

Wojciech Gliniecki

**« L'affirmation » de l'homme dans le
personnalisme de Jacques Maritain**

et son apport dans la vision
intégrale de l'être humain



Etudes d'éthique chrétienne, NS

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

« L'affirmation » de l'homme dans le personalisme de
Jacques Maritain

Collection du Département de Théologie morale et d'Éthique de l'Université de
Fribourg (Suisse)
Sous la direction de

Luc-Thomas Somme OP
Thierry Collaud

NS 9

ÉTUDES D'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

« L'affirmation » de
l'homme dans le
personnalisme de Jacques
Maritain

et son apport dans la vision intégrale de
l'être humain

Wojciech Gliniecki

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

© 2022 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue du Moléson 21
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service des commandes : sales@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/axft5874

ISBN du livre broché : 9782940715275

ISBN du livre en version pdf : 9782940715282

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence Creative Commons CC-BY permet aux tiers de distribuer, remanier, adapter et développer l'œuvre, même à des fins commerciales, à condition qu'ils attribuent à l'auteur la création originale.

Image de couverture : Jacques Maritain

Remerciements

Je tiens à adresser de façon particulière de sincères remerciements à mes deux Directeurs de la thèse dont cette monographie est issue, les professeurs Thierry Collaud et Mieczysław Ozorowski. J'exprime toute ma reconnaissance envers leurs conseils et leurs suggestions. Grâce à leurs disponibilités, à leurs relectures et à leurs encouragements, j'ai pu mener à bien ce travail.

Wojciech Gliniecki

Sigles et abréviations

Les abréviations utilisées pour les œuvres de Maritain et pour les documents du Magistère :

AAS	–	Acta Apostolicae Sedis
ALXIII	–	Acta Leonis XIII
CEC	–	Catéchisme de l'Église catholique (publié en 1999)
CJM	–	Cahiers Jacques Maritain (publiés depuis 1981)
DH	–	Déclaration sur la liberté religieuse <i>Dignitatis humanae</i>
GS	–	Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps <i>Gaudium et spes</i>

Les autres abréviations et sigles utilisés :

a.	–	<i>articulus</i> (article)
<i>cf.</i>	–	<i>confer</i>
coll.	–	collection
dir.	–	directeur
et al.	–	<i>et alii</i> (et autres)
éd.	–	édité par
HS	–	hors-série
<i>Ibid.</i>	–	<i>ibidem</i> (au même endroit)
<i>Id.</i>	–	<i>idem</i> (le même auteur)
n°	–	numéro
<i>op. cit.</i>	–	<i>opera citata</i> (œuvre citée)
p.	–	page
q.	–	<i>questio</i> (question)
t.	–	tome
trad.	–	traduction
vol.	–	volume

Introduction

La question « qui suis-je ? » renvoie à la recherche sur l'homme, sur la notion de l'être humain, sa spécificité et sa place parmi d'autres créatures. Elle est toujours actuelle car elle émerge des tendances universelles fondées sur « le pourquoi » et sur la recherche du sens existentiel chez l'homme. Néanmoins cette question n'est ni évidente ni même polémique. Quelle voie d'explication faut-il choisir, métaphysique ou plutôt fonctionnelle ? Cette étude cheminera sur celle proposée par Jacques Maritain. Pour cela l'auteur cherchera et analysera les dimensions par lesquelles l'homme est apte à affirmer sa spécificité par rapport à soi-même et par rapport au monde extérieur. Le but de cet ouvrage est de montrer à quel point la conception de la personne chez Jacques Maritain contribue à la réflexion actuelle sur l'homme et en quoi elle apporte des solutions dans la discussion contemporaine sur l'être humain. Seront étudiés les aspects de l'œuvre de Maritain qui défendent l'intégralité de l'homme afin de montrer l'originalité et l'actualité de sa conception de la personne. Seront aussi mis en relief le dialogue de Maritain avec les autres conceptions afin d'indiquer dans quelle mesure sa vision de l'homme s'affirme par rapport aux autres courants contemporains.

En se basant sur l'anthropologie à la fois d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin, Maritain propose une conception de l'homme dans laquelle la morale est étroitement liée aux composantes ontologiques dans l'être humain. Plus encore, selon Maritain, certaines normes morales et éthiques ont leurs sources indiscutables dans la structure ontologique de l'homme et de sa dignité. Il en résulte que la morale n'est pas un supplément pour l'homme mais elle lui est constitutive. Elle est conçue comme un impératif pour l'action humaine. Et pourtant la morale a un rapport étroit avec l'ontologie de l'être. L'une et l'autre sont complémentaires. Cette dimension métaphysique qui influence l'agir humain sera mise en relief dans cette étude. C'est la raison pour laquelle ce travail se divise en deux grandes parties : une partie spéculative et une partie pratique. La première développe la théorie de la connaissance et de l'ontologie de l'être chez Maritain. Cette base permet de procéder à la deuxième partie, à savoir les analyses sur l'agir humain et sur le rôle du bien commun dans l'existence humaine.

Il est certain que les sciences empiriques ne révèlent pas toute la vérité sur l'homme. Penser ainsi serait un réductionnisme et un déterminisme dangereux pour l'homme lui-même, à cause de son intégralité physique et spirituelle. La question de la surexistence en connaissance et en amour, la liberté, la finalité humaine, la question du « moi » intérieur et du bien commun dépassent le cadre des compétences de ces sciences. L'homme est avant tout un mystère. C'est par l'expérience de son existence que nous le saisissons, dans les moments où l'humain manifeste des inclinations à la fois naturelles et surnaturelles. Cet ouvrage s'efforce de présenter au lecteur la pensée maritainienne de l'universel au particulier, du spéculatif au pratique.

Maritain ne se retire pas du monde de son époque. Au contraire il dialogue tout en gardant sa propre identité et tout en étant intransigeant dans

ses convictions. Maritain ne le conçoit pas comme un obstacle contre lequel il faut combattre. Il pense plutôt en termes d'enrichissement réciproque. Le monde constitue un univers aux changements constants. Au Moyen-âge l'homme a reconnu l'ordre de la sagesse. C'était une grande avancée car la sagesse a permis de concevoir l'existence humaine, autant personaliste que sociale, par le prisme de Dieu. En revanche l'époque suivante se focalise sur la temporalité et le profane de la personne humaine ; en effet, la période médiévale avait laissé de côté la réflexion anthropologique. Après le Moyen-Age vient le temps du profane et des visions anthropocentriques. Cette rupture dont Luther, Rousseau et Descartes sont des fondateurs commence par une période de modernité. Comme l'exprime Blanchet, le monde moderne est « l'histoire d'une longue émancipation, pour reprendre le terme de Maritain : l'émancipation d'une humanité qui réclame son autonomie, son indépendance, son individualité, proclame son pouvoir créateur en toutes disciplines, secouant bien sûr le joug du pouvoir clérical mais aussi cette emprise du divin sur toutes choses temporelles »¹. La personne devient son propre maître et cherche pour elle-même le sens de son existence. C'est l'individualisme qui prime et qui opère dans l'homme une division entre la matière et le spirituel. C'est l'homme lui-même dans sa dimension ontologique et sociale qui est mis en danger. Les dérives de la culture moderne consistent en ce qu'elles aspirent à définir les fins suprêmes de la personne, à dominer la matière jusqu'à ce que l'homme trouve le bonheur par une maîtrise technique, comme le soutient Descartes. Les temps modernes annoncent l'apothéose de l'humanisme anthropocentrique. Imprégné de naturalisme philosophique, il conteste une réalité divine et sa valeur pour la vie humaine, face au pessimisme matérialiste où l'homme se conçoit comme incapable de trouver le sens de sa vie. La matière prend les dimensions les plus intérieures ce qui provoque une soumission de l'homme aux nécessités matérielles et techniques. Tous ces moments où l'être humain se place en lui-même, dans son propre espace de l'existence, et remplace les vérités métaphysiques et évangéliques par un raisonnement basé sur l'autonomie et l'individualisme entraînent une crise profonde de l'homme.

Le problème le plus crucial est la séparation du monde avec l'intelligence et la métaphysique. Ce sont des idéologies sans aucun contenu logique qui parasitent l'homme. Maritain perçoit clairement le danger de ce processus. Ce livre procèdera toutefois à une analyse intellectuelle de cette réalité afin d'obtenir une vision juste de la liberté, des droits de l'homme, de l'agir et de la démocratie. La vérité sur l'homme ne peut se concevoir sans ces deux fondamentaux que sont la philosophie et la culture. En faisant fi des données métaphysiques, l'homme peut tout faire ; tout devient possible. Cette tendance anthropocentrique pousse souvent l'homme à s'enfermer en lui-même. Il n'en reste pas moins qu'un nouveau monde est possible où l'homme, grâce à l'intelligence, redécouvre le sens de son existence et redevient un acteur responsable de ce monde. L'ambition de ce livre est de montrer que les vérités sur l'homme sont fondées sur l'intelligence et assurent la solidité de l'homme à

¹ CH. BLANCHET, « Maritain face à la modernité », dans : M. BRESSOLETTE, R., MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 11-31.

l'égard de lui-même. Il est ainsi possible que l'homme revienne à la vérité de lui-même ; la vérité sur sa spécificité, sa précarité, ses blessures et la vérité sur la fortification de l'homme par la grâce divine.

Maritain s'intéresse à l'homme dans toute sa complexité. Il l'examine sous l'angle de l'expérience poétique tout comme de la dimension sociale et éthique. Il l'aborde aussi par le prisme de l'expérience de la contemplation considérée comme une expérience primordiale de la vie intérieure de l'homme. C'est parce que Maritain lui-même s'astreint à une vie spirituelle très rigoureuse qu'il a une perception intime « des choses typiquement humaines ». Sa spiritualité joue ici un rôle primordial, aussi sera-t-elle au centre de notre analyse, tant elle influence le caractère intégral de l'humanisme dans la philosophie maritainienne. Autrement dit, la spiritualité lui permet de porter un regard aiguise sur l'homme dans toute sa spécificité et son intégralité. La vie intérieure chez Maritain trace des pistes non seulement dans ses analyses sur l'homme mais aussi dans sa vision du monde à venir, dans ses réflexions sur le renouvellement de la civilisation. On comprend mieux pourquoi la vision de l'humanisme chez Maritain s'appuie sur le théocentrisme. La référence à l'instance divine englobe une vision intégrale de l'homme non seulement par rapport à Dieu mais aussi par rapport aux autres et à toute la création. Cette vision révèle l'homme tel qu'il est en réalité : comme capable de surexister en connaissance et en amour tout comme de sombrer dans l'état d'une nature déchue. Il n'en reste pas moins que cette vision affirme l'humain au sens qu'elle révèle la vérité sur l'homme et permet de déterminer sa dignité et sa relation à l'égard à soi-même et à la société. Cela implique une approche concrète de l'homme autant dans sa dimension personaliste (l'homme intégral) que dans sa dimension sociale (la démocratie personaliste).

Maritain nous apprend à ne pas ignorer les idées qui dirigent l'action humaine et qui constituent une force motrice pour une civilisation donnée. Chaque idée est « une pierre d'angle » qui influence en douceur la culture, la société, l'histoire. C'est l'idée même qui détermine l'acte et le choix de l'humain, sa fin et les moyens permettant d'atteindre ses aspirations. La proposition maritainienne est un discours rationnel sur le monde orienté vers la découverte de la vérité sur l'homme. Il présente les moyens et les outils pour la déceler dans un contexte actuel de l'histoire. Ainsi, ce lien étroit entre le discours philosophique et le monde contemporain paraît décisif ; il incite à l'investigation de son système de pensée. Cette approche philosophique qui vivifie la réflexion sur l'homme et sur la société peut aider non seulement à comprendre ce monde contemporain mais aussi à trouver des solutions pour que l'homme y trouve sa juste place. Dans quelle mesure est-ce possible ?

Qu'est-ce que l'homme ? Avant d'aborder les domaines où l'être humain s'affirme, il faut d'abord répondre à cette question. Cette démarche est essentielle pour bien expliquer les champs d'action spécifiques par lesquels l'homme s'affirme. Possenti sensibilise à la nécessité de répondre à ce questionnement sur l'homme et sa dignité. Il dit qu'il est urgent d'y répondre car la réponse stimule à la fois l'agir humain et les décisions politiques². L'homme ne

² Cf. V. POSSENTI, *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012, p. 35.

possède pas une dimension métaphysique. L'ontologie de l'être révèle « l'exterritorialité de la personne humaine » par rapport à la société. C'est avant tout par ses facultés intellectuelles et volitives qu'il surpasse ce monde. Néanmoins, bien que la saisie métaphysique soit constitutive, elle n'est pas suffisante. Il faut aussi considérer l'homme dans un contexte historique. En suivant la pensée maritainienne, on constate que l'homme est un être « de nature et d'aventure »³. C'est un monde influencé par l'histoire, la culture, l'art la religion ou la politique. Cette dimension historique est considérée comme indispensable afin que l'homme puisse explorer sa propre identité. Au cours des changements la nature humaine révèle sa spécificité non seulement au niveau de la culture mais encore dans l'ordre moral. C'est bien dans le temps donné où l'homme se découvre soi-même et fait l'expérience de sa propre spécificité et de ses potentialités. Néanmoins, malgré toutes ses contingences l'homme a un désir constant « d'être aimé »⁴. La confrontation avec cette réalité contingente ne s'effectue pas dans la violence. Au contraire, c'est bien dans un temps donné que l'homme conquiert sa liberté et qu'il met en valeur sa dignité. Donc, plutôt que de s'opposer à cette réalité, posons plutôt cette question : comment l'homme peut-il acquérir sa liberté et réaliser sa dignité ? C'est bien dans le contexte actuel du temps que l'homme doit de plus en plus prendre conscience de lui-même et de sa spécificité. Mais il faut toujours avoir en vue le lien étroit entre le spéculatif et le pratique. Ceci permettra de montrer d'une part la spécificité de l'homme et d'autre part sa juste place dans la société, en étant sensible aux dangers tels que l'individualisme, les totalitarismes ou le matérialisme.

Que veut dire « l'affirmation de l'homme » ? L'auteur considère ce terme comme une expression qui englobe toutes les dimensions où l'homme se reconnaît dans son intégralité, c'est-à-dire tel qu'il est dans sa saisie métaphysique, physique et spirituelle. Cette découverte peut être conçue comme un défi, un danger mais aussi comme une exigence car la révélation de l'essence d'une chose suppose un effort et une exigence d'être à la hauteur de cette chose. L'homme dévoile la vérité sur lui-même par la prise de conscience de sa structure la plus essentielle. Ce qui n'est pas toujours facile. C'est pour cela que la révélation sur l'homme lui-même peut être source de souffrance.

Dans cette logique, l'affirmation de l'homme est un moment où l'homme d'un côté reconnaît sa richesse ontologique et existentielle et, d'un autre côté, accepte de mettre en œuvre certaines tâches communes à tous les hommes, exigées par le bien commun ; ce qui est indispensable pour une construction harmonieuse d'une société. Ces tâches, elles aussi, peuvent être considérées comme un défi. L'homme s'affirme au moment où il s'identifie avec sa richesse par ses actes. Autrement dit l'affirmation de l'homme recouvre toutes ses actions qui traduisent son intégralité et sa spécificité, tous les actes par lesquels l'être humain extériorise son intériorité au sens large du terme. Dans cette logique l'affirmation veut dire « chaque évènement » et « chaque relation » où l'homme agit en tant qu'homme et selon sa dignité.

³ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990, p. 69.

⁴ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 85.

Maritain croit aux potentialités ontologiques et spirituelles de l'être humain. À la suite de Maritain, cette saisie métaphysique face aux défis de ce temps ne peut être perdue de vue. C'est même une exigence de justice due à la personne humaine. C'est justement la spécificité de l'homme et son intégrité qui poussent Maritain à le promouvoir tout au long de son engagement philosophique même au niveau international dont le manifeste défendant le peuple espagnol et la déclaration des droits de l'homme sont les actes les plus significatifs. C'est bien cet amour de Maritain pour l'homme considéré comme un être exceptionnel parmi d'autres créatures, qui a impressionné l'auteur et incité à poser la question de l'affirmation de l'humain. L'objectif de l'ouvrage sera d'établir s'il « faut trouver la réhabilitation et la "dignification" de la créature non pas dans un isolement (...) mais dans son ouverture au monde du divin et de suprationnel »⁵. C'est une forme de sanctification de la temporalité et du profane. Il faut alors redécouvrir le sens profond de la dignité humaine. C'est ainsi que l'être humain est capable de se retrouver dans sa dimension spirituelle et de construire la société sur les vertus. Il en résulte que la compréhension de soi-même et le service au bien commun sont indispensables afin de renouveler intellectuellement et moralement le regard que l'on porte sur l'homme. Tout au long de ce livre, ce présupposé sera le fil conducteur de l'analyse. C'est aux hommes d'aujourd'hui qu'il revient d'inspirer la culture par la sagesse et de façonner leur civilisation.

⁵ *Pour la justice*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989, p. 841.

Les racines de la réflexion anthropologique dans les recherches de Jacques Maritain

Le thème de l'actualité de la conception de l'homme chez Jacques Maritain exige une attention particulière. Il faut tout d'abord en comprendre l'origine. À première vue, il paraîtrait qu'il suffirait de présenter d'une manière générale la conception de Jacques Maritain afin de répondre aux thèses posées par notre sujet. Cependant, il n'en est rien. Cette appréhension serait inadéquate bien qu'elle réaliserait les postulats mis en exergue par cette recherche. Les idées caractéristiques des philosophes concrets sont conditionnées par des situations et des circonstances particulières, autant extérieures qu'intérieures, qui exercent une influence certaine sur cette étude. C'est la raison pour laquelle il est indispensable de regarder les différents facteurs qui retracent la voie intellectuelle de Jacques Maritain. Les facteurs extérieurs tout comme ceux constitutifs de son intériorité, déterminants pour sa stature de philosophe. Cela permet de comprendre le caractère spécifique de son parcours philosophique.

Le contexte de la vie et l'esprit du temps

Le cheminement de Maritain vers le thomisme s'enracine dans la réalité de l'époque qui n'était ni favorable ni prête pour la promotion de la philosophie classique et du thomisme. Il faut souligner avant tout deux obstacles à son émergence : la situation dans laquelle s'est trouvée l'Église en France et le climat intellectuel de la Sorbonne. Au XIX^e siècle l'Église traverse des épreuves douloureuses, dues à l'absence d'unité dans l'orientation politique des catholiques. Pour illustrer cette situation compliquée, citons un groupe proche du père La Mennais cherchant le fondement du renouvellement de l'Église dans les idées révolutionnaires. À l'opposé, il y avait un autre groupe réuni autour de Joseph de Maistre qui n'établit le fondement de l'ordre public qu'en union avec la papauté et dans la restauration de la monarchie absolue. Cela révèle clairement l'hétérogénéité des conceptions sur des questions sociales parmi les catholiques. En plus, la révolution industrielle du XIX^e siècle et les tendances socialistes en politique produisirent au sein de l'Église une rupture quant aux problèmes sociaux. Toutes ces discordes eurent leur impact sur la vie religieuse en France et ont également nourri l'anticléricalisme, fort déployé à la fin du XIX^e siècle. À tel point qu'après 1870, la République tend à combattre l'influence de l'Église dans le pays.

Dans ce contexte, ce but a été réalisé par la suite en votant des lois laïcisant avant tout l'espace scolaire et le milieu de l'intelligentsia à qui la famille de Maritain appartenait du côté de sa mère¹. L'Église traverse une période difficile à la fin du XIX^e siècle : la réduction ou la destruction des congrégations, l'identification au conservatisme et à la bourgeoisie. En voyant cette situation

¹ Le grand-père de Jacques Maritain est Jules Favre, l'un des fondateurs de la troisième République.

tragique, Maritain préfère fréquenter Jaurès et Péguy. Le contexte historique et le regard sur les origines de Jacques Maritain permettent aussi de mieux comprendre le rayonnement de son intelligence. Même s'il reste incompris dans la famille après sa conversion, il lui sera grandement redevable de sa posture intellectuelle. Sa famille, comme celle de son ami Ernest Psichari, est une famille intellectuelle, engagée politiquement. Son grand-père, Jules Favre, un des fondateurs de la Troisième République, est le garant dans la famille de l'éducation conforme à l'esprit républicain et libéral. Le milieu qui le voit naître est donc farouchement républicain, libéral et anticlérical². Sa carrière politique était alors toute tracée et sa mère espère que le fils obéira à la tradition familiale. Quant à lui, il se sent attiré par la philosophie dès sa scolarité au lycée Henri IV. Il découvre la profondeur du discours philosophique et commence sa recherche de la vérité qui durera toute sa vie. Ce moment est constitutif de l'investigation intellectuelle de Jacques Maritain. Sa mère évidemment s'oppose à ses études de philosophie. Il n'en reste pas moins qu'il choisit la recherche de la sagesse en pleine conscience de la difficulté de la tâche. L'abandon de la carrière classique du jeune bourgeois démontre son désir de se consacrer à la recherche de la vérité. Dans une phrase remarquable, Maritain précise : « je détestais l'idée de ressembler, comme les amis de la famille se plaisaient de le faire gentiment de remarquer, au buste de mon grand-père (...) Ce n'était pas seulement orgueil ni révolte de n'être pas "seulement moi-même" »³. L'attitude du jeune Maritain prouve la maturité de son esprit tout entier à la recherche de la sagesse qui répond aux questions existentielles. Dans cette voie solitaire il avancera, fidèle et conséquent. Cela montre l'intransigeance de son choix et son désir profond d'investigation scientifique. Dans un passage de *La Philosophie morale*, Maritain nous fait comprendre sa persévérance et sa fidélité à la philosophie, contre le gré de ses proches : « tous les morts enfouis dans mon hérité pèsent en moi sur mon destin, leurs rêves et leurs poisons qui fermentent en moi sont le mal caché qui me perd. Car dans toute lignée héréditaire, il y a un déséquilibre et un désordre particuliers qui, pour autant que le déterminisme de la matière est en jeu, poussent inexorablement l'infortuné vivant vers l'abîme. Seul à la pointe extrême de cette chevauchée maudite, il y a dans son âme immortelle le libre arbitre et la grâce comme unique chance de se délivrer, et d'entrer un jour en possession de son vrai nom et de son véritable *soi*. Alors, il courra dans les voies de la vérité, et il laissera les morts enterrer leurs morts »⁴. Maritain cherche une vérité en dehors de l'expérience de son enfance en se tournant vers lui-même, vers la profondeur de son intelligence. C'est un tournant décisif : abandonnant sa vie passée, Jacques Maritain part à la conquête de sa propre autonomie en tant que chercheur.

² Cf. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Paris, Desclée De Brouwer, 1949, p. 51.

³ J. MARITAIN, *Carnet de Notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 10.

⁴ J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, Paris, Salvator, 2009, p. 407.

L'intransigeance

Dans cette recherche de la vérité, Maritain trouve un compagnon de route en la personne de son ami, Ernest Psichari. Tous deux issus de la grande bourgeoisie, ils se mettent en rupture de ban avec leur milieu familial et avec une carrière à laquelle les destine tout naturellement l'appartenance à la classe privilégiée, ils préfèrent l'étude de la philosophie. Ainsi, ils ont en commun la quête intellectuelle de l'existence et la recherche de la vérité. Jacques Maritain admire chez Psichari la quasi-dévotion qu'il voue à la sagesse : « avec quelle joie, avec quelle sensibilité, ardente et nuancée, il se jetait sur toutes les choses de l'intelligence ! Il avait une merveilleuse facilité de se passionner pour les idées, et son humanisme juvénile se plaisait aux controverses. C'était un humanisme conquérant et exultant, plus bruyant que discret, certes, et plus voisin des violences du XVI^e siècle que de la morbidesse moderne »⁵. C'est bien au lycée Henri IV que Maritain et Psichari cheminent ensemble animés par cette soif de la vérité, souvent source de souffrance pour Maritain, mais aussi de détermination. Leur amitié est d'autant plus évidente qu'elle se fonde sur la même appartenance sociale et les mêmes opinions antireligieuses et socialistes. Plus tard, Raïssa et Jacques découvrent la foi qui les ouvrent à la beauté du silence, de la solitude et de la pauvreté. La vie en Afrique symbolise aux yeux d'Ernest Psichari la perfection de la vie évangélique dont Charles de Foucauld est le témoin privilégié. C'est bien l'exemple d'Ernest qui incite les Maritain à se tourner vers la voie de la perfection morale, tracée par le génie spirituel du Père de Foucauld. De plus, ils vouent le même culte à l'intelligence, seul fondement, selon eux, d'une foi inébranlable. Dans cette perspective, la vision de la religion n'est ni une simplicité d'esprit ni un retour à la nature mais à l'intelligence⁶. L'amitié ici est portée par l'intelligence à laquelle Maritain ne dérogera jamais. Il en donnera la preuve en pleine affaire de Dreyfus. Dans ce contexte, Maritain souscrit aussi à la conception socialiste du monde. Bien qu'il ne fût pas un engagé de premier plan, cet événement le sensibilise à la défense des valeurs humaines contre l'impact de la nation, le désir de vérité et de justice. L'engagement révolutionnaire n'est pas seulement conçu comme un changement social mais avant tout comme une révolution morale : « C'est se condamner à une œuvre avant tout destructive que de vouloir changer la face de la terre sans d'abord changer son propre cœur, - ce que nul homme ne peut par lui-même. Et peut-être, si l'amour tout-puissant transformait vraiment nos cœurs, le travail extérieur se trouverait-il à moitié déjà fait »⁷. L'intransigeance de Maritain révèle alors sa sensibilité par rapport aux valeurs communes à tous. Et c'est l'homme lui-même qui est capable de manifester cette vérité sur sa propre existence. Il croit que l'homme trouve en lui la force de s'accomplir pleinement. Et décide alors de s'engager personnellement, rejoignant les Universités Populaires, se liant avec Léon Blum, Lucien Herr, Charles Péguy. À la lecture de Diderot, il ajoute les œuvres d'Érasme, de Pascal ou de Saint François de Sales. Jean-Luc Barré, à juste

⁵ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, t. II, 1987, p. 1106.

⁶ Cf. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 304-305.

⁷ *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, t. V, 1982, p. 439.

titre, relève la foi de Maritain en une mystique humaniste et en la faculté de l'homme de tendre vers la perfection. Lorsque le philosophe dit « l'homme est son seul Dieu à lui-même », il ne nie pas l'existence de Dieu, mais exprime la foi en plénitude de l'être⁸. C'était une période troublée de remise en question du sens de l'existence et de sa propre destinée, dont les réponses évolueront avec le temps. Ces interrogations sont essentielles pour cerner la personnalité de Maritain. Elles forment sans conteste le socle de sa vie intellectuelle. Le savoir acquis concourt à forger cette image d'esprit sans laquelle ni lui ni sa femme Raïssa ne pourraient ambitionner « d'atteindre l'absolu ».

La fin du XIX^e siècle voit naître la figure nouvelle de l'intellectuel engagé. Maritain lui-même est formé à cette école. Dans l'ouvrage publié en 1960 - *Le Philosophe dans la cité* - Maritain décrète que les philosophes ont une mission à remplir dans la vie politique⁹. Il restera fidèle à cet impératif du double rôle de l'intellectuel, chercheur et homme de la cité. Au point qu'il se présente non seulement comme un philosophe, mais aussi comme « une espèce de romantique de la justice trop prompt à s'imaginer à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes (...) un mendiant du ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des Rois dans les territoires du prince de ce monde, prenant ses risques à l'instar du chat de Kipling qui s'en allait tout seul »¹⁰.

Maritain socialiste

C'est la politique qui croise les chemins de Raïssa et de Jacques. Engagé dans les manifestations contre le pouvoir tsariste en Russie, Jacques ramassait des signatures pour soutenir les étudiants victimes du régime russe. La rencontre et la présence de Raïssa à ses côtés sera déterminante pour la formation scientifique et intellectuelle de Jacques Maritain. Leur dialogue reflète la quête obstinée du sens de l'existence. Pleins d'enthousiasme, ils précisent qu'il « fallait repenser ensemble l'univers tout entier ! Le sens de la vie, le sort des hommes, la justice et l'injustice des sociétés »¹¹. La grande quête intellectuelle qui habitait alors leurs esprits et le désir de la vérité qui les unit inséparablement sont manifestes. Le Journal de Raïssa dévoile l'attitude de Jacques Maritain comme débordante d'activité intérieure qui jette un regard critique avant de constater sa position et qui, dans la période lycéenne, s'engageait toujours activement dans les débats scolaires¹².

L'amitié avec Péguy le fortifie dans ce désir de donner un sens à la réalité qui l'entoure. C'est l'adhésion au socialisme et la soif du savoir qui explique leur attachement. Cette vision socialiste du monde est présente dans la pensée de Maritain. Comme le montre Émile Poulat, Maritain était considéré comme

⁸ Cf. J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, Paris, Perrin, 2012, p. 57.

⁹ Cf. J. MARITAIN, *Le Philosophe dans la Cité*, Paris, Éditions Alsatia, 1960, p. 9.

¹⁰ *Id.*, Carnet de Notes, op. cit., p. 10.

¹¹ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 46.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 47.

quelqu'un « de dehors » qui n'a jamais complètement abandonné ses convictions socialistes de sa jeunesse¹³. C'est pour cela que Maritain et Péguy partagent la même vision critique, à la fois de l'intelligentsia et sur la Sorbonne, la considérant « comme une citadelle des erreurs du monde moderne »¹⁴. Même si leurs rapports se détériorent après le voyage de Maritain en Angleterre chez Dom Baillet, voulu par ailleurs par Péguy lui-même, ils resteront en bons termes. Cette amitié exalte la foi de Maritain dans le pouvoir de l'homme d'enchanter le réel. Péguy restait plus circonspect à l'égard de l'Église. Il désapprouve clairement le retour de Maritain au sein de l'Église. La douloureuse discussion qui s'en suivit mit fin à leur dialogue. Maritain ne cessera jamais d'espérer la réconciliation de son ami avec l'Église. Maritain se présente là comme une espèce de missionnaire qui ne désespère jamais de l'homme. Certes, concède-t-il, cela demande du temps et de la patience. Lui-même reste fidèle à ses principes, aussi l'esprit de missionnaire présidera-t-il toujours dans ses rapports avec ses pairs. Ainsi, même s'il se montrait parfois angoissé ou impatient à l'égard de son ami, il n'avait jamais « perdu l'assurance que la foi de Péguy était réelle et vivante malgré ce que sa conversion pouvait montrer d'inachevé jusqu'au jour de son départ pour la guerre »¹⁵. L'amitié avec Péguy témoigne de la grande sensibilité de Maritain, de sa tendresse et de son respect pour l'homme égaré dans les méandres de la vie. Observant la conversion sinueuse de Péguy, Maritain réalise la difficulté de cette lente montée à la rencontre de Dieu et la profondeur spirituelle de l'Église avec son exigence de foi¹⁶. Et c'est justement grâce à Péguy qu'il réalise l'impératif de l'engagement des laïcs au sein de l'Institution. Quoique Péguy soit réticent à la dimension humaine de l'Église, il reconnaît l'importance du témoignage résultant de la vocation temporelle des chrétiens. La conscience de leur mission dans l'Église démontre l'importance de leur engagement dans le monde¹⁷. Cette idée, Jacques Maritain la fait sienne. La question de l'engagement sera le moteur de son action future et l'idée force de *L'Humanisme intégral*.

Le positivisme de la Sorbonne

Au début de XX^e siècle le positivisme règne sans partage à la Sorbonne. Selon René Rémond, ce caractère dominant du matérialisme et de l'empirisme entraîne encore une grande crise existentielle chez les Maritain, rendant encore plus pressante la question du sens de la vie¹⁸. Raïssa, dans son journal, tout en rendant hommage à ses maîtres pour leur dévouement et leur compétence, note qu'ils « semblaient avoir tout oublié ; les maîtres eux-mêmes avaient été depuis

¹³ Cf. É. POULAT, « Maritain revisité. Sur les traces françaises de Jacques Maritain », dans : B. HUBERT (dir.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 210.

¹⁴ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 257.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 258.

¹⁸ Cf. R. REMOND, « Jacques Maritain parmi les intellectuels du siècle », *Revue des sciences religieuses*, 81(2007)3, p. 301-306.

longtemps égarés. De génération en génération ils s'étaient éloignés toujours davantage des grandes exigences de l'esprit humain. Le développement éblouissant des sciences de la nature physique et les espérances infinies qu'il avait éveillées avaient fait mépriser les disciples de la sagesse. Cette sagesse à laquelle, cependant, nous aspirons avant et après et par-dessus toute connaissance des sciences particulière »¹⁹. Le passage à la Sorbonne était pour les Maritain une dernière étape dans la connaissance des phénomènes physiques avant de connaître les mécanismes naturels et d'aborder les implications rationnelles des choses. La connaissance de la nature n'était pas pour eux une observation extérieure. Au contraire, ils ont voulu s'approcher de l'essence des choses en parvenant à comprendre leur cause et leur finalité. La négation de la dimension métaphysique et spirituelle a conduit les savants de la Sorbonne à la négation de l'objectivité même de nos connaissances et ce faisant de notre capacité à saisir le réel. Pour Maritain, le scientisme donne la primauté au mécanisme et au déterminisme. Dans cette perspective, il s'oppose à cette approche matérialiste de l'intelligence²⁰. Cette révolte l'amène à poser la question du rapport entre l'exigence de la pensée et l'intelligence. Il conclut que la base mathématique ne procède pas seule à l'élaboration des idées comme c'était couramment enseigné à la Sorbonne. Maritain cherche une autre explication qui lui permet de construire ses idées sur les principes sûrs de l'intelligence. Ainsi, chaque explication, négation ou affirmation trouve sa crédibilité. Cela lui donne la certitude de procéder à une investigation scientifique, objective et de découvrir cette capacité de l'homme à saisir la réalité, source de vraie joie pour la recherche. Cette exigence de l'intelligence est bien difficile à mettre en œuvre, car elle représente un effort sans lequel l'intelligence est toujours méconnue et souvent banalisée.

La quête de la vérité

La première et fondamentale préoccupation des Maritain est celle de la recherche de la vérité, car elle seule leur permet de faire face à chaque forme de fausseté intellectuelle. La vérité, « c'est sous-entendre la capacité de telle faculté spirituelle à se conformer à l'être, au réel pour produire en elle-même la vérité »²¹. Ce qui est important pour eux, c'est la certitude de son existence. Le fait de penser, d'enquêter et de rechercher fait comprendre que l'homme est capable, grâce à ses facultés naturelles, de construire ses postulats intellectuels. La recherche de la vérité est typiquement humaine et permet à la fois d'objectiver ses considérations et d'appréhender le réel. Il en résulte que la vérité, telle que Maritain la conçoit, existe bien qu'elle soit méconnue par l'homme et bien qu'elle soit négligée dans la relation interpersonnelle. Cette idée de Maritain permet de baser chaque discussion en se référant à un socle. Ainsi, il est possible de

¹⁹ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 43.

²⁰ Raïssa, dans son journal présente la position critique de Maritain par rapport à l'appréhension de l'intelligence matérialiste qui nous dit que « cela seul est intelligible qui est vérifiable matériellement ». Cf. *Ibid.*, p. 62-63.

²¹ *Ibid.*, p. 78.

distinguer la qualité de l'action et juger l'image du monde comme faussée ou vraie. À l'aune de cette appréhension de la vérité, les Maritain critiquent la notion de « vérité relative », bien ancrée chez les savants de leur temps, car dans cette vision « toute hypothèse est inutile et vide de sens, on ne pourrait la qualifier ni de vraie ni de fausse, puisque le vrai a été éliminé avec la possibilité de saisir le réel, et que le faux ne s'établit que par rapport au vrai »²². Persuadés qu'elle n'atteint pas la nature des choses, les Maritain orientent leur recherche vers la vision de l'homme qui est apte à saisir l'essence des choses. Vision restée sans réponse définitive et de ce fait sans cesse revisitée. Il n'en reste pas moins qu'ils gardent l'image de la vérité comme idée maîtresse pouvant éclaircir l'intelligence malmenée par le scepticisme et le nihilisme. L'intuition qui les pousse vers la vision positive de la vérité, comme accessible à l'intelligence humaine, constitue une sorte de confiance d'un côté en l'homme qui peut développer ses facultés de la connaissance, et de l'autre en l'existence de la vérité qui les ouvrira à la découverte de la beauté de l'existence²³.

L'expérience de la Sorbonne

Bien que des cours à la Sorbonne avec des savants tels que Marie et Pierre Curie, Paul Appel, et plus particulièrement Félix Le Dantec les passionnent, reléguant pour un temps les questions métaphysiques, les Maritain gardent cette aspiration profonde vers la connaissance de l'essence des choses. Le scientisme n'a pas impressionné Maritain. Il continue à vouloir se soustraire au relativisme ambiant. Instinctivement le couple s'oppose à la « démoralisation de l'esprit » et garde l'espoir de découvrir la vérité. N'ayant pas de bagage intellectuel suffisant pour élaborer son propre système philosophique, Maritain approfondit des idées du socialisme pour y trouver un point d'appui dans son existence. Adolescent, Maritain privilégie déjà la dimension intérieure du cheminement philosophique. À savoir qu'instinctivement il se défend contre le scientisme insensible qui obscurcit la notion de vérité. Cette attitude guidera Jacques Maritain aussi bien dans le domaine scientifique que social. Persuadé que la vérité suppose la connaissance profonde du réel, Maritain ne déviara pas de sa route. L'aspiration d'atteindre la vérité le conduit à s'interroger sur les questions non résolues par le scientisme s'opposant ainsi « à toutes les ténèbres – celles de l'ignorance, celles de l'erreur, celles de mensonges, celles mêmes de l'iniquité qui est une erreur de mesure et de mensonge »²⁴. Maritain poursuit sa recherche d'un système philosophique apte à lui procurer la paix intérieure. Formé au lycée Henri IV, il y montrait déjà des prédispositions à cette soif

²² *Ibid.*, p. 79.

