avec une question proprement théologique sur la base de considérants théologiques découlant directement de la Parole de Dieu :

[Puisqu'il faut que le premier acte de liberté de la personne humaine, s'il est moralement bon, étant posé dans la grâce soit aussi posé dans la foi, [...] comment rendre compte de cette présence de la foi dans l'âme à l'instant où délibérant d'elle-même elle se décide pour le bien honnête⁶¹ ?

Le philosophe se contente de recevoir, sous l'autorité de la Parole de Dieu, le fait de cette nécessité de la grâce et donc aussi de la foi (*an ita sit*) ; c'est au théologien d'en rendre raison, d'en expliquer le comment (*quomodo sit verum*)⁶².

Le théologien sait, en vertu de la Parole de Dieu, que la foi est nécessaire, du côté de l'homme, à la réception de la grâce sanctifiante. Il sait aussi que la foi est par nature un acte de l'intellect qui, sous le commandement d'une volonté surélevée par la grâce, adhère à un énoncé lui parvenant par révélation divine, non par démonstration ou évidence. C'est donc au théologien, non au philosophe, de résoudre une objection que lui seul peut soulever, puisqu'elle concerne en propre le réel théologal : comment un enfant à qui la révélation n'est jamais parvenue *ex auditu* ou qui n'a pas pu la percevoir dans sa vérité divine, pourrait-il y adhérer en posant un acte de foi théologal ?

Au vrai, la question n'est pas neuve. Elle a déjà reçu de nombreux essais de réponse, en particulier chez les scolastiques. La solution la plus traditionnelle, évoquée par Maritain, en appelait à une foi seulement *implicite*, contenue dans une foi *explicite* limitée aux deux premiers *credibilia* énoncés en Hb 11, 6 : Dieu existe et il récompense ceux qui le cherchent. Mais cela ne résout pas notre question, dans la mesure où l'enfant ici considéré ignore par hypothèse jusqu'à l'existence de Dieu.

Le théologien recourt alors au service de la philosophie, en particulier à la mise à jour, dans les trois premières sections, d'une forme de connaissance de Dieu volitionnelle, inconsciente et purement pratique présente dans le procès naturel du premier acte de liberté. Il peut ainsi concevoir l'hypothèse d'une transfiguration du concept de bien moral, sous l'effet de la grâce, par « révélation » d'un contenu spéculatif nouveau, en celui de bien *sauveur*, de sorte que ce n'est plus seulement Dieu comme fin ultime naturelle qui est inconsciemment présent à l'intellect, mais Dieu comme *sauveur*, objet propre de la foi théologale.

Faute de disposer d'un outil épistémologique tel que celui des formes de connaissance rationnelle inconscientes, que l'analyse contemporaine de l'inconscient a

⁶¹ « La dialectique... », p. 337.

⁶² Selon la distinction que pose S. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* IV, q. 9, art. 3 (Marietti, p. 83) entre deux niveaux de la recherche théologique : « Un premier type de discussion est ordonné à écarter le doute quant à la question "En est-il ainsi ?" (*an ita sit*). Dans une telle forme de discussion théologique, il importe au plus haut point d'utiliser les autorités que reçoivent ceux avec lesquels on discute. [...] Mais un autre type de discussion est celui du maître dans les écoles, non en vue de réfuter une erreur, mais en vue d'instruire ses auditeurs, afin que ces derniers soient conduits à l'intelligence de la vérité (*ad intellectum veritatis*) qu'il a en vue. Il convient alors de s'appuyer sur des raisons cherchant la racine de la vérité et faisant savoir comment ce qu'il dit est vrai (*faciens scire quomodo sit verum quod dicitur*). »

dégagées, les théologiens scolastiques se voyaient obligés d'imaginer, dans le cas d'un enfant « élevé dans les bois », la révélation extérieure et explicite, par mode de miracle, de l'objet matériel de la foi. Solution extrême et peu réaliste, contredite par le constat des foules de personnes qui, malgré l'immense effort séculaire des Missions, sont restées historiquement étrangères à l'annonce de l'Évangile, et dont on peut penser qu'elles ne sont pas toutes condamnées à rester en dehors du salut.

Depuis au moins le XVII^e siècle, et surtout depuis Pi IX, le Magistère catholique enseigne que des personnes ignorant la vérité de l'Évangile et de l'Église, peuvent, pour autant qu'elles pratiquent le bien et observent la volonté de Dieu selon qu'elle leur est connue, être associées à la grâce du Christ⁶³. Les théologiens tentent depuis lors de comprendre comment cette affirmation peut être conciliée avec l'absolue nécessité de la foi théologale, non moins fermement tenue par le Magistère. En théologien subrepticement et *per accidens* glissé sous le philosophe, Maritain ouvre la voie d'une esquisse de solution, hypothèse proposée pour rendre raison d'exigences apparemment contradictoires du Magistère. Un acte premier de liberté, s'il est bon, peut introduire dans la grâce sanctifiante un non chrétien voire un athée, selon une foi théologale formelle quoique non consciente, sans le préalable nécessaire de la rencontre d'un ange ou d'un missionnaire⁶⁴.