²³ Raïssa décrit leur désir de la connaissance de la vérité dans des mots très poétiques : « nous lui réservions un autel dans notre cœur, nous l'aimions ardemment sans la connaître ; d'avance nous lui reconnaissons tous les droits sur nous, sur notre vie. Mais ce quelle serait, par quelle voie, par quels moyens elle pourrait être atteinte – nous ne le savions pas (...) Il y avait donc toujours en nous cette idée invincible de la vérité, cette porte ouverte sur le chemin de la vie ». *Ibid.*, p. 79-80.

²⁴ *Ibid.*, p. 78.

d'absolu. Raïssa dans ses mémoires décrit que l'impuissance de la connaissance à percer le sens profond des choses plonge Jacques Maritain dans une grande souffrance. À tel point que « le jeune Jacques de seize ans se roulait de désespoir sur le plancher de sa chambre, parce qu'à toutes les questions – il n'y avait pas de réponse »²⁵. Il cherche dans la philosophie de Spinoza et de Nietzsche une échappatoire au scepticisme intellectuel de la Sorbonne. Mais l'enthousiasme est de courte durée. La philosophie spinozienne, vu son abstraction, s'avère impuissante à résoudre les questions existentielles. Quant aux idées de Nietzsche, elles pèchent par excès d'esthétisme. Elles exaltent le pouvoir et la violence avec un mépris affiché pour les faibles, ce qui les discrédite sans appel aux yeux de Maritain.

Cette pseudo-intelligence stérile livre sans merci le couple à un monde dont l'absurdité mise à nu les prive de leur dignité d'êtres humains. C'est ici que survient un événement que rapporte Raïssa dans son journal en l'intitulant « Au jardin des Plantes ». Désespérés par l'ambiance hostile aux questions existentielles, ils songent à mettre fin à cette vie où la vérité n'a pas de place. C'est toute leur génération qui est sacrifiée à l'autel du scepticisme que professe le milieu universitaire et qui rend la vie impossible. Sans la vérité, il est impossible de penser ou d'agir dignement. Les préjugés ne peuvent pas guider la vie. C'est ici que toute l'œuvre de Maritain apparaît dans toute sa grandeur. Elle rejette les faux-semblants et les postures faussement sécurisantes qui, en dernier ressort, génèrent l'absurde²⁶. Ce parti met en exergue l'étroit rapport entre l'exigence de la connaissance de la vérité et le sens de la vie. La compréhension solide du réel donne une certitude de rectitude de l'action et valorise l'être, car la vérité suppose déjà une certaine connaissance et une emprise sur le réel. Il en vient à se demander s'il était « possible de découvrir, à égale distance du matérialisme et du spiritualisme oratoire ou *a priori* une philosophie qui atteigne l'absolu, la vérité absolue, et qui restitue ainsi les grandes thèses spiritualistes, sans pourtant contredire en rien les prétentions de la science et en gardant constamment contact avec l'expérience ? »²⁷. Cela lui apparaît comme une question fondamentale.

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁶ Raïssa dit que c'est la souffrance qui les a sauvés : « Ce qui nous a sauvé alors, ce qui a fait de notre réel désespoir un désespoir encore conditionnel, c'est justement notre souffrance. Cette dignité à peine consciente de l'esprit a sauvé notre esprit par la présence d'un élément irréductible à l'absurde où tout voulait nous conduire ». *Ibid.*, p. 72-75.

²⁷ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, t. I, 1986, p. 192.

Les cours au Collège de France et la libération de Bergson

Poursuivant toujours leur itinéraire intellectuel, ils s'inscrivent aux cours d'Henri Bergson. Charles Péguy leur fait découvrir la pensée bergsonienne. La grande salle où Bergson enseigne est remplie d'étudiants à la quête d'un outil nouveau pour appréhender le réel. Sous l'impulsion de Bergson, ils redécouvrent l'attrait de la philosophie qui « rendait la joie de l'esprit en rétablissant la métaphysique dans ses droits »²⁸ et leur ouvrait l'image de l'homme comme « un animal qui se nourrit de transcendants »²⁹. Bergson les sensibilise à l'intuition comme clef de l'exploration du réel. La critique bergsonienne du positivisme a rendu à Maritain la foi dans l'intelligence comme le moyen le plus sûr afin d'atteindre l'absolu. Raïssa précise dans son journal que Bergson leur a ouvert une perspective de la vie intellectuelle et spirituelle³⁰.

L'attitude négative de Maritain à l'égard du scientisme de la Sorbonne le prédispose tout naturellement à ce passage à la philosophie bergsonienne, riche de sens. C'est en 1901-1902 que Jacques assiste aux premiers cours de Bergson³¹. En ce temps-là le philosophe du Collège de France mène ses recherches centrées sur l'analyse critique du matérialisme scientiste. La philosophie bergsonienne semble être une réponse aux questions existentielles. Elle combat les pensées antimétaphysiques et valorise la raison. L'intérêt de la philosophie de Bergson consiste, d'un côté, dans la critique sévère du scientisme et, de l'autre, dans la consécration de la métaphysique³². L'adhésion à cette double démarche bergsonienne est telle que « Jacques fut bientôt réputé à l'Université comme un disciple de Bergson. Il promenait dans les salles de cours la flamme révolutionnaire d'un socialisme ardent et de la philosophie de l'intuition. Et le maître lui-même disait qu'il était celui de ses élèves qui comprenait et interprétait le mieux sa pensée »³³. Il fait même une intervention à la Sorbonne, en exposant des idées ultra bergsoniennes qui bouleversent le père Garrigou-Lagrange, devenu postérieurement un grand ami des Maritain. Il faut bien préciser que Jacques Maritain suit Bergson parce qu'il répond au questionnement existentiel de la puissance de la connaissance des choses, plus particulièrement quant à la notion de l'intelligence qui, selon Bergson, est pour voir la réalité. Cette valorisation de l'intellect sera à la fois retenue par Maritain et ensuite développée jusqu'à la vision de l'apostolat de l'intelligence. Mais il y a

²⁸ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 80.

²⁹ *Ibid.*, p. 80.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 81.

³¹ Cf. J. MARITAIN, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 106.

³² Cela veut dire que Bergson a un impact sur leur chemin intellectuel. Raïssa nous dit que « l'enseignement de Bergson en ce qu'il avait de positif nous rendait la possibilité même du travail métaphysique ; et, ce qu'il avait de négatif, démasquant les sophismes sur lesquels étaient fondées les théories mécanistes et matérialistes, il déblayait le terrain philosophique d'un grand nombre de pseudoproblèmes et de fausses solutions », R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 82.

³³ *Ibid.*, p. 90.

un autre motif de l'approbation du bergsonisme, à savoir l'absence d'un système propre qui rend Maritain particulièrement réceptif aux idées de Bergson. Il en résulte qu'il n'a point les instruments critiques pour aborder la lecture de Bergson et l'influence du maître n'est pas tant intellectuelle qu'émotionnelle. Quand Maritain va étudier Saint Thomas et former une pensée autonome, il prendra ses distances avec Bergson.

Le fait qui marque cette rupture est sans conteste son baptême en juin 1906. Dans la préface à la seconde édition de son livre *La philosophie Bergsonienne*, Maritain en parle ouvertement. Ensemble avec Raïssa, ils présentent un caractère irréversible de cette décision : « si nous pouvions accorder la critique bergsonienne du concept et les formules du dogme révélé, que l'irréductible conflit entre les énoncés "conceptuels" de la foi théologique qui avait récemment dessillé nos yeux, et la doctrine philosophique pour laquelle nous nous étions passionné pendant nos années d'études, et à laquelle nous devions d'avoir été délivrés des idoles matérialistes, nous apparut comme un de ces faits trop certains dont l'âme, à peine a-t-elle commencé de se les avouer, sait aussitôt qu'elle ne leur échappera pas »³⁴. Bien sûr, la rupture avec Bergson a été un processus étalé dans le temps. Elle fut précédée par un effort intellectuel afin de réconcilier les postulats bergsoniens avec les données de la foi. Il n'en reste pas moins que, comme le dit Jean-Luc Barré, Maritain s'éloigne de la philosophie individuelle, fondée sur l'expérience et s'appuie sur l'exigence de l'intelligence métaphysique et de la raison, notre unique moyen naturel de connaître Dieu et la nature de notre moi³⁵. Cet effort, « obscurément poursuivi pendant des mois pour réaliser une conciliation à laquelle tendaient tous nos désirs aboutissait soudain à cette constatation irrécusable. Il fallait choisir ; il est clair qu'on ne pouvait choisir que pour l'Infaillible, et donc avouer que tout le travail philosophique auquel on s'était complu était à recommencer »³⁶. L'énoncé ci-dessus décèle clairement que Maritain a de plus en plus le courage de construire son propre chemin philosophique. Son premier article *La Science moderne et la Raison* de 1910 constitue le moment de rupture définitif avec Bergson. Bien que Maritain n'ait pas encore lu Saint Thomas, il perçoit déjà l'incohérence de la pensée bergsonienne quant à l'étendue notionnelle de l'intelligence. L'itinéraire scientifique de Bergson à Saint Thomas montre alors une évolution capitale de Maritain, à savoir qu'il découvre une double dimension de l'intelligence, à la fois constructive et intuitive³⁷.

Dans un premier temps, la critique de Bergson n'est pas la conséquence de sa découverte du thomisme. C'est dans la révélation de la foi qu'il faut chercher la cause de cette relecture critique des idées bergsoniennes. Maritain les soumet à une lecture personnelle qui enjoint de confronter les exigences de la foi avec les postulats de la raison, en recherchant leurs correspondances réciproques. Lui-même avoue n'être pas encore imprégné par le thomisme lorsqu'il décide d'élaborer son propre système de pensée : « À ce moment nous n'avions pas encore fréquenté Saint Thomas. C'est sur l'indestructible vérité des objets

³⁴ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 20.

³⁵ Cf. J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, *op. cit.*, p. 171.

³⁶ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ Cf. *Id.*, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 89.

présentés par la foi, écrit-il, que la réflexion philosophique s'appuyait en nous pour restaurer l'ordre naturel lui-même de l'intelligence à l'être, et pour reconnaître la pureté ontologique du travail de la raison. En nous affirmant dès lors à nous-même sans chicane ni diminution, l'authentique valeur de la réalité de nos instruments humains de connaissances, nous étions déjà thomistes sans le savoir. Lorsque, quelque mois plus tard, nous allions rencontrer la *Somme théologique*, nous n'opposerions pas d'obstacle à son flot lumineux »³⁸. On s'aperçoit que l'opposition à Bergson est dictée par l'exigence de la foi et, ce n'est qu'ultérieurement qu'il assied son positionnement sur l'enseignement de Saint Thomas d'Aquin. La critique de Bergson qui prend appui de l'Aquinate n'est ouvertement formulée qu'à partir de 1911. Il livre les fruits de sa recherche dans *L'évolutionnisme bergsonien* (1911), *Les deux bergsonismes* (1912) et les conférences sur Bergson à l'Institut Catholique de Paris en 1913. Les analyses sont reprises dans le livre *La Philosophie bergsonienne* publié en fin de 1913. Cet ouvrage présente le double intérêt d'être un aperçu de la doctrine bergsonienne et une présentation élaborée de la pensée thomasiennne. Ainsi, Maritain à la fois critique un système et offre une alternative plausible en vue d'atteindre la vérité profonde sur l'homme.

Jacques Maritain réfute la théorie de l'intellect et de ses fonctions selon laquelle l'intellect ne peut pas appréhender les choses dans leur essence. De plus, le concept initial de la connaissance et l'analyse produit par son processus, loin de livrer la nature des choses, ne fait que les déformer. Maritain rejette avec force ces deux postulats de Bergson. L'erreur fondamentale de Bergson est une compréhension erronée du concept comme un seul instrument du rationalisme. Maritain l'explique ainsi : « on a confondu l'affirmation de la valeur ontologique de l'intelligence et de ses énoncés avec l'impuissance d'un intellect stérile ambitieux de soumettre toutes choses à son niveau »³⁹. Jacques Maritain énonce une autre hypothèse sur la conceptualisation des vérités, à savoir celle qui soumet le réel à notre esprit et, grâce à l'intellection analogique, rend capable d'approfondir le mystère même de Dieu. Le concept contient alors les vérités les plus transcendantes et les plus inaccessibles à la raison et, en tant que tel, permet d'articuler des vérités existentielles dans le temps et en langage humain. Il renferme les données intellectuelles et exprime l'intuition à l'extérieur par les symboles et les paroles. Le concept devient alors une expression verbale de l'intuition et démontre que cette dernière est un acte de l'intelligence⁴⁰.

La durée

La première question de la philosophie bergsonienne, soulevée par Maritain, concerne la notion de la durée qui constitue une voie indispensable pour comprendre celle de l'intuition. Bergson énonce cette idée comme une réalité « qui était à vrai dire, dans le concret, le dynamisme de l'être sous le voile

³⁸ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 21.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 20.

de l'introspection psychologique »⁴¹. Le philosophe, poussé à la réflexion par une tension de sa volonté et de sa conscience vers le moi, acquiert la connaissance de la réalité de son âme sur le rebord de l'inconscient⁴². Et Bergson regroupe ce temps concret et l'expérience vécue de ce temps dans la notion de durée. C'est le temps qui est perçu par la conscience. Et en tant que telle, la durée « devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs ; à vrai dire, ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace »⁴³. C'est ainsi que nous touchons le fond de la réalité par un sens intime où « je me perçois durant, je suis, je suis durée, voilà le commencement de la philosophie »⁴⁴.

Maritain poursuit l'interprétation de la durée et démontre qu'elle permet de connaître aussi le phénomène du mouvement et de la réalité. Elle « constitue l'étoffe même de notre moi, est aussi la substance de toutes choses. Autour de nous tout change, tout est mouvement, et le mouvement, si nous essayons de le connaître en lui-même, en nous transportant, par un effort de *sympathie intellectuelle*, à l'intérieur du mobile, nous révèle une nature semblable à notre durée »⁴⁵. Ainsi, Bergson présente une démarche spécifique pour connaître des choses, celle orientée d'abord vers soi-même et qui n'est pas ancrée dans les idées ni dans les concepts. De ce fait, l'homme peut toucher les choses dans leur activité intrinsèque et considérer le temps comme une réalité même⁴⁶. La proposition d'Anthony Feneuil paraît capitale. Il va encore plus loin dans la recherche sur la durée et montre que même la personne pour Bergson n'est pas une chose statique mais un mouvement s'appuyant sur le passé et se dirigeant vers le futur ; la personne, pour Bergson, « est l'être auquel il faut rapporter ces actions »⁴⁷. Finalement, en trouvant la durée, on retrouve la personne⁴⁸.

La durée bergsonienne n'est pour Maritain qu'une spéculation dépourvue de sens. Il la traduit aussi dans sa dimension pratique en expliquant la nature des choses et sa spécificité. La philosophie bergsonienne de la durée permet à Maritain d'intégrer cette théorie à l'action, car « nous ne sommes pas nés pour spéculer dans l'absolu, nous sommes faits pour agir. *Prius vivere*. Une connaissance purement théorique, qui nous ferait fusionner avec la nature, ne servirait à rien, et parce qu'elle accorderait notre durée au rythme même de la durée des choses, elle dissoudrait toute notre activité, et nous ferait, à

⁴¹ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op.cit.*, p. 83.

⁴² Cf. *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 103.

⁴³ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 79.

⁴⁴ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁶ Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷ H. BERGSON, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'Esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 46.

⁴⁸ Cf. A. FENEUIL, « Un autre Bergson ? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des deux sources », dans : A. FRANÇOIS, C. RIQUIER, (éd.), *Annales bergsoniennes, Bergson, la morale, les émotions*, vol. VIII, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 271-285.

proprement parler, *perdre notre temps*, ou dissiper notre substance. De là la nécessité d'une connaissance relative à nous, c'est-à-dire à notre pratique»⁴⁹. Elle permet non seulement de voir notre possibilité pratique sur les choses, mais aussi de discerner ce à quoi notre esprit est attaché dans l'action et de l'intégrer dans la vie.

Maritain n'admet pas la vision de la durée comme « irréductible réalité du mouvement ». Cette valorisation du mouvement devient le seul trait distinctif de la réalité. Et finalement ce postulat est le même que le mécanisme qu'il met en relief. Dans cette perspective, « la métaphysique de M. Bergson abandonne l'être aux mécanistes, comme elle leur avait abandonné l'intelligence, et cela est naturel, puisque l'être est l'objet naturel de l'intelligence. (...) Le changement est la substance. Telle est bien, en effet, la proposition fondamentale de la doctrine. C'est une pure contradiction, - ou bien alors il faut que l'idée d'être aussi soit une pseudo-idée ! On arrache ainsi de la réalité l'être, comme on avait arraché de l'intelligence la vérité, et l'on détruit le principe même et l'objet permanent de toute notre connaissance, on nie l'intuition par excellence »⁵⁰. Bergson met en valeur le changement en insistant sur son indépendance ; ce qui veut dire que le changement bergsonien n'a pas besoin de support et n'implique pas de mobile. Le philosophe Ghislain Waterlot va encore plus loin disant que la personne chez Bergson est une certaine continuité de changement en tension entre le passé et le futur qui suppose un effort d'intégration dans une individualité⁵¹. C'est cette distinction entre l'être et le mouvement qui est difficile à accepter par Maritain. Pour lui, on ne peut promouvoir l'un au détriment de l'autre. C'est pourquoi il propose comme solution le recours à la philosophie classique. En se référant à la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte, le changement et le devenir sont pris en compte de façon rationnelle comme étant en puissance et non pas en acte. Maritain assure que « si l'on renonce à ce principe (de la puissance et de l'acte), et si l'on pose que tout existe en acte, la connaissance humaine sera toujours impuissante devant la nature, elle ne réussira qu'en mathématiques »⁵².

L'analyse critique du bergsonisme mène Maritain à réfuter la démarche introspective dans l'appréhension de la durée. Pour Maritain, l'introspection ne permet pas de connaître l'essence des choses mais seulement les actes. C'est une activité psychologique qui ne découvre pas la dimension métaphysique. L'intuition de la durée ne mène pas à la dimension ontologique et n'exprime pas « cette actualité et cette générosité de l'être, et cette fécondité créatrice qui passe par l'action et par le mouvement »⁵³. Autrement dit, les données de la conscience coïncident avec le temps qui dure et avec l'expérience de la vie psychique mais il faut encore que le travail intellectuel atteigne son essence. Bergson saisit en conscience « une réalité continue, qualitative, étrangère – il n'a pas dit : à l'être, et cela est très important pour l'interprétation et les conséquences éloignées de

⁴⁹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 104.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁵¹ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, F. KECK, G. WATERLOT, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 481.

⁵² *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 182.

⁵³ *Ibid.*, p. 502.

sa doctrine, - mais à l'espace, et au temps spatialisé de la physique »⁵⁴. Cette remarque est fondamentale quant à la perception de la réalité parce qu'elle révèle le temps comme élan vital, ce que l'homme n'est pas. Dans cette perspective, la durée est hermétique aux choses immuables en l'homme.

L'intuition

En face du matérialisme régnant, Bergson cherche des moyens pour acquérir la connaissance du vrai. Dans sa recherche, il expose une autre méthode de philosophe, celle de « l'Intuition, par opposition à l'Analyse ou à la connaissance intellectuelle. Elle conduit M. Bergson à reconnaître pour unique réalité la *Durée* ou le changement, par opposition à l'être »⁵⁵. C'est dans *L'Introduction à la Métaphysique* de 1903 que Bergson énonce les deux modes de connaissances. Le premier, l'analyse, réduit l'objet aux parties déjà connues qui sont propres à lui et aux autres objets. Elle explique par les symboles et les représentations virtuelles, et finalement, sa conclusion ne précise pas ce qui est une chose en elle-même. Bergson dit que « l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle »⁵⁶.

Le second mode de connaissance est l'intuition qui permet de connaître un objet en se plaçant en lui-même. C'est la connaissance de choses dans sa spécificité, son essence et non pas relatif et extérieur à elles. Ainsi, « nous appelons intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »⁵⁷. La forme de connaissance par l'intuition constitue un acte unique pour saisir le temps comme la durée et le mouvement comme une activité réelle. Le Professeur Ghislain Waterlot, interprétant l'intuition bergsonienne, précise qu'elle n'est pas « une représentation, qui suppose l'extériorité ». Même si le langage humain a besoin de symbole, il n'est pas pour accentuer l'extériorité entre le sujet et l'objet, mais pour mettre en valeur une certaine attitude de l'esprit⁵⁸. Même l'*image médiatrice* proposée par Bergson n'a d'autre but que de susciter une attitude de l'esprit et non pas de représenter quelque chose. L'idée de l'*image créatrice*, abandonnée par Maritain éclaire la dimension spirituelle du bergsonisme. Selon Ghislain Waterlot « celle-ci fait *changer d'ordre* et passer de la représentation à l'activité de sympathie avec la chose qu'est l'intuition »⁵⁹. En d'autres termes, Bergson valorise la fonction de l'esprit dans le processus de la connaissance.

⁵⁴ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 83.

⁵⁵ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 193.

⁵⁶ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 5.

⁵⁷ H. BERGSON, *L'intuition philosophique. Le choc Bergson. La première édition critique de Bergson*, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 5.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 30.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

Bien que Maritain s'éloigne du bergsonisme, il placera la notion de l'intuition au centre de sa théorie de la connaissance. Même s'il en modifie sensiblement le sens, en privilégiant cette voie intuitive, elle est considérée comme indispensable à ses yeux, non seulement à la connaissance mais encore à l'action. Toutefois, en préambule à sa propre conception de l'intuition, Maritain prend soin d'exposer avec courage ce qui la distingue de la vision bergsonienne. Il en résulte l'affirmation d'un lien étroit entre l'intuition intellectuelle et la vérité. Les deux dimensions sont inséparables, se complètent et permettent de voir le monde dans son intégrité.

Pour Maritain, l'intuition de Bergson constitue une forme de la connaissance qui dépasse l'intelligence. La supériorité de la connaissance intuitive consiste chez Bergson en une « fusion de l'esprit dans la chose, elle nous transporte dans l'objet et nous identifie, par un effort de sympathie intense et même douloureux avec ce qu'il y a d'unique, d'inexprimable, d'incommunicable dans la chose, c'est-à-dire en réalité dans la matière même »⁶⁰. Bergson valorise alors la connaissance intuitive au détriment de la connaissance discursive qui est inférieure mais naturelle pour les hommes. En négligeant l'exigence de discours et de l'analyse, Bergson suppose que la vérité n'est pas tant dans l'esprit que dans les choses. Autrement dit, elle « n'est ni notre bien, ni notre perfection, nous ne la possédons pas comme vérité »⁶¹. Elle a sa forme et sa nature en dehors de l'esprit humain. Cela veut dire que l'être de Bergson est réel et non pas intentionnel. Et pourtant il faut, tout en suivant la vue critique de Maritain, que la vérité des choses « soit en nous à titre de chose connue, et cela même suppose qu'il y a en nous une similitude intelligible de la chose (en un jugement) »⁶². En méconnaissant l'importance de l'intelligence et sa capacité de la connaissance immatérielle, l'intuition de Bergson ne se réduit qu'à la dimension sensible. Dans cette perspective, l'intuition bergsonienne est antiintellectuelle⁶³. Elle porte sur l'esprit. Ainsi, selon Maritain, l'homme n'est pas apte à comprendre sa propre composition substantielle, ni à atteindre l'essence des choses. Il est même privé de la vérité tout en négligeant sa subsistance⁶⁴. En d'autres termes, l'intuition considérée dans sa forme supra-intellectuelle diverge avec des activités naturelles de l'intelligence, telles que l'abstraction ou la connaissance par l'analogie et finalement elle ne donne pas l'accès à la vérité sur la liberté de l'homme, l'existence de son âme et la spécificité de son acte⁶⁵. Bergson a si

⁶⁰ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 172.

⁶¹ *Ibid.*, p. 172.

⁶² *Ibid.*, p.172.

⁶³ Jacques Maritain précise « qu'en appelant anti-intellectualiste la philosophie de M. Bergson, on ne prétend pas que celui-ci se propose l'anéantissement de l'intelligence. On prétend que la conception qu'il se fait d'elle le destitue de sa nature, et de l'office pour lequel elle existe en nous ». *Ibid.*, p. 66.

⁶⁴ Nous retenons cette orthographe, transcrite du latin de Thomas d'Aquin, pour distinguer la subsistance au sens philosophique de la subsistance au sens courant en français.

⁶⁵ En analysant l'intuition de Bergson, Maritain est mené à la conclusion très claire et inacceptable à cause de la négligence de la vérité qui se trouve dans l'esprit humain. A savoir, le contact avec une chose « nous change en elle. Nous ne possédons pas les

étroitement lié la métaphysique à l'expérience que les conclusions philosophiques restent prisonnières des considérations empiriques. Ainsi, il néglige non seulement l'indépendance de la connaissance métaphysique, mais sanctionne son impuissance⁶⁶.

Maritain n'accepte pas le concept de l'intuition comme faculté spéciale, tout comme il s'oppose à la séparation voire à l'opposition, faite par Bergson, entre l'intuition et l'intellect. Il est indispensable de relever la fonction de la raison qui est capable de réfuter les erreurs et d'établir les vérités. Sinon, l'intuition serait une faculté qui dénonce des erreurs irréfutables à la raison et énonce les vérités indémonstrables à la raison. Cette manière de voir la réalité conduirait le philosophe au monde imaginaire et sensible et priverait l'intellect de sa dimension intelligible⁶⁷. Pour un observateur extérieur, la philosophie de Bergson peut objectivement être celle qui sacrifie l'intelligence et l'être et « identifie contradictoirement la substance et le mouvement faisant du temps qui s'écoule l'étoffe même des choses »⁶⁸. Bergson omet le pouvoir de la raison d'atteindre la vérité, la prive de ses racines et finalement néglige la capacité de l'abstraction naturelle et de l'intuition intellectuelle. C'est cet aspect de *bergsonisme de fait* qui était inacceptable par Maritain et qui l'oriente vers la recherche plus profonde de la vérité. Restant fidèle au savoir métaphysique, Maritain constate que « le grief le plus grave que l'on doit élever contre le bergsonisme, c'est de n'avoir pas assez osé, c'est d'avoir, dans l'exercice même de la philosophie, méconnu la puissance de l'intelligence et de la philosophie, et de s'être refusé à reconnaître l'autonomie de savoir métaphysique »⁶⁹.

Bergson voulait présenter une nouvelle conception du monde et de la connaissance, mais au fond, il s'appuie sur la raison moderne en acceptant ses prémisses car « il lui était demandé de restituer la vraie nature de l'intelligence : il a voulu la dépasser ; pour forger un instrument meilleur, il a prétendu, appuyé sur des erreurs séculaires dont il dégageait admirablement la valeur de subversion, abandonner l'intelligence à un matérialisme consubstantiel, et à l'empire même, à la fascination de la matière inerte. Rien ne peut tempérer ici l'opposition due au bergsonisme, il s'agit d'une décision première au regard de toute la philosophie »⁷⁰. Dans cette perspective, l'intuition du Bergson est erronée. Considérée comme « une sorte d'ineffable sympathie exigeant une torsion de la volonté sur elle-même ; et, surtout, elle ne portait pas directement sur l'être, mais seulement sur une *durée* qui n'est qu'un des aspects de l'être, et qui a joué dans sa doctrine le rôle d'un substitut de l'être »⁷¹.

Dans un souci d'objectivité de la critique du bergsonisme, il est nécessaire de souligner que l'attitude de Maritain envers son maître n'est pas dénuée de sympathie. Georges Cottier constate que Maritain, voyant l'évolution

choses, nous sommes possédés par elles ; nous n'intellectualisons pas la matière, nous matérialisons l'esprit ». *Ibid.*, p. 173.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 74.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 175.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 470.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

⁷¹ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 205.

de Bergson vers la foi catholique, rééquilibre ses jugements et suit l'évolution de la démarche bergsonienne⁷². La philosophie de Bergson le pousse à mûrir sa propre réflexion, en particulier sur le thomisme. Dans ce contexte, Maritain affine sa propre vision intellectuelle. Par exemple, quand il développe la conception de la durée, il précise qu'il « faut ajouter qu'à travers la durée c'est l'esse que de fait, et sans se le dire, il atteignait en réalité, et qu'en tout cas le thomisme lui doit une fière chandelle, car si l'intuition de l'être n'a rien à voir avec son intuition, c'est cependant grâce à l'impact de son intuition, et son génie métaphysique, sur la pensée moderne que les thomistes contemporains ont enfin reconnu l'importance essentielle et absolument primordiale de l'intuition de l'être leur propre philosophie. À ce point de vue, on doit considérer Bergson comme un grand libérateur »⁷³. On voit bien que Maritain rend hommage à son Professeur du Collège de France, mais il garde aussi la vue critique envers sa philosophie. Il met notamment en cause la *durée* de Bergson qui n'est qu'un substitut de l'être comme on vient de le voir ci-dessus. Quand Maritain parle de Bergson comme d'un libérateur, il pense non seulement aux étudiants qui ont suivi ses cours et retrouvé l'espoir d'échapper à la tyrannie du positivisme universitaire, mais aussi à l'empreinte du bergsonisme sur sa propre formation intellectuelle. Sur ce point, son mérite est incontestable puisque c'est lui qui pousse le jeune philosophe à se pencher sur la notion de l'intuition chez Saint Thomas et sur celle de l'esse. Henry Bars résume avec pertinence l'influence de Bergson sur la sphère spirituelle, tout en admettant son insuffisance à répondre à la soif de l'absolu, si tenace chez les Maritain⁷⁴. Grâce à Bergson, les étudiants se nettoyaient l'esprit « des superstitions scientistes dont la Sorbonne les avait nourris, - mais en sachant bien que l'intuition bergsonienne n'était qu'un trop inconscient refuge contre le nihilisme logiquement entraîné par toutes les philosophies modernes »⁷⁵. Ce qui les fait demeurer sur leur faim et les pousse à ne point s'arrêter dans leur recherche existentielle. Quoi qu'il en soit, cela n'altère point la considération que Maritain garde pour l'intelligence de Bergson qui donne une impulsion très forte à sa propre réflexion.

La vue propre de Maritain sur la morale

Il est indiscutable de signaler un autre aspect du bergsonisme permettant à Maritain de scruter la profondeur de la vérité à laquelle il a consacré sa vie de scientifique : celle de la relation entre la morale et la métaphysique. Il nous expose cette question à partir de l'œuvre fondamentale de Bergson à savoir *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ; un livre qui « brisait les cadres étroits des éthiques ou pseudo-éthiques rationalistes, idéalistes, ou sociologistes, et dessinait une éthique qui ne ferme pas l'homme sur lui-même, mais découvre

⁷² Cf. G. COTTIER, « Le philosophe et la foi », *op. cit.*, p. 307-321.

⁷³ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, *op. cit.*, p. 205-206.

⁷⁴ Cf. H. BARS, « Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques Maritain », *CJM*, 9(1984), p. 5-31.

⁷⁵ *Quelques pages sur Léon Bloy*, Œuvres Complètes, t. III, 1984, p. 1022.

et respecte en lui les sources, (...) les sources de l'expérience et de la vie morale »⁷⁶.

Maritain reste admiratif devant la tâche immense que représente pour Bergson la lecture des mystiques et des grandes figures spirituelles comme Thérèse d'Avila. Cela amène Maritain à considérer le mysticisme comme contraire au fanatisme : « les vraies mystiques sont les plus sages des hommes, et les meilleurs témoins de l'esprit »⁷⁷. Ce constat admet que la dimension spirituelle est une partie constitutive de la vérité. Elle met en lumière l'importance de la spiritualité dans la recherche de la vérité chez Maritain. On ne peut les séparer l'une de l'autre.

Dans sa recherche, Bergson encourage le lecteur sur l'origine du comportement moral. Ainsi, il précise que « le thème fondamental des *Deux Sources* est la distinction et l'opposition de ce qui dans la vie morale ressortit à la *pression* et de ce qui ressortit à l'*aspiration* »⁷⁸. Bergson oppose alors le comportement qui résulte des contraintes sociales à celui qui vient des âmes supérieures incitant le monde à la liberté et l'amour. En se basant sur cette distinction, Bergson affirme qu'il y a une morale *close* et *ouverte* et similairement, sur le plan de la religion, on perçoit son modèle *statique* et *dynamique*⁷⁹. Le jugement du philosophe Frédéric Worms sur cette distinction est beaucoup plus nuancé : il y voit davantage une source de fécondité qu'une simple opposition. La présentation des deux morales constitue un espace dont l'intelligence peut discerner les conséquences vicieuses de l'une et les solutions véritables de l'autre⁸⁰.

En se référant à la vision du monde exposée ci-dessus, la problématique de la morale s'oriente dans deux directions distinctes, *idéaliste*, purement réflexive qui ne s'appuie que sur la pensée humaine, et *cosmique*, qui reste tournée vers l'être et « admet que l'homme est situé dans un univers qui le déborde de toutes parts, et voit dans la vie morale humaine un cas particulier de la vie universelle, tirant sa spécificité, à l'intérieur de cette vie universelle, de l'existence de libre arbitre »⁸¹. Selon Maritain, c'est bien la dernière voie qu'empruntent Bergson et Saint Thomas d'Aquin dont il suit l'exemple en abordant le thème complexe de l'action. Maritain privilégie la vision cosmique car, grâce à elle, Bergson « a reconnu la dépendance de la philosophie morale à l'égard de la métaphysique et de la philosophie de la nature, et liée à une philosophie de l'univers le sort de la philosophie de l'agir humain. (...) L'univers de la morale est un univers de la liberté. Cet univers suppose avant lui l'univers de la nature et comble un vœu de celui-ci, je dois savoir où je suis et qui je suis

⁷⁶ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 531.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 530.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 532.

⁷⁹ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 283-285.

⁸⁰ Cf. F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses Universitaire de France, 2004, p. 323.

⁸¹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 537.

avant de savoir et pour savoir ce que je dois faire »⁸². Cette idée est fondamentale, car elle permet de placer l'agir humain dans la vérité propre à l'être humain.

En revanche, Maritain réfute la conception de la métaphysique et du monde chez Bergson qui détermine largement sa théorie de la morale. Le monde n'est pas, comme le voulait Bergson, une évolution créatrice, mais une hiérarchie de perfection créatrice, comme l'affirmait Saint Thomas d'Aquin. Dans cette perspective, Maritain constate : « nous sommes reconnaissants à Bergson d'avoir fondé sa morale sur une métaphysique ; il faut constater que cette métaphysique est la métaphysique de l'élan vital, et que la métaphysique de l'élan vital méconnaît des vérités capitales »⁸³. La morale, telle que Bergson la présente, est dépendante de la *pression* et de l'*aspiration*, de l'*obligation sociale* et de l'*émotion personnelle*. Maritain parle même de la « "carence ontologique" » et de l'empirisme radical qui grèvent cette métaphysique »⁸⁴. En d'autres termes, il ne prend pas en compte l'importance des idées, en les considérant comme inférieures. Ghislain Waterlot précise que la réalité, telle que Bergson l'a comprise, ce ne sont pas les idées mais « l'universel devenir auquel j'ai accès à partir de mon devenir propre, éprouvé dans l'écoulement de la durée »⁸⁵. Réduite à cet état, la morale perd sa structure naturelle, celle de la raison et de la liberté qui permettent de s'autodéterminer. Tandis que la référence à ces deux capacités humaines révèle une vision de l'homme qui mène vers le « chemin du bonheur, en faisant usage comme il faut d'une petite lumière qui le met au-dessus de tout le monde des corps, et grâce à laquelle il est en état d'opter librement, de choisir lui-même sa béatitude et de dire oui ou non aux divers guides et marchands de cartes postales qui s'offrent pour l'y conduire »⁸⁶. Cette vérité sur l'être humain est d'une importance capitale, car elle mène à la reconnaissance de l'intelligibilité de la loi et, quant à l'agir humain, à son respect. M. Bergson ne propose aucune réconciliation entre les deux réalités, *sociale* infra-rationnel et *mystique* supra rationnel. Il « ne nous laisse aucun moyen de suivre notre voie d'hommes entre le service forcé de la société et l'appel du héros, entre la crainte qui imite et la ferveur qui invente »⁸⁷. Il n'y a que la raison pour réconcilier le *social* et le *mystique* tout en respectant leur hiérarchie interne. Maritain insiste à la fois sur son rôle fondamental dans l'agir moral et sur sa capacité de reconnaître la nature propre de l'univers.

Maritain critique aussi ouvertement la notion de la fin, constituant l'élément central de la discussion sur l'agir. Il reproche à Bergson d'oublier la conception de la finalité. Et pourtant elle est centrale quant à l'action humaine ; « l'être humain est ordonné à une certaine fin par nature des choses et par sa structure ontologique, l'éthique et la volonté humaine sont dépendantes d'un Autre, auxquelles elles doivent faire accueil, et engagées dans le grand jeu

⁸² *Ibid.*, p. 537.

⁸³ *Ibid.*, p. 538.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 535.

⁸⁵ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 473.

⁸⁶ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 539.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 540.

cosmique de l'être »⁸⁸. Connue par la raison et acceptée par le consentement de la volonté, la fin fait partie intégrante de la morale. C'est ainsi que Maritain le résume : « Morale de type cosmique, oui : mais à condition que la raison et la liberté soient au cœur du cosmique »⁸⁹. On voit bien que Maritain établit un lien entre la vérité et la rationalité. Ce qui est vrai doit aussi être rationnel. S'il n'admet pas la proposition de Bergson, c'est qu'elle est *irrationnelle*. Le fait que tout vient de l'élan créateur dessine la morale comme la pointe suprême de cet élan⁹⁰. De ce fait, Bergson ne propose aucun ordre particulier qui serait propre à la morale. Dans cette perspective, sa proposition est irrationnelle. En revanche, Saint Thomas présente une vision rationnelle. Enracinée dans l'*ordre spécifique et autonome* dont Dieu est le principe, la raison constitue la règle de l'agir humain « dans la mesure où elle est une participation de cette loi éternelle qui est la sagesse créatrice elle-même »⁹¹. Il est évident que l'homme peut s'opposer à cet ordre. Il n'en reste pas moins que cette appréhension du monde reste toujours rationnelle.

L'appréhension de la liberté chez Bergson

La question de la liberté chez Bergson se rapporte toujours à un acte humain. Ainsi, « dire que l'âme tout entière est engagée dans un des actes, c'est dire qu'elle est libre (...) Et la manifestation extérieure de cet acte interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprime le moi tout entier »⁹². De cette façon, il met l'accent sur la dimension psychologique et non pas spirituelle de la liberté. Il passe sous silence sa relation avec l'intelligence et se focalise surtout sur l'identification de l'acte libre avec le moi fondamental. Plus ils sont identiques, plus l'homme est libre. Bergson ne met pas en lumière « la maîtrise spirituelle de la volonté sur son propre acte que la personne peut s'engager tout entier en lui. Bergson a établi une doctrine psychologique de la liberté qu'une doctrine métaphysique ; celle-ci ne peut pas se passer d'une métaphysique de l'intellect et de la volonté »⁹³. C'est la carence profonde de sa conception, parce qu'elle ne dévoile que la spontanéité de la liberté en oubliant la dimension qui lui est propre : l'acte de choix⁹⁴. Alors que, pour Maritain, la vraie nature de la liberté réunit les deux aspects. Selon Maritain, elle suppose toujours une appréhension universelle effectuée par l'intelligence. Autrement dit, « le véritable motif, la véritable raison d'un acte libre, exprime dans un acte profond de l'intelligence notre être tout entier, et ne ressemble en rien à ces *pour et contre* d'une raison impersonnelle qu'imagine un

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cf. H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 88.

⁹¹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 541.

⁹² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 124.

⁹³ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 85-86.

⁹⁴ Cf. *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 430.

intellectualisme de mauvais aloi »⁹⁵. Néanmoins, Raïssa voit un point commun entre les deux approches : « quoi qu'il en soit, dans les deux philosophies la conclusion est la même : elle affirme la liberté comme la caractéristique de la personnalité »⁹⁶.

La conversion philosophique et spirituelle de Jacques Maritain – de Bergson à Saint Thomas d'Aquin

La rupture avec Bergson et la découverte du génie de Saint Thomas montre que la recherche de Maritain vise dans un premier temps à se libérer du passé et à s'appropriier son histoire afin de s'accomplir soi-même. Déjà, l'autonomie durement acquise par rapport au milieu familial présente un Maritain brisant le joug des normes bourgeoises pour se consacrer à ce qu'il juge être sa raison d'être. La recherche de la vérité constitue cet idéal auquel Maritain reste fidèle toute sa vie. C'est toujours cette quête du sens qui explique son intérêt pour la poésie de Baudelaire et de Victor Hugo tout comme pour les écrits socialistes de Jaurès. Son engagement aura davantage un caractère social qu'intellectuel bien qu'il ne cessera jamais de l'enrichir de son expérience d'homme mûr : « il est indéniable, nous dit-il, à parler sans ambages, que par mes réflexes pratiques comme par mon horreur des gens de droite, mes options politiques sont à gauche, et que ma philosophie politique elle-même, par son insistance sur "l'exister avec le peuple", est résolument anti-droite »⁹⁷. Cette première période de l'engagement qui trouve sa meilleure expression au moment de l'affaire Dreyfus, montre que Maritain commence à prendre conscience de sa responsabilité et de sa mission autant sociale qu'intellectuelle.

Néanmoins, il n'abandonne pas pour autant l'autre objet de sa passion, à savoir la recherche passionnée de la réalité. Maritain garde toujours sa soif de la connaissance de la réalité en sa profondeur, en quoi sa sensibilité joue un rôle capital en tant que force capable de l'approcher au plus près du réel. Ceci explique l'enthousiasme de Maritain à la lecture du roman *La Femme pauvre*. Outre l'éclatant génie de Léon Bloy, il admire son besoin brûlant de justice, la place qu'il accorde à la foi, et à la pauvreté en tant que vertu, enfin son courage de penser en homme libre. Michel Bressolette nous dit, à juste titre, que c'est l'attitude de l'exigence morale chez Bloy qui explique la fascination des Maritain⁹⁸. Cette tristesse si prégnante de n'être pas un Saint impressionne Jacques et Raïssa et les conduit à rencontrer Léon Bloy⁹⁹. Sa personne sera pour eux un exemple de l'homme exigeant envers lui-même, un missionnaire attaché

⁹⁵ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 88.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁷ Bars H., *Maritain J., Correspondance 1937-1973*, t. II, www.univ-brest.fr, consulté le 15 janvier 2018.

⁹⁸ Cf. M. BRESSOLETTE, « Léon Bloy et les Maritain », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT (éd.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 39.

⁹⁹ Cf. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 100.

corps et âme à sa vocation, un « prophète » chargé de crier la vérité sur les toits¹⁰⁰. Ces impératifs moraux s'imposent à Jacques Maritain dans son engagement philosophique. Le véritable engagement ne peut être que total, jusqu'au « don de soi absolu. (...) Il faut se faire souffleter, conspuer, flageller, crucifier »¹⁰¹. Ce n'est que comme cela qu'on peut se retrouver dans sa mission philosophique, et ensuite appréhender le monde dans toute sa misère. Léon Bloy conforte les deux Maritain dans leur recherche de la vérité. Ils ne se bornent pas à admirer le romancier mais mettent en pratique ses préceptes dans leur vie. C'est dans ce contexte qu'ils examinent la doctrine du catholicisme afin de revenir au sein de l'Église par le baptême en 1906.

Il leur apparaît désormais qu'il n'y a pas de contradiction entre les données scientifiques et spirituelles. Toutes participent « de la lumière, d'où descend toute connaissance »¹⁰². C'était un argument important contre le positivisme qui n'admet aucune affirmation rationnelle de la foi. Et pourtant, force est d'admettre qu'elle « pouvait être considérée comme un don supérieur d'intuition, et que, faisant appel à l'idée d'une vérité absolue elle devait impliquer aussi et permettre de dégager une doctrine de la connaissance assurant les prises de l'intelligence humaine sur la vérité »¹⁰³.

L'influence du mysticisme

Ils découvrent le catholicisme d'abord dans sa dimension spéculative et doctrinale. Il leur faudra encore adhérer à son esprit. Ils rentrent dans cet espace spirituel grâce à la lecture sur la vie d'Anne-Catherine Emmerich et le catéchisme spirituel du Père Surin. C'est toujours l'autorité et l'influence de Léon Bloy qui les dirigent vers la dimension spirituelle du catholicisme. Il guide de ses fraternels conseils leur premiers pas dans la rencontre avec le Christ. Ces lectures accroissent leur aspiration à la vérité, notamment le passage sur la contemplation vécue comme « une opération par laquelle l'âme regarde l'universelle vérité et que par cette contemplation l'esprit élevé à une haute notion de la vérité éternelle en revient avec de merveilleux goûts et des impressions de grand prix et profit. (...) Ainsi par l'amour de la vérité, l'âme est comblée de sagesse, et lorsqu'elle est arrivée à la perfection de l'amour, elle arrive à la perfection de la liberté »¹⁰⁴. Le parcours tourmenté avant leur baptême prouve leur désir profond de la plénitude de la vérité. Ils ne la trouveront que devant la porte de l'Église. Elle seule donne la lumière de la vérité et la vraie liberté, telle est désormais la conviction de Raïssa. La décision pleinement mûrie du baptême constitue la nouvelle étape de leur cheminement. C'est bien le baptême qui scelle leur pleine adhésion à l'Église, et ouvre devant eux des horizons nouveaux. En ce sens, cet événement fonde toute la base sur laquelle Maritain construit courageusement sa philosophie intégrale. Les deux articles intitulés *La Science moderne et la*

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 105.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰² *Ibid.*, p. 135.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 140.

Raison et *La philosophie bergsonienne* en sont l'illustration. Le baptême est également un fait primordial pour cette étude car il amène Maritain à repenser sa philosophie pour y entrevoir « la possibilité d'une restitution de la Raison, dont la métaphysique est l'opération essentielle et la plus haute »¹⁰⁵. L'une de ses premières décisions sera de renoncer à sa chaire à l'Université, perçue désormais comme une entrave à la liberté de professer librement ses convictions¹⁰⁶. Maritain veut rester un philosophe indépendant. Cette attitude lui donne toute la latitude pour affronter les problèmes philosophiques en liaison avec des personnalités de tout bord. Cette autonomie nouvelle lui permet aussi de réviser sa position par rapport à Bergson. Lors de ses séjours à Heidelberg en 1906 et en 1908, en parallèle à ses travaux biologiques -motif principal du déplacement- Maritain commence à revoir sa philosophie dans la perspective de la critique du bergsonisme.

Jacques et Raïssa regardent les Saints, non seulement comme des modèles de la vie vertueuse, mais avant tout comme un idéal de l'humanité, comme ceux qui portent l'humanité à sa plus parfaite perfection¹⁰⁷. À cet égard, l'humanisme de Saint Jean de la Croix marque profondément Maritain. La lecture du mystique met sur son chemin Charles Henrion, devenu postérieurement un Petit Frère de Jésus. Tous les deux partagent la même certitude que la religion seule est un espace où la vie atteint sa plénitude. Ils sont tous deux fervents adeptes de la sagesse aristotélicienne et thomasienne¹⁰⁸. Dans leur ferveur philosophique, Jean de la Croix se hausse comme un exemple d'intransigeance. Pour l'appréhender, Maritain parle de l'héroïsme de Saint Jean de la Croix qui est « l'héroïsme pur, c'est-à-dire un héroïsme de l'Évangile »¹⁰⁹ qui n'accepte aucune contrefaçon.

La posture de Saint Jean de la Croix révèle à Maritain la double dimension de l'intelligence. Celle que nous pratiquons en nous référant aux données scientifiques et celle qui est accomplie par Dieu et qui « creuse infiniment plus loin, jusqu'aux jointures de l'être »¹¹⁰. Dans cette perspective, on peut aussi comprendre l'attitude mise en relief par Maritain de se donner entièrement à son œuvre de philosophe¹¹¹. Maritain admire chez Saint Jean de la Croix d'avoir su appeler au respect de la nature et de la raison sans rien enlever à la force agissante de l'intuition. Cette façon de procéder permet à Saint Jean de la Croix de pousser son expérience jusqu'à une dimension proprement surnaturelle. C'est en fait pour Maritain un maître de la contemplation, « le grand

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 309.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 358.

¹⁰⁹ J. MARITAIN, « L'humanisme de Saint Jean de la Croix », *CJM*, 9(1984), p. 43-48.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹¹ En parlant de l'humanisme de Jean de la Croix Maritain accentue son dépouillement total au service de la vérité ainsi : « se laisser réduire à rien, mais pour parvenir au tout. Se jeter dans le rien, mais pour garder le tout (...) Mais tout cela n'est que la condition et le moyen requis pour satisfaire une soif d'une indicible intensité, un désir d'une violence infinie, le désir d'avoir le Tout et posséder le Tout, qui est Dieu ». *Ibid.*, p. 46.

Docteur de ce suprême savoir incommunicable »¹¹². Maritain, ébloui par cette découverte que la contemplation mène à la connaissance parfaite, se met à l'étude minutieuse des œuvres de Saint Jean de la Croix. Dans cette perspective, le philosophe découvre que le seul acte apte à nous ouvrir à la sagesse est de se soumettre librement « à l'action de l'Esprit divin, aux purifications passives où il nous jette et à la contemplation transformante qu'il produit en nous »¹¹³.

Le positivisme du début du XX^{ème} siècle offre un terrain favorable au développement du spiritualisme. C'est une façon pour la jeune génération de manifester son désaccord. Dans ce contexte, l'influence de la spiritualité augustinienne marque la réflexion de Maritain. La distinction, présente en l'homme entre le cœur doux et l'esprit dur, vient de Pascal, mais c'est Saint Augustin qui en donne une lecture nouvelle ; celle du cœur illuminé par la Révélation. Augustin élabore sa vision du monde en prenant en compte l'ordre de la charité au point que « c'est dans l'amour qu'il instruit, et pour, d'un seul et même mouvement, tourner pratiquement l'être humain vers sa fin dernière »¹¹⁴. Il puise alors la sagesse de la source la plus profonde, celle qui vient de l'Esprit divin et qui n'est nulle part en opposition avec l'approche rationnelle de la connaissance. C'est justement la relation de l'amour réciproque de Dieu et de l'homme qui est l'enseignement principal que Maritain retient d'Augustin. Il y puise l'inspiration indispensable à élaborer sa conception de la sagesse qui réside en une harmonie parfaite entre l'esprit et le cœur¹¹⁵. C'est à la lumière de cette correspondance qu'il faut considérer toutes ses prises de position, aussi bien philosophiques que politiques.

Le père Clérissac

Après le baptême, Raïssa et Jacques cheminent non plus vers l'Église, mais déjà dans l'Église où ils trouvent des « exigences spirituelles » sur lesquelles ils s'appuieront dans leurs confrontations philosophiques et politiques. Il a fallu - nous dit Raïssa - « apprendre la fidélité dans les voies difficiles (...), prier Dieu de garder et de laisser croître en nous la vie de la grâce reçue au baptême, sans nous refuser au juste accroissement de la vie selon l'expérience humaine »¹¹⁶. Cette manière évangélique de vivre dans le monde sans être du monde leur paraît essentielle pour garder sa propre identité. C'est la raison pour laquelle, sous l'influence de la lecture des écrits de Sainte Thérèse d'Avila, ils se rapprochent du dominicain Humbert Clérissac pour trouver un père spirituel en sa personne. Sur le chemin vers la vérité, il leur sera d'un soutien inestimable, tant spirituel qu'intellectuel. Le père Clérissac leur assure que la vie chrétienne mène à la Vérité, et comme le clame Saint Augustin, la béatitude éternelle est *gaudium de veritate*. Son exemple conforte les Maritain dans l'intransigeance

¹¹² *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, t. IV, 1983, p. 820.

¹¹³ *Id.*, « L'humanisme de Saint Jean de la Croix », *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁴ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 787.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 794.

¹¹⁶ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 196.

qu'on doit à l'égard de la vérité, et dans le refus obstiné de la médiocrité¹¹⁷. Le père Clérissac leur présente une image de l'Église, non seulement immuable dans son enseignement grâce à sa tradition et sa doctrine, mais aussi riche de la dimension mystique. À cet effet, il recommande à Raïssa de lire Saint Thomas d'Aquin. C'est également le père Clérissac qui met l'accent sur le courage des fils de l'Église à procéder de plein gré à une critique acerbe de ses errements. L'influence du dominicain est remarquable quant à la conquête d'une pensée libre permettant de se soustraire à l'esprit du temps¹¹⁸. Maritain perçoit, grâce à son influence, l'intermédiation de la vision de la chrétienté et des événements politiques. Il ose présenter ses propres solutions tout en affirmant sa fidélité indéfectible à l'Église, qui va se manifester notamment dans son engagement pour reconnaître l'authenticité de l'apparition à La Salette. Ainsi, « le premier mouvement de celui à qui l'Église a donné le bonnet de Docteur, nous dit-il, est d'aller taquiner les autorités romaines avec un énorme mémoire concernant une Voyante très peu aimée du clergé français, et une controverse sur un message qu'elle assure avoir reçu »¹¹⁹.

La période de l'avant-guerre est une période privilégiée pour leur épanouissement spirituel. En 1912, sous l'influence du père Dom Jean de Puniet, ils deviennent oblats de Saint Benoît et s'adonnent davantage à la prière et à la contemplation. Tous les trois, Jacques, Raïssa et sa sœur Véra, constituent « une petite communauté, où l'apprentissage des choses spirituelles tenait la première place »¹²⁰. Leur ouverture au spirituel ne s'opère pas au détriment de l'humain. Tout au contraire, « une civilisation humaniste intégrale où les grandes vagues de la sagesse dans l'homme, dévalant des hauteurs sacrées de la foi jusqu'à l'extrême bord du profane et de l'humain, libéreraient toute la vérité du profane et de l'humain »¹²¹. L'appartenance à Dieu les pousse à l'approfondissement de l'expérience humaine dans sa vérité. Dans cette perspective, la spiritualité influence considérablement l'anthropologie de Maritain.

L'être propre de Maritain à l'égard du milieu culturel et politique

En automne 1919, Jacques Maritain commence un cycle de rencontres philosophiques afin « d'examiner d'un peu plus près, dans de libres discussions, la doctrine de Saint Thomas, et de la confronter aux doctrines de notre temps »¹²². Donc, l'objectif de ce cercle est, non seulement le partage du savoir scientifique, mais aussi « la grande bousculade de connaissances et de questions nouvelles

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 198.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 199.

¹¹⁹ J. MARITAIN, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 121.

¹²⁰ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 379.

¹²¹ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 139.

¹²² *Id.*, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 184.

apportées par la culture moderne »¹²³. Dans les thèses thomasiennes, les chercheurs de Meudon trouvent la base incontestable de la vérité. Maritain avoue même qu'ils vénèrent tout autant la personne de Saint Thomas que sa doctrine : « elle s'impose à la raison comme un enchaînement de certitudes démonstrativement liées, et elle s'accorde avec le dogme plus parfaitement qu'aucune autre »¹²⁴. L'attachement de Saint Thomas pour la vérité les impressionne à tel point que Maritain parle d'une sorte d'effacement de sa personnalité humaine et résume ainsi : « il s'est tellement perdu lui-même dans la vérité »¹²⁵. L'approfondissement du thomisme, encouragé par le Pape Léon XIII, trouve un écho favorable chez les habitants de Meudon. Ainsi, les échanges mutuels les unissent dans la même soif de la vérité, tout en les soustrayant à l'impact du modernisme. Il faut bien préciser que le thomisme « risquera d'être étudié sans la lumière convenable, et dès lors de subir des interprétations diminuées, parcellaires et déformantes »¹²⁶. C'est la raison pour laquelle ils assurent de leur fidélité à Saint Thomas que ne met pas à mal leur intérêt pour les enjeux de l'époque. Bien que Maritain construise sa propre vision du monde et interprète Saint Thomas à sa manière, il ne se départira jamais de cette fidélité à l'Aquinat.

L'étude de l'Aquinat élargit le champ intellectuel de Maritain et l'initie aux autres domaines où la vérité s'exprime telles que la poésie, l'art, car le cercle rassemble non seulement des philosophes et des théologiens mais aussi des étudiants, des professeurs, des savants, des artistes, des musiciens, des juifs, des orthodoxes, etc. Néanmoins, c'est l'approfondissement de l'enseignement de Saint Thomas d'Aquin qui leur est essentiel et leur assure « la transparence à la vérité », la logique de l'intelligence et la fidélité à l'Église. Les réunions à Meudon tirent leur haute tenue morale, non seulement de la recherche commune, mais aussi de la « vie d'oraison ». Et cet aspect a la pleine adhésion de Maritain en ce qu'il s'inscrit inséparablement dans son engagement au sens large du terme. Ces deux dimensions révèlent le thomisme dans son intégrité et dans sa pureté¹²⁷. Sa spiritualité démontre que ce lien est un principe constitutif dans l'action chez Maritain. L'engagement à la fois intellectuel et spirituel se caractérise par cette particularité de Maritain dans l'état laïc et c'est de cette position qu'il se donne à Dieu. La spiritualité chez Maritain l'assure que sa propre voie philosophique est une sorte d'apostolat. Autrement dit, il met en relief l'importance de la mission ou de la vocation des laïcs, que la pratique de l'oraison permet de reconnaître. C'est bien en tant que laïcs qu'ils se mettent au service de Dieu afin que leur recherche soit bien ancrée dans la Vérité. La prière est la voie privilégiée pour prendre toute la mesure de ce don à Dieu¹²⁸. C'est la raison pour laquelle elle tient une place centrale dans les activités au sein du cercle d'études thomistes. Maritain insiste beaucoup sur l'acceptation de l'état laïc comme une condition

¹²³ *Ibid.*, p. 187; Cf. V. POSSENTI, « In dulcedine societatis quaerere veritatem. Souvenir épars au fil des jours », *CJM*, 72(2016), p. 55-68.

¹²⁴ J. MARITAIN, *Carnet de Notes, op. cit.*, p. 396.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 397.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 398.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 198.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 236.

naturelle pour tendre vers la perfection. Lui-même en est le meilleur exemple. Plus tard, dans *Humanisme intégrale*, Maritain développera l'idée de la fonction fondamentale des laïcs.

Le cercle d'étude joue un grand rôle dans l'investigation de la vérité fondée sur la conception claire de l'intelligence thomiste. L'idée des réunions nous montre déjà une soif profonde de sagesse afin de répondre aux enjeux soulevés par les événements du temps. Cela aide les participants à trouver une réponse aux enjeux particuliers de leur époque. Dans ce contexte, le 20 juillet 1922, Maritain rencontre l'abbé Journet, en qui il découvre un compagnon « ardent pour la vérité »¹²⁹. Vers 1960, Maritain affirme bien haut la justesse de ses recherches, conscient de ce que son intransigeance représente comme valeur : « depuis quelques années, nous dit-il, j'ai été mis par Celui que je sers sur le chemin trop bien éclairé de la connaissance de soi-même et de sa misère »¹³⁰. Cette maturité de la pensée lui permet de mettre l'accent davantage sur le « combat d'esprit », le but fondamental qui a uni tous les habitués de la maison à Meudon.

L'influence des autres sur la pensée de Maritain

La relation qui lie Maritain avec le milieu culturel se caractérise par ce trait spécifique pour tout créateur : se donner entièrement à son œuvre. Dans un passage remarquable sur l'amour dans *Carnet de Notes*, il développe la question du don, insistant sur l'acception de donation non pas de ce qu'on a, mais de ce qu'on est¹³¹. Maritain en fera la règle de sa vie. Dès la première rencontre avec Georges Rouault, Raïssa et Maritain sont fascinés par sa « délicatesse farouche et ses sentiments à l'égard de l'art »¹³². Ils admirent en lui « l'exigence la plus absolue à être vraiment dite dans une œuvre, vraiment, c'est-à-dire aussi selon l'exigence la plus absolue de l'art »¹³³. L'exemple de cet artiste représente pour les Maritain l'incarnation parfaite de l'artiste contemporain et de l'homme cultivé qui, selon eux, doit témoigner de cet idéal moral : le don de soi-même dans toute l'acception du terme. Rouault parle d'un type nouveau de l'artiste, celui « d'un ordre intérieur (...) d'art personnel, adéquat à sa plus profonde nécessité, seul vrai pour lui, seul authentique »¹³⁴. Inspiré par ces propos, Maritain construit sa propre vision esthétique, cherchant la source de l'art moderne dans les principes métaphysiques. De concert avec les artistes de l'époque, il convient que l'expression « la recherche de la vérité » résume l'essentiel : « il désirait – nous dit Raïssa – seulement la vérité pour les âmes, et il aimait tous ceux dont la recherche de la vérité animait la vie »¹³⁵. C'est bien ce désir qui anime Maritain et Henri Massis. Même si ce dernier critiquera *Primauté du Spirituel*, tous deux partagent

¹²⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 304.

¹³² R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op.cit.*, p. 212.

¹³³ *Ibid.*, p. 214-215.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 324.

cette quête de la vérité et trouvent sa plénitude au sein des données de la foi et de l'Église. C'est même toute la génération de 1905, déçue par les désastres positivistes, qui retrouve l'espoir dans la foi religieuse comme nous le montre l'enquête *Agathon* d'Henri Massis. Jean-Luc Barré accentue avant tout l'attachement patriotique de cette génération. Et pourtant, leur action se focalise aussi sur la recherche de la vérité¹³⁶. Ainsi, les Maritain s'aperçoivent qu'ils ne sont pas seuls et isolés dans leur démarche spirituelle, mais que nombreux sont ceux qui ont le même parcours vers la conversion et l'implication dans la vie réelle. Maritain ne cesse de répéter à tous ses compagnons de route que la vérité tient une place essentielle dans la découverte de la foi. C'est en véritable missionnaire qu'il proclame la bonne parole, celle de la sagesse qui doit tout à la chrétienté. La piété seule ne suffit pas, nous dit-il, car l'intelligence est la face de Dieu qui garantit l'intégrité et préside à la volonté. L'intelligence fait partie intégrante de la vérité révélée par le christianisme, plus particulièrement en la seconde personne de la Trinité¹³⁷. Cette réflexion montre une évolution de la pensée de Jacques qu'expliquent à la fois les débats avec le milieu culturel et l'esprit du temps, défavorable au développement de la réflexion chrétienne. En vue d'affronter les enjeux de l'époque, « Jacques prenait donc position sur des problèmes qui lui apparaissaient dès lors comme essentiels »¹³⁸. L'indépendance de sa pensée trouve sa source avant tout dans les données de la foi catholique qui ne connaît pas l'erreur car l'intelligence, telle qu'elle s'y présente, est considérée dans sa totalité et non pas partiellement. La cohérence entre l'esprit évangélique et l'intelligence lui a permis de découvrir le lien entre « l'esprit » et « le cœur ». La confusion des idées présente le danger d'une perte de repères. Nombreux sont ceux qui y succomberont quant à la génération de 1905. C'est bien le déséquilibre entre ces deux éléments qui fonde le modernisme et aboutit à la coexistence pernicieuse du « cœur chrétien » et de « l'esprit hérétique »¹³⁹. Ses effets pervers peuvent s'observer dans l'action non soutenue par la raison spéculative. Ainsi, la réalité de l'agir est privée de la vérité et mène vers l'anti-intellectualisme. De concert avec la génération de 1905, Maritain reconnaît la fragilité de l'homme. Il s'agit donc de ne rien imposer à personne mais plutôt de mettre ses convictions en pratique afin qu'elles attestent de ce qu'est une vie authentique. Pierre Villard illustre parfaitement ce parti pris. Sa vie modeste confirme que la pauvreté et l'indépendance matérielle étayent la dimension du don total de soi, idée directrice de son œuvre. Ainsi, l'homme garde sa pleine disponibilité d'homme libre¹⁴⁰. Le soldat, en recherche de la Vérité, confie à Maritain sa peur d'affronter la mort sans avoir rencontré la vraie lumière. Maritain prend toute la mesure de la fragilité humaine et lui suggère que seul un acte de la foi pourrait dissiper l'angoisse qui met à nu « l'impuissance radicale de l'homme »¹⁴¹.

¹³⁶ Cf. J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, op.cit., p. 155.

¹³⁷ Cf. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op.cit., p. 331.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 332.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 333.

¹⁴⁰ Cf. J. MARITAIN, *Carnet de Notes*, op. cit., p. 177.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

Les écrivains : Jean Cocteau et Julien Green

Le contact de Maritain avec le milieu culturel lui ouvre un nouvel espace de réflexion. Il acquiert la conviction que la dimension spirituelle de l'art est indiscutable et que c'est en elle qu'il puise sa force pour faire rayonner la vérité. La correspondance avec Jean Cocteau met en lumière l'enthousiasme de Maritain à l'égard du poète dont l'œuvre, selon lui, recèle une profonde spiritualité et l'intuition de la vie surnaturelle. La place accordée à l'intelligence dans la poésie constitue une étape importante pour cette recherche ; s'éloignant de Bergson, Maritain étudie le thomisme et élargit sa quête de la vérité au champ artistique¹⁴². Maritain se montre réceptif à toute nouvelle expression artistique. La poésie recèle un espace de liberté, non pas pour nier les valeurs humaines, mais pour « prendre conscience d'elle-même (...). Et pour se trouver impliquée dans les luttes suprêmes de l'esprit – là où se livrent combat les bons et les mauvais anges, où la connaissance poétique affronte la métaphysique et la théologie »¹⁴³. Grâce à la poésie, il est possible de témoigner de la vérité et finalement dialoguer avec le monde. C'est la raison pour laquelle Maritain reste toujours ouvert à la dimension artistique et culturelle. Jean-Luc Barré éclaire, à juste titre, sur le fait que Maritain reçoit des artistes car leur perception de la beauté, leur intelligence de l'être et leur pouvoir créateur constituent un champ d'expérience infini¹⁴⁴. Les artistes, eux aussi, apprécient cette ouverture sur l'infini qui le caractérise et viennent nombreux à Meudon qui devient un lieu culturel où Jacques Maritain sera considéré comme un maître envoyé par Dieu¹⁴⁵. Maritain pêche parfois par excès de naïveté dans ses amitiés artistiques. Cela le conduit à des positions erronées sur certains événements, pour ne citer que la relation avec Maurice Sachs ou la publication de la *Jeanne d'Arc* de Joseph Delteil. Mais cela peut trouver une justification chez Maritain qui s'explique par « l'entreprise de conversion et la stratégie qui visait à réinstaurer un ordre catholique en littérature »¹⁴⁶. En d'autres termes, Maritain, en fréquentant des artistes aux convictions diverses, trouve là l'occasion privilégiée pour témoigner de sa foi et faire naître le désir de conversion. Il en résulte que la vérité étend son espace d'action au plus grand nombre. Mais il est loin de faire la moindre concession à la modernité pour se rendre agréable à l'auditoire. Il présente plutôt la richesse de la vérité et la nécessité de la concevoir non pas partiellement mais dans sa totalité. Correspondant avec Jean Cocteau, Maritain se montre intransigeant par rapport à la vérité : « je ne trahirai non plus la vérité (...). On vous croit catholique, vous êtes catholique, et vous voulez tenir pour rien la

¹⁴² Le génie de Saint Thomas permet à Maritain d'approfondir la question de la cohérence entre la foi et l'intelligence. Ce qui le distingue entre autres de François Mauriac. Dans ses écrits (*Génitrix, Nœud de vipères*) le romancier crée un monde humain qui n'est pas compatible avec celui de la grâce et de la Sainteté. « Jacques Maritain et François Mauriac. Correspondance », CJM, 56(2008), p. 25.

¹⁴³ *Cocteau J., Maritain J., Correspondance 1923-1963*, M. BRESSOLETTE, P. GLAUDES (éd.), Paris, Éditions Gallimard, 1993, p. 254.

¹⁴⁴ Cf. J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, op. cit., p. 198.

¹⁴⁵ Cf. M. SACHS, *La Décade de l'illusion*, Paris, Éditions Gallimard, 1950, p. 191.

¹⁴⁶ *Cocteau J., Maritain J., Correspondance 1923-1963*, op. cit., p. 18.

morale du Christ »¹⁴⁷. C'est dans cette perspective que Maritain considère que celui qui cherche la vérité doit avoir l'esprit dur mais le cœur doux¹⁴⁸. Il fait ainsi preuve de sa rigueur de scientifique tout en gardant toute sa tendresse et son indulgence pour l'être humain (voir son attitude face à l'homosexualité de Jean Cocteau qui le montre clairement). Mais avec le temps, leur divergence sur la vision du monde et de la religion mettra à dure épreuve leur amitié dont seule la mort de Cocteau en 1963 sonnera la fin¹⁴⁹. Le lien amical avec le poète atteste à la fois « d'un grand devoir envers la vérité » chez Maritain face à « la nouvelle morale » établie par Cocteau où « la vérité n'est la vérité »¹⁵⁰ et la conscience de la responsabilité envers les autres lorsqu'il dit : « l'idée que vous pouvez faire du mal à une autre âme m'est insupportable »¹⁵¹. Dans la recherche de Maritain, l'attitude du poète présente un danger réel à vouloir trop valoriser l'humanisme et à omettre Dieu. Le questionnement moral qui en résulte bouleverse Maritain en lui permettant d'appréhender la dimension métaphysique de la morale. La défense de sa valeur intelligible l'incite à la plus grande sévérité envers Cocteau. Maritain la justifie ainsi : « Faire des taches, abîmer une toile pour rencontrer à la fin beauté inconnue, et plus pure, un poète le peut ; dans l'ordre moral c'est impossible, absurde. Dieu seul tire le bien du mal, ça lui est réservé. En poésie, vous avez à créer le monde. Dans la vie, vous êtes dans un monde déjà fait, là il n'y a qu'un poète »¹⁵². La publication du *Livre blanc* de Cocteau lui a donné l'impulsion pour affiner sa position sur la moralité. Il y manifeste l'intransigeance de sa pensée et déclare que la fidélité à Dieu et l'omission de ses préceptes sont inconciliables parce qu'elles valorisent trop la liberté humaine au détriment de l'ordre moral. Finalement, la vision du monde se trouve amputée de la transcendance. Dans son différend avec Cocteau, c'est cet aspect du modernisme dont il lui garde grief.

En conséquence, il prend ses distances avec le poète, alors qu'il a plus d'indulgence pour les positions de Julien Green. Ici, selon Yves Floucat, c'est la personnalité de Julien Green qui touche Maritain parce « qu'elle comporte des promesses mais aussi de possibles dangers »¹⁵³. Il vit très mal son homosexualité, source pour lui de grande souffrance morale. Cela le mène à solliciter l'aide de Maritain qui devient son directeur spirituel et joue un rôle clé dans son retour à l'Église en 1939¹⁵⁴. Les exemples des deux écrivains illustrent non seulement la posture missionnaire de Maritain, son affirmation de l'existence d'une loi suprême grâce à laquelle, dans l'amour, l'homme retrouve son moi, mais aussi la conviction que c'est Dieu seul qui détient le pouvoir de délivrer de l'homme en

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹⁴⁸ Cf. *Réponse à Jean Cocteau*, Œuvres Complètes, t. III, 1984, p. 724.

¹⁴⁹ Cf. *Cocteau J., Maritain J., Correspondance 1923-1963*, op. cit., p. 149.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵² *Ibid.*, p. 153.

¹⁵³ Y. FLOUCAT, « Julien Green et Jacques Maritain ou l'amour du vrai et la fidélité du cœur », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT (éd.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 82.

¹⁵⁴ Cf. *Green J., Maritain J., Une grande amitié. Correspondance 1926-1972*, PIRIOU J.-P. (éd.), Paris, Plon, 1979, p. 70.

le tournant vers le bien¹⁵⁵. La poésie pourrait l'exprimer grâce à sa dimension analogique et surnaturelle, et en tant que telle aider à découvrir la vérité intelligible sur l'homme et sur Dieu. L'attitude de Cocteau amène Maritain à deux conclusions fondamentales. À savoir : une obligation d'affirmer la vérité qui ne peut être faussée ; le postulat de la vérité préside à la compréhension du monde et de la morale.

Les peintres : Gino Severini et Marc Chagall

La relation amicale de Maritain avec Gino Severini se singularise par une approche complexe de l'art inspirée par le thomisme. Il reste toujours fidèle à la conception de la vérité objective, présentée par le réalisme de Saint Thomas d'Aquin. L'artiste nous permet de la découvrir à travers son art et par son expérience créatrice. Il en résulte que l'homme doit faire un effort intellectuel pour faire émerger la vérité, cachée dans l'œuvre. C'est une approche rationnelle où la vérité « ne naît pas de l'expérience mais dans l'expérience, parce que la beauté transcende la création artistique comme la vérité transcende la pensée de l'homme »¹⁵⁶. L'amitié avec Gino Severini montre un Maritain à la fois fidèle à la conception thomasiennne de la beauté et favorable à une nouvelle forme d'expression artistique, ce qui n'est pas antinomique. Autrement dit, la beauté de l'ouvrage se révèle sur plusieurs plans, mais l'intelligence y garde toujours sa place privilégiée¹⁵⁷. Cette idée tirée de *l'Art et Scholastique* est une découverte fondamentale et motive Severini à se rapprocher du philosophe. Cet ouvrage et une publication *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* deviennent les livres de chevet du peintre. Sous l'influence de Maritain qui recommande Severini auprès de Monseigneur Marius Besson pour décorer une église de Semsales, l'artiste entame la période la plus féconde et la plus riche quant à sa créativité artistique. C'est en Suisse romande qu'il donne toute la mesure de son talent : l'église Saint Pierre à Fribourg et Notre Dame du Valentin à Lausanne ou les églises de la Roche en sont les exemples les plus éclatants.

Il faut ici attirer l'attention plus particulièrement sur un grand débat autour de la présentation de la Sainte Trinité de Semsales. La polémique qui en résulte nous dévoile le regard intégral de Maritain sur l'art. L'œuvre de Severini heurte le milieu ecclésiastique à cause de la présentation de l'Esprit Saint comme une personne humaine et non pas, traditionnellement, comme une colombe. Charles Journet et Maritain volent au secours de l'artiste en défendant la dimension dynamique de son œuvre. L'intuition créatrice, même si elle est moderne, va de pair avec la destination et la fonction de l'œuvre. En se référant à Rouault, le philosophe précise que l'œuvre artistique se rend lisible, non seulement par la couleur ou la mélodie, mais avant tout par « le génie du peintre

¹⁵⁵ Cf. Cocteau J., Maritain J., *Correspondance 1923-1963*, op. cit., p. 150.

¹⁵⁶ *Correspondance Gino Severini, Jacques Maritain (1923-1966)*, G. RADIN (éd.), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2011, p. 12.

¹⁵⁷ Cf. *Art et Scholastique*, Œuvres Complètes, t. I, 1986, p. 641.

et la foi vivante du chrétien »¹⁵⁸. L'exemple de Severini dévoile à Maritain que l'œuvre moderne ne nie pas la vérité à condition que l'esprit soit « purifié et rénové ». Autrement dit, la qualité de l'art découle de l'approfondissement intérieur de l'âme de l'artiste¹⁵⁹. Il faut que l'œuvre soit « une fête pour l'esprit et pour l'intelligence » et cela dépend avant tout des progrès intérieurs accomplis dans le perfectionnement moral du peintre qui fait la qualité de l'œuvre. Il en résulte que l'art dépend de l'intuition créative ancrée dans l'espace existentiel. Maritain affine ici sa vision de la connaissance intuitive qui constitue le socle de sa conception de la connaissance. Cet aspect sera abordé soigneusement au cours de cette étude. Dans cette perspective, l'art moderne « n'est pas pourri, il est au contraire, en tant qu'art rempli de richesse et tourné vers une certaine pureté »¹⁶⁰. Maritain fait souvent référence à la mosaïque de la Sainte Trinité de Semsales. C'est une image qui s'inscrit dans la ligne de sa pensée ; elle reflète la vie intérieure de l'artiste et se nourrit de la sagesse théologique.

C'est bien le lien entre l'œuvre d'art et l'intelligence qui donne la juste mesure et qui stimule l'état spirituel de l'artiste. Maritain évoque même l'art surréaliste de Chagall, y voyant une expression de la spiritualité de l'artiste et non pas comme c'est le cas chez André Breton de l'inspiration de l'inconscient et de la psychologie¹⁶¹. Dans son livre sur l'intuition créatrice, Maritain parle de l'état préconscient spirituel qui garde sa valeur intellectuelle, à la différence de l'inconscient automatique des instincts¹⁶². Dans ce contexte, Maritain met en valeur le surréalisme de Marc Chagall. Il voit bien que la vérité peut s'exprimer de différentes manières à condition qu'elle ait une racine rationnelle comme l'intuition poétique qui est à l'origine de chaque œuvre d'artiste. Ainsi, la vérité cachée dans l'art nous dévoile une dimension spirituelle et la beauté du monde, même s'il se présente sous la forme surréaliste.

Les philosophes et les théologiens : Mounier, de Lubac et Gilson

En la personne d'Emmanuel Mounier, Maritain trouve un compagnon qui partage la même vision de la philosophie, non seulement dans sa dimension spéculative, mais aussi pratique. Déjà, les études de Mounier sur Péguy résonnent d'enthousiasme chez Maritain. Ensuite, tous les deux traduisent leur philosophie en acte. Ce fait est fondamental, parce qu'il décèle un champ d'action où la philosophie trouve son expression¹⁶³. Ainsi, les deux philosophes affirment le soutien *Pour le peuple basque* après les événements de Guernica,

¹⁵⁸ *Correspondance Gino Severini, Jacques Maritain (1923-1966), op. cit.*, p. 196. Cf. CH. BLANCHET, « Jacques Maritain, chantre de l'être », CJM, 4-5 (1982), p. 128-140.

¹⁵⁹ Cf. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Œuvre Complète, t. X, 1985, p. 361.

¹⁶⁰ *Correspondance Gino Severini, Jacques Maritain (1923-1966), op. cit.*, p. 59.

¹⁶¹ Cf. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés, op. cit.*, p. 368.

¹⁶² Cf. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 198.

¹⁶³ Cf. G. LUROL, « Maritain et Mounier », dans : M. BRESSOLETTE, R., MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 245-269 ; W.-J. FOSSATI, « Jacques Maritain et Emmanuel Mounier On America : Two Catholic Views » dans : J.-G. TRAPANI (éd.), *Truth Matters, Essays in Honor of Jacques Maritain*, Washington, Catholic University of America Press, 2004, p. 273.

approuvent la *Déclaration pour le Bien commun* et le *Manifeste pour la Justice et la Paix*. La période entre les deux guerres est difficile pour Maritain. Être indépendant face au conservatisme des nationalistes et des communistes n'est pas une position facile. C'est à cette période que Maritain affronte une critique sévère de la part de Claudel. Néanmoins, Maritain affirme sa stature d'intellectuel engagé face aux dangers de l'époque sans renoncer à son système philosophique. En d'autres termes, la critique dont il est la cible n'arrête pas son engagement. Même s'il est seul dans ses actions, il ne le perçoit pas comme une solitude mais plutôt comme un acte singulier, ancré dans la vérité. Il est impossible d'éviter une prise de position et en même temps de garder sa liberté dans sa vision du monde. Sa pensée philosophique gagne en indépendance et le conduit à continuer « sa présence à l'action temporelle, présence non pas contrainte et enchaînée comme celle des partisans, mais libre démarche jusqu'à l'extrême bord où la connaissance philosophique rejoint l'action »¹⁶⁴. En d'autres termes, Maritain veut garder la liberté indispensable dans sa recherche scientifique et dans son action : « une affaire à moi est d'aller à la découverte en taillant les notions aussi exactement que possible et en tâchant de suivre le fil de la vérité dans les questions difficiles, non de prendre part à des manifestations collectives, où la pureté des notions risque d'être quelque peu bousillée »¹⁶⁵. C'est bien cette attitude qui lui attirera les foudres de ses contemporains. Cependant, malgré une étiquette « de gauche », Maritain se dit toujours libre et indépendant : « j'enrage d'être classé. Je n'ai qu'une force, l'indépendance de la vérité »¹⁶⁶. Son action est déterminée par sa philosophie. On ne soulignera jamais assez que c'est le caractère indépendant de toute action chez Maritain qui le distingue d'Emanuel Mounier et qui constitue un fil conducteur pour la critique des années 40 et 50. Ce dernier ne garde pas toujours une exigence d'unité entre l'action et la pensée. La rupture avec le mouvement de la « Troisième Force » et l'élaboration intellectuelle dans l'Esprit en sont la conséquence¹⁶⁷. La position de Maritain sur l'interaction entre l'Esprit et la « Troisième République » trahit, d'un côté, la tentation de la compromission avec « un parti » et, de l'autre, l'autonomie de la pensée philosophique et son intransigeance : « Je suis, dit-il à Mounier, de tout cœur avec vous dans votre défense de l'indépendance de la revue. Je suis persuadé que les ruptures les plus graves valent mieux que de laisser « *Esprit* » devenir « l'organe » d'un mouvement politique (...). Il est essentiel que vous soyez dès le principe d'une fermeté absolue »¹⁶⁸. Dans ce contexte Maritain désapprouve le rôle d'*Esprit* et affine la distinction primordiale entre la « mystique » et la « politique ». Pour Maritain, à la différence de Mounier, elle est de première importance. La confusion des deux dimensions est une source de divergence entre les deux philosophes. Selon Maritain, la revue a failli à sa mission initiale, à savoir la diffusion des positions catholiques et

¹⁶⁴ Maritain J., Mounier E., *Correspondance 1929-1939*, J. PETIT (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 136.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

philosophiques¹⁶⁹. Le caractère équivoque d'*Esprit* et l'imprécision du projet de la révolution spirituelle constituent les deux points inacceptables pour Maritain. Ainsi, la revue sacrifie son caractère spécifique et se soustrayant à la vérité, cesse d'exercer son influence sur le cours des choses. Sur ce point Maritain est clair : « il faudrait vous jurer, dit-il à Mounier, à vous-même de ne jamais laisser la vérité offensée dans la revue (...). Le fond de la question est que votre entreprise exige des âmes orientées vers la sainteté, je dis celle de l'intelligence comme celle du cœur. Vous le savez, mais la plupart de vos collaborateurs n'en ont qu'une idée très vague »¹⁷⁰. Maritain réaffirme alors la distinction primordiale entre la spiritualité et la temporalité sur laquelle il fonde sa vision de la civilisation.

Le dialogue avec Henri de Lubac, portant avant tout sur la question du *Surnaturel* et de la peccabilité des anges, permet à Maritain d'affiner son approche de l'anthropologie et sa réflexion sur la liberté humaine. L'échange des lettres nous montre qu'ils portent un regard différent sur le thomisme, tout en poursuivant le même but : guider leurs contemporains vers la pleine vérité. Malgré les fortes divergences sur la question du *Surnaturel* et la philosophie chrétienne, tous les deux s'inquiètent de la déformation de la vérité dans la période postconciliaire, vu le danger de la relativisation historiciste de la vérité, la mise en avant de la théologie positiviste et la méconnaissance de la métaphysique dans la théologie spéculative¹⁷¹.

L'influence de Gilson permet à Maritain d'avoir une approche plus complexe de la modernité. Il constate le rôle particulier de Descartes dans la dévaluation de la théologie en tant que science parallèlement à la valorisation des sciences de la nature, s'arrogeant le droit exclusif à la sagesse philosophique. Tous les deux, souligne Géry Prouvost, cherchent « à résoudre, au nom de Thomas d'Aquin, les problèmes nouveaux de la modernité philosophique et scientifique »¹⁷². Dans ce contexte, Maritain publie *Degrés du savoir*, où il opère la réconciliation des sciences des phénomènes avec les données métaphysiques¹⁷³. Il réaffirme son autonomie même par rapport au thomisme, alors que Gilson veut toujours garder la fidélité à l'esprit de l'Aquinate.

Face à la crise, Maritain va jusqu'à presser le Pape de publier une encyclique pour affirmer officiellement la place fondamentale de la vérité. Mais il faudra attendre ce document une vingtaine d'années et c'est le Pape Jean Paul II qui exposera la question dans *Fides et Ratio* et *Veritatis splendor*. Les lettres échangées avec Henri de Lubac, Étienne Gilson et Charles Journet sont dictées par l'aspiration à la vérité, méconnue au sein de l'Église même. Vu l'apostasie « immanente »¹⁷⁴ au sein de l'Église après le Concile Vatican II, Maritain et le cardinal Journet sensibilisent Paul VI sur les dangers de la crise de la foi. Michel Fourcade analysant la période conciliaire chez Maritain montre à juste titre que

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 87.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷¹ Cf. de Lubac H., Maritain J., *Correspondance et rencontres*, J.-M. GARRIGUES, R. MOUGEL (éd.), Paris, Editions du Cerf, 2012, p. 28.

¹⁷² G. PROUVOST, « Jacques Maritain-Etienne Gilson : le dialogue de l'amitié et de la pensée (1923-1973) », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT, *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 256.

¹⁷³ Cf. Gilson É., Maritain J., *Deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971*, G. PROUVOST (éd.) Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p. 111.

¹⁷⁴ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, op. cit., p. 16.

les deux amis, Maritain et Journet, ne s'opposent pas aux idées conciliaires, mais plutôt à la réception erronée de ses postulats par le milieu ecclésiastique¹⁷⁵. Dans ce contexte, le « Credo de Paul VI » fut une réponse à la crise. C'est Maritain, sous l'influence du cardinal Journet, qui prépare l'ébauche de *Credo du peuple de Dieu*. Ensuite, le philosophe dresse la liste des dérives des années de l'après-Concile et défend la dimension métaphysique de la vérité dans son livre *Le Paysan de la Garonne*. Il en résulte que l'écrivain lie étroitement les données spéculatives avec l'action. L'interaction entre la théorie et la pratique est un élément fondamental de sa recherche anthropologique. Pour Maritain, la pensée et l'action forment un tout. Il en découle que l'action chez Maritain et le jugement qu'il porte sur les événements, ne sont que l'aboutissement concret de sa pensée, et le moyen de témoigner de la vérité¹⁷⁶. Dans les années 30, Maritain met l'accent sur la dimension pratique de sa philosophie. Ainsi, le philosophe aborde le sujet de la liberté à l'Institut Catholique de Paris jusqu'à 1939 et présente ses pensées fondamentales sur la morale en 1939 dans l'essai *La conquête de la liberté*. Ensuite, il creuse la question des fondements philosophiques de la morale pendant des cours à Toronto (1943), dans l'essai *Le premier acte de liberté* (1945) et dans le *Court traité de l'existence et de l'existant*, son livre fondamental afin de comprendre sa voie anthropologique. Son parcours sur la morale aboutit avec les ouvrages *La Loi naturelle* (1950), *L'Homme et l'État* (1951), *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (1951), *La philosophie morale* (1960).

Étienne Gilson, lui aussi, voit dans le personnage de Maritain un défenseur de la vérité. Pour notre philosophe, « aucun problème vital pour l'homme ne se pose, aucun drame humain ne se noue en aucun point de la planète, sans que la Sagesse ne s'y porte avec lui pour rendre témoignage à la vérité »¹⁷⁷. Dans l'échange épistolaire avec l'historien, ce sont la préoccupation sociale et la vision de la chrétienté qui ont été exposées avec précision. Elles sont traitées en priorité dès le début des années 30. Maritain y expose ses idées de la permanence de la vérité qui suppose l'irréversibilité de l'histoire. Ainsi, l'histoire préside à chaque époque et grâce à l'analogie, on peut la trouver sous des formes différentes¹⁷⁸. Autrement dit, la vérité sur l'homme reste immuable, mais elle se manifeste de différentes manières. Ce fil rouge est explicité en particulier dans *Religion et culture* (1930) pour trouver son point culminant dans *Humanisme intégral* (1936). Sa vision anthropologique se heurtera à maintes critiques et Maritain sera considéré comme un progressiste. Néanmoins, la considération de l'être humain dans le contexte actuel de l'existence, tout en gardant la continuité, donne à cette pensée ses lettres de noblesse.

Maritain partage avec Gilson la même approche de la philosophie spéculative autour de la question anthropologique que les deux thomistes analysent en profondeur. Dans leur dialogue, ils mettent en relief, non seulement

¹⁷⁵ Cf. M. FOURCADE, « Le Paysan de la Garonne : les enjeux d'une réception », *Revue des Sciences Religieuses*, 81(2007)4, p. 461-480.

¹⁷⁶ Cf. *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990, p. 261-262.

¹⁷⁷ Gilson É., Maritain J., *Deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971*, op. cit., p. 262.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 34.

l'essence, mais aussi l'existence. Cette « *distinctio realis* » est la pierre d'angle de la philosophie chrétienne, dont l'intelligence se suffit à elle-même pour établir cette vérité¹⁷⁹. Néanmoins, dans cet échange d'idées, Maritain ne concède rien de son autonomie de penseur. Tandis que Gilson affirme la nécessité de l'enseignement du pur thomisme sans aucune interprétation personnelle, Maritain a le courage d'intégrer ses propres idées à celles de Saint Thomas. Ce point de divergence prouve une fois de plus que Maritain concilie la double exigence d'indépendance intellectuelle et de fidélité à la lettre du thomisme. Le philosophe s'est servi du génie de Saint Thomas afin d'en dégager les vérités lui permettant de faire face aux dérives du modernisme. C'est la raison pour laquelle Maritain est davantage sensible à la dimension anthropologique, à l'opposé de Gilson qui s'attache surtout à la théologie. Ce dernier rejette par exemple l'intuition intellectuelle de l'être constituant le socle de l'anthropologie chez Maritain¹⁸⁰. Il n'en reste pas moins que tous les deux questionnent la vérité de l'être et partagent la même vision de la Révélation judéo-chrétienne qui a initié la discussion sur Dieu dans l'existence humaine et le débat sur l'homme dans sa complexité d'être charnel et spirituel. C'est bien cette grande thématique qui, selon Maritain et Gilson, englobe la notion de philosophie chrétienne.

L'indépendance philosophique de Maritain à l'égard de la politique

L'attitude d'indépendance de Maritain résulte en priorité d'une profonde réflexion philosophique sur l'homme. Pour ainsi dire, « la philosophie pratique doit descendre jusqu'à l'extrême bord où la connaissance philosophique joint l'action »¹⁸¹. Dans cette perspective, l'indépendance du philosophe est requise par la nature propre du savoir et démontre une liberté intérieure dans la recherche philosophique. Sa *Lettre sur l'indépendance* de 1935, comme il a été dit plus tôt, le démontre très clairement. L'affirmation « de gauche, de droite, à aucun je ne suis » nous désigne explicitement ce trait d'autonomie à la fois dans les idées et dans les actes¹⁸².

En ayant constamment à l'esprit la liberté qui le caractérise, l'intervention du philosophe contre l'offensive de l'Italie en Éthiopie est mieux comprise. Elle dévoile le désastre engendré par l'abus de la morale. Dans le manifeste *Pour la Justice et la Paix*¹⁸³ il explique clairement que le prétexte d'une entreprise coloniale sert à expliquer la violation du droit. Ainsi, la force est perçue comme moyen d'atteindre le but précis¹⁸⁴. Cet exemple montre que Maritain a le souci de ne pas déconnecter son savoir de l'action, tout en faisant le constat amer de l'impasse de l'action politique de ce temps-là.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 65.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 168.

¹⁸¹ *Lettre sur l'indépendance*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 255.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, p. 257.

¹⁸³ Cf. *Pour la Justice et la Paix*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 1040-1042.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 1041.

L'Action française

Au moment où l'Action française imprime son influence sur la société, Maritain ne s'engage pas en politique. Il se cantonne exclusivement dans le domaine spéculatif et métaphysique. C'est le père Clérissac, sympathisant de Maurras, qui lui demande de s'y engager. Dès le début, Maritain garde son indépendance envers l'Action française et se démarque du milieu politique, particulièrement quant à sa vision sur la démocratie. Dans *Carnet de Notes*, il avoue même avoir fait preuve de naïveté politique, ce qu'il regrettera plus tard¹⁸⁵. Dans cette perspective, Raïssa dit courageusement : « nous ne pouvions pas prendre aux sérieux la restauration monarchique prônée par Maurras »¹⁸⁶. Le fait que Maritain n'a jamais été membre ni de l'Action française ni d'autres partis politiques atteste de son inébranlable autonomie. Cela démontre un trait fondamental de son évolution ; à savoir le maintien de la ligne strictement philosophique de sa pensée. Autrement dit, sa pensée est toujours au-dessus des partis et s'élève contre les préjugés mutuels ayant cours dans la vie politique¹⁸⁷. C'est cette attitude qui permet à Maritain de rester stable et déterminé dans la découverte de la vérité.

Il en résulte que Maurras n'influence nullement la pensée de Maritain. Il garde son autonomie vis-à-vis de l'Action Française. Son engagement dans le mouvement est plutôt intellectuel et en aucun cas idéologique. Tandis que le philosophe tend à réaliser l'ordre nouveau, basé sur l'unité universelle des hommes et sur la Société des Nations, Maurras, tout au contraire, se positionne du côté du nationalisme. Jean-Luc Barré affirme même que ces divergences permettent de percevoir Maritain qui s'appuie de plus en plus sur des données anthropologiques¹⁸⁸. Dans cette perspective, la condamnation de l'Action Française par l'Église a été une libération pour le philosophe. Dès ce moment, il commence la période de « la réflexion dédiée à la philosophie morale et politique, où j'ai tâché, nous dit Maritain, de dégager les traits d'une politique chrétienne authentique et d'établir, à la lumière d'une philosophie de l'histoire et de la culture, la vraie signification de l'inspiration démocratique et la nature du nouvel humanisme que nous attendons »¹⁸⁹. Pour Maritain, il faut que la vérité ne prête pas à discussion. C'est pourquoi il garde la distance avec l'Action Française et n'est formellement membre d'aucun parti politique. Néanmoins, la période de la collaboration avec l'Action française lui fait découvrir les atouts du système démocratique dans la société. Maurras avec ses idées monarchiques confond le nationalisme avec la doctrine de l'Église¹⁹⁰. Et finalement, la condamnation de l'Action Française lui permet d'affirmer la valeur primordiale de la liberté humaine et de la démocratie. C'est bien ces deux dimensions qui sont

¹⁸⁵ Cf. *Id.*, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 180.

¹⁸⁶ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 339.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 344.

¹⁸⁸ Cf. J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, *op. cit.*, p. 331.

¹⁸⁹ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 343.

¹⁹⁰ Cf. *Une opinion sur Charles Maurras*, Œuvres Complètes, t. III, 1984, p. 770.

dépendantes l'une de l'autre et occupent une place importante dans la philosophie anthropologique de Maritain.

La guerre d'Espagne

Au premier abord, la guerre civile en Espagne ne semble pas avoir d'impact sur la pensée anthropologique de Maritain. Néanmoins, l'accent mis sur l'homme est perceptible à plusieurs niveaux. D'abord, face à cet évènement, il clame haut et fort la primauté de la dignité de la personne humaine. Face aux 500 000 morts et autant de personnes privées d'habitat, Maritain affirme que la solution permettant de vivre en intégralité réside dans une communauté personnaliste¹⁹¹. Dès le début de la guerre, Maritain affirme son désaccord par un manifeste *Pour le peuple basque* signé par plusieurs personnes demandant l'arrêt de la violence et qui trouvera sa forme définitive dans l'article *De la guerre sainte*. Maritain y dénonce l'identification usurpée de la guerre civile à la guerre sainte et renvoie finalement dos à dos nationalistes et républicains. Sa position est claire : « La chrétienté, nous dit-il, se fera par des moyens chrétiens, ou elle se défera complètement »¹⁹². Ainsi, il veut démontrer le sens ambigu du conflit : « qu'on invoque donc, si on la croit juste, la justice de la guerre qu'on fait, qu'on n'invoque pas sa sainteté ! Qu'on tue si on croit devoir tuer, au nom de l'ordre social ou de la nation, cela est assez horrible ; qu'on ne tue pas au nom du Christ-Roi, qui n'est pas un chef de guerre, mais un roi de grâce et de charité »¹⁹³. On perçoit alors une perversion de l'engagement du chrétien qui admet que le but justifie les moyens. Cette vue manichéenne aveugle les catholiques de concert avec les évêques. Maritain exige des positions claires vis-à-vis des événements qui menacent l'homme dans son intégrité profonde. La guerre d'Espagne le préoccupe mais il reste prudent sur le sujet en refusant de s'engager en partisan aveugle¹⁹⁴. Ce qui explique son désaccord avec les évêques espagnols qui soutiennent les franquistes et la mésentente entre Maritain et Claudel. Ce dernier le critiquera de ne prendre parti ni pour les nationalistes ni pour les évêques. Néanmoins, le philosophe, comme nous le dit Michel Bressolette, se démarque toujours « par une exigeante rigueur dans la réflexion et une détermination solitaire et ardente dans l'action »¹⁹⁵.

¹⁹¹ Cf. G. M. REICHBERG, « Jacques Maritain, l'Espagne et la guerre Sainte », *Revue Thomiste*, 115(2015)2, p. 215-233 ; J.-M. GARRIGUES, « J. Maritain face à un catholicisme de croisade : Espagne (1934-1937) », *CJM*, 63(2011), p. 34-55.

¹⁹² On trouve l'intégralité de cet article dans la préface au livre d'Alfred Mendizabal, intitulée *Considérations françaises sur les choses d'Espagne*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 1236.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 1243.

¹⁹⁴ Maritain rédige entre autre le *Manifeste à propos des troubles de Vienne*. Ensuite il prépare avec les autres philosophes le manifeste *Pour le bien commun* comme la réaction contre de la maltraitance des peuples français par la bourgeoisie. Enfin il montre il montre son regard prudent sur la guerre en Espagne. *Ibid.*, p. 1215-1255.

¹⁹⁵ M. BRESSOLETTE, « Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne », *CJM*, 9(1984), p. 33-42.

Mais, le conflit espagnol n'influence pas seulement sa perception de l'homme. La guerre civile en Espagne lui permet d'affirmer la primauté de la transcendance du christianisme par rapport au pouvoir temporel. Le spirituel ne peut pas être exploité au profit de tel ou tel parti et, finalement, il est impossible d'invoquer des motifs religieux pour justifier la guerre civile. Maritain se garde de toute déclaration favorable au général Franco tout comme au gouvernement, mais a soin de « travailler à une paix non d'extermination mais de réconciliation, c'est-à-dire à la paix véritable »¹⁹⁶. C'est dans ce but qu'il a fondé en 1937 avec d'autres savants un *Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne*. Cet engagement social de Maritain nous dévoile le caractère vulnérable du philosophe. La guerre d'Espagne lui fait prendre conscience de cette vulnérabilité qui lui impose la défense morale de la liberté des consciences et de la valeur de la paix¹⁹⁷.

La Seconde Guerre mondiale

Pendant la Seconde Guerre mondiale Maritain se trouve aux États-Unis. Son exil s'est transformé en une sorte de mission afin de résister au nazisme, non seulement par la force des armes mais, avant tout, par la compréhension des vrais enjeux de la guerre et par une résistance doctrinale. Là, Maritain trouve son champ d'élection et donne toute la mesure de sa ferveur. En Amérique il s'est senti appelé « par des engagements antérieurs à la guerre », et « par le désir » afin d'y servir la cause de la France¹⁹⁸. Son livre *À travers le désastre* paru en 1941 en donne le ton. Il y précise que la guerre constitue une grande menace spirituelle pour l'homme en particulier par le danger qu'elle fait naître d'un nouvel ordre totalitaire. La Seconde Guerre mondiale n'est pas seulement un conflit d'intérêts mais avant tout une tentative de destruction de la civilisation judéo-chrétienne.

L'effondrement provoqué par l'attaque allemande en 1940 oblige à adopter une attitude d'humilité, pleine de désespoir et d'amour-propre blessé. La capitulation du gouvernement du Maréchal est une trahison des valeurs patriotiques. Néanmoins, Maritain, refusant la défaite, continue ses travaux philosophiques et ressent profondément la nécessité de l'attitude patriotique. Le travail intellectuel ne lui sert pas d'alibi pour se soustraire à la réalité ambiante. Au contraire, il veut rester fidèle à la France dans la souffrance¹⁹⁹. Par ses messages à la radio, il devient l'une des voix les plus écoutées, car porteuse d'espoir en la résurrection de la France. Michel Fourcade, à juste titre, compare l'engagement de Maritain en exil à une sorte de conscience si bien que, par sa voix et l'acuité de son regard, il soutient l'esprit de l'indépendance²⁰⁰. Sa recherche anthropologique se focalise sur la place du peuple capable de changer

¹⁹⁶ J. MARITAIN, « Avant-propos », CJM, 9(1984), p. 51.

¹⁹⁷ Cf. *Un cri d'alarme*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 1178.

¹⁹⁸ Cf. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 367.

¹⁹⁹ Cf. E. LOYER, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Paris, Grasset, 2005, p. 86.

²⁰⁰ Cf. M. FOURCADE, « Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940-1945) », CJM, 28(1994), p. 5-38.

le cours des événements, comme l'expose très clairement l'article daté du 21 juin 1940 *Dix mois après*. Maritain nous affirme : « Je n'ai d'espérance *absolue* qu'en Dieu, et d'espérance *temporelle* que dans le peuple, je veux dire dans le bien dont le peuple est capable quand sa tête est saine »²⁰¹. Il en résulte que son étude de l'homme et la notion de peuple tiennent une place de choix, intimement imbriquée dans l'action politique. En ce sens, le peuple, pour le philosophe, d'un côté peut être porteur de la spiritualité et de la moralité, et de l'autre gardien des valeurs quelles qu'elles soient. C'est bien cette conception du peuple qui apporte l'espérance face aux dangers de l'époque²⁰². Durant les années de la guerre, son combat pour la vérité reste toujours une priorité. La question de l'anthropologie y tient notamment une grande place. Il s'intéresse aux principes de la morale et à ses fondements philosophiques. Il en résulte la publication de *La philosophie morale* qui affirme une fois de plus l'homme comme point central de sa recherche. Les deux ouvrages de la période de la guerre sont les plus significatifs quant à l'anthropologie chez Maritain : *Scholasticism and Politics* (1940) et *Ransoming the Time* (1941).

Son séjour en Amérique lui offre l'occasion de se faire une autre idée de la démocratie, vu comme un espace de la collaboration de tous les membres de la société, y compris l'Église. Même s'il a un jugement complet et profond sur la question, l'expérience américaine lui ouvre une autre perspective : celle de la coexistence possible et cohérente entre les hommes de différentes cultures et origines. Ce constat l'amène à parler de la nouvelle démocratie, purgée de l'individualisme bourgeois et accueillante pour chaque personne humaine. En Amérique, il « a eu une réelle expérience de la démocratie concrète, existentielle, nous dit-il, de la démocratie non comme un ensemble de slogans abstraits ou comme un idéal élevé, mais comme quelque chose de réel et d'humain »²⁰³. En vantant le système démocratique et fédéral favorisant la liberté humaine, Maritain poursuit sa démarche vers une forme de révolution dans l'esprit des peuples car « si la rénovation n'est pas d'abord morale, rien ne sera vraiment renouvelé »²⁰⁴. Son séjour en Amérique et l'expérience de la démocratie américaine nourrit son espoir de l'avènement de la nouvelle chrétienté. Jean-Luc Barré cite à cet effet l'expression « l'énergie créatrice de l'histoire » qui oriente le monde, selon Maritain, « vers une prise de conscience de son destin collectif, vers l'émancipation politique des peuples soumis au régime colonial, à la tutelle des idéologies comme à l'emprise de l'État »²⁰⁵. C'est pour cela que Maritain met sa confiance dans la force du peuple afin de proclamer les droits de l'homme et de vivre en harmonie avec les autres. Le philosophe se sent responsable de l'éducation des gens dans le domaine des pensées et des idées motrices dans le futur système. Dans ce contexte, le philosophe diffuse de 1941 à 1944 ses messages²⁰⁶ par la radio et publie *Christianisme et démocratie* (1943).

²⁰¹ L'article se trouve dans un livre *Pour la justice* qui constitue un recueil des discours et des articles de philosophe, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989, p. 536.

²⁰² Cf. R. MOUGEL, « Les années de New York 1940-1945 », CJM, 16-17(1988), p. 7-28.

²⁰³ *Réflexions sur l'Amérique*, Œuvres Complètes, t. X, 1990, p. 891.

²⁰⁴ *De la justice politique*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988, p. 304.

²⁰⁵ J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, op. cit., p. 527.

²⁰⁶ Cf. *Messages 1941-1944*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989, p. 381-508.

L'affinement de la pensée maritainienne après les critiques et la recherche anthropologique dans l'après-guerre

Les différentes critiques sur les recherches de Maritain ont un impact sur l'affinement de sa vision personaliste. Au Canada, le professeur de philosophie Charles de Koninck reproche à Maritain d'attacher trop d'importance à la liberté et à la personne humaine au détriment du bien commun. Aussi, en Argentine, la publication en 1945 du livre de l'abbé Jules Meinvielle *De Lamennais à Maritain* donne lieu à une attaque frontale de la vision de la liberté trop accentuée chez le philosophe. C'est également en Italie, dans les années 1950 que la critique se fait la plus virulente en la personne du père Antonio Messineo qui, dans une tribune de la revue *Civiltà Cattolica*, accuse Maritain d'être progressiste et de promouvoir un naturalisme intégral à la place de la vision chrétienne de l'humanisme. Toutes ces prises de position amènent Maritain à faire une sorte d'autoréflexion sur sa pensée philosophique dont l'aboutissement sera la publication de l'ouvrage *La Personne et le Bien commun*. L'incompréhension dont fait preuve le clergé incite Maritain à une plus grande vigilance quant à la réception de ses idées, allant jusqu'à solliciter l'avis de ses amis avant de publier des livres tels que *Le Philosophe dans la cité* ou *Le Paysan de la Garonne*²⁰⁷.

La voix de Maritain lors des travaux sur la Déclaration universelle des droits de l'homme

La période des années 30-40 est favorable pour lancer de nouveaux projets civilisationnels. D'un côté, le climat de racisme et d'antisémitisme, de l'autre, les désastres de la Seconde Guerre mondiale, ne peuvent que fortifier la vision maritainienne du monde qui accorde une place centrale à l'être humain et non pas à la propriété privée, encore moins à une nation ou une civilisation donnée. Les dictateurs nazis ou soviétiques valorisent la dimension communautaire au détriment de la personne humaine dans son autonomie. Le philosophe met alors l'accent sur la vision personaliste qu'il expose dans son enseignement dans les années 1938-1939. Maritain, engagé dans le combat contre la discrimination raciale (avant tout antisémitisme) ne peut passer sous silence la question des droits de l'homme²⁰⁸. C'est dans ce contexte qu'il faut placer sa conférence du 14 décembre 1938 à New York *Les Juifs parmi les nations* et celle du 8 février 1939 à Paris *Le crépuscule de la civilisation*.

Maritain ne se contente pas d'un simple rappel des droits de l'homme, mais demande qu'ils soient garantis par une législation appropriée²⁰⁹. Il s'agit de

²⁰⁷ Cf. J.-D. DURAND, « La grande attaque de 1956 », *CJM*, 30(1995), p. 2-31.

²⁰⁸ Cf. R. MOUGEL, « Jacques Maritain et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme 1948 », *CJM*, 61(2010), p. 68.

²⁰⁹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989, p. 270-272.

ne pas revenir à l'ancienne Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 mais d'en établir une nouvelle qui garantit les droits fondamentaux de l'homme et affirme la dignité inaliénable de la personne humaine²¹⁰. Le fait que Maritain élabore les Droits sur une assise philosophique et morale est d'une importance capitale. C'est sa grande contribution à la version finale de la Charte. Elle lui offre l'occasion de formuler ses propositions de façon logique et bien ordonnée. Il s'ensuit la publication en 1942 du livre *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Cet exposé exhaustif de sa conception des droits de l'homme constitue une publication primordiale. La réflexion sur la dignité de l'homme et la conscience humaine ainsi abordée permet de comprendre la dimension anthropologique du devoir et du nécessaire.

Le travail sur les droits communs à chaque être humain ouvre à Maritain la porte du pluralisme permettant aux hommes de coexister en harmonie. En novembre 1947, Maritain participe à Mexico à la Seconde Conférence Générale de l'Unesco en remplacement de Léon Blum qui est malade. Là, le philosophe s'oppose aux idées matérialistes de Julien Huxley et expose l'idée du respect de chaque être humain dans sa culture, sa race, sa religion. Ces différences ne sont pas pour Maritain un motif de division parce que chaque homme à la base présente les mêmes besoins fondamentaux. Autrement dit, malgré les différences extérieures, les hommes sont unis par leur nature. Il est alors tout à fait possible de collaborer avec chaque personne et le pluralisme ne détruit en aucun cas l'équilibre social. Jean-Luc Barré souligne que cela conduit Huxley lui-même à mettre en sourdine son credo matérialiste²¹¹.

Maritain ne rédige pas la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Néanmoins, il influence sa rédaction par sa voix philosophique, ce qui correspond mieux à sa position de philosophe. Il importe de dire qu'il cherche la base rationnelle des droits fondamentaux, afin de mettre en valeur la personne humaine et sa spécificité par rapport aux autres créatures. Charles Blanchet affirme ainsi que Maritain, meurtri par la faiblesse morale et intellectuelle des démocraties occidentales, propose la solution : « pour résister, réunir des hommes dans un projet commun, la démocratie a besoin d'une foi, et d'une foi qui repose sur des fondements rationnels capables de forger une conviction²¹². C'est ainsi que le philosophe prépare le terrain dans le milieu catholique afin qu'il adhère à la Déclaration. Une fois de plus, notons son souci constant de lier la philosophie à l'action. Ainsi, il parvient à influencer l'opinion des hommes d'Église et à leur faire accepter la Déclaration ainsi que son application concrète.

²¹⁰ Cf. *Correspondance entre Jacques Maritain et le général de Gaulle 1941-1942*, CJM, 16-17(1988), p. 62.

²¹¹ Cf. J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, op. cit., p. 513.

²¹² Cf. CH. BLANCHET, « Primauté du spirituel et passion du temporel dans l'œuvres de Jacques Maritain », dans : J.-L. ALLARD et al. (dir.), *L'humanisme intégral de Jacques Maritain, Colloque de Paris*, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1988, p. 71.

La pensée anthropologique de Maritain en Amérique du Sud

Maritain trouve un terrain favorable pour son enseignement en Amérique latine. Pour la génération sceptique et agnostique, sa mise en lumière de l'intelligence éveille un grand intérêt pour ses écrits à tel point que Maritain est considéré comme le révélateur de l'intelligence. Au début du XIX^e siècle, l'Amérique latine est minée par l'évolutionnisme de Spencer, le positivisme de Comte et le spiritualisme philosophique. Dans cette ambiance, les écrits de Maritain sonnent le retour à la philosophie traditionnelle. La lecture des ouvrages de Maritain est une réaction contre l'impact de la pensée moderne²¹³. Sa pensée rayonne bien au-delà du milieu catholique. Dans sa conception de *l'humanisme intégral*, Maritain met en valeur le rôle de l'intelligence. La révélation de la puissance de l'intelligence en l'être humain est la clé de voûte du système. C'est l'arme principale pour combattre l'emprise des tendances agnostique et positiviste sur les esprits. Dans la foulée, on fonde un mouvement d'inspiration démocrate-chrétienne, Montevideo, qui participe aussi à la promotion de l'humanisme chrétien.

Sa conception de la politique s'avère non moins attrayante pour toute une génération de Sud-Américains. Là, le philosophe souligne le sens commun de la politique dans sa cohérence avec la liberté humaine. En face du danger du fascisme et du communisme, le philosophe propose une voie intermédiaire afin de ne pas confondre liberté et libéralisme, autorité et dictature. Il insiste sur le système de la démocratie, tout en soulignant qu'il faut regarder le réel dans son intégralité, comme composé de la personne humaine et garant du sens commun. Ainsi, sa vision de *l'humanisme intégral* fait apparaître la différence entre la politique et l'économie, le spirituel et le temporel, objets de nombreux malentendus. Toutes ces idées imprégnées d'humanisme rapprochent les Américains de la démocratie et les sensibilisent aux menaces du totalitarisme.