Ainsi, le philosophe, après avoir subalterné sa philosophie à la théologie (section IV) laisse place au théologien et à ses questions propres (section V). En retour, ce dernier en appelle alors à la philosophie pour lui emprunter un instrument épistémologique capable d'éclairer un problème crucial de la théologie.

La section VI se présente comme une « parenthèse » dans la parenthèse, toujours en théologie. Une rapide investigation exégétique permet d'établir qu'elle ne figurait pas dans le texte en son état initial de 1945. Suite à une interrogation venue du P. Garrigou-Lagrange à la lecture de l'article dans *Nova et vetera*, Maritain, préparant sa reprise dans *Raison et raisons*, pensa d'abord ajouter une note dans la section V. Devant l'ampleur prise par ces précisions théologiques rédigées avec l'aide de Charles Journet, ce dernier suggéra d'en faire une section supplémentaire, ce qui, lors de l'édition du livre en 1947, porta à deux le nombre des sections théologiques, alors que l'article n'en comportait initialement qu'une seule⁶⁵.

L'objection soulevée par le P. Garrigou-Lagrange visait la conformité de l'hypothèse de Maritain aux données certaines de la théologie de la foi, telles en particulier qu'exposées par Jean de Saint-Thomas. Avec la transfiguration du concept de bien moral en bien *sauveur* et, par conformité avec l'élan de la volonté, la saisie inconsciente par l'intellect de Dieu en sa transcendance surnaturelle, Maritain n'en reste-t-il pas à l'étape du *pius credulitatis affectus*, cet élan surélevé de la volonté qui, en amont, commande l'adhésion de l'intellect à l'objet matériel de la foi, sans être encore l'acte de foi lui-même ? Ce faisant, il n'aurait pas résolu la question la plus délicate : d'où peut venir cette vérité divine à laquelle l'intellect doit adhérer pour qu'il y ait vraiment acte de foi théologale ?

C'est ici que Maritain, avec l'aide de Journet, s'appuie sur Jean de Saint-Thomas tout en se démarquant de lui. Il propose une solution alternative plus crédible, fondée sur un mode de connaissance qu'un scolastique du XVII^e siècle ne pouvait envisager, faute que la philosophie l'ait déjà dégagé. La nécessité absolue d'une présentation extérieure de l'objet de

⁶³ Cf. Bernard SESBOÛE, *Hors de l'Église pas de salut*. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 135-137 et 159-165.

⁶⁴ Sur l'apport de Maritain à théologie du pluralisme religieux et du salut des non-chrétiens, cf. François DAGUET, « Présence du Christ aux non-chrétiens : Jacques Maritain, héritier de Thomas d'Aquin et de Charles de Foucauld », dans *Revue thomiste* 106 (2006), p. 205-241 (207-220) ; Henry DONNEAUD, « Nécessité absolue de la foi et possibilité universelle du salut », dans Marco SALVIOLI (éd.), *Tomismo creativo*. Lecture contemporanea del *Doctor Communis*, « Teologia, 51 », Bologne, Edizioni Studio Domenicano, 2015, p. 173-219.

⁶⁵ Cf. Charles JOURNET / Jacques MARITAIN, *Correspondance*, vol. III, op. cit. p. 417, 421-424.

la foi, - dans le cas de l'enfant élevé dans les bois par l'intervention miraculeuse d'un ange ou d'un missionnaire, - ne vaut que tant que l'on ne prend pas en compte la possibilité d'une « révélation » toute intérieure, par « inspiration », selon le mot emprunté (abusivement ?) à S. Thomas, de cet objet spéculatif de la foi, sous la forme d'une connaissance préconsciente et non-conceptuelle, portée à l'intellect par conformité avec la volonté. La « transvaluation » du concept de bien moral en bien *sauveur* fait que la volonté ne se contente pas de se porter par tout son élan vers ce qui est en fait Dieu *sauveur*, mais, par involution et connaturalité des deux facultés, transforme son appétit en objet de connaissance pour l'intellect⁶⁶, de sorte que ce dernier peut adhérer formellement à cet objet surnaturel, qui devient pour lui comme une vérité révélée, et poser ainsi un authentique acte de foi⁶⁷.

Il ne nous revient pas de nous prononcer sur la justesse de cette hypothèse théologique audacieuse, mais seulement de relever comment elle illustre une féconde « circularité » entre philosophie et théologie, selon que *Fides et ratio* en a depuis lors défini la validité.