La dimension anthropologique de Maritain dans la période conciliaire et postconciliaire

La discussion autour de l'humanisme intégral reste toujours aussi importante pour Maritain, et ce aussi bien dans la période conciliaire qu'après le Concile Vatican II. Le débat sur l'homme trouve une oreille favorable en la personne de Giovanni Battista Montini, futur Pape Paul VI. La même aspiration à percer la vérité sur l'homme se dégage de leur questionnement existentiel et aboutit à une relation amicale entre le futur Pape et le philosophe. De cette façon, tous deux s'inscrivent dans la ligne indiquée par Léon XIII pour donner un nouveau souffle au thomisme et vivifier la dimension philosophique de la doctrine de l'Église. Montini trouve dans l'enseignement de Maritain un fort support afin de construire ses réflexions, qu'il développera plus tard dans ses écrits. Le Pape a le courage à la fois de se prononcer clairement sur la destinée

²¹³ Cf. A. AMOROSO LIMA, « Maritain et l'Amérique latine », *Revue Thomiste*, 48(1948)1-2, p. 12-17.

surnaturelle de l'homme, de déceler les dérives de l'humanisme naturaliste et d'affiner la question de l'engagement du chrétien dans la vie sociale²¹⁴. La relation de Maritain avec Paul VI influence les idées du Pape sur le nouvel humanisme, à tel point qu'il intègre la conception du philosophe dans son encyclique *Populorum progressio*, où Paul VI parle d'humanisme plénier au numéro 42. Ainsi, Maritain se réjouit de voir l'Église se pencher sur l'homme dans son intégrité. Tout ce que Maritain enseigne tout au long de sa vie façonne aussi de manière concrète la personnalité de Paul VI. Guidés par cette même exigence intellectuelle, ils ne ménagent pas leur peine pour défendre la foi et la vérité face à la crise²¹⁵. Ce travail postconciliaire imprime sa marque dans *Le Paysan de la Garonne* par l'accent mis sur la contemplation chez l'homme afin de renouveler le vrai savoir. Maritain y donne la forme aboutie de ses réflexions sur l'homme. C'est le fruit de l'expérience de toute sa vie. C'est pourquoi les livres *Le Paysan de la Garonne* et *Approches sans entraves* constituent les deux ouvrages de la pensée anthropologique où il livre aussi ses propres conclusions, tandis que *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* est un cours de thomisme.

Maritain ne participe pas directement aux travaux du Concile Vatican II. Néanmoins, comme nous le dit Philippe Chenaux, « Maritain n'hésite pas à prendre la plume pour communiquer à son ami au Vatican certaines observations touchant tel problème qui lui tient à cœur »²¹⁶. À la demande du Pape Paul VI, il s'exprime sur la question de la liberté religieuse, sur la vérité, sur l'engagement des laïcs, et sur la prière et la liturgie. Les quatre memoranda sont transmis au Pape Paul VI. Même si nous ne savons pas quel en est l'impact sur la pensée du Pape, il n'en reste pas moins qu'ils constituent pour lui un apport important sur la discussion anthropologique dans l'après Concile Vatican II. Citons ici comme exemple l'intervention de Maritain sur la liberté humaine qui affirme les devoirs de la politique « envers Dieu selon qu'il le connaît (le peuple), et envers la vérité religieuse selon qu'en vertu des traditions historiques à l'œuvre en lui le peuple qui constitue tel corps politique connaît plus ou moins parfaitement cette vérité »²¹⁷. On peut alors percevoir que Maritain ne perd pas de vue la place primordiale de la vérité que le corps politique et les croyants doivent servir.

Le Concile Vatican II est pour Maritain à la fois un danger et un grand espoir. Un danger, comme nous le dit Jean-Luc Barré, né de la crise moderniste et d'une libre interprétation du Concile²¹⁸. Cela dénature la liturgie et la Tradition de l'Église. Pour les deux philosophes polonais Jerzy Kalinowski et Stefan Swieżawski, le profond malaise qui persiste tient au fait que le monde d'après Concile Vatican II s'est détourné de la philosophie de l'être, cédant ainsi au

²¹⁴ Cf. PH. CHENAUX, *Paul VI, le souverain éclairé*, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 254.

²¹⁵ Cf. PH. CHENAUX, *Paul VI et Maritain. Les rapports du « montinianisme » et du « maritanisme »*, Brescia-Roma, Istituto San Paolo VI-Edizioni Studium, 1994, p. 92.

²¹⁶ PH. CHENAUX, « Paul VI et Maritain », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT (dir.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 336.

²¹⁷ *Id.*, *Paul VI et Maritain, op. cit.*, p. 113. Dans l'annexe on retrouve l'une des interventions de Jacques Maritain, celle sur la liberté religieuse.

²¹⁸ Cf. J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel, op. cit.*, p. 557.

scepticisme généralisé : « l'homme moderne s'adonnant à la philosophie reste donc très éloigné des sources vives de la sagesse métaphysique et sa production philosophique porte une forte empreinte sceptique »²¹⁹. Toutefois, même si les documents du Concile Vatican II pèchent aux yeux de Maritain par un excès de méthodologie basée sur les données bibliques et la tradition patristique, au détriment de l'approche métaphysique, le philosophe croit que l'après-Concile offrira la possibilité de regarder davantage l'homme dans son intégrité. Il exprime cet espoir dans cet ouvrage qui reste une publication de référence : « un âge nouveau commence, nous dit-il, où l'Église nous invite à mieux comprendre *la bonté et l'humanité* de Dieu notre Père, et nous appelle à reconnaître en même temps toutes les dimensions de cet *hominem integrum* dont le Pape parlait dans son discours du 7 décembre 1965, en la dernière séance du Concile »²²⁰.

Conclusion

La question anthropologique devient primordiale aux yeux de Maritain à partir de 1935. La tournure inquiétante que prennent les événements l'amènent à une refonte de sa pensée philosophique sur la personne humaine en privilégiant désormais le problème de la destinée humaine et de sa coexistence avec les autres. Cela ne veut pas dire qu'elle ne le préoccupait pas à l'époque de ses études puis de son engagement socialiste. Au contraire, l'influence des idées bergsoniennes lui ouvre une large perspective de travail métaphysique et le confirme dans la conviction que le matérialisme de l'époque présente une fausse vision de l'homme et de la connaissance. Il en résulte que le temps d'interrogation avant la conversion, l'approfondissement du thomisme après le baptême, et ensuite l'expérience de l'avant-guerre et de l'après-guerre l'encouragent, non seulement à aborder le sujet de l'être humain, mais aussi à proposer des solutions : une révolution spirituelle, le renouvellement des consciences et même l'idée de la création de la Société des Nations.

Le contexte historique de la voie philosophique de Maritain démontre un développement progressif de sa réflexion anthropologique. Au début, il n'aborde pas la question anthropologique. En revanche, le philosophe se montre soucieux de s'approprier la vérité de son existence en la cherchant dans l'engagement polyvalent et son attrait pour la philosophie. Raïssa nous le présente ainsi : « malgré tout ce qui pouvait nous en détourner, nous persistons à chercher la vérité – quelle vérité ? – à porter en nous l'espérance d'une plénitude d'adhésion possible à une plénitude d'être »²²¹. Il est clair que c'est la vérité seule qui préserve l'homme. L'affirmation de la vérité veut dire l'élévation de l'être humain à sa juste place dans le monde moderne : « si on n'aime pas la vérité, on n'est pas un homme »²²² confie-t-il à la fin de sa vie. Dans cette perspective, la recherche de Maritain n'est que la redécouverte de l'identité

²¹⁹ J. KALINOWSKI, S. SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2014, p. 46.

²²⁰ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, op. cit., p. 13.

²²¹ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 78.

²²² J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, op. cit., p. 128.

humaine, telle qu'elle nous est présentée par Saint Thomas d'Aquin. C'est bien dans cet espace que l'on découvre la spécificité de la vérité qui à la fois génère un impératif et exige un acte d'intelligence.

Cette période de la quête de la vérité constitue donc un socle pour sa recherche future sur l'homme au point qu'elle l'accompagnera tout au long de la vie. En ce sens, Jean-Luc Barré a raison lorsqu'il constate que « chez Maritain l'œuvre et la vie se répondent et renvoient sans cesse l'une à l'autre »²²³. C'est pour cela que l'on perçoit chez Maritain un lien étroit et inséparable entre la période du questionnement existentiel pendant ses études et la période où il présente sa propre vision du monde. On pense que la première période est même primordiale car elle est celle qui conduit à la recherche sur l'homme. On le voit clairement dans ses écrits fondamentaux du point de vue de l'anthropologie. Au début, Maritain se contente de transmettre la vision de l'homme, telle qu'elle est présentée par l'Aquinate. En revanche, postérieurement il affine sa vision en s'appuyant sur l'expérience de la vie (l'Action française, la guerre d'Espagne ou son séjour en Amérique). Il n'en reste pas moins que Maritain garde la ligne thomasiennne de sa philosophie, thème qui sera abordé dans cette étude.

La vie de Jacques Maritain considérée dans son ensemble se présente comme un dialogue permanent avec le monde moderne, qui se fonde sur la conception de l'homme, bien enracinée dans l'intelligence, comme nous le dit Jean Paul II : « en face des monstrueuses aberrations de notre siècle que sont les totalitarismes avec leurs séquelles d'horreurs et de souffrances, il s'était persuadé qu'une juste conception de la personne humaine est à la base nécessaire de toute construction sociale et politique digne de l'homme »²²⁴. Ainsi, le philosophe démontre que le dialogue avec le monde pluraliste est possible à condition que l'on se réfère aux vérités transcendantes et aux solutions héritées de la *philosophia perennis*, y compris Saint Thomas d'Aquin. Une telle règle de conduite exige un effort constant, comme le montrent les actes héroïques de la propre vie de Jacques Maritain.

²²³ J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, op. cit., p. 247.

²²⁴ Message de Jean Paul II à l'occasion du congrès « Jacques Maritain aujourd'hui » organisé par l'Université Catholique du Sacré Cœur à Milan du 20 au 23 octobre 1982, CJM, 4-5(1982), p. 60-63.

Les intuitions thomistes dans la pensée de Jacques Maritain et leur influence sur la théorie de la connaissance dans sa philosophie

L'approfondissement de la vérité chez Maritain trouve la meilleure expression dans la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. C'est pour cela que l'étude se focalisera sur l'analyse de notre philosophe afin de concevoir ces dimensions thomasiennes qui permettent d'appréhender le réel dans son objectivité. D'abord il faut répondre à la question : pourquoi Maritain oriente ses recherches vers Saint Thomas d'Aquin ? La réponse à cette interrogation oriente vers le thomisme parce qu'il propose certaines solutions face aux enjeux observés par Maritain.

Le réalisme tel que l'expose Saint Thomas d'Aquin dans sa doctrine constitue pour Maritain le point fort de la recherche anthropologique. Grâce à l'Aquinat, Maritain découvre la philosophie, non pas comme un discours purement philosophique, mais comme une manière d'appréhender intégralement le réel et l'être humain. Selon Stanislas Fumet, cette éclatante découverte soustrait la conception de l'homme à l'idéalisme et à l'irrationalisme, profondément antihumains dans leur essence. Maritain, est, non seulement ébloui par la pertinence de cette vérité, mais encore soucieux de la partager avec les autres pour qu'ils soient éclairés à leur tour¹. C'est la raison pour laquelle notre philosophe analyse l'application du thomisme dans les domaines social, artistique, scientifique et politique.

Le dialogue et la vue propre sur l'homme à l'égard du monde moderne

Pour Maritain, le modernisme est privé du réalisme. La Renaissance humaniste, la Réforme protestante et l'*Aufklärung* rationaliste sont les trois crises anthropologiques où « l'homme a accompli une révolution historique d'importance tout à fait incomparable. (...) Il s'est pris lui-même comme centre de son histoire et fin ultime de son action ici-bas, et s'est attribué en pensée ce privilège proprement divin de l'indépendance absolue »². L'homme, tombé dans une illusion de toute puissance, n'est que divisé et désuni. Le divorce le plus grave est celui entre l'homme et la vérité sur sa personne. Maritain perçoit cette situation comme une sorte de catastrophe existentielle de l'homme. Face à cette altération anthropologique, Maritain voit une seule issue : le retour à la

¹ Cf. S. FUMET, « Amour de la sagesse et amitié des hommes », dans : E. BORNE (dir.), *Jacques Maritain*, coll. « Recherches et débats » du centre catholique des intellectuelles français, vol. 19, Paris, Arthème Fayard, 1957, p. 24.

² *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, t. IV, 1983, p. 65. Cf. S. GUENA, « Maritain et la Révolution », CJM, 61(2010), p. 34-64.

compréhension de l'homme dans sa dimension universelle car « l'homme ne trouve pas son unité en lui-même. Il la trouve hors de lui, au-dessus de lui. C'est en voulant se suffire, qu'il s'est perdu. Il se trouvera en se suspendant à son principe, et à l'ordre qui le transcende. (...) L'objectivité est la première condition de l'unité »³. Ces considérations posent une distinction fondamentale faite par Maritain entre l'humanisme anthropocentrique et l'humanisme théocentrique, se prononçant bien évidemment en faveur de ce dernier. Dans ce contexte, la vision thomasiennne lui ouvre une large perspective à la fois pour dialoguer avec le monde moderne et ce faisant pour « faire ressusciter la métaphysique ». Cette synthèse constitue le socle de son enseignement et de son action. Ainsi, fidèle à la structure classique, Maritain tend à transformer l'homme et le monde moderne.

L'approfondissement du thomisme ne veut pas dire que Maritain se retire du débat sur les dérives du modernisme. Au contraire, sa réflexion prend corps afin de présenter une pensée cohérente et rationnelle. Pour lui, la doctrine thomiste s'explique « par son universalité même, elle déborde infiniment, dans le passé comme dans l'avenir, l'étroitesse du moment présent (...) Antimoderne contre les erreurs du temps présent, elle est ultramoderne pour toutes les vérités enveloppées dans le temps à venir »⁴. Il en résulte que l'antimoderne ne veut pas dire négligence du monde moderne, mais contact avec la réalité présente, sans rien abandonner de sa position philosophique. Dans cette perspective, le philosophe est antimoderne et en même temps ultramoderne. Il ne traite pas le monde qui l'entoure comme en quelque sorte l'incarnation du mal. Au contraire, il croit le monde capable de s'épanouir. Néanmoins, c'est une conception toute novatrice qu'il élabore. À savoir qu'il veut concilier une vision de l'homme jeté dans l'existence qu'il façonne par l'action avec une réflexion hautement spéculative et intellectuelle. C'est pour cela qu'il se réfère à la philosophie chrétienne dont la profondeur doctrinale sort victorieuse de la confrontation avec l'humanisme athée et place la vérité pratique dans l'ordre temporel afin d'en renouveler les structures sociales⁵. C'est dans cette vaste thématique que Maritain englobe l'idéal historique chrétien, réalisé dans le temps. Donc, lorsqu'il se dit « ultramoderne », il suppose le renouvellement, la recherche et l'effort scientifique mais en continuité avec la richesse du passé.

Le modernisme expose une vision de l'homme de manière unilatérale, comme individu autonome, hors de la relation avec Dieu et avec les normes transcendantales. Pour Charles Blanchet, ce détournement de l'être humain du nécessaire et de l'essentiel provoque une forme de déchéance ontologique. En conséquence, Maritain révèle le risque pour l'homme d'être dépouillé de sa richesse ontologique et d'être traité comme un atome⁶. Cela conduit à une impasse parce que, d'un côté, il se dit autonome, et de l'autre, l'être humain éprouve de plus en plus l'assujettissement des uns des autres. Dans son livre

³ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 66.

⁴ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 929.

⁵ Cf. *Lettre sur l'indépendance* Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 259-261.

⁶ Cf. *Id.*, *Le Paysan de la Garonne*, *op. cit.*, p. 162 ; Charles Blanchet montre dans sa recherche que la « déchéance ontologique » constitue une sorte de mutilation de l'homme. CH. BLANCHET, « Maritain face à la modernité », *op. cit.*, p. 11-31.

Antimoderne, le philosophe relève deux principes du monde moderne : le principe immanentiste et le principe transcendantaliste. Le premier accentue la liberté et l'intériorité. Elles consistent « dans une opposition au non-moi, dans une revendication d'indépendance du dedans par rapport au dehors ; vérité et vie doivent donc être cherchées au-dedans du sujet humain, toute action, toute aide, toute règle, tout magistère qui proviendrait de l'autre (de l'objet, de l'autorité humaine, de l'autorité divine) étant un attentat contre l'esprit »⁷. Quant au principe transcendantaliste : « il n'y a plus de donné qui nous mesure et qui nous domine, mais notre fond intime transcende et commande tout donné. Nature et loi, définitions, dogmes, devoirs, n'étant pas objets qui s'imposent de par l'autre, sont pures expressions de notre dedans, et de l'activité créatrice de l'esprit en nous »⁸.

Le déclin du temps ne veut pas dire pour Maritain une fin du temps. Au contraire, Maritain garde constamment la vision « d'un nouvel humanisme, qui se prépare dans la présente agonie du monde, et prépare en même temps le renouveau de la civilisation »⁹. Ce que propose alors Maritain n'est pas la destruction du monde mais plutôt sa transformation par l'engagement quel qu'il soit, philosophique, social, etc. car « il n'y a pas d'erreur qui ne suppose quelque vérité »¹⁰. Et face à une doctrine fautive, le philosophe est capable de saisir une vérité partielle et ainsi appréhender le réel. En ce sens, le rapport du thomisme avec le modernisme ne veut pas dire non plus « repenser le thomisme à la mode de Kant ou de M. Bergson »¹¹. Le devoir primordial de la doctrine scholastique est de « sauver ce que la philosophie moderne contient d'être bon et de bon »¹². Dans cette perspective, selon Maritain, la philosophie et en particulier la métaphysique garde toujours la position de science-reine.

La dégradation de l'intelligence

L'effet le plus tragique de l'époque moderne pour Maritain est l'avitissement de l'intelligence, en cours depuis la Renaissance. La raison dérive de sa voie propre au moment où elle s'éloigne de son intuition intellectuelle. Finalement, il dénie toute la richesse de la philosophie et avant tout la métaphysique. Si on parle de crise, il faut alors voir sa source dans une approche de la raison, mal ordonnée et dépourvue de sa mission propre. Ainsi, au lieu de découvrir la vérité, elle offre des solutions abstraites et même irrationnelles qui ne trouvent pas de place cohérente dans l'action humaine. Cette situation, le philosophe la compare à « un spectacle auquel nous assistons, c'est celui d'un raz de marée *irrationaliste*. C'est l'éveil d'une opposition tragique entre la vie et

⁷ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 935.

⁸ *Ibid.*, p. 936.

⁹ *Le crépuscule de la civilisation*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988, p. 12.

¹⁰ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1039.

¹¹ *Ibid.*, p. 1038.

¹² *Ibid.*, p. 1038.

l'intelligence »¹³. On voit bien le souci constant de Maritain de relier étroitement la vérité à la raison. Cette relation est une condition nécessaire de la justesse du raisonnement qui ne peut pas être erroné car il tend à remonter à la source de la dimension humaine aussi bien spirituelle, relationnelle, personnelle, sociale ou politique. Et pourtant, Maritain doit admettre que « dans le régime concret de la vie humaine, la raison s'isole du supra-rationnel. Elle s'isole aussi de tout ce qui est irrationnel dans l'homme ou elle le nie »¹⁴. En conséquence, le mot *irrationnel* est employé par le modernisme comme non réductible à la raison et incompatible avec ses données, ce qui limite son rôle dans le processus de la connaissance et finalement la dénature.

En analysant la doctrine de l'Aquinat, Maritain précise que l'affaiblissement de l'intelligence remonte au XIV^{ème} déjà avec la déformation de la philosophie scholastique (nominalisme, Duns Scot, Occam). L'intelligence alors « commence à devenir moins objective et à se complaire en elle-même plus qu'en la vérité. (...) Elle semble s'hypertrophier, en réalité elle dégénère, et bientôt elle aura tellement diminué qu'elle se trouvera au niveau de l'empirisme de la Renaissance, et qu'elle ne pourra, en faisant effort pour se relever, que s'accrocher, et pour un temps bien court, au mathématisme cartésien »¹⁵. Ainsi, l'intelligence devient de plus en plus impuissante à aborder les questions métaphysiques telles que les causes premières ou les principes les plus élevés. Finalement, par la diminution de l'intelligence, on arrive à une autre dérive, celle de « la prétention de la raison à s'ériger elle-même en mesure suprême de vérité, ce qui conduit, en définitive, à réduire toutes choses aux notions que nous trouvons en nous par le minimum de contact expérimental avec la réalité, aux notions mathématique et géométrique »¹⁶.

Le travail sur le thomisme, plus particulièrement sur la partie de la philosophie spéculative, résulte en outre de sa critique du scepticisme et du pessimisme de la connaissance. Tout ce que le modernisme considère comme une réussite intellectuelle (naturalisme, individualisme, inaptitude de la métaphysique) est pour le philosophe une déformation de la pensée scholastique. Selon Maritain, l'altération d'un système supérieur entraîne un autre système, qui ne peut que lui être inférieur. Dans cette lignée, Maritain précise : « *Corruptio unius generatio alterius*. C'est ainsi que la corruption de la scholastique est la génération de la philosophie dite moderne »¹⁷. Toutes ces tendances poussent Maritain à aborder la théorie de la connaissance, afin de bien appréhender le réel dans toutes ses dimensions et non pas seulement par des phénomènes extérieurs et mesurables quantitativement. Il faut bien préciser que, pour Maritain, la science des phénomènes s'appuie sur la métaphysique mécaniste. Elle néglige le travail ardu de la recherche des causes réelles tout en s'adossant aux fonctions mathématiques et aux variations quantitatives

¹³ *Le crépuscule de la civilisation, op. cit.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵ *Antimoderne, Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 1023-1024.

¹⁶ *La Philosophie bergsonienne, Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 190.

¹⁷ *Antimoderne, Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 1025.

observables dans la nature¹⁸. C'est ainsi que la valorisation des sciences modernes et la négligence d'autres modes de connaissance provoquent une dépréciation de la philosophie. Même Bergson, dont la philosophie l'a ouvert à l'Absolu, ne le satisfait pas. La vision bergsonienne de la connaissance intellectuelle, incapable d'atteindre l'essence des choses, est inacceptable pour Maritain qui se tourne vers l'intuition abstractive de l'être, apte non seulement à atteindre l'essence des choses, mais aussi à découvrir le vrai des choses.

Le péril le plus grave qui guette la vision du monde est une carence, voire une disparition des références métaphysiques dans l'espace social et scientifique. Le positivisme et le scientisme ont tracé une autre méthode de recherche tout en limitant leur portée aux données définies par des sciences exactes. L'orientation positiviste a gagné aussi bien l'ontologie, où la science s'appuie sur le matérialisme, que la théorie de la connaissance, où l'homme ne se réfère plus aux principes transcendants mais au progrès technique devenu son bien suprême. Voyant la grande désaffection pour ces deux dimensions (la théorie de la connaissance et de l'être), Maritain s'oriente vers le thomisme afin d'occuper ce terrain de recherche laissé en friche pour lui redonner ses lettres de noblesse, en présentant une conception de l'homme bien ancrée dans le réel. Le réalisme existentiel de l'Aquinat lui a permis de construire sa vision de l'homme sur « la primauté de l'existence, mais comme impliquant et sauvant les essences ou natures »¹⁹. Ainsi, Maritain discute avec l'existentialisme de Heidegger, afin de nier la valorisation de l'existence qui supprimerait ou dévaluerait l'essence.

La dépréciation de la métaphysique se traduit non seulement dans le regard sur le monde, mais aussi dans l'appréhension des valeurs morales. En s'opposant au conformisme éthique, Maritain aborde le caractère intellectualiste de la conduite morale. La déficience de l'intelligence tient au fait qu'elle refuse l'ordre surnaturel en le considérant comme inatteignable, voire impossible. Le naturalisme qui en découle dénie non seulement la dimension de la grâce, mais aussi l'aspect ontologique de l'action humaine. Le rapport au sacré est complètement remis en cause et Dieu n'est plus celui qui établit les principes sociaux ou moraux. L'État se définit par des catégories profanes qui exaltent la puissance de la raison et de la volonté des citoyens. Pour Maritain, l'oubli de Dieu a des conséquences très concrètes : « le monde moderne leur a enseigné que Dieu s'élaborait dans l'homme, il a renversé l'ordre, fait l'Acte pur dépendant de nous. Des prémisses qu'on leur a apprises, ils ont au moins le mérite de tirer la conclusion : Désespoir. Hélas, ils cherchent Dieu dans la destruction d'eux-mêmes. L'instinct de leur âme immortelle, (...) les jettent vers un absolu qu'ils croient devoir inventer, ignorant qu'il est là, plus intime à eux qu'eux-mêmes, car c'est lui qui les a faits »²⁰.

Poursuivant ses réflexions, le philosophe montre qu'il s'ensuit une autre dérive de l'intelligence : la vision de l'être humain comme un esprit pur et parfait. Cela conduit à présenter l'homme comme entièrement autonome, autosuffisant et maître de la nature. C'est cette attitude que Maritain appelle l'individualisme anthropocentrique ou l'angélisme et qui conduit à emprisonner l'homme en lui-

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 1031.

¹⁹ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ *Cocteau J., Maritain J., Correspondance 1923-1963*, *op. cit.*, p. 340.

même²¹. La référence à la loi divine et à l'aspect transcendant de la normativité reste en contradiction avec la vision positiviste du monde qui est purement laïque. Maritain s'en démarque avec force et propose une autre vision, plus humaine. En étudiant Saint Thomas d'Aquin, le philosophe va mettre en relief la hiérarchisation du monde et la diversité des buts qui s'offrent à l'homme dans son existence. La civilisation dans son état actuel, plongée dans une crise profonde, nécessite d'être renouvelée par la lumière de la métaphysique, telle qu'elle est exposée par l'Aquinat, car elle s'élève au-dessus de l'agnosticisme et du rationalisme, « elle rétablit dans l'esprit humain la juste hiérarchie des valeurs spéculatives, commence en nous l'ordre de la sagesse »²². C'est la manière dont nous pouvons, non seulement affirmer l'universalité de la vérité, mais aussi démasquer les erreurs du modernisme afin de purifier tous les espaces où l'homme s'épanouit : la société, la culture, la religion, l'art, etc. Ainsi, la réception de la pensée thomasiennne est toujours d'actualité. La richesse du projet tracé par Saint Thomas d'Aquin réside, selon Maritain, dans son ambition d'être universel. C'est pour cela que le thomisme sera la référence philosophique dans toutes ses activités, tout au long de son parcours intellectuel et social. Le philosophe reste fidèle à l'Aquinat à tel point, qu'il se dit plutôt thomiste que néo-thomiste. Dans cette optique, il énonce : « je ne suis pas un néo-thomiste, à tout prendre, j'aimerais mieux être un paléo-thomiste ; je suis, j'espère être un thomiste »²³. Cependant, l'universalité du thomisme a, chez Maritain, une portée plus large. Le système thomasienn est universel, non seulement par des vérités affirmées qui dépassent le temps et même une société, mais aussi par sa destination. Ce ne sont pas exclusivement des théologiens qui devraient l'élaborer. Ce n'est pas seulement « une philosophie de séminaire, mais ce qu'elle est vraiment : la philosophie naturelle de l'esprit humain, et la philosophie de l'Église, c'est-à-dire la philosophie universelle, puisque l'universalité de tout ce qui est humain, et avant tout de la raison, est comprise dans la maternité de l'Église »²⁴. Cela explique la bienveillance de Maritain envers les artistes, les philosophes, et même le monde politique. On voit bien que, pour lui, le génie philosophique de Saint Thomas s'exprime de différentes manières. Raissa Maritain explique que les savants, tout comme les artistes, sont animés par la même soif de la vérité dans son essence même. Il y a, entre eux « une similitude de dons en ce sens que la beauté des lois de l'univers qu'ils découvrent les enthousiasme plus encore que leur vérité. La vérité cependant a plus d'envergure ; elle attire par la beauté des choses invisibles et immatérielles qui ne sont l'objet des sciences. Ce ciel spirituel, ces mystères de la métaphysique n'arrêtent pas l'œil des savants, n'inquiètent pas leur intelligence »²⁵. « Thomisme ou pas, ce que Maritain apportait est une philosophie assez vaste, assez pleine, assez profonde, assez ouverte à la vie et assez racinée » dans l'être »²⁶. Avec l'aide de Saint Thomas d'Aquin, Maritain

²¹ Cf. *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 98.

²² *Ibid.*, p. 70.

²³ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 13.

²⁴ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1035.

²⁵ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 62.

²⁶ S. FUMET, « Amour de la sagesse et amitié des hommes », *op. cit.*, p. 33.

découvre une fonction fondamentale de l'intelligence capable de toucher le réel et l'être dans leurs principes premiers. Par la suite, Maritain va donner sa propre lecture de l'homme tout en ayant le souci constant de le défendre face aux menaces qu'il observait.

La dépréciation de la notion « réel »

Les pères du modernisme sont pour Maritain : Descartes, Luther et Rousseau. Les trois réformateurs ont suscité un grand tumulte artistique (le Romantisme), spirituel (la Réforme) et politique (la Révolution). Les trois moments sont considérés par Maritain comme « un vent de dévastation sur la face de la terre ». (...) L'Homme s'apercevant qu'il était quelque chose d'infiniment intéressant et d'infiniment aimable, commençait de changer toutes les valeurs et de briser tous les ordres établis, pour se faire un monde digne de lui »²⁷.

Le désastre du modernisme trouve son explication dans l'angélisme de Descartes. Maritain l'explique ainsi « pour tout dire, en trois mots : INDÉPENDANCE À L'ÉGARD DES CHOSES, voilà ce qu'il a vu dans la pensée de l'homme et ce qu'il y a planté »²⁸. Cette idée de l'autonomie se situe en contradiction avec la vision classique du réel comme *adaequatio rei et intellectus*. Le dualisme cartésien a ouvert la perspective de regarder l'homme comme une créature biologique, bien mécanisée. Bien évidemment, c'est une créature délicate et fragile, mais elle reste « une machine ». C'est pourquoi la critique de Maritain se focalise sur la vision de la dimension charnelle comme un simple *res extensa* au détriment de l'aspect spirituel et surnaturel. Ainsi, l'humanisme tel qu'il est compris depuis la Renaissance, présente une conception déformée de l'homme et de la culture. Il soutient « l'idée d'une nature humaine enfermée en elle-même ou qui se suffirait absolument à elle-même »²⁹. C'est bien cette image de nature fermée sur soi qui est vicieuse en ce qu'elle empêche de « rendre l'homme plus vraiment homme ». Finalement, le regard anthropocentrique appréhende le monde au détriment de l'homme lui-même en le privant de toutes ses dimensions « non rationnelles ». L'erreur du monde moderne, dit-il, « a été de prétendre assurer le règne de la raison sur la nature en refusant le règne de la surnature sur la raison »³⁰. Maritain est affirmatif : le monde moderne, dont Luther et Rousseau sont les créateurs principaux, est irrationnel, parce que l'homme « se cherche en vain, il met l'univers sens dessus dessous pour se retrouver, il trouve des masques »³¹. Il est important de souligner le fait que le drame irrationaliste résulte de l'humanisme rationnel. En d'autres termes, la vénération de la raison s'est révélée être le pire ennemi de la raison et

²⁷ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1011.

²⁸ *Trois Réformateurs, Luther – Descartes – Rousseau*, Œuvres Complètes, t. III, 1984, p. 487.

²⁹ *Le crépuscule de la civilisation*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ *Primauté du spirituel*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 787.

³¹ *Le crépuscule de la civilisation*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 15.

elle a détruit cette relation de nature supérieure qu'elle pouvait avoir avec la sphère rationnelle. La vision du monde a été fondée aux dépens de l'intelligence et au mépris de la vérité. Et c'est bien cette découverte qui est fondamentale pour comprendre à la fois l'attitude de Maritain à l'égard du modernisme et son ouverture au thomisme. De ce fait, la déficience la plus grave est « qu'il n'y a alors aucun effort pour restaurer, dans le domaine de la spéculation rationnelle, la *philosophia perennis* qui est la philosophie de l'Église, parce qu'elle est celle des évidences naturelles de la raison »³². Il en résulte que la médiocrité du modernisme a provoqué une méconnaissance de l'intelligence. Pour Maritain, elle exige toujours un effort de la part de l'homme et suppose le développement et le perfectionnement constant de la pensée philosophique. Finalement, le modernisme en négligeant l'intelligence se prive de la métaphysique, ce qui provoque à la fois l'abandon des premiers principes et introduit le subjectivisme dans la philosophie. Cette analyse - amène le philosophe à la conclusion suivante : « la restauration de la philosophie qui se fonde sur les évidences premières de l'intelligence et sur les évidences premières de l'expérience sensible, et qui se montre partout, et toujours docile à la réalité, je veux dire de la philosophie d'Aristote et de Saint Thomas »³³. Grâce à l'Aquinat, Maritain découvre l'aptitude cognitive de la connaissance intellectuelle qui est la voie vers l'appréhension du réel. Finalement, cette idée sera développée chez Maritain dans la conception de l'intuition de l'être.

La confusion entre l'ordre matériel et l'ordre formel déforme à son tour le réel. Selon Maritain, la disjonction et l'oubli du passé sont à l'origine d'un désordre entre la dimension spirituelle et matérielle. La première, dégradée, perd sa place privilégiée alors que la seconde affirme son rôle avant tout par le progrès. En ce sens, Maritain prend le contre-pied de la philosophie moderne qui déterminait la vision de l'homme pendant presque trois siècles, et cherche la vérité dans l'héritage du passé parce qu'il « fait lui-même (le modernisme) de l'opposition au patrimoine humain sa spécificité propre, hait et méprise le passé, et s'adore, et parce que nous haïssons et méprisons cette haine et ce mépris, et cette impureté spirituelle »³⁴. Et quoi qu'il en soit, l'homme a besoin de cet héritage avec lequel le modernisme tend à rompre. Maritain l'explique ainsi : « la manière de philosopher des modernes, parce qu'elle implique dès le principe le mépris de la pensée des générations précédentes, doit être appelée barbarie intellectuelle. Et comme, par là même, elle substitue de fait la poursuite de l'originalité à celle de la vérité, et soumet le savoir, en définitive, au particularisme du sujet philosophant »³⁵. Les dérives qui en résultent entraînent Maritain à lire Aristote et Saint Thomas d'Aquin dans la continuité historique, afin de démontrer qu'il y a une cohérence entre la philosophie de Stagirite et scolastique. Ces considérations permettent d'aborder un autre aspect du modernisme que Maritain combattait : le matérialisme. La vision de l'homme, qui tend vers sa destinée purement temporelle et sans Dieu, ouvre à Jacques Maritain

³² *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1013.

³³ *Ibid.*, p. 1018.

³⁴ *Ibid.*, p. 933-934.

³⁵ *Ibid.*, p. 931-932.

un champ de réflexion sur la destination suprême de l'homme et le sens de son activité temporelle.

La lecture de Saint Thomas d'Aquin

En septembre 1910, Maritain commence à se plonger dans la lecture de la *Somme théologique* où « l'intellect trouve sa patrie »³⁶. C'est Raïssa la première qui commence à lire l'œuvre de Saint Thomas, une année avant Jacques. Il n'en reste pas moins, comme le dit le cardinal Georges Cottier, que grâce à ce contact avec la *Somme théologique*, « le métaphysicien-né qu'était Maritain prend conscience du sens de sa vocation »³⁷.

Déjà, l'époque à laquelle Maritain approfondit le thomisme n'était pas des plus favorables. L'Église elle aussi, était en proie à la crise moderniste. La tourmente provoquée par cette crise sème la méfiance, non seulement à l'égard des données scientifiques, mais aussi par rapport à la tradition, en rejetant toute explication philosophique du thomisme. Dans cette situation, la pensée anthropologique de Maritain peut être soupçonnée de déformer l'enseignement scolastique. Cela invite Maritain à la plus grande prudence dans ses recherches. De surcroît, il propose une nouvelle lecture du thomisme qui peut être mal perçue dans le milieu ecclésiastique : « un laïc, et point un clerc, un philosophe et point un exégète »³⁸. Ce qui lui donne plus de liberté dans l'interprétation de l'enseignement de Saint Thomas. Et il ne faut pas oublier que son histoire personnelle lui confère une stature d'autorité scientifique incontestée. Tout à la fois, jadis un élève fervent de Bergson, un converti, un laïc, Jacques Maritain change l'angle de recherche et présente le thomisme comme une pensée capable d'affronter le monde moderne. Toutes ces étapes de sa formation forment un tout et expliquent la réputation dont jouit Maritain. D'un point de vue méthodologique, le thomisme assure dans les recherches du philosophe « la tendance *universaliste* » qui cherche « partout les concordances plutôt que les oppositions, les fragments de vérité plutôt que les privations et les déviations, à sauver et à assumer plutôt qu'à renverser, à édifier plutôt qu'à disperser »³⁹.

C'est en 1913, à l'Institut catholique de Paris, que Maritain présente son premier exposé sur Saint Thomas d'Aquin. Son entrée en matière « malheur à moi si je ne thomistise pas »⁴⁰ montre qu'il prend ouvertement position en faveur de l'Aquinate. Les conférences *La Philosophie de M. Bergson et la philosophie chrétienne* annoncent le renouveau du thomisme, où l'union entre la raison et la foi est affirmée avec force, et cette unité est considérée comme l'unique chemin vers la vérité car « en détruisant l'Intelligence et la Raison et la Vérité naturelle,

³⁶ *Id.*, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 92.

³⁷ G. COTTIER, « Le philosophe et la foi », *op. cit.*, p. 307-321.

³⁸ C. LANGLOIS, « La naissance de l'intellectuel catholique », dans : P. COLIN (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, coll. Sciences humaines et religions, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 231.

³⁹ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁰ *Confession de foi*, Œuvres Complètes, t. XI, 1991, p. 28.

on détruit les assises de la Foi. C'est pourquoi un philosophe qui blasphème l'intelligence ne sera jamais catholique »⁴¹. Ces conférences et les deux articles sur Bergson sont le thème de *La Philosophie Bergsonienne, Étude critique*. Outre l'analyse du bergsonisme, cet ouvrage est un exposé des idées thomistes dont se sert Maritain pour montrer l'insuffisance de la philosophie de Bergson et redonner, par la même, une place centrale à l'intelligence humaine. Il est donc nécessaire de souligner l'importance de cet ouvrage, avant d'évoquer les intuitions thomistes chez Maritain. Il y touche au plus la vérité, telle que la conçoit si pertinemment l'Aquinat : « philosophie de l'absolu et du réel, de la vie et du mouvement, de la qualité et de la liberté ; une métaphysique fondée sur l'expérience ; une philosophie vraiment désintéressée et dégagée des soucis d'application pratique, ne méprisant rien de ce qui est, conformant ses concepts à la réalité, et capable de la science la plus haute sans jamais pourtant faire violence au bon sens. (...) C'est la philosophie scolastique »⁴².

Néanmoins, sa critique de la philosophie bergsonienne ne vise pas à en relever les contradictions. Elle ne demande pas non plus « au lecteur de croire Saint Thomas sur parole, au contraire, elle prétend l'inciter à réfléchir sur Saint Thomas à l'occasion de Bergson, elle lui propose la doctrine thomiste comme une réponse aux difficultés où il a déjà pu constater que la pensée contemporaine se débat en vain ; dans la discussion philosophique, elle ne relève que des deux sources authentiques de toute philosophie : l'expérience et l'intelligence »⁴³. Maritain affirme que l'expérience constitue cet espace où l'homme est apte à construire son jugement sur l'existence et à vérifier la véracité de la réalité. Cette mise en relief de l'expérience intuitive de l'être est à la base de la théorie métaphysique de Jacques Maritain. Le lien permanent entre l'expérience et l'intelligence chez Maritain est d'une importance capitale, parce qu'il permet de saisir à la fois la dimension existentielle de l'homme et les vérités universelles sur sa condition d'homme. Autrement dit, il note à la fois ce que l'existence humaine recèle de fluctuant et d'immuable. L'analyse de la relation entre l'action humaine et son essence garantit alors l'authenticité du jugement métaphysique. C'est ainsi que le thomisme « porte à sa perfection ce qu'il y a de plus profondément et de plus authentiquement naturel en notre intelligence, en ses connaissances premières comme en son mouvement vers le vrai »⁴⁴. Cela habilite Maritain à nommer le thomisme comme la philosophie de l'évidence, de l'être ou de l'intelligence et à enjoindre les thomistes à contempler avant tout les transcendants.

La lecture de l'Aquinat n'était pas pour Maritain un simple rappel des idées scolastiques. Il ne s'agit pas de retourner au Moyen Âge, mais de « restituer dans un monde nouveau, et pour informer une matière nouvelle, les principes spirituels et les normes éternelles dont la civilisation médiévale ne nous présente (...) »⁴⁵. Cependant, Saint Thomas fut un guide qui révèle la vérité sur l'homme. En la découvrant, Maritain entreprend le dialogue avec le monde moderne.

⁴¹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 291.

⁴² *Ibid.*, p. 184.

⁴³ *Ibid.*, p. 18-19.

⁴⁴ *Éléments de philosophie I*, Œuvres Complètes, t. II, 1987, p. 97.

⁴⁵ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 934.

Maritain va jusqu'à préciser qu'il faut imiter Saint Thomas dans sa « modernité » et dans sa « hardiesse à innover, dans son courage intellectuel »⁴⁶. Autrement dit, le philosophe cherche dans les solutions proposées par l'Aquinate une réponse aux problèmes actuels. Cela veut dire que le philosophe, à la différence de Gilson, garde sa liberté de pensée par rapport à Saint Thomas. Néanmoins, en même temps il se laisse inspirer par le génie du docteur Angélique et continue à diffuser les idées scolastiques. L'attitude de Maritain démontre qu'il considère le thomisme comme une tradition qui est toujours vivante et applicable aux défis de l'époque. Le philosophe se pose en héritier de Saint Thomas, à côté de Cajetan ou Jean de Saint-Thomas, dont il perpétue l'enseignement et s'en sert afin de construire sa propre anthropologie. Dans cette perspective, le philosophe conçoit le thomisme comme une « philosophie dont la pérennité est le caractère propre, et qui donc est d'aujourd'hui comme d'hier, nous aimons le nouveau. Mais à une condition, c'est que ce nouveau continue véritablement l'ancien, et s'ajoute, sans la détruire, à la substance acquise »⁴⁷.

La proposition la plus rigoureuse de la vérité

L'encyclique de Léon XIII a remis au goût du jour le thomisme dans le milieu universitaire en Europe. Les centres les plus significatifs à cet égard sont : l'Institut supérieur de philosophie de Louvain (1889), la faculté de théologie catholique à Fribourg (1890), la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris (1895). On voit dans le thomisme l'une des opportunités pour contrer les tentatives d'opposer l'intelligence à la foi. En réaction à la théorie des Lumières, l'Église rejette à la foi la négligence de l'autonomie de la raison dans un milieu ecclésiastique, tout comme, à l'opposé, sa valorisation au détriment de la foi. Maritain, grâce à leur complémentarité évidente à ses yeux, découvre l'intelligence du thomisme et trouve le chemin qui mène vers la vérité dans sa dimension extérieure et intérieure. Jean Ladrière précise à juste titre que « la foi et la raison constituent ce qu'on pourrait appeler deux dimensions fondamentales et réellement vitales pour l'existence »⁴⁸. Il est primordial de comprendre que la foi et la raison sont les phares qui éclairent la vérité à laquelle Maritain aspirait tout au long de sa vie. De plus, la foi et la contemplation sont pour lui l'expression la plus élevée de la vérité. Il nous le dit en ces mots : « je pense que la philosophie est œuvre de la raison et est fondée comme telle sur les évidences naturelles et non sur la foi, - mais que la raison elle-même, qui n'est pas un monde clos, mais ouvert, n'accomplit bien ses œuvres les plus hautes et

⁴⁶ *Le Docteur Angélique, Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 113. Maritain souligne le renouvellement du thomisme dans un dialogue avec Jean Cocteau. Il dit ainsi : « le temps est venu pour lui (thomisme) de travailler philosophiquement dans le profane, de promener à travers le monde sa jeunesse renouvelée, sa curiosité, sa hardiesse, sa liberté, et de rassembler ainsi l'héritage dispersé de la sagesse ». *Cocteau J., Maritain J., Correspondance 1923-1963, op. cit.*, p. 337.

⁴⁷ *Antimoderne, Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 931.

⁴⁸ J. LADRIERE, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 80.

ne parvient à sa propre plénitude que si elle est aidée et vivifiée par les lumières qui viennent de la foi »⁴⁹.

L'appréhension du monde par l'Aquinat constitue pour Maritain la réponse la plus rigoureuse à sa recherche de la vérité. Dans cette perspective, le docteur Angélique n'est pas seulement un continuateur de l'œuvre d'Aristote. Il l'a rénovée et réformée. Jean Paul II admire avec raison chez Maritain et chez Gilson la découverte du thomisme comme doctrine autonome et leur courage même de reformer celle de Stagirite⁵⁰. Dans cette optique, Maritain en vient à constater que Saint Thomas d'Aquin « laisse à la vérité toute sa grandeur (...) Toute sa régulation est dans l'être, il est parfaitement rectifié à l'égard de son objet. Rien d'autre que les nécessités intelligibles et les exigences des principes suprêmes ne vient déterminer ses solutions »⁵¹. Mais il faut bien le préciser : cette vérité a un caractère stable, même éternel, parce qu'elle « ne reconnaît pas de critère chronologique »⁵². C'est ainsi que la vérité, telle que la formule Saint Thomas d'Aquin, est toujours actuelle dans le contexte de temps moderne. Maritain va encore plus loin dans ses réflexions sur le système scolastique et présente une thèse audacieuse : « loin d'être un retour au passé, il sera une grande nouveauté historique et un accomplissement authentiquement moderne »⁵³.

Pour Maritain, le thomisme présente des solutions aux problèmes rencontrés en s'appuyant sur le rôle irremplaçable de l'intellect. C'est pourquoi il propose de le répandre dans le monde pour que la vraie intelligence retrouve tout son éclat, même dans un dialogue avec le modernisme. En s'appropriant la vie intellectuelle, le thomisme pourrait aider à « dégager la vraie signification de toutes les vérités partielles, (...) à animer la renaissance intellectuelle, (...) et à informer l'intelligence commune »⁵⁴. Dans ses analyses, Paul Valadier constate l'influence de l'Aquinat sur Maritain en ces termes : « son attachement (de Maritain) à la théorie et à la vérité se réduirait à un intellectualisme vide s'il n'était pas rapporté à l'expérience originale toujours tacitement présente aux élaborations les plus poussées »⁵⁵. En ce sens, Maritain se sert de l'expression *la réparation intellectuelle* afin de rehausser la place de Dieu en tant qu'objet suprême de l'intelligence⁵⁶ ; vérité négligée par les intellectuels de l'époque. Finalement, la force intellectuelle de la doctrine thomasiennne lui a permis de combattre l'opinion selon laquelle la théologie n'avait pas sa place dans la discussion scientifique et que la doctrine, telle qu'elle est présentée par l'Église, n'avait aucune valeur méthodique. Cependant « en réalité, si la philosophie

⁴⁹ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989, p. 34.

⁵⁰ Cf. JEAN PAUL II, « *N'ayez pas peur !* », *André Frossard dialogue avec Jean Paul II*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1982, p.75.

⁵¹ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 106.

⁵² J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui, 1934, p. 8.

⁵³ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁴ *Id.*, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 398.

⁵⁵ P. VALADIER, *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 16.

⁵⁶ Cf. J. MARITAIN, *Carnet de Notes*, *op. cit.*, p. 400.

thomiste signifie quelque chose, c'est que cette philosophie n'est pas une philosophie de sacristie, mais de grand air ; elle tire toute sa force de ce qu'il y a en l'homme de plus naturel : le sens et la raison, et l'Église ne la recommande avec tant d'insistance que parce qu'ayant parmi nous le dépôt de la Vérité divine, il lui importe essentiellement de veiller à la santé de notre raison »⁵⁷.

Il en résulte alors que le système de l'Aquinate incite Maritain à aborder la question anthropologique dans sa dimension sociale tout en s'appuyant sur les données de la raison. Ce faisant, il essaye de répondre aux dérives modernistes qui aboutissent à une dévalorisation de la personne humaine : « j'éprouvai alors, nous dit-il, comme une illumination de la raison ; ma vocation philosophique m'était rendue en plénitude »⁵⁸. Jean-Luc Barré souligne le mérite des Maritain d'une approche personnelle du thomisme, parce qu'il y trouve ainsi « non seulement une armature doctrinale conforme à leurs attentes et à leurs propres intuitions, mais plus encore la source d'une expérience de vie. La singularité des Maritain par rapport au thomisme résidera moins dans la coopération qu'ils apporteront à sa renaissance que dans l'emploi très personnel qu'ils feront de ses principes »⁵⁹. L'approfondissement du thomisme est pour Maritain une forme d'apostolat. Son travail scientifique a l'ambition, non seulement d'aborder les problèmes de l'époque, mais aussi de les interpréter à la lumière de l'Aquinate qui permet d'y trouver une réponse. Il faut néanmoins préciser que le thomisme n'est pas lié étroitement à la théologie. Il peut être traité dans son autonomie. Maritain se dit « le philosophe » et, simultanément, il entreprend la recherche sur Saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas d'Aquin comme l'Apôtre des temps modernes

La doctrine de Saint Thomas d'Aquin se caractérise par une grande sagesse de l'appréhension du réel. Il fait découvrir une vérité profonde sur l'homme, à savoir qu'il est capable d'affronter des problèmes à condition de faire un effort intellectuel pour comprendre certains processus et mécanismes. C'est ainsi que l'enseignement de l'Aquinate est toujours actuel. Saint Thomas d'Aquin, affirme Maritain, est « l'Apôtre de l'intelligence, docteur de la vérité, restaurateur de l'ordre intellectuel, Saint Thomas n'a pas écrit pour le XIII^e siècle, il a écrit pour notre temps »⁶⁰. C'est bien parce que l'Aquinate permet de redécouvrir la force et la puissance de l'intelligence que l'on peut l'appeler l'Apôtre des temps modernes.

L'expérience métaphysique est le moyen le plus exact de comprendre le réel. Il s'agit de dévoiler, non pas les vérités qui nous secondent, mais au contraire de découvrir des vérités que l'homme servira. Il ne s'agit pas de n'importe quelles vérités mais bien des vérités universelles. Elles permettent de percevoir l'être humain en toute circonstance en mettant toujours l'accent sur sa condition

⁵⁷ *La Philosophie bergsonienne, op. cit., p. 27.*

⁵⁸ *Id., Le Philosophe dans la Cité, op. cit., p. 23-24.*

⁵⁹ J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel, op. cit., p. 138.*

⁶⁰ *Le Docteur Angélique, Œuvres Complètes, op. cit., p. 110.*

existentielle. L'intelligence tend alors à atteindre le sens premier de la vérité, tout en gardant un lien indissoluble entre la logique et le réel. Maritain définit cette attitude de l'Aquinatense comme *l'absolutisme de la vérité*⁶¹. Il s'ensuit que la recherche doit être dépourvue de partialité, de toute idéologie et n'être ouverte qu'à la « Vérité première, d'où toutes choses procèdent dans l'être »⁶². Dans cette perspective, la métaphysique fonde tous les systèmes philosophiques, mais permet aussi la compréhension du monde afin de surmonter l'accidentalité de l'existence humaine.

L'obéissance au réel chez Jacques Maritain⁶³

Maritain fait sienne la conviction de Saint Thomas d'Aquin que l'intelligence est intimement liée à la contemplation, dont la présence est si constante dans son œuvre, car c'est bien la contemplation qui « répond à l'opération la plus propre de l'homme, qui est l'opération de l'intellect »⁶⁴. Dans *Le Docteur Angélique*, Maritain souligne un rapport rigoureux entre la Sagesse divine et l'ordre naturel des choses et, par la suite, il précise que l'intelligence « a besoin d'être aidée par Celui qui est le principe de sa lumière, et qui ne règne dans les esprits que par la charité »⁶⁵. C'est la raison pour laquelle Maritain voit un rapport indispensable entre la vie intellectuelle et celle d'oraison. Les deux dimensions sont complémentaires et permettent de saisir le réel dans chacun de ses aspects. Ces questions ouvrent un champ nouveau d'investigation, afin de mieux comprendre la capacité de la connaissance humaine relevant le réel.

La force de l'intelligence

La recherche de Maritain obéit toujours à cette exigence première : le contact étroit avec le réel. Cela veut dire qu'il faut faire l'effort intellectuel de lire la réalité et de l'appréhender, à la fois du côté de l'essence, mais aussi du côté de l'existence. C'est bien la dimension existentielle qui permet de saisir le monde et l'homme dans leur condition réelle. Le grand mérite de Maritain, mais aussi d'Étienne Gilson est justement l'inclusion de la théorie thomasiennne de l'existence dans la métaphysique. Sa découverte exige une démarche intellectuelle, parce que l'intelligence a un caractère foncièrement objectif. Pour Maritain, « elle n'a sa joie que dans l'adhésion à l'être, l'intelligence, - j'entends

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 105.

⁶² *Ibid.*, p. 108.

⁶³ L'expression « l'obéissance au réel » a été utilisée par Étienne Borne afin de souligner un lien étroit entre le réel et le vrai, imprégnant toute la philosophie de Maritain. E. BORNE, « Souvenirs d'un commencement », dans : E. BORNE (dir.), *Jacques Maritain*, coll. « Recherches et débats » du centre catholique des intellectuelles français, vol. 19, Paris, Arthème Fayard, 1957, p. 43 ; M. GOGACZ, « Tomizm Maritaina », *Więź*, 16(1973)10, p. 17-31.

⁶⁴ *Théonas*, Œuvres Complètes, t. II, 1987, p. 785.

⁶⁵ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 115.

l'intelligence chrétienne, perfectionnée par les dons surnaturels, - conduit, en suivant la ligne même de la science, à dépasser la science »⁶⁶. Ainsi, elle passe par des phénomènes à la philosophie naturelle et à la métaphysique jusqu'à ce qu'elle joigne la théologie et la sagesse vécue, « laquelle est sur un autre plan et dépend de la charité et des dons du Saint Esprit »⁶⁷. Alors, l'intelligence est apte à fournir ce grand effort pour appréhender la réalité surnaturelle, ce qui n'est pas une tâche aisée. Maritain admet avec lucidité que cette difficulté est une source de bien des dissensions. Le philosophe parle même de l'indépendance de la doctrine thomasienne, « des données de la foi, et ne relève dans ses principes et dans sa structure que de l'expérience et de la raison »⁶⁸. Néanmoins, tout en gardant son indépendance, elle reste en relation avec la sagesse supérieure de la théologie et de la contemplation. Il en découle alors que l'humanisme, tel que Maritain le conçoit, se base non seulement sur l'intelligence, mais aussi sur l'enracinement en Dieu, ce qui n'est ni contradictoire, ni inconciliable. Le philosophe l'affirme ainsi : « la pensée thomiste tend à faire l'unité dans l'homme, et à le préparer ainsi à cette paix qui surpasse tout sentiment, en accordant ou réconciliant en lui la grâce et la nature, la foi et la raison, la théologie et la philosophie, l'ordre spirituel et l'ordre temporel »⁶⁹. On perçoit bien alors que la conception de l'homme dans la pensée de Maritain s'appuie toujours sur une approche théocentrique, ce qui va constituer un point fondamental de *l'humanisme intégral*.

L'apostolat de l'intelligence

La doctrine de Saint Thomas d'Aquin énonce la primauté de l'intelligence par rapport à la volonté dans l'ordre spéculatif, mais aussi dans l'ordre pratique. De cette façon, l'Aquinat « ramène l'intelligence à son objet, l'orienté vers sa fin, la rend à sa nature »⁷⁰. Elle est ouverte à l'être et, en tant que telle, elle demande de la mettre en valeur par les hommes, afin de découvrir le réel. Sa place privilégiée consiste en ce qu'elle « doit travailler au bien commun de l'univers et de l'humanité »⁷¹. Il est alors indispensable de découvrir la vie propre de l'intelligence, afin de fonder rationnellement « l'objectivité de la connaissance, les droits et la valeur de la science de l'être »⁷². C'est la raison pour laquelle Maritain s'exhortera à cette tâche urgente, qui permet de s'entendre avec les autres systèmes, malgré la différence des convictions : l'apostolat de l'intelligence. En décelant sa nature et sa vie propre, l'homme se dirige vers les vérités universelles, sans céder aux fausses solutions. La théorie de la connaissance proposée par Maritain sauvegarde le caractère objectif des

⁶⁶ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1044.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁹ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 109.

⁷¹ *Théonas*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 775.

⁷² *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 69.

recherches par rapport aux « fausses métaphysiques qui menacent de nous assaillir »⁷³.

L'action de l'intelligence est avant tout immanente. Cela veut dire que son rôle est de parfaire toute chose. Par la connaissance, une chose participe à la vie de l'intelligence et, par la suite, l'intelligence elle-même devient cette chose immatérielle. Un autre trait de l'intelligence est sa dépendance à l'égard de l'objet. Contrairement à Kant, pour qui la connaissance est une fabrication, Maritain énonce une autre relation entre l'intelligence et l'objet, celle de la dépendance. Autrement dit, l'acte de l'intelligence est « un acte d'assujettissement et de soumission à l'objet, car si l'intelligence divine est cause et mesure de la vérité des choses, la vérité de notre intelligence est causée et mesurée par les choses. Et c'est dans cet acte d'assujettissement à l'objet qu'elle a sa liberté »⁷⁴. En conséquence, lorsque Maritain parle de la liberté de l'intelligence, il met en relief le fait d'être maîtrisé par l'objet et de respecter les exigences de l'objet. Elle est libre à un point tel qu'elle perçoit toute chose qui se révèle à elle⁷⁵. Dans cette recherche sur l'homme, cette relation objet-intelligence sera constitutive, afin d'adhérer à la compréhension de l'être humain. Il en découle alors que la valeur objective de l'intellect est fondamentale, car elle permet d'éviter certains malentendus, tels que la vision de l'intelligence comme une fin dernière ou sa subordination à l'action pratique.

Par conséquent, le thomisme aide Jacques Maritain à construire une conception de la construction des notions, en particulier la notion de l'être en tant qu'être. En analysant le système de Maritain, le philosophe polonais Edmund Morawiec constate qu'au départ, il y a des faits connaissables qui s'expriment dans un jugement existentiel. Ce sont des faits que l'on perçoit et qui contiennent une vérité existentielle. Ils sont donnés dans l'expérience de la connaissance humaine. Le fait appartient à l'ordre des choses. Ce raisonnement donne la juste mesure du thomisme. En s'appuyant sur les faits, Maritain démontre que la philosophie ne peut pas être conçue comme une science, mais est réelle⁷⁶. Ainsi, Maritain s'oppose, non seulement aux visions idéalistes de la connaissance philosophique, mais perçoit aussi une menace pour la vérité : celle de la déformation des faits qui ne correspondent pas à la réalité. C'est bien ce phénomène qui ouvre l'ère de la post-vérité. Paul Valadier y voit même un danger pour nos démocraties : « le refus de la vérité, dit-il, correspond au refus de dire les choses comme elles sont, à la tentative de trafiquer le réel ou à inventer de toutes pièces des informations délestées de toute vraisemblance »⁷⁷. Dans cette perspective, on perçoit aisément la grande valeur du raisonnement, tel que Maritain le présente, non seulement pour construire la vraie vision du monde, mais aussi pour garder des relations humaines réelles.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Théonas, Œuvres Complètes, op. cit., p. 776.*

⁷⁵ Cf. *Ibid.*

⁷⁶ Cf. E. MORAWIEC, *Intellectual Intuition in the General Metaphysics of Jacques Maritain*, Frankfurt am Main, Edition Peter Lang, 2013, p. 41-43.

⁷⁷ P. VALADIER, « Périel en démocratie : la post-vérité », *Études. Revue de culture contemporaine*, 5(2017), p. 55-63.

L'acte d'exister

Jacques Maritain a trouvé chez Saint Thomas d'Aquin une autre clé, éclaircissant sa vision de l'homme : l'acte d'exister, conçu comme la dimension même du réel. En d'autres termes, grâce aux études de *La Somme théologique*, le philosophe découvre une métaphysique dans sa version existentielle, et lui donne une nouvelle perspective dans ses réflexions anthropologiques, car la mise en relief de l'acte d'exister permet d'analyser le fond de la réalité en examinant, à la fois ce qui est, et le fait qui est. Donc, la notion « être » signifie pour Maritain un objet de l'intellect qui existe. En plus, pour lui, l'existence n'est pas inférieure. Au contraire, elle constitue un tout avec l'essence. Dans cette perspective, l'existence n'est pas accidentelle mais fait partie constitutive de chaque chose. Une chose est réelle, lorsqu'elle existe. Autrement dit, la chose est destinée à exister et, de ce fait, l'homme est capable de comprendre la réalité en elle-même. L'existence permet alors de découvrir l'intelligibilité du réel. Pour Maritain, l'existentialisme n'est pas un pur discours, mais le fondement même de l'humanisme, car le regard sur l'homme exerçant l'acte d'existence permet de percevoir une base immuable de la vie humaine et démontre une spécificité de l'humain perceptible dans ses actes. Alors, l'existence peut être l'objet de la connaissance intellectuelle et seconder dans la découverte des valeurs. C'est pour cela que l'on classe le thomisme de Jacques Maritain dans la catégorie existentielle. Elle permet de regarder l'homme, non seulement dans sa dimension quantitative, mais aussi dans sa dimension qualitative, car l'existence est « un acte d'exister qui subsiste par soi-même et qui n'est comme aucune des choses qui sont »⁷⁸. Le modèle existentiel de l'être dessine, à la fois la structure essentielle de l'être, et ses actions, observables par l'expérience. Et c'est bien cet aspect qui semble fondamental dans ces considérations. L'existence actualise l'essence composée dans un être réel. De cette façon, elle indique aussi les actions spécifiques de l'homme : « il y a des critères de vérité indépendants du mouvement interne d'une pensée qui se fait, et tourner les esprits vers la doctrine en effet puissamment cohérente mais indéfiniment progressive de Saint Thomas d'Aquin, comme vers l'unique philosophie exclusivement commandée par *ce qui est* »⁷⁹. L'action de l'homme, tout autant que sa conduite morale, reste en liaison étroite avec les principes universels. En analysant Saint Thomas d'Aquin, Maritain précise que « l'ordre de la vie morale, c'est-à-dire de la raison, comme pratique et comme conduisant l'agir de l'être humain à la vraie fin de cet être-là, constitue un *ordre spécifique et autonome*, au sein de l'ordre métaphysique universel ; mais fondé sur cet ordre ; et Dieu qui est le chef et le principe de l'ordre universel et de la vie universelle »⁸⁰.

⁷⁸ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 541.

L'appréhension du « réel »

La recherche de Maritain tend à comprendre la notion du « réel ». Le philosophe démontre que la réalité ne se limite pas aux données des sens. Il propose d'élargir la notion du réel aux nouvelles catégories de la connaissance à partir desquelles le réel pourrait être appréhendé dans sa profondeur. C'est ainsi que Maritain s'intéresse aux questions épistémologiques, telles que l'objet de la connaissance, la construction des notions et les degrés du savoir. Au vu de cela, il est nécessaire d'insister sur le fait que l'étude sur la doctrine de Saint Thomas d'Aquin n'était pas une simple exégèse de ses écrits. L'Aquinate dirige la pensée du philosophe vers l'être qui est ouvert à la vérité sur lui-même. Autrement dit, la pensée scolastique construit la conception de l'homme comme un espace où la vérité pratique et morale est étroitement liée avec la vérité métaphysique. De plus, ce lien inextricable est mis en pratique dans l'existence humaine, dans l'engagement polyvalent et dans les relations interpersonnelles. Cela a été la révélation qui a permis à Maritain de placer l'homme au centre de sa réflexion sur la culture, sur la politique et sur l'Église.

On ne dira jamais assez la place centrale que tient la doctrine de Saint Thomas d'Aquin dans la vision anthropologique de Maritain, en ce qu'elle ouvre l'intellect à la perception de ce qui est durable et universel. Ainsi, la conception de l'homme, telle qu'elle est présentée par l'Aquinate, n'est ni hétéronome, ni absolument autonome. Elle dépasse le discours unilatéral et les déclarations subjectives. En d'autres termes, selon Maritain, la doctrine thomasiennne est bâtie de telle sorte qu'elle est objectivement et avant tout intellectuellement vérifiable. Maritain traite le système de l'Aquinate comme un support fondamental parce qu'il est, non seulement méthodologiquement bien ordonné, mais qu'il se réfère aussi au réel objectivement existant. Les postulats du docteur Angélique ne sont pas abstraits. Au contraire, ils sont maîtrisables rationnellement. C'est bien cette droiture de la recherche scolastique qui attire Maritain et lui enjoint d'établir un lien étroit entre la doctrine et la réalité dans son propre travail philosophique. Dans cette perspective, la métaphysique thomasiennne constitue pour Maritain une lecture de la réalité où il y a une place, à la fois pour chaque créature, et aussi pour Dieu. Ainsi, inspiré par Saint Thomas d'Aquin, Maritain reste fidèle au réel et l'aborde avant tout par le biais de l'existence. C'est la raison pour laquelle on parle souvent de la dimension existentielle de la métaphysique de l'Aquinate.

Le thomisme reste donc une valeur sûre qui garde toute sa pertinence pour offrir au présent une manière nouvelle de percevoir un être réellement existant. Pour Maritain, ce nouveau souffle peut ranimer la compréhension du monde, mise à mal par l'idéalisme, le positivisme et le subjectivisme. Il permet d'entrer en contact avec le réel. En ce sens, le retour à Saint Thomas n'est pas synonyme d'enfermement dans le passé. Au contraire, pour Maritain, ce retour est nécessaire pour échapper « à l'inertie, pour se rendre capable du mouvement le plus libre et le plus décidé. (...) Un thomisme vivant, réalise toujours davantage sa vocation de philosophie de l'être, de la générosité de l'être, de la dignité existentielle incessamment infusée à toutes les choses créées par Celui qui

est *Ipsum Esse subsistens*»⁸¹. Grâce à L'Aquinate, Maritain découvre la place capitale de la liberté et le rôle primordial de l'existence. La conception de l'homme emprunte largement au thomisme la dimension communautaire du personalisme, en particulier la notion du bien commun. Le philosophe privilégie avant tout la notion de la loi naturelle et la vision du réalisme, telle qu'elle est exposée chez Saint Thomas d'Aquin.

Un nouvel humanisme

L'approfondissement du thomisme inspire à Maritain une autre vision de l'humanisme, appelée *l'humanisme intégral*. Le philosophe explique que c'est « un humanisme qui ne méconnaît rien de ce qu'il y a dans l'homme. Un tel humanisme sait que l'homme n'est fait de rien et que tout ce qui vient du rien tend de soi vers le rien. Il sait aussi que l'homme est l'image de Dieu et que, dans l'homme, il y a plus que l'homme, il sait que l'homme est habité par un Dieu qui ne lui donne pas seulement le vivre et l'agir, mais se donne lui-même à lui, et veut qu'il ait pour objet de fruition les trois Personnes divines elles-mêmes »⁸².

L'homme cherche le sens du monde par de faux moyens dans l'humanisme anthropocentrique et dans l'irrationalisme anti-humaniste. Il faut trouver une autre manière d'élaborer la vision de l'homme, afin de prendre conscience de la vérité substantielle sur l'homme, dans laquelle la raison et la liberté ne s'orientent pas vers le mythe de l'individu-dieu, mais vers « un tel humanisme, qui considère l'homme dans l'intégralité de son être naturel et surnaturel, et qui ne pose aucune limite *a priori* à la descente divine dans l'homme »⁸³. Ainsi, l'homme garde sa force créatrice dans le monde mais, en même temps, il maintient la direction verticale vers la vie éternelle.

La tâche fondamentale de la raison. Le cheminement de la connaissance à la réalité et à la vérité

Il faut d'abord examiner la méthode avec laquelle Maritain appréhende la question de l'être humain, tout en gardant un lien inséparable entre la vérité et la réalité. Il apparaît que Saint Thomas d'Aquin a eu une forte influence sur la théorie de la connaissance chez Maritain. C'est pour cette raison que cette question sera traitée après avoir abordé les intuitions thomasiennes dans la pensée de Maritain. Le premier principe de l'univers existant est celui-ci : « la vérité suit l'existence des choses, ou des sujets transobjectifs auxquels s'affronte la pensée »⁸⁴. Sa théorie de connaissance constitue alors une voie qui mène à la vérité. Selon Maritain, la vérité est exigeante envers elle-même et force le philosophe à la saisir. La vérité est cette « dame non moins pauvre que la

⁸¹ *Mission de la pensée chrétienne*, Œuvres Complètes, t. V, 1982, p. 1017.

⁸² *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 32.

⁸³ *Le crépuscule de la civilisation*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁴ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 21.

pauvreté chérie de Saint François et qui, elle aussi, exige, si l'on veut servir, la science du don de soi et de tout ce qui est à soi »⁸⁵.

Avant même de se pencher sur l'actualité de la conception de l'homme, il est nécessaire de comprendre les outils utilisés par Maritain, pour aborder la réalité de l'être humain. Le philosophe montre que l'homme, du fait d'être une créature spirituelle, a une aptitude naturelle et intellectuelle qui ne résiste pas à l'être. Au contraire, elle peut le saisir : « Est-ce à dire que l'on doit nier l'existence de toute *expérience métaphysique*? On ne le croit pas (...). Étant esprits, dit-il, par la meilleure partie de nous-mêmes, nous pouvons avoir une expérience des choses de l'esprit, même en restant sur le plan naturel »⁸⁶. Pour lui, cette expérience intellectuelle est : *l'intuition de l'être*.

Il est tout d'abord nécessaire de comprendre les capacités cognitives de l'homme, comme le fondement de toute recherche ultérieure. La spécificité de la pensée anthropologique chez Maritain rejoint celle de sa théorie de la connaissance. Elle légitime la posture du philosophe campée dans le réalisme existentiel qui affermit la force naturelle de l'intelligence, contrairement à l'idéalisme. Pour Maritain, la vie propre de l'intelligence révèle les données réelles de la connaissance et ainsi, elle devient féconde.

La puissance de la raison et le savoir suprême de l'ordre naturel

En analysant le développement du thomisme dans le temps, Maritain relève la dimension rationnelle dans la pensée de l'Aquinat. Cette méthodologie a permis à sa recherche de ne rien perdre de son objectivité, car le recours à la raison constitue un terrain d'entente où Maritain peut, non seulement dialoguer avec autrui, mais aussi saisir le sens propre de l'ordre naturel. Le philosophe s'appuie en outre sur l'encyclique *Studiorum Ducem*, dans laquelle le Pape Pie XI met en relief la rationalité du système thomasiens. Le Pape fait même une référence à la philosophie d'Aristote, afin de démontrer l'intégralité de système de l'Aquinat : « il appartient au sage de mettre l'ordre dans les choses. Parce que la sagesse est au premier chef une perfection de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre. En effet, bien que les puissances sensibles connaissent certaines choses prises absolument, il relève de l'intellect seul, ou de la raison de connaître, la relation ou l'ordre qui joint l'une à l'autre »⁸⁷. C'est ainsi que la raison n'invente pas, elle découvre l'ordre naturel, l'établit logiquement et précise l'action qui s'ensuit. La métaphysique et l'éthique ne sont que des manifestations de ce raisonnement.

La raison ainsi définie constitue alors pour Maritain *le sens commun* qui assure la rectitude de la pensée et permet à la grâce de se déployer, car l'homme,

⁸⁵ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 384.

⁸⁶ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 763.

⁸⁷ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 151. Maritain cite l'encyclique de Pie XI au numéro 14 où le Pape lui-même se réfère au commentaire thomasiens de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1.

par nature, est un animal doué de la raison, et la grâce parachève la nature⁸⁸. Le raisonnement est alors l'opération la plus complexe pour connaître le vrai. Il en résulte que l'intelligibilité du réel est accessible par l'aptitude de la raison. Maritain va jusqu'à identifier raison et intelligence : « la raison n'est pas une autre faculté que l'*intelligence*. Mais, du point de vue du fonctionnement de cette faculté, on appelle celle-ci plus spécialement *intelligence*, quand elle voit, saisit ou « appréhende », et plus spécialement, *raison*, quand elle va par le discours d'une chose appréhendée à une autre »⁸⁹.

Le premier des écrits fondamentaux sur la fonction constitutive de l'intelligence est l'article intitulé *La Science moderne et la Raison* paru en 1910 dans la *Revue de Philosophie*. Il y pointe le désastre moderne, effet de la confusion entre la raison et l'intelligence : « Il semble, qu'en ces temps, la vérité soit trop forte pour les âmes et qu'elle ne puisse plus se nourrir que des vérités diminuées »⁹⁰. Ainsi, la diminution de la fonction de la raison entraînait une image déformée de l'intelligence, à savoir que la science des phénomènes est devenue un instrument par lequel l'homme méconnaît l'intelligence à l'égard des vérités d'un autre ordre. Pierre-Antoine Belley précise que la séparation de la raison et de l'intelligence mène vers un discours d'ordre psychologique⁹¹. Dans la perspective des modernes, l'intellect en tant qu'aptitude typiquement matérielle n'est pas capable d'un raisonnement intuitif et ne se concentre que sur un simple discours. Cela conduit à une impasse désastreuse où la science, par orgueil intellectuel et vanité rationaliste, « est devenue, à la fin, cette grossière divinité qu'on adore dans les écoles primaires, cette forteresse de l'esprit du monde, ce magasin de confusion d'idées fausses où l'erreur se fournit constamment de munitions, cette épaisse et pesante sagesse selon la chair qui menace d'écraser l'esprit humain »⁹². Quoique la limitation de la science moderne à « un magasin de confusion » soit pour le philosophe une violence faite à l'intelligence, sa critique n'entraîne pas une remise en question de la science. Bien au contraire, il veut « purifier la notion de science, et pareillement, toute connaissance des parasites qui les défigureraient, et rendre la science à sa propre vérité »⁹³. Pour la considérer dans son objectivité, Maritain appréhende la raison dans sa dimension ontologique, orientée vers la vérité, et non dans son aspect psychologique. Jean-Luc Barré souligne aussi un autre aspect de la pensée de Jacques Maritain, exposé dans son article de 1910 : la liaison forte entre l'intelligence et la foi. Même s'il faudrait davantage mettre l'accent sur l'intellect dans sa fonction primordiale d'atteindre l'intelligible, Jean-Luc Barré insiste sur le fait que, chez Maritain « la raison, loin d'être l'ennemi de Dieu, est au contraire le moyen d'appréhender « la réalité des réalités »⁹⁴.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 157.

⁸⁹ *Éléments de philosophie II*, Œuvres Complètes, t. II, 1987, p. 283.

⁹⁰ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 961.

⁹¹ Cf. P.-A. BELLEY, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Paris, Édition Pierre Téqui, 2003, p. 119.

⁹² *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 968-969.

⁹³ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 375.

⁹⁴ J.-L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, *op. cit.*, p. 136.

La raison et sa capacité naturelle de révéler l'ordre des choses

Cette tendance à la dépréciation de la raison était présente au début du XX^e siècle, non seulement dans la science, mais aussi au sein de l'Église. Les prêtres s'imprégnaient des thèses anti-intellectualistes et louaient les vertus du pragmatisme. Cela détruisait « dans les âmes, le sens de la vérité, de la Sainteté de la vérité »⁹⁵. Pour Maritain, cette aliénation de l'intelligence et de la foi est une menace mortelle qu'il ne peut que combattre, vu cette intransigeance à se mettre au service de la vérité qui le distingue. C'est ainsi qu'il démasque la médiocrité des catholiques négligeant le lien indissoluble entre la foi et la raison. Il démontre la complémentarité de ces deux dimensions car « la Foi vient compléter et achever la raison, comme la grâce vient achever la nature. La Foi, qui est une pleine et volontaire adhésion de l'intelligence aux vérités révélées par Dieu, vérité dont l'Église a le dépôt »⁹⁶. C'est la raison pour laquelle il approfondit son étude de Saint Thomas d'Aquin et permet de se faire nommer comme « chevalier de la Vérité »⁹⁷. Il y perçoit une sagesse qu'on ne saurait méconnaître, afin de s'orienter constamment vers le bien au sens large du terme, d'affirmer la puissance de l'intelligence et de défendre la vérité divine contre toute tentative de la déprécier⁹⁸.

L'analyse de la philosophie du XIX^e siècle affine le regard de Maritain sur l'intelligence. À cette époque, l'empirisme oriente la réflexion sur la spiritualité vers la rationalisation de la religion, à l'instar d'Hegel qui place la raison au-dessus de la foi, ce qui aboutit à l'humanisation de la religion. En conséquence, ce raisonnement hégélien s'éloigne de la vérité, parce que les philosophes ont rejeté la dialectique logique et intuitive, plus particulièrement celle où l'objet est purement intelligible⁹⁹. Cependant, les outils les plus performants de l'intelligence et de la dimension analogique de la connaissance sont nécessaires dans cette recherche. Ainsi, Maritain insiste sur le retour au génie de la philosophie antique et à Saint Thomas d'Aquin, son témoin privilégié¹⁰⁰. Cette manière de philosopher les a confortés dans la certitude que la raison ne s'appuie pas seulement sur le monde sensible, mais atteint aussi l'intelligibilité des choses et les ouvrait au mystère et à la transcendance de Dieu, tout en gardant le fil des nécessités logiques. C'est bien ce mode de raisonnement qui permet de ne pas dissoudre la personne humaine dans les données scientifiques et de ne pas la réduire à la pure vision positiviste¹⁰¹. L'inefficacité de l'empirisme dans la recherche sur l'homme est l'un des éléments qui conduit Maritain à une réflexion sur l'intelligence humaine et sur cet autre mode de la connaissance propre à l'homme qui est l'intuition intellectuelle. Toutefois, il faut

⁹⁵ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 384.

⁹⁶ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 946-947.

⁹⁷ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 384.

⁹⁸ Cf. Cocteau J., Maritain J., *Correspondance 1923-1963*, op. cit., p. 336.

⁹⁹ Cf. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 20-21.

¹⁰⁰ Cf. J.-P. DOUGHERTY, *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003, p. 64.

¹⁰¹ Cf. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 20-22.

bien préciser que Maritain n'oppose pas l'intuition à la matérialité, même si cette dernière démontre l'infériorité de notre intellect, puisqu'il faut qu'une âme se nourrisse par un corps. C'est pour cela que l'intellect se sert d'analogie ou d'abstraction dans son activité. Cependant, cela n'empêche pas de percevoir l'activité de l'intuitivité qui « est le vestige de l'Esprit d'où elle descend. Il ne faut cependant pas prétendre séparer cette intuitivité de cette rationalité, l'intellection du concept, la pure immanence intellectuelle de la production des idées ! »¹⁰².

En présentant sa théorie de la connaissance, Maritain invite à la vigilance face aux dangers qui menaceraient l'intelligence, même en son propre sein. C'est ainsi que « si elle suit en philosophie la pente du *plus facile*, notre intelligence, parce qu'elle est tournée du côté des sens et de l'imagination, ira vers les pseudo-explications matérialistes. On peut dire qu'il y a là une tentation permanente d'illusion. Mais suivre cette pente, c'est justement pour elle faire abandon de soi. Sans doute ne comprend-elle pas, d'une manière exhaustive, les choses de la vie et de l'esprit. Toutefois, son jeu instinctif et spontané, avant qu'elle s'avise d'être savante, l'accorde plutôt à la vie qu'à la géométrie, à l'animisme plutôt qu'au mécanisme. Le matérialisme est l'état barbare de la raison savante »¹⁰³. L'intelligence doit alors se défendre contre les dérives mécanistiques, au risque de faillir à sa propre mission. Conscient de ce péril, le philosophe se tourne vers Aristote et Saint Thomas d'Aquin, afin de construire sa théorie de connaissance sur les transcendants et sur les analogues intelligibles. Cela lui permet de s'affranchir du mécanisme et de voir les limites de la connaissance. Maritain le constate ainsi : « qui ne voit pas que *l'acte n'est limité que par la puissance*, ou que *tout ce qui est par participation, suppose ce qui est par soi*, nul raisonnement ne l'en convaincra, - encore que le raisonnement puisse, en aidant l'esprit à se ressaisir des idées en jeu, le conduire à voir »¹⁰⁴. Voilà l'unique solution à cette menace qu'est l'intellection. Elle est la seule force capable de regarder le réel en lui-même et garde donc une place privilégiée dans le processus de la connaissance.

L'homme, pour Maritain, est celui qui est apte à percevoir des choses en lui-même, même si son savoir découle en grande partie de l'expérience. Dans sa dimension sensible, elle peut amener l'homme à une expérience métaphysique, car « c'est le va-et-vient entre l'expérience et le raisonnement qui répond au jeu le plus naturel de notre intelligence »¹⁰⁵. Cet ordre de passage du sensible au spéculatif est fondamental pour notre sujet, puisqu'il démontre la capacité naturelle de saisir la vérité humaine et certains énoncés transcendants. Mais Maritain appréhende le processus de connaissance de façon homogène ; il ne focalise son attention que sur la personne capable de connaître. Il s'agit de mettre en valeur la communauté qui stimule la connaissance, et la concevoir comme un espace ayant un impact sur la connaissance et la conscience. Selon Gherri, analysant les pensées de Ladislav Örsy, la question de la connaissance et

¹⁰² *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 47.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 72, 54.

de la conscience concerne aussi une dimension communautaire¹⁰⁶. Dans cette perspective, la loi constitue une image concrète de l'activité, non seulement individuelle, mais aussi communautaire. Même si elle n'est pas un être substantiel, la force de la communauté consiste à créer une vision de la réalité à laquelle l'homme se réfère.

Les choses, selon Maritain, n'ont pas pour objet « de nous apprendre (pratiquement) à parler une langue, mais de faire connaître (spéculativement) la structure de celle-ci »¹⁰⁷. Dans cette lignée, René Mougel rejoint Maritain, lorsqu'il interprète la vision d'Aristote de la sagesse qu'il considère comme une science spéculative, parce qu'elle cherche chaque vérité dans ses principes et ses causes. Il explique que « le jugement scientifique et certain est une connaissance par les principes et les causes, de sorte que c'est au sein de la connaissance elle-même, que les principes et les causes exercent d'abord leur empire et leur fonction de principe ordonnateur, autorisant dès lors celui qui les connaît, à être lui-même, à leur lumière, facteur et réalisateur d'ordre »¹⁰⁸. Bien évidemment, Maritain présuppose la dimension universelle et absolue de la sagesse, car « elle a sa Sainte immobilité. (...) La sagesse participe à l'activité immobile qui fait la vie de ses objets »¹⁰⁹. Néanmoins, Maritain n'attire pas seulement l'attention sur les principes premiers. Il accentue plutôt la valeur de l'intelligence dans son immédiateté et sa spontanéité. Et c'est bien à partir de cette base que les premiers principes s'érigent. Le philosophe renverse l'ordre et met en évidence la puissance des capacités intellectuelles de l'homme, liées étroitement à l'expérience. Il l'affirme ainsi : « pour Saint Thomas, l'intelligence humaine, - qui monte en suivant sa pente native aux grandes vérités communes, - ne connaît qu'en s'emplant de verbes immatériels ou concepts, et son moyen naturel de progrès dans la connaissance est mouvement naturel, qui, se ravitaillant sans cesse dans l'expérience, la conduit de l'intellection des principes à l'intellection des conclusions »¹¹⁰. Maritain propose alors un effort de l'intelligence immergé dans l'expérience, afin de comprendre les choses en elles-mêmes.

La vérité des choses

La réflexion de Maritain sur la vérité des choses met en lumière la relation forte entre la véracité et l'intelligence. C'est ainsi que le philosophe affirme : « la vérité de *notre* intelligence consiste en ce qu'elle est conforme aux choses. Celles-ci, dans leur être créé, ne sont intelligibles qu'en puissance, à cause de la matière où leur forme est reçue ; elles attendent donc, pour ainsi dire, une lumière qui les rende lumineuse en acte. Autrement dit, l'intelligence

¹⁰⁶ Cf. P. GHERRI, « Theology and Canon Law in the Thought of Ladislav Örsy », dans : G. WHELAN (éd.), *Lonergan's Anthropology Revisited: The Next Fifty Years of Vatican II*, Rome, Gregorian and Biblical Press, 2015, p. 459-463.

¹⁰⁷ *La Philosophie bergsonienne*, op. cit., p. 69.

¹⁰⁸ R. MOUGEL, « Sur le Sagesse », CJM, 10(1984), p. 7-23.

¹⁰⁹ Cocteau J., Maritain J., *Correspondance 1923-1963*, op. cit., p. 339 ; J. MARITAIN, « Sur le Savoir », CJM, 10(1984), p. 37-60.

¹¹⁰ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 45.

n'appréhende que l'intelligible. Pour cela, il faut qu'elle immatérialise des données saisissant les sens. C'est l'intellect agent qui accomplit cet office, en rendant par sa vertu les images sensibles aptes à fournir, par le moyen de l'abstraction, les notions intelligibles »¹¹¹. Maritain interprète Saint Thomas d'Aquin et précise que « la vérité, en effet, se trouve dans l'intelligence selon qu'elle saisit la chose comme elle est, et dans les choses si elles ont un être qui peut s'adapter à l'intelligence. Or, cela, c'est en Dieu qu'on le trouve au souverain degré. En effet, son être n'est pas seulement conforme à son acte d'intellection ; il est cet acte même. Et son acte d'intellection est la mesure et la cause de tout autre être et de tout autre acte d'intellection »¹¹². Maritain affirme alors qu'une relation entre la vérité et l'intelligence est constitutive de la volonté de saisir le réel en lui-même. De plus, l'ordre de la vérité dans l'intelligence précède l'ordre des choses, ce qui lui a permis de dire qu'il existe la Vérité subsistante, Dieu lui-même. Il l'expose explicitement ainsi : « la vérité est dans l'intelligence avant d'être dans les choses, c'est pourquoi la vérité des choses dépend de leur rapport à l'intelligence divine et consiste à ce que les choses sont conformes à leur principe, qui est cette Intelligence. Éternellement, elles sont, par leurs raisons ou leurs idées, dans cette Intelligence, où tout est vie »¹¹³. L'intelligence connaît alors une chose en elle-même et pas seulement matériellement, comme le voulait Descartes. Pour Maritain, la pensée ne s'arrête pas sur elle-même et sur ses représentations. Cette limitation provoque un danger de ne se concentrer que sur la dimension sensible et, par la suite, sur le réel mécanistique. Cependant, l'intuition est d'ordre, non seulement sensible, mais aussi intellectuel. Maritain va encore plus loin et dit qu'une intuition, au sens strict du terme, « est cherchée en dehors et au-dessus des fonctions normales de l'intelligence. Elle se caractérise par une intuition *supra-intellectuelle* »¹¹⁴. L'intelligence est alors considérée par le philosophe français, comme une réalité *supra tempus*. Cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas naturelle mais, bien au contraire, que « c'est une *intuition intellectuelle humaine*, l'intellection de l'être qui, de soi supra sensible, est saisi directement dans le sensible auquel il est immanent, et poursuivi jusque dans le pur spirituel analogiquement atteint, - intellection d'abord rudimentaire, et naturellement progressive, comme tout ce qui est humain, et due au procédé essentiellement humain (trop humain, comme tout ce qui est humain) de l'abstraction des intelligibles »¹¹⁵. Ces considérations montrent que le père Marie-Dominique Philippe met trop l'accent sur la dimension poétique de l'intuition chez Maritain¹¹⁶. Ce dernier valorise toujours la dimension intellectuelle. Selon le philosophe, l'intelligence ouvre l'esprit par l'intuition à chaque nouveauté, à chaque innovation et à l'évolution, tout en saisissant leur sens naturel. Même si cette expérience dépasse le sensible, parce qu'elle porte sur l'esprit, « elle est pratiquement vécue par l'intellect – et la donnée fondamentale, le roc de la

¹¹¹ *Ibid.*, p. 179, 253.

¹¹² *Somme Théol.*, Ia, q. 16, a. 5.

¹¹³ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 179.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹¹⁶ Cf. M.-D. PHILIPPE, *L'Être. Recherche d'une Philosophie première*, t. I, Paris, Téqui, 1972, p. 182.

conscience spontanée. Il y a ainsi des choses que notre intelligence sait avant de penser à elles »¹¹⁷. La saisie intuitive est donc une appréhension immédiate et directe de la nature de l'esprit. On touche là l'activité la plus élevée de la métaphysique qui consiste à connaître l'univers dans sa dimension immatérialisée. La mise en valeur de la puissance de la métaphysique apte à saisir le réel en lui-même constitue un sujet sur lequel Maritain dialogue avec Kant et met en exergue la force de l'intelligence. Cela lui a permis d'affiner le rôle de l'intelligence comme celle qui atteint l'intelligible et décèle le réel de l'esprit. Autrement dit, elle « voit en concevant, et ne conçoit que pour voir »¹¹⁸. La vérité sur une chose est saisissable donc, non seulement par l'intuition du sens, mais avant tout grâce à l'intuition intellectuelle dans laquelle on perçoit l'activité immanente et immatérielle de l'intelligence. Elle « atteint son objet au-dedans de soi (...), mais cet objet, c'est d'abord le réel extra-mental, l'être où nous baignons, transféré au sein de l'esprit : de sorte que notre opération intellectuelle ne se termine pas à notre pensée elle-même et à nos représentations, mais atteint en nous l'être lui-même, indépendant de nous, né à nouveau en nous, - dans la vitalité du *verbum cordis*, - d'une manière meilleure qu'en lui-même dans la matière »¹¹⁹. Dans le processus de la connaissance, le philosophe met alors en relief, non pas la production des idées, mais le mouvement de l'intelligence : « de *devenir* ou *d'être*, en vertu de soi, par-dessus et par-delà, - infiniment - la simple existence en sa propre nature, de sorte que, devenant ainsi par l'intellection cela même qui n'est pas nous, la connaissance ne procède pas seulement tout entière de l'esprit connaissant, en même temps, elle procède tout entière de l'objet connu »¹²⁰. Cette considération est primordiale pour cette recherche, car elle montre l'objet de connaissance, comme celui qui se donne à le saisir par l'activité abstractive de l'intelligence. Il est dégagé du sensible, peut être connu en lui-même et appréhendé dans un concept : « l'intelligence voit par et dans les concepts, dit-il, qu'elle produit vitalement au sein d'elle-même. (...) Tout ce qu'elle fait surgir en elle de concepts et de constructions idéales, n'est que pour servir ce *sens de l'être*, qui est bien ce qu'il y a en elle de plus profond, et pour obtenir un discernement intuitif qui est son acte même. Dans les moments incomparables de *découverte intellectuelle* où, capturant pour la première fois, l'ampleur infinie de ses possibilités d'expansion, une vivante réalité intelligible, nous sentons monter et se nouer, au fond de nous, le verbe spirituel qui nous la rend présente, nous savons bien ce qu'est le pouvoir intuitif de l'intelligence, qu'il s'exerce par le concept »¹²¹.

De cette façon, on procédera selon l'intuition intellectuelle de l'être qui révélera la beauté de l'être dans chacune de ses dimensions, et le sens de ce qui est. Autrement dit, l'intuition de l'être décèle la valeur ontologique des choses, ce qui veut dire qu'elle est indispensable dans l'appréhension de la réalité. Pour cela, on ne saurait rejeter l'ordre logique du raisonnement, même pour aboutir à un résultat. Maritain tient à cette discipline de la logique justement parce que

¹¹⁷ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁸ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 502-503.

c'est la vérité qui l'exige : « le service que nous devons à la vérité, c'est pourtant de garder les principes, jusqu'au moindre iota. Si des insensés abusent de leur intelligence, et si le monde oublie la vérité, la vérité est toujours belle, l'intelligence est toujours maîtresse, la Lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde ne connaît pas d'obscurcissement »¹²².

L'intuition de l'être

La découverte de l'être passe, chez Maritain, par une conception de l'intuition de l'être qui est au centre de la métaphysique, dont la construction doit beaucoup à Jean de Saint-Thomas chez qui Maritain perçoit « un puissant élan poétique, une souveraine force d'intuition, une pénétration de regard d'une simplicité transcendante »¹²³. C'est bien lui qui montre à Maritain « une spiritualité propre à la logique », ce qui veut dire que des sources intelligibles constituent une lumière décisive de la saisie du réel, et l'intelligence elle-même manifeste sa force par les opérations immanentes.

Poursuivant cette voie classique, Maritain considère l'appréhension intuitive des choses comme fondamentale, parce qu'elle amène à une vision de l'être, non pas idéale, mais bien au contraire, réelle. En conséquence, grâce à l'intuition telle qu'elle est présentée par Maritain, la vérité et la réalité trouvent leur propre place en entités appréhendées métaphysiquement, et permettent de prendre en compte toutes les dimensions humaines, quelles qu'elles soient : sensibles, relationnelles, sociales, expérimentales, etc. On voit bien alors que la recherche scientifique pour Maritain doit toujours coller au réel, afin d'éviter un pur discours dépourvu d'application dans l'expérience. Et c'est bien l'intuition, dont la réalité nous révèle son contenu intellectuel, qui peut être saisie pendant les actes de la connaissance. Mais elle ne peut pas être précédée par une interprétation extérieure afin de garder la valeur, non seulement objective, mais aussi scientifique. Dans cette perspective, pour Edmund Morawiec, l'intuition est, non seulement l'acte de connaissance, mais avant tout un monde de connaissances¹²⁴. En tant que perception directe, l'intuition est une saisie immédiate et fulgurante. C'est donc grâce à ses traits constitutifs que le philosophe polonais, à juste titre, assimile l'intuition chez Jacques Maritain, à un mode de la connaissance. En revanche, Pierre-Antoine Belley insiste sur la dimension philosophique et « vulgaire » de l'intuition¹²⁵. Néanmoins, ces deux traits paraissent secondaires par rapport à l'aspect intellectuel et humain, qui est primordial. Évidemment, ils se croisent tous. Il n'en reste pas moins que la mise en relief du caractère intellectuel permet à Maritain, non seulement de privilégier la position de l'homme, mais aussi de présenter sa conception comme vraie et réelle. Laura Fraga de Almeida Sampaio est l'un des auteurs les plus

¹²² *Ibid.*, p. 184.

¹²³ *Jean de Saint-Thomas* (l'article), *Œuvres Complètes*, t. VII, 1988, p. 1021.

¹²⁴ Cf. E. MORAWIEC, *Intellectual Intuition in the General Metaphysics*, *op. cit.*, p. 17.

¹²⁵ Cf. P.-A. BELLEY, *Connaître par le cœur*, *op. cit.*, p. 138.

remarquables ayant travaillé sur l'intuition de l'être chez Maritain¹²⁶. Elle en présente une perspective résolument métaphysique.

Pour Maritain, l'intuition est proche de la perception visuelle étymologiquement parlant : « le mot intuition est, par son sens étymologique, très voisin du mot vision, car il se rapporte en premier lieu à la perception visuelle »¹²⁷. Ce mode de connaissance est immédiat et direct. Les deux propriétés sont indispensables pour qu'une connaissance soit intuitive. Immédiateté de la perception intuitive veut dire, chez Maritain, un manque « de moyen terme ». C'est une connaissance sans aucune intermédiarité d'une autre réflexion, sans aucune image préalable. En d'autres termes, l'intuition est « une perception directe, où la chose connue termine l'acte de connaissance intermédiaire, sans interposition d'un moyen terme, où elle est vue en un mot »¹²⁸. C'est ainsi que l'acte d'appréhender une chose intuitivement est la saisie intégrale de l'essence de l'objet et son intégralité s'explique par trois « opérations de l'esprit » qui sont étroitement liées les unes aux autres : la simple appréhension, le jugement et le raisonnement.

L'intuition et la capacité humaine de la perception sensible et intellectuelle

Afin de saisir l'être, Maritain analyse la théorie de la connaissance chez Saint Thomas d'Aquin. Il y décèle trois degrés d'abstraction (physique, mathématique et métaphysique), tout en se basant sur l'enseignement classique. Néanmoins, ce n'est que le troisième type de connaissance qui dévoile le savoir d'un objet existant sans aucune matière. Dans cette perspective, Maritain invite à faire confiance à la lumière de l'abstraction métaphysique : « n'ayons pas peur de l'extrême purification que comporte l'intuition abstraitive et eidétique, qui n'exténue pas, qui concentre au contraire dans une simplicité absolument décisive, ce qui importe le plus dans le réel et ce qui le révèle avant tout, - cette expérience de la durée vécue de l'âme va se transfigurer, déboucher tout droit, non plus seulement sur la durée, mais sur l'*existence* ou plutôt l'*exister* dans sa pure consistance et son ampleur intelligible, devenir l'intuition métaphysique de l'être »¹²⁹. On perçoit alors que, pour Maritain, il est indispensable d'élaborer l'intuition de l'être en s'appuyant sur le raisonnement abstraitif. En tant que telle, l'abstraction métaphysique présente le fond du réel et imprègne sa théorie de la connaissance. C'est pour cela que Maritain la valorise. C'est dans ce sens que la recherche sera orientée.

¹²⁶ Une esquisse de l'intuition chez Maritain a été élaborée explicitement par Laura Fraga De Almeida Sampaio dans son étude sur la théorie de connaissance et constitue un livre : L.-F. DE ALMEIDA SAMPAIO, *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Paris, Vrin, 1963.

¹²⁷ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 239.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 240.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 501.

La dimension sensible de l'intuition intellectuelle

Pour Maritain, il est clair que les conclusions métaphysiques « ne dépendent essentiellement que des évidences premières de l'expérience sensible et des évidences premières de l'intelligence »¹³⁰. Cette règle est indispensable pour dégager les principes formels. Lorsque le philosophe éclaire l'aspect sensible de l'intuition, il oriente ses idées vers des notions réelles qui offrent une connaissance se rapportant aux objets réels dans la perception usuelle. Les idées ne sont pas innées, « elles viennent des sens par l'effet de l'activité de l'esprit »¹³¹. C'est une simple appréhension par les sens, grâce à laquelle l'objet de pensée se présente devant l'homme et pourra être appréhendé par l'intelligence. Maritain affirme explicitement que cette première saisie du réel a déjà un caractère intellectuel, parce que « l'intellectualisme qui réalise des abstractions, ou qui méprise l'expérience, ou qui fait du réel un pur objet épuisé par l'intelligence humaine, ne vaut pas mieux que l'anti-intellectualisme »¹³². Donc, la simple appréhension est un acte qui commence le processus de la connaissance. À ce niveau, on perçoit deux étapes : la formation des idées (conception) et l'appréhension de l'objet dans une idée (perception) : « concevoir, c'est former en soi une idée, dans laquelle on voit, saisit ou "appréhende" quelque chose »¹³³. Cela signifie que le regard sensible constitue le fondement de l'opération de la connaissance, car il forme des idées (c'est une chose) et constate l'acte d'exister (ceci existe). En d'autres termes, les sens nous donnent un matériau à élaborer postérieurement. On voit bien alors que, pour Maritain, même si les sens perçoivent un objet, cet acte de l'appréhension est déjà intellectuel, parce que l'intellect reçoit un premier contenu nécessaire pour atteindre son but – la vérité objective sur cet objet. L'intelligence appréhende la singularité de l'objet et l'acte d'exister. Ainsi, Maritain, en référence au thomisme et à Aristote, met en évidence un rapport rigoureux entre la connaissance sensible et intellectuelle. Néanmoins, les sens ne franchissent pas la frontière de la matière. En conséquence, il faut mettre en exergue cette faculté qui est une source du savoir intellectuel, distincte de la connaissance sensible.

L'appréhension n'est pas encore l'acte le plus abouti de la connaissance, car ce n'est qu'une proposition des idées. Cependant, le raisonnement est l'acte qui désigne l'opération purement intelligible. Ainsi, on passe de la dimension sensible à la pensée : « cette distinction entre la pensée et ses signes matériels n'est nulle part mieux marquée que chez Aristote, dont la logique a précisément pour objet les œuvres immatérielles de l'esprit, non les mots parlés ou écrits, et ne porte sur ceux-ci que tant qu'ils sont des signes de celles-là »¹³⁴. C'est le jugement d'existence, comme première étape de l'intuition, qui permet de saisir « l'exister exercé en acte hors de l'esprit »¹³⁵. L'acte de juger implique cependant

¹³⁰ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1030.

¹³¹ *Éléments de philosophie I*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 85.

¹³² *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 64.

¹³³ *Éléments de philosophie II*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 286.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 292.

¹³⁵ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, t. XIII, 1992, p. 788.

certaines affirmations ou négations. Par-là, on propose déjà une solution et on expose ses pensées. Ainsi, l'intellect découvre une dimension existentielle. En d'autres termes, dans le jugement d'existence qui est la seconde opération de l'esprit, l'intelligence saisit, non seulement l'essence, mais avant tout l'existence actuelle et possible. C'est une expérience fondamentale qui dévoile déjà la composition spécifique de l'être. Plus encore, grâce au jugement d'existence, l'être est saisi à la fois dans sa dimension existentielle et extra-mentale.

La dimension intellectuelle de l'intuition chez Maritain

Il s'agit de mettre en lumière la fonction de l'intellect et son rôle dans la perception du vrai et du réel. Il a été souligné que l'activité des sens entraînait la formation des idées, supposant déjà l'intelligence. Il faut maintenant montrer que, chez Maritain, l'acte de connaissance tend à atteindre toute chose dans sa vérité et sa réalité. L'information sur une chose est appréhendée par les sens et constitue une base de sensation (*species impressa*) et d'imagination (*species expressa*). Cette dernière est d'un sens intérieur. Il ne donne pas encore du savoir intelligible, mais il contient des éléments immatériels qui sont compatibles avec ce qui est l'objet en lui-même. Maritain appelle ces éléments la structure intelligible¹³⁶. Elle ne saurait être conçue que grâce à l'intellect, car « l'objet de l'intelligence, qui hors d'elle n'est pas intelligible, sinon en puissance, ne devient ainsi apte à être saisi par elle (« intelligible en acte ») qu'au-dedans d'elle, dans la *species impressa* qui la rend présent en elle »¹³⁷. L'intellect en acte libère cette structure de son fondement matériel, afin d'atteindre la dimension intelligible. C'est bien cette opération de l'intellect qui produit une perception, par laquelle l'homme peut connaître un objet matériel dans sa dimension immatérielle. La capacité de la connaissance de l'intellect lui permet de s'unifier avec cet objet et, par la suite, son image est supérieure à l'imagination car elle dépasse l'aspect matériel. L'intelligence dépouillerait une chose de sa dimension extérieure pour participer à sa vérité. Il faut bien noter que Maritain accorde de la valeur à l'intellect lorsqu'il le considère comme une lumière intellectuelle ou comme un feu d'immortalité¹³⁸.

L'intellect en acte devient alors, chez Maritain, une puissance qui immatérilise ce qui est sensible, afin de dévoiler ce qui, à première vue, est évident dans l'objet. Dans *La Philosophie bergsonienne*, Maritain affirme que : « l'objet, même matériel, est connu immatériellement dans une intelligence immatérielle, et cette intelligence possède la vérité comme son bien, c'est-à-dire que, non seulement elle dit vrai, mais encore, elle sait qu'elle dit vrai, ce qui suppose le jugement »¹³⁹. Néanmoins, cet objet immatérialisé n'est pas encore une perception intellectuelle au sens strict du terme. Dans son état immatériel, il constitue une forme de connaissance qui se donne à l'intellect pour qu'il puisse

¹³⁶ Cf. *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, t. III, 1984, p. 68.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 69.

¹³⁹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 171. Maritain interprète l'idée de Saint Thomas d'Aquin : *Somme Théol.* I^a, q. 16, a. 2.

continuer à l'appréhender. En d'autres termes, c'est un objet qui agit sur l'intellect en puissance et le pousse à poursuivre son investigation. En conséquence, l'intellect en puissance est capable d'atteindre la structure intelligible de l'objet, de le connaître ontologiquement dans sa dimension eidétique et de former la notion compatible à sa nature¹⁴⁰. Dans la même lignée, l'acte de connaissance élaboré par Mieczysław Krąpiec obéit à cette logique. Pour lui, l'intellect en puissance veut dire l'intellect qui se libère de son inertie par une forme immatérielle¹⁴¹. Ainsi, le philosophe polonais rejoint Maritain dans sa vision intelligible du réel. Tous les deux énoncent alors l'intelligibilité de chaque chose, afin de démontrer que l'intelligence passe, bien sûr par le sensible, mais elle n'appréhende que l'aspect intelligible de la réalité. Sur ce point, le raisonnement de Maritain relève d'une démarche enracinée dans le réel et constitue ainsi un aspect fondamental pour comprendre la notion de l'être. Et c'est bien l'intuition de l'être qui dépasse l'essence, afin d'appréhender l'existence et tout ce qu'elle donne à l'être. C'est quasiment le fond du réel, non seulement du point de vue de l'*ens*, mais aussi de point de vue de l'*esse*, considéré comme *ut significata*, ce qui veut dire ce qui donne un sens et une signification à l'esprit.

Ces considérations révèlent alors l'objet de connaissance qui se prête à être connu, même si l'intellect est tantôt en acte, tantôt en puissance. Il est abordé par sa nature et son essence¹⁴². Il y a ici une réflexion fondamentale, à savoir qu'il y a donc une unité ontique et intentionnelle entre le sujet et l'objet de la connaissance. Le sujet qui connaît ne peut pas absorber un objet ; il est alors nécessaire de présupposer l'existence des choses dans le sujet, qui ont un caractère intentionnel et qui se visualisent par des signes. Maritain l'explique ainsi : « eh bien donc, c'est selon *l'être intentionnel* que les choses existent dans les signes ou les similitudes, qui les rendent présentes à la pensée »¹⁴³. Il en découle que l'objet est connu en tant que sujet connaissant intentionnellement par des formes immatérielles : « C'est tout ce monde, dit-il, de formes immatérielles intrapsychiques, qui sont dans l'âme comme les vicaires de l'objet et que les anciens appelaient similitudes ou *species* ; ce mot *species* n'a pas d'équivalent dans nos langues modernes, on pense que l'expression la plus convenable pour le rendre serait l'expression forme présentative, ou objectivante »¹⁴⁴. Dans son étude sur l'être et la beauté chez Jacques Maritain, Raoul Gross se concentre sur l'aspect immatériel, afin que l'intelligence puisse saisir ce qui est intelligible¹⁴⁵. Cependant, il faudrait mettre en exergue aussi l'intentionnalité de l'objet, parce qu'elle exige de l'intelligence, la connaissance de cet objet. Il est immuable, mais, grâce à l'intentionnalité, il pourra être connu. Ensuite, la forme immatérielle actualise l'objet de la connaissance par l'intellect. Elle s'identifie à l'objet et, de cette façon, elle décèle la vérité en lui. Il en résulte

¹⁴⁰ Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1043.

¹⁴¹ Cf. M. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin, 1979, p. 179.

¹⁴² Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 473-474.

¹⁴³ *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴⁴ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 471.

¹⁴⁵ Cf. R. GROSS, *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001, p. 28.

que le caractère intentionnel du contact a une conséquence fondamentale dans l'anthropologie de Maritain, car cette conception suppose que l'intellect ne construit pas la réalité, mais la découvre plutôt. Le contenu qui en résulte constitue le contenu essentiel de l'objet connu. C'est le moment constitutif de la connaissance, où l'être intentionnel permet d'appréhender l'objet de la connaissance, car « il est signe formel de la chose, dans lequel l'objet est saisi par l'esprit »¹⁴⁶. Edmund Morawiec, lui aussi, met en lumière ce moment, tout en soulignant la place de l'intuition en tant qu'une perception sans aucune médiation, mais toujours directe¹⁴⁷. Par l'acte, on connaît une image et une chose, car l'image la dévoile clairement. Même si pour le philosophe polonais, la théorie de la connaissance, telle qu'elle est conçue par Maritain, n'est pas le seul possible, il y voit une logique de la vision de l'homme dont la grande valeur réside dans le fait qu'elle tend toujours au vrai et au réel¹⁴⁸. Le point de vue d'Edmund Morawiec mérite d'être retenu, car il constitue une base pour élaborer la conception de l'homme en tant que personne.

L'intuition intellectuelle et l'appréhension de l'être

Comment Maritain forme-t-il la notion de l'être en tant qu'être et quelles sont « les informations » qui en sont à la base ? Cette problématique est étroitement liée avec celle de la participation de l'intuition dans l'appréhension de l'être en tant qu'être. Il est utile de préciser que, pour Maritain, c'est l'intelligence au premier abord qui est apte à saisir l'être, et le jugement d'existence est une expérience primordiale, car elle montre le premier portrait de l'être.

L'être comme « *ens concretum quidditati sensibili* »

Pour Maritain, l'être en tant qu'objet formel de la métaphysique, est déjà perçu dans la dimension empirique¹⁴⁹. Il hérite cette idée de la métaphysique classique d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin. Néanmoins, le philosophe profite des travaux de commentateurs, principalement du père Garrigou-Lagrange et de Cajetan. Ce dernier auteur renouvelle profondément la vision de l'être, considéré dans sa dimension sensible. En se référant au commentaire de Cajetan *De Ente et Essentia*, Maritain démontre que l'être se présente comme le premier objet : *ens ut primum cognitum* grâce à la perception, non seulement intellectuelle, mais aussi sensible. Cette dernière appréhension, même si elle n'est pas claire, constitue un point fondamental dans la réflexion métaphysique, puisqu'elle permet déjà de désigner par la raison humaine, certains traits de

¹⁴⁶ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 483.

¹⁴⁷ Cf. E. MORAWIEC, *Intellectual Intuition in the General Metaphysics*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁸ Cf. E. MORAWIEC, « Jakub Maritain jako filozof », *Studia Philosophiae Christianae*, 12(1976)1, p. 113-131.

¹⁴⁹ Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 511.

l'être, son essence, sa nature ou sa « *quiddité* »¹⁵⁰. Ainsi, l'objet qui se présente à l'esprit humain, « c'est l'être en tant qu'enveloppé ou incorporé dans la quiddité sensible, l'être « investi » dans les diverses natures qui tombent sous les sens, *ens concretum quidditati sensibili*, c'est quelque chose d'enveloppé confusément dans telle nature et dans telle autre, dans le chien, dans le cheval, dans le caillou. (...) C'est à la fois la quiddité particulière et l'être en général, c'est l'être enveloppé, incorporé dans la multiplicité des natures ou des essences »¹⁵¹. Ce premier rapport de la raison avec une chose ne désigne pas encore un objet métaphysique au sens strict du terme. Toutefois, son résultat comporte une première idée de l'être. À ce niveau-là, l'intellect différencie l'essence de l'existence et construit une idée de l'être. C'est bien cette opération que Maritain appelle le jugement d'existence. Il « appréhende et juge en même temps, il forme sa première idée (celle de l'être) en portant son premier jugement (d'existence) et porte son premier jugement en formant sa première idée »¹⁵². Dans le jugement, l'intellect constate l'existence et forme les premières notions de son contenu. En d'autres termes, l'intelligence saisit un objet singulièrement et perçoit qu'il exerce l'acte d'existence. Par la suite, Maritain explique que l'essence et l'existence composent un même être et, qu'en conséquence, elles sont inséparables l'une de l'autre. De ce fait, le philosophe en tire une conclusion fondamentale, à savoir que l'existence est une réalisation de l'essence¹⁵³. Les deux dimensions constituent un être, établissent sa base intelligible et sont reconnues dans une simple appréhension de l'esprit. Il faut alors bien préciser que l'être ne saurait être limité à un concept, ce qui indiquerait l'essence. L'existence l'actualise et la perfectionne. En tant que telle, elle n'échappe pas à l'intelligence et peut être appréhendée par l'intellect. Ainsi, Maritain démontre que l'idée de l'être, bien ancrée dans la dimension existentielle, est un fondement du réalisme¹⁵⁴. C'est bien là où le philosophe rejoint Saint Thomas d'Aquin.

L'être comme « *ens in quantum ens* »

L'être comme premier objet de la connaissance n'est pas encore l'objet formel de l'intelligence, parce qu'il est considéré dans sa dimension sensible. En revanche, l'être comme objet de la métaphysique est l'être en tant qu'être, *ens in quantum ens*, atteint par l'abstraction. Ainsi, il est « dégagé et isolé de la quiddité sensible, l'être visualisé comme tel est dégagé dans ses pures valeurs intelligibles »¹⁵⁵. Par cette affirmation, le philosophe met en lumière le principe de l'identité, qui constitue pour lui une première loi sur laquelle le réel est construit. Par la suite, l'affirmation "tout être est ce qu'il est" constitue le principe de la cohérence de l'être, mais aussi le fondement de sa multiplicité.

¹⁵⁰ Cf. *Éléments de philosophie II*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 304.

¹⁵¹ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵² *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁴ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

Pour Maritain, la formation de l'être se réalise grâce à sa visualisation qui dépasse l'essence dans le processus de sa découverte. L'intelligence dans sa dimension intuitive est une expérience, non pas tant de l'ordre de la vérification, que de l'ordre de la découverte et, pour ainsi dire, elle « dépend des lois plus cachées, plus individualisées aussi, et plus incommunicables, et parfois elle dérive moins des principes qu'on met en œuvre que d'une fin à laquelle on tend sans la connaître »¹⁵⁶. Il en résulte un constat primordial, à savoir que la visualisation est un jugement existentiel par lequel on saisit l'existence et, par conséquent, on détermine un certain réel. Mais l'intelligence va encore plus loin, car la visualisation est apte à analyser le contenu des jugements existentiels. Il en résulte que le rôle fondamental de l'intellect constitue la réflexion même sur son propre acte et l'analyse du réel. Cette opération, Maritain l'appelle la séparation ou l'abstraction analogique : le processus qui permet, à la fois de découvrir l'être en tant qu'être, et de le regarder comme un contenu proportionné à son existence. L'abstraction, précise Maritain, « ne procède pas d'une "simple appréhension" (...), elle procède de la visualisation eidétique d'un transcendantal qui imbibe tout, et dont l'intelligibilité enveloppe une irréductible proportionnalité ou analogie »¹⁵⁷. L'homme rassemble alors les données existentielles pour ensuite y réfléchir intellectuellement. L'existence elle-même est dégagée du singulier par le processus de l'abstraction. Et c'est justement cette saisie directe de l'être, que Maritain appelle l'intuition, dont le jugement d'existence est l'opération la plus élevée, car il appréhende le sujet « comme posé lui-même hors de l'esprit, dans le réel extra-mental »¹⁵⁸. Considérer le sujet ainsi, hors de l'esprit et dans son existence, amène à « voir au sein de l'intimité spirituelle de sa propre opération, l'être, l'exister, l'esse extra-mental de ce sujet, voilà l'intuition de l'être »¹⁵⁹. Il est donc bien démontré que, pour Maritain, la découverte fondamentale et intellectuelle n'est pas l'essence, mais l'existence. Le philosophe différencie ainsi une expérience sensible d'une expérience intellectuelle, tout en disant que l'intuition est une expérience d'ordre purement spirituel et intellectuel, et ne se contente que de la « visualisation eidétique »¹⁶⁰. Ce n'est qu'à ce moment-là, que l'intelligence enveloppe l'idée de l'être dans un concept. L'intuition suppose alors des informations extérieures issues d'un jugement existentiel, mais aussi de certaines conditions intérieures de celui qui la met en œuvre. En conséquence, le philosophe affirme l'existence d'une dimension objective de l'intuition de l'être, considérée comme *habitus*, une force intellectuelle ou une lumière subjective de l'intelligence qui dynamise la connaissance humaine¹⁶¹. Néanmoins, Maritain précise que la lumière objective est l'intuition de l'être et c'est elle « qui fait, qui cause l'*habitus* métaphysique »¹⁶². Bien qu'il y ait une interaction entre les deux lumières, la dimension objective est

¹⁵⁶ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁷ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵⁸ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 787.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 788.

¹⁶⁰ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 53.

¹⁶² *Ibid.*

mise en valeur, car « il y a une priorité de l'objet, (...), il y a une priorité dans l'ordre de la nature, de l'intuition de l'être en tant qu'être sur l'habitus du métaphysicien »¹⁶³. C'est pour cela qu'il est important, pour Maritain, d'être purifié intellectuellement, en tant que métaphysicien. Ainsi, il est disponible « pour entendre ce que toutes choses murmurent et pour écouter, au lieu de fabriquer »¹⁶⁴. La difficulté de la connaissance ne réside pas dans l'opération de l'intuition, mais plutôt dans l'acquis de la purification intellectuelle. Evidemment, le premier contact avec un objet garde sa dimension sensible. Cependant, l'intelligence saurait le regarder dans son intelligibilité. C'est la raison pour laquelle Maritain met en valeur la troisième opération de l'esprit et affirme que, « raisonner c'est passer d'une chose intellectuellement saisie à une autre chose intellectuellement saisie grâce à la première, et s'avancer ainsi de proposition en proposition, afin de connaître la vérité intelligible »¹⁶⁵. Le raisonnement permet donc de découvrir la vérité insoupçonnée jusqu'alors et de l'établir. De ce fait, l'objet devient transparent envers elle et peut être perçu dans son existence eidétique.

La relation : l'essence - l'existence - l'analogie

L'intuition permet de désigner l'existence d'un être comme l'objet de l'intelligence. C'est bien cet aspect qui constitue un socle de l'anthropologie du philosophe, partagé avant tout avec Étienne Gilson¹⁶⁶. Néanmoins, l'intelligence, quant à elle, saisit l'acte d'être, mais elle démontre aussi ce que cela signifie pour l'être. Elle analyse les implications de l'existence dans l'esprit. Ainsi, Maritain veut découvrir le réel dans ses fondements. Pour l'expliquer, Maritain présente certaines notions qui favorisent cette appréhension. Ancrées dans le raisonnement, elles constituent le point de départ de l'anthropologie du philosophe. La connaissance de l'être s'appuie d'abord sur les faits, comme les vérités existentielles les plus simples et les plus évidentes qui révèlent déjà l'intelligibilité de l'être. Les faits sont considérés dans l'ordre du réel et leur existence ne dépend pas des capacités de la connaissance humaine. Ainsi, par tout ce qu'il donne à l'intelligence, « le philosophe part à la conquête des notions fondamentales et des premières vérités dont tout le reste dépend »¹⁶⁷. La connaissance de l'être n'est pas purement *a priori*, comme le voulait Descartes, mais elle est liée à l'expérience. C'est une constatation fondamentale, car elle constitue le point de départ de la vision réaliste de l'homme.

Les faits, tels que Maritain les conçoit, sont simples, même banals mais avant tout, certains sont empiriques. En tant que tels, ils présentent à l'intelligence une matière intelligible. Dans cette perspective, il y a deux vérités qui imprègnent toute la réalité : *il y a des choses qui sont, ces choses sont*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶⁵ *Éléments de philosophie II*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 483.

¹⁶⁶ Cf. *Gilson É., Maritain J., Deux approches de l'être*, *op. cit.*, p. 173.

¹⁶⁷ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1048.

*différentes*¹⁶⁸. Ce constat est primordial parce qu'il affirme que la première appréhension de l'être est une existence du monde réel, indépendamment du sujet connaissant : « je vois tout de suite, qu'être comporte deux éléments qui s'appellent l'un l'autre : *ce* qui est ou *ce* qu'une chose est (...) et *l'acte d'être* que je puis nommer *l'existence* de la chose »¹⁶⁹. Il est alors perceptible que Maritain cherche la vérité profonde sur une chose et, qu'en même temps, il démontre son lien indispensable avec le réel. L'affirmation *il y a deux choses qui sont* est précisément un fait désignant un réel et constituant le fondement de la construction de l'objet formel de la métaphysique. L'être est une structure intentionnelle. Néanmoins, en tant que tel, il a un contenu précis qui peut être rapporté à tout ce qui existe. C'est ainsi que Maritain procède de la vérité particulière à la vérité générale de l'être, afin de démontrer que la notion de l'être se réfère à chaque chose, à condition qu'elle existe. Ce passage de l'une à l'autre vérité a lieu grâce à l'intuition intellectuelle et amène, d'un côté, à la reconnaissance de l'être en chaque chose et, de l'autre, à éclairer la dimension de l'être. Le philosophe démontre, contrairement à Kant, que si l'être est là, l'intelligence est là aussi, car elle peut réellement connaître l'être¹⁷⁰. C'est pour cela que l'analyse des faits le conduit à la réalité des choses : « *toutes ces choses sont*. Autrement dit, je retrouve en toutes une certaine réalité qui est d'être et que j'appelle l'être »¹⁷¹. L'être se présente donc par les faits, comme une composition en deux dimensions : l'essence et l'existence. Le premier aspect de l'être est alors atteint par la raison en contact avec le réel où l'intellect appréhende le contenu de l'objet et son existence. Et c'est grâce à l'essence que l'intelligence saurait saisir l'être en tant que concept. Néanmoins, dans le jugement d'existence, on est capable de surpasser l'essence, afin d'atteindre le réel en lui-même, soit par une affirmation, soit par une négation. L'être comme objet formel de l'intelligence est finalement là où il semble caractériser tout ce qui existe, chaque chose, chaque objet dont l'existence fait partie constitutive : « la notion d'être convient *en propre* et du premier coup à *toutes* choses. Je dirais que la notion d'être est *transcendantale*, elle dépasse ou transcende toute limite de classe ou de catégorie : *transcendance de l'être* »¹⁷². Il en résulte que l'être se trouve partout en chaque objet, mais, selon la réflexion de Maritain, cette notion est aussi une source de différenciation des choses. Ainsi, « l'idée d'être signifie donc quelque chose d'essentiellement varié, quelque chose qui se trouve à des titres différents, dans les différents êtres »¹⁷³. Cette constatation décèle une vérité importante de l'être qui existe à sa manière, et dont la raison de l'existence n'est pas la même. La différence vient de l'être même. Par la suite, chaque chose est intelligible en elle-même, sans tenir compte de sa place dans l'univers. C'est pour cela que Maritain précise que « la notion d'être n'est que proportionnellement une, ou encore qu'elle est un objet de pensée *analogue*. – *Analogie de l'être*. La notion

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 1050.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 1048.

¹⁷² *Ibid.*, p. 1049.

¹⁷³ *Ibid.*

d'être est une notion transcendantale et analogue »¹⁷⁴. Il en résulte que ce qui détermine une chose, ce n'est pas l'existence, mais l'essence. Néanmoins, l'existence est fondamentale puisqu'elle démontre la densité de l'être et confirme l'identité de l'être. L'existence est « l'acte ou l'énergie par excellence »¹⁷⁵. Par l'essence, les êtres sont spécifiques et distingués toutefois par l'existence, ils s'identifient entre eux. C'est la raison pour laquelle le philosophe met en valeur l'analogie de l'être. Le rôle particulier de l'existence qui est une, et dans les différents êtres, ne s'affirme que par une explication analogique. Elle fait comprendre que l'être différencie l'un de l'autre, mais aussi qu'en chaque être, il y a une dimension commune. Ce qui les unit, c'est justement le rapport à l'existence, même s'il s'effectue à des degrés proportionnellement différents. De surcroît, selon Maritain, l'existence peut même être appréhendée dans un concept, à condition qu'elle soit considérée comme intelligible dans un sens analogique. L'intellect se saisit de ses propres actes et peut ainsi recevoir, appréhender l'existence dans une idée. Par analogie, l'existence est conçue comme « un surintelligible, livré à l'esprit dans l'opération même qu'il accomplit chaque fois qu'il juge, et dès son premier jugement »¹⁷⁶. Pierre-Antoine Belley démontre que l'analogie trouve une place privilégiée chez Maritain dans la connaissance par connaturalité¹⁷⁷. Il y a des analogues naturels, que l'on perçoit dans des jugements pratiques de la vie morale, dans le domaine de l'art et de la poésie, et ensuite, dans l'amour humain et dans l'expérience d'autrui¹⁷⁸. Cependant, Edmund Morawiec met en relief l'analogie de l'être, car elle démontre que l'unité et la polyvalence ne s'opposent pas à la réalité. Au contraire, ce n'est qu'ainsi que l'être se présente dans son intégralité. Donc, si l'on appréhende l'être, il faut toujours le saisir analogiquement¹⁷⁹. Ainsi, l'être garde son identité, mais s'actualise dans le réel de différentes manières. Maritain l'explique ainsi : « il n'y a, entre les degrés d'abstraction, qu'une communauté analogique, chacun répond d'une manière typiquement et irréductiblement différente, d'affronter le réel et de saisir de lui, une « prise » *sui generis*, dans la lutte de l'intellect avec les choses »¹⁸⁰.

L'intelligence, dans son activité la plus pure, contemple l'être comme un objet intelligible, et non pas comme un fruit de l'expérience, même si ce dernier participe à l'appréhension sensible de l'être. Cependant, l'intellect défait l'unité d'une chose pour regarder chaque élément dans sa particularité et dans son essence. De cette façon, on accède à la vérité sur chaque chose. En conséquence, elle manifeste même son universalité : « il faut bien qu'elle recueille partout les fragments dérobés à l'unité, elle seule le peut. Les esprits ne se reconnaissent que dans la lumière ; plus elle est pure et divisée d'avec l'ombre,

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 28, 32.

¹⁷⁷ Cf. P.-A. BELLEY, *Connaître par le cœur*, *op. cit.*, p. 246.

¹⁷⁸ Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 769.

¹⁷⁹ Cf. E. MORAWIEC, *Intellectual Intuition in the General Metaphysics*, *op. cit.*, p. 74-75.

¹⁸⁰ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 37-38.

plus elle unit »¹⁸¹. Ainsi, on atteint l'intelligible et le fond le plus réel d'une chose. Finalement, un sujet devient une unité en lui-même. Maritain l'explique ainsi : « cette unité ne pouvait pas précéder dans l'esprit puisqu'au contraire, il la défait, pour ensuite la réaccomplir. Elle précédait (elle se trouvait d'abord posée) hors de l'esprit, dans l'existence (actuelle ou possible) qui en tant que détenue même (*exercita*), est hors de l'ordre de la simple représentation ou de la simple appréhension »¹⁸². L'intuition est une saisie directe, elle englobe l'objet dans sa totalité et non partiellement, même s'il est perçu dans chacune de ses dimensions.

Conclusion

À l'époque, la tâche fondamentale de Maritain est d'aborder tous les problèmes actuels à la lumière de la doctrine thomasiennne, afin de trouver, non pas tant une réponse, que la vérité éclaircissant un problème. Pour Maritain, Saint Thomas d'Aquin est d'abord apparu, non seulement comme le théologien par excellence, mais aussi comme « le métaphysicien de l'intelligence et de la raison, dont il défend la valeur d'authentique faculté de la connaissance réelle. Et en cela, il est cher à l'Église, gardienne de l'intégrité humaine, autant que de la vérité révélée »¹⁸³. Dans cette optique, en analysant le docteur Angélique, Maritain essaye de « sauver tout ce qu'il y a encore de viable dans le monde moderne, et de ressaisir, pour les amener à l'ordre parfait de la sagesse »¹⁸⁴. C'est bien ce travail profond qui démontre l'originalité de la pensée de Jacques Maritain. De plus, chez le philosophe, il y a encore un autre élément qu'il importe de souligner. Non seulement, il examine l'application de l'enseignement de Saint Thomas, mais il garde aussi un rapport rigoureux entre sa recherche et sa vie intérieure. La silhouette spirituelle, dont la matière est l'objet de cette recherche, a été évoquée ci-dessus, et le prouve clairement.

L'attitude de dialogue avec le monde

Le système de Saint Thomas d'Aquin devient pour Maritain un point d'appui, afin de construire un système anthropologique d'inspiration chrétienne et de le présenter comme une solution face au modernisme. Dans ce but, le philosophe définit son rapport aux thèses thomasiennes plutôt par une attitude de la « fidélité *spirituelle* et *filiale*, qui fait chercher, dans leurs principes activement médités, groupés, coordonnés, le moyen de découvrir, d'« inventer » la solution aux problèmes nouveaux qui peuvent se poser de nos jours et cela, grâce à un effort original de l'esprit. Car c'est implicitement et virtuellement, et non explicitement, que ces principes contiennent la réponse à tout nouveau

¹⁸¹ Cocteau J., Maritain J., *Correspondance 1923-1963*, op. cit., p. 336.

¹⁸² *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 27.

¹⁸³ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, op. cit., p. 206.

¹⁸⁴ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 115.

problème philosophique »¹⁸⁵. Donc, de toute évidence, Maritain ne cherche pas à nier les temps modernes. Il vise plutôt à trouver des points communs entre les principes philosophiques et les temps modernes. Dans sa recherche, il veut rester fidèle au nécessaire, tout en étant attentif aux enjeux de la modernité. Maritain fait preuve d'un effort de conciliation entre le monde, tel qu'il est présenté dans le temps, et la vérité. Il garde espoir que l'homme saura construire une échelle commune des valeurs et des idées, qui garantira l'harmonie sociale ou culturelle. Et c'est Saint Thomas qui « apparaît comme le grand reconstruteur intellectuel de l'Occident »¹⁸⁶. Dans ce sens, le thomisme est actuel, non seulement pour les croyants, mais aussi pour tous ceux qui voient la nécessité de défendre l'être humain en proposant une nouvelle vision anthropologique. Sans aucun doute, Saint Thomas d'Aquin leur apporte une aide considérable, avant tout grâce à sa réflexion basée sur l'intelligence. Maritain dit même que le thomisme est seul en état de délivrer l'intelligence, et finalement, de la sauver¹⁸⁷. En ce sens, il semblerait que, pour Maritain, le génie de l'Aquinate réside dans sa faculté à communiquer avec le futur. Cette grandeur de la pensée médiévale exige des nouvelles générations, la tâche ardue de l'actualiser. Dans cette perspective, le philosophe français dit que « si la *philosophie perennis* doit aux écoles de se conserver et de se transmettre, ce qui n'est pas un petit bien, il lui faut pourtant en sortir pour vivre, c'est-à-dire pour exercer les fonctions d'interprète, de conseillère, de juge et de guide qui lui appartient à titre de Sagesse, à tel point que c'est une seule chose pour elle d'être et de les exercer »¹⁸⁸. Il faut alors étudier comment le philosophe français réalise ce devoir et applique l'enseignement thomasien à son temps. Maritain constate que l'Aquinate vivant au XIII^e siècle, répond aux difficultés existentielles propres à chaque époque, d'où le caractère universel de ses thèses. Pour étayer cette affirmation, il s'agit de se pencher sur l'intuition de l'être, puis de passer au concept de l'être permettant d'aborder la problématique de l'actualité de la réflexion de Jacques Maritain.

Le parcours philosophique de Maritain se caractérise par un cheminement spécifique orienté vers le thomisme. D'abord, Maritain se présente comme un militant pour les causes sociales, sans avoir le bagage intellectuel nécessaire pour ce genre de combat. Après, l'expérience du positivisme et la découverte du bergsonisme lui permettent d'approfondir la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Par la découverte de la pensée thomasienne, Maritain perçoit que la vérité, puis la réalité, sont saisissables. D'un point de vue méthodologique, ce principe constituera un point de repère fondamental. En effet, il permet d'appréhender le réel en lui-même. Comme le dit Jean-Luc Barré, c'est par l'exercice de l'intelligence, que Maritain voit la vérité et explore l'intégralité du réel¹⁸⁹. Plus encore, le système thomasien ouvre un vaste champ de réflexion, afin de découvrir la réalité des choses, à la fois dans sa dimension spéculative et pratique. Ainsi, il met en relief la crédibilité de la raison, dont il réaffirme les réelles capacités et les dimensions authentiques. Il a donc fallu aborder la nature

¹⁸⁵ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1026-1027.

¹⁸⁶ *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁸ *Gilson É., Maritain J., Deux approches de l'être*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁸⁹ Cf. J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, *op. cit.*, p. 248-249.

et la fonction des aptitudes intellectuelles et ainsi mieux comprendre la théorie de la connaissance. En effet, l'adhésion de l'intelligence à un objet signifie qu'elle détient la vérité. Raïssa affirme clairement que, dans la vérité, il y déjà le connaître, de la même façon que, dans la réalité, il y a l'être. En d'autres termes, la question est : qu'est-ce que la vérité ? Cette question suppose de répondre préalablement à la question : qu'est-ce que connaître ?¹⁹⁰ Il faut alors admettre l'existence de cette faculté typiquement humaine permettant de découvrir le réel et la vérité. Quant au faux, il n'est saisissable que par un manque du vrai. Cela entraîne Maritain à élaborer ses thèses, tout en restant fidèle au thomisme. Pendant l'adolescence, il se laisse conduire par les événements de l'époque. Dans la période qui suit 1906, Maritain devient un chercheur autonome, libre et avant tout intransigeant. Néanmoins, ce qui unit les deux périodes de sa vie (avant et après le baptême) c'est le désir constant de la vérité qui l'anime. Maritain ne se contente pas d'un discours sur l'infailibilité des évidences premières. Leurs affirmations étaient, pour lui, sans aucune valeur scientifique si elles ne se démontraient pas. Il paraît certain que les évidences premières se justifient et trouvent leurs explications dans l'expérience. Ainsi, à partir des données sensibles, l'intelligence chemine vers des vérités plus générales, afin de découvrir une dimension universelle. Maritain ne se contente pas des apparences, ni des simulations pour paraître vrai, ce qui est propre à la post-vérité¹⁹¹. Pour lui, le réel ne peut pas se diluer dans le discours sentimental ou virtuel. Il faut qu'il donne accès à la vérité objective.

La tendance naturelle de l'intuition au vrai et au réel

Jacques Maritain se concentre alors sur les questions qui révèlent la potentialité de l'homme et le mènent vers « la meilleure vie », car le désir de bien vivre constitue le socle de l'existence humaine, perceptible avant tout dans sa conduite morale. Chez Maritain, la compréhension de l'homme passe avant tout par le jugement d'existence. Dans sa réflexion anthropologique, Maritain affirme explicitement que c'est dans l'existence que les essences « s'actualisent et se forment, selon la variété analogique des degrés de l'être, toutes les qualités et les natures qui se réfractent et se multiplient dans ses participations créent l'unité transcendante de l'Être même subsistant, dès que le principe de cette métaphysique saisit l'être comme surabondant »¹⁹².

L'intuition de l'être s'opérant dans le jugement, constitue donc la clef qui ouvre la porte de la métaphysique en permettant de saisir, par une simple vue, l'être réel dans toute sa pureté et son amplitude intelligible¹⁹³. Cela revient à considérer l'appréhension intuitive, comme celle qui conduit au vrai et au réel. C'est une constatation fondamentale, car elle permet d'éviter l'écueil de l'idéalisme et de garder un lien fort avec le réalisme existentiel de l'Aquinat.

¹⁹⁰ Cf. *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 17 ; R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹¹ Cf. P. VALADIER, « Péril en démocratie : la post-vérité », *op. cit.*, p. 55-63.

¹⁹² *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 49.

¹⁹³ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 52.

L'intuition de l'être montre l'homme dans sa dimension existentielle et essentielle. Les deux vont toujours ensemble. Quand Maritain parle de concept de l'être, il le situe dans ses deux aspects distincts, mais constitutifs d'une image de l'être humain vraie et réelle. L'intuition, telle que la perçoit le philosophe, permet de regarder l'être dans son intelligibilité et dans la visualisation eidétique. C'est une intuitivité servie par les moyens propres de l'intellect, celle qui est caractérisée comme « abstraitive »¹⁹⁴. Dans cette perspective, le raisonnement ne mène pas à l'aberration. Au contraire, l'acte d'exister donne la certitude du rapport au réel. En conséquence, ce raisonnement exclut le mensonge et garantit le regard sur l'être humain dans toute son objectivité et sa position privilégiée. C'est pour cela que Maritain constate que l'intuition de l'être est le principe absolument premier de la philosophie¹⁹⁵. Ce constat représente le point de départ pour une prochaine investigation sur l'homme. L'intuition de l'être permet de voir « l'être dégagé pour lui-même, dans ses valeurs et ses ressources propres d'intelligibilité et de réalité, c'est-à-dire dans cette richesse, dans cette ampleur analogique et transcendante qui est inviscérée dans l'imparfaite et multiple unité de son concept »¹⁹⁶. Il est perceptible que l'intelligence appréhende l'être dans son existence (un jugement), et ensuite, en fait une idée grâce à l'essence. Ces deux capacités de l'intellect, le jugement et la conception, démontrent que son rôle est fondamental, non seulement dans la formation de la conception de l'homme, mais aussi dans les dimensions humaines, telles que la sociabilité ou la conduite morale.

Le métaphysicien est alors celui qui est apte à la perception intellectuelle de l'intuition, car ce n'est qu'ainsi que la réalité ou l'existence s'impose comme un objet à l'intelligence. Dans cette lignée, le philosophe constate que la métaphysique permet de contempler la vérité¹⁹⁷. Cette perception consiste en une forme de révélation permettant de connaître les choses, telles quelles sont dans leur essence. Maritain l'explique ainsi : « il y a une sorte d'intuition soudaine qu'une âme peut recevoir de sa propre existence ou de l'être inviscéré en toutes choses, quelles qu'elles soient »¹⁹⁸. Il s'agit de se pencher sur la vérité de l'homme, telle que le révèle la connaissance par l'abstraction, en conservant toutefois un lien inséparable avec la tradition thomassienne. Il sera ainsi plus aisé de comprendre l'apport de Jacques Maritain dans la vision intégrale de l'homme.

Ce regard sur l'intuition est primordial, parce qu'il constitue une entrée en matière pour élaborer l'être, non seulement spéculativement, mais aussi dans son action. En conséquence, la vérité apparaît dans sa double nature de principe ontologique et d'élément constitutif de communication interpersonnelle. Par la suite, le questionnement sur le bien, l'agir moral, le bonheur à la lumière de l'appréhension ontologique, mènera à une dimension pratique, étroitement liée à la morale. C'est bien ce qui permet de mettre en relief le réalisme métaphysique, afin d'établir des règles de l'agir humain.

¹⁹⁴ *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 391.

¹⁹⁵ Cf. *Id.*, *Le Paysan de la Garonne*, *op. cit.*, p. 203-204.

¹⁹⁶ *Court traité de l'existence et de l'existant*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹⁷ Cf. *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1036.

¹⁹⁸ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 55.

La structure ontologique de l'homme et le fondement métaphysique de l'éthique

La question de la personne humaine est considérée par Maritain comme le socle de sa recherche. Examinée sous tous les angles possibles, elle constitue le thème dominant dans ses travaux¹. Il perçoit d'ailleurs intuitivement, « dans un éclair intellectuel plus impérieux que le raisonnement, que rien au monde n'est plus précieux qu'un seul être humain »². Maritain se réfère à la définition que Saint Thomas d'Aquin donne de la personne, à savoir la plus parfaite des créatures dans toute la nature. Ensuite, Maritain développe sa pensée, en précisant aussi que « rien au monde n'est plus gaspillé que l'être humain, plus exposé à toutes sortes de dangers »³. Vu les désastres de la Seconde Guerre mondiale, il résume ainsi ses pensées en 1944. Ce paradoxe de la personne humaine incite à se pencher sur la complexité de l'être humain, et ainsi à comprendre sa spécificité et sa singularité dans le *cosmos*.

Si Maritain parle de l'être, il ne se contente pas de sa vision générale. Il veut atteindre sa source intellectuelle, ontologique, universelle. Dans son livre *Sept leçons sur l'être*, le philosophe expose les conceptions faussées qui réduisent l'être à un aspect, quel qu'il soit : l'aspect sensible et mobile (l'être particularisé), communautaire (l'être vague), utilitaire (l'être déréalisé) où l'être n'est considéré que dans une pure forme (le pseudo-être)⁴. Dans cette perspective, et selon la théorie de la connaissance, il a été démontré que le rôle principal de l'intelligence n'est pas d'élaborer des idées, mais avant tout de voir le réel et de saisir l'être dans sa dimension à la fois essentielle et existentielle, car « il n'y a pas d'objet plus profond pour notre intelligence que l'être en tant qu'être (sinon la déité elle-même, objet de la foi et de la théologie comme de la vision éternelle, objet inaccessible à nos seules forces naturelles) ; et c'est un objet trans-sensible, il n'y a pas d'objet qui, en lui-même, soit davantage supra-observable, supra-expérimentable »⁵. Par le mode analogique, on dessine l'être qui, d'un côté, transcende le bord de la matérialité et, de l'autre, il constitue un élément relevant la variété et la polyvalence de chaque chose. On perçoit alors l'essence, mais aussi l'existence qui est l'acte par excellence, elle est la perfection même. Néanmoins, les dimensions essentielle et existentielle restent inséparables et indissociables. Ce ne sont pas deux essences juxtaposées, comme le voulait Descartes. Pour Maritain, la forme implique en soi un rapport à l'existence. Autrement dit, l'essence est ordonnée à exister, car elle reçoit de ses causes, l'actuation existentielle⁶. Ce sont des dimensions qui déterminent des choses. L'existence est ce « trans-objectif » qui traverse toutes les choses et manifeste sa présence en elles, en fonction de leurs capacités. Il n'en reste pas moins que les deux aspects vont

¹ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 77, 78, 82.

² *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 45.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 35-45.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 44, 46.

ensemble : « on disjoint *esse* et *essentia*, existence et nature, on rejette toute *essentia*, on rejette toute nature »⁷. Cette affirmation est d'une importance capitale, afin de bien comprendre les considérations sur les actes spécifiques humains et l'intégralité particulière de l'homme par rapport aux autres créatures.

, Il s'agit maintenant d'approfondir la théorie de la connaissance chez Maritain. Ce lien étroit devient plus compréhensible lorsqu'il est précisé que, justement, l'être est l'objet formel de l'intelligence. Il n'en reste pas moins que, pour Maritain, cet objet formel est toujours existentiellement humain, divin et surnaturel, ce qui explique sa place spécifique dans l'anthropologie philosophique. Ce n'est qu'après les avoir évoquées que l'on est apte à se pencher sur l'homme dans son intégralité, et analyser l'application concrète de l'existence en être. Les qualificatifs que Maritain attribue à l'existence sont les plus éloquents : le terme perfectif des choses, l'actualité suprême de tout ce qui est, un foyer de détermination intelligible⁸. Considérée comme *ut significata*, l'existence révèle la singularité de l'être et influence la dimension de l'agir. Cette particularité ontologique chez l'homme constitue une question primordiale à étudier, tout en se fondant sur l'intuition de l'être, car « il y a nécessité absolue de recourir à la métaphysique pour justifier la validité réelle, objective, des normes et des valeurs morales »⁹. Le regard ontologique permettra de fixer une norme personaliste universelle qui dirige l'agir humain. Pour démontrer le bienfondé de sa démarche, il faut examiner les modes d'existence de toute chose, tout en mettant l'accent sur le mode d'exister de l'humain.

Il y aurait une différence fondamentale entre l'âme du simple animal et l'âme humaine, car « le sens enfermé dans la matérialité ne perçoit que le particulier, tandis que l'intellect perçoit l'universel et réfléchit sur lui-même »¹⁰. En l'homme, il y a donc une corrélation entre le monde intérieur et extérieur, subjectif et objectif. L'être humain reste en relation avec le réel tout entier, et non pas avec un seul aspect de celui-ci. Le regard personaliste permet de concilier ces dimensions qui a priori semblent être en opposition l'une avec l'autre. La vision personaliste de l'homme explique les raisons fondamentales de cette spécificité chez l'être humain, car elle en dégage les dimensions universelles, tout en analysant sa structure ontologique. L'homme garde alors un lien naturel avec le monde, même si tous les deux sont autonomes. Néanmoins, l'être humain fait l'expérience du monde extérieur par sa personnalité tout entière. Le personaliste polonais Czesław Bartnik précise que l'appréhension du monde s'effectue par la volonté, par l'intellect et par l'intuition¹¹. En un mot, toute la personne y participe. Pour elle, l'expérience du réel et son interdépendance avec les autres constituent la base de la connaissance. La mise en relief de la métaphysique de la personne chez Maritain démontre que la corrélation convenable, ayant un caractère rationnel, constitue la base même de la méthode personaliste. Dans cette perspective, la spécificité de l'être consiste en ce qu'il

⁷ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 570.

⁸ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 26.

⁹ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951, p. 17.

¹⁰ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 630.

¹¹ Cf. CZ. BARTNIK, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin, wyd. Polihymnia, 1994, p. 117.

présente une variété d'aspects qui sont, eux aussi, amples et chargés d'intelligible : les transcendants. Grâce à eux, l'être est toujours considéré objectivement, car ils déterminent un mode universel de l'être¹². Ce point est d'une importance capitale, en tant que base solide pour traiter la question de l'homme dans sa dimension individuelle et personaliste.

La complexité de l'être humain : la dimension physique et spirituelle

La métaphysique dévoile l'homme dans sa nature propre et révèle l'essence des choses. Ainsi, il est possible de démontrer que la nature humaine est une abstraction faite des caractères individuels propres à Pierre, Paul et Jean en particulier. Maritain précise, d'une part, que « cette essence (nature humaine) n'existe sous *état* universel que dans une intelligence, - dans notre esprit qui la tire ou l'*abstrait* des choses, en lesquelles elle existe sous un *état* d'individualité - et, d'autre part, c'est seulement dans sa constitution intelligible, ce n'est pas dans son existence réelle, qu'elle est éternelle et nécessaire »¹³. Cela ne veut pas dire que le lien entre la nature humaine, une essence concrète et le réel n'existe pas, bien au contraire. Il faut maintenant se pencher sur l'image de l'être, telle qu'elle est présentée dans la philosophie spéculative de Maritain, afin de démontrer une spécificité de l'homme dans son intégralité existentielle, et de mettre en évidence la dimension pratique, étroitement liée aux données métaphysiques. Il y a un lien étroit entre la métaphysique et l'agir humain, puisque celle-ci désigne ce qu'il faut viser dans l'acte tout en se fondant sur ses énoncés : solides et universels. Néanmoins, il est important de préciser que la rigueur des principes ne veut pas dire l'immobilité de la pensée philosophique. Bien sûr, « il y a, dans les choses, un élément intelligible et immatériel, - appelé « forme » par Aristote, et - en raison duquel elles ont telle ou telle nature ou essence. Mais ce principe n'est pas séparé des choses, il est dans les choses elles-mêmes, il entre dans la constitution de leur substance. Dès lors, les choses individuelles, changeantes et périssables, ne sont plus des ombres illusoires, elles sont la réalité »¹⁴. Il a été montré que, selon Maritain, ces principes doivent répondre aux enjeux du temps. La philosophie garde ainsi sa dimension spéculative, mais désigne également l'aspect pratique, car « l'intellect pratique tend à l'existence et prend sur elle, pour la régler et la déterminer »¹⁵. En ce sens, la métaphysique, en tant que science des premières évidences, donne certaines pistes pour bien agir. Dans cette perspective, si l'on parle de l'universalité morale, ce n'est que parce que la métaphysique constitue sa base et la formule. Parler des actes chez l'homme, c'est se retrouver devant « un être doué de raison, donc de liberté, et dont la conduite dépend des vues prises par cette intelligence, cette raison, sur des valeurs, des essences, des normes transcendant les accidents de l'existence, et ayant une signification

¹² Cf. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 75.

¹³ *Éléments de philosophie I*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 82-83.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 31.

inconditionnée »¹⁶. Il est donc important de se pencher d'abord sur l'être, dans sa dimension objective, afin d'aborder celle de l'agir et de la communauté. Il est même indispensable de l'analyser en priorité, du point de vue métaphysique, afin de comprendre qu'il y a certains aspects de l'existence humaine qui, à la fois, s'imposent et déterminent un acte humain concret. Maritain constate clairement que « la raison est la mesure des actes humains et spécifie le domaine propre de la moralité »¹⁷. C'est dans cette lignée du spéculatif à la praxis, qu'il faut aussi poursuivre cette recherche.

Pour Maritain, l'intelligence et la volonté sont considérées comme des perfections. Néanmoins, en l'homme comme une créature, elles constituent une potentialité mise en œuvre par l'être humain. Le philosophe l'exprime ainsi : « Et remarquons que c'est le même cas pour les autres perfections, telles que l'intelligence et la volonté qui, dans les créatures, impliquent la potentialité ; ce sont des « puissances opératives », - ce mot lui-même, bien qu'il s'agisse là d'énergie et d'activité, indique que quelque chose de potentiel subsiste en elles, qu'elles ne sont pas leur acte même, d'intellection ou de volition. Il y a une distinction réelle entre *intellectus* et *intellectio*, entre *voluntas* et *volitio* »¹⁸. C'est une idée fondamentale permettant de comprendre que l'intelligence est donnée à l'homme, non seulement comme un pouvoir intellectuel, mais aussi comme un acte du corps ou comme une forme substantielle du corps. En ce sens, l'être humain a une âme intellectuelle qui « n'est pas seulement principe de vie intellectuelle, elle est principe de toute la vie de son corps, *vie végétative* et *vie sensitive* »¹⁹. Il est perceptible que le rôle de la raison chez Maritain ne consiste pas seulement en la saisie du réel. L'intellect rend aussi possible un croisement de la réalité existentielle avec *ce qui est* et, par la suite, elle conditionne, non seulement la pensée, mais elle désigne aussi la rectitude du comportement. Parler de la dimension intellectuelle chez l'homme, revient à la considérer au sens large du terme comme englobant, à la fois la faculté intellectuelle et la corporéité de l'être humain.

L'image de l'être du point de vue de l'intelligence philosophique

L'appréhension de l'être, du point de vue de l'intelligence philosophique, présuppose la compréhension de la terminologie pour en saisir la spécificité. Pour cela, Maritain met en relief la notion de mystère, considéré comme « la plus exacte façon de désigner la réalité »²⁰. À première vue, on peut penser que ces deux aspects, le mystère et le réel, sont inconciliables. Et pourtant, le mystère n'est pas en contradiction avec le réel ni avec l'intelligence. Il est perceptible que la notion du mystère s'étend à l'intellect lorsqu'il est en acte. L'objectivité de l'intelligence elle-même, est mystérieuse parce que, dans le

¹⁶ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 565.

¹⁹ *Ibid.*, p. 604.

²⁰ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 8.

processus de la connaissance (l'intelligibilité en acte et l'intellection en acte), elle « devient l'autre en tant qu'autre ; elle amène au sein d'elle-même une réalité inépuisable vitalement saisie comme objet »²¹. Dans cette perspective, l'intelligence se nourrit du mystère ; elle l'assimile car ce mystère n'est rien d'autre que la réalité. C'est un point qu'il est important d'expliquer pour cette recherche. L'intelligence ne saisit que la réalité. En ce sens, l'être, en tant que son objet propre, constitue lui-même une réalité intelligible. Il en résulte une vérité qui montre une spécificité de l'être, à savoir, si un mystère désigne une réalité intelligible, ce n'est que l'être qui s'approprierait le double qualificatif du mystère intelligible et de la réalité intelligible. Une conclusion s'impose clairement : l'être est un mystère, soit parce qu'il se trouve trop riche en intelligibilité, trop pur pour notre intelligence, comme dans les choses spirituelles, soit parce qu'il comporte en lui-même une plus ou moins grande résistance à l'intelligibilité²². En ce sens, le mystère est une plénitude ontologique que la philosophie approfondit sans jamais épuiser. Dans cette perspective, l'inépuisabilité est un aspect qui distingue un mystère d'un problème²³. Le premier signifie toujours la même réalité. Face au problème, soit une solution est remplacée par une autre, soit il est supprimé par un raisonnement qui apporte une réponse définitive.

Parler du mystère, c'est percevoir sa dimension intelligible, de sorte qu'il est possible de parler de mystère intelligible : « Il s'agit d'une réalité indépendante de moi qui constitue, ainsi considérée en elle-même, tout un univers de savoir possible et d'intelligibilité, de mystère intelligible »²⁴. Cet univers n'est rien d'autre que l'être appréhendé analogiquement qui est un et polyvalent