Le philosophe vise, de son point de vue propre, à dégager la dynamique interne du premier acte de liberté. Pour cela, il s'appuie sur les apports les plus récents de la psychologie, autour de la psychanalyse et des recherches sur l'inconscient. A cet égard, méfiant envers Freud pour sa doctrine déterministe et réductionniste⁶⁸, Maritain lui sait gré d'avoir, à rebours de Descartes et de sa postérité, mis à jour les immenses domaines de la vie psychique échappant à la conscience et frayé les chemins exploratoires des « profondeurs géologiques de l'âme⁶⁹ ». Avant même de distinguer plus nettement, comme il le fera plus tard, entre l'« inconscient automatique » ou « freudien », celui des instincts et des désirs refoulés, et l'« inconscient spirituel », « préconscient de l'esprit en ses sources vives⁷⁰ », il s'avance avec hardiesse sur les chemins de la connaissance rationnelle non-conceptuelle, affective, volitionnelle et préconsciente. C'est ainsi qu'il pense montrer comment, au terme de la dialectique immanente de l'acte libre, l'esprit parvient, par son élan naturel et indépendamment du contexte, religieux ou non, dans lequel il éclot, à une authentique connaissance de Dieu.

C'est alors à la théologie que le philosophe, par subalternation, doit de connaître plus adéquatement la vérité de cet acte et donc de ses implications en termes de connaissance religieuse. Toutes les « approches de Dieu » ultérieures, naturelles comme surnaturelles,

⁶⁶ Cf. « La dialectique... », p. 339 : « Si cette connaissance a toujours lieu *per conformitatem ad appetitum rectum*, il faut dire que sous la lumière de la foi l'appétit droit passe alors *in conditionem objecti*, devient à la place du concept le moyen d'une connaissance spéculative échappant à la conscience réfléchie et à la formulation, où c'est le mouvement de la volonté qui met en acte à sa manière les valeurs analogiques contenues dans l'intuition et le concept plus ou moins confus du bien moral "par le moyen duquel je serai sauvé" ». La formule : « *Et sic affectus transit in conditionem objecti* » provient de Jean de Saint-Thomas, pour signifier, à propos des Dons du Saint Esprit, la causalité objectivement spécificatrice de l'élan affectif dans la connaissance. Pour son usage décisif chez Maritain, cf. Pierre-Antoine BELLEY, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, « Croire et Savoir, n° 40 », Paris, Téqui, 2003, en particulier p. 102-106 et 230-238.

⁶⁷ Un écho direct et explicite de l'hypothèse avancée par Maritain apparaît, sous l'expression de « foi embryonnaire », dans Pierre-André LIEGE, « Le salut des "autres" », *Lumière et vie* 18 (novembre 1954), p. 13-50 (24) et, plus implicitement dans ID., « Parole de Dieu et tradition », *Initiation théologique*, vol. 1, Paris, Ed. du Cerf, 1951, p. 18. Cf. Yves M.-J. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse : Vérité et dimension du salut*, « Foi vivante, n° 413 », Paris, Ed. du Cerf, 2000, p. 117, n. 5 (1^{ère} édition originale date de 1959) et Hendryk NYS, *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du « salut des infidèles » dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, « Parole et Mission, 12 », Paris, Ed. du Cerf, 1966, p. 138.

⁶⁸ Sur le rôle de R. Dalbiez dans l'apprivoisement critique par Maritain de l'œuvre de Freud, cf. Agnès DESMAZIERES, « Roland Dalbiez ou la philosophie thomiste à la rencontre de la psychanalyse (1928-1939) », dans *Recherches philosophiques* 3 (2007), p. 57-78.

⁶⁹ Jacques MARITAIN, « Freudisme et psychanalyse », dans *Revue thomiste* 44 (1938), p. 712-734 (717).

⁷⁰ Id., *L'intuition créatrice*, OC X, p. 217 (1^{ère} éd. : Desclée De Brouwer, 1966). Il s'agit de la traduction de conférences données à Washington en 1952.

intuitives comme spéculatives ou mystiques, trouvent leur fondement dans ce premier acte moral qui est « au moins implicitement un acte religieux, puisqu'il ne s'accomplit droitement que s'il s'accomplit dans la charité théologale, que le sujet lui-même le sache ou non⁷¹ ».

En retour, la philosophie aide la théologie à progresser dans l'intelligence de la foi. Avec les nouveaux instruments de connaissance des profondeurs de l'âme qu'elle a pu élaborer sur la base de l'expérience, elle aide la doctrine chrétienne à mieux comprendre comment le salut peut rejoindre des hommes extérieurement fort éloignés de l'Église et de l'Évangile, sans relativiser en rien l'absolue nécessité de la foi pour que la grâce sollicite et divinise la liberté la plus profonde de chaque personne.

Fr. Henry Donneaud o.p.

⁷¹ *Neuf leçons...*, p. 872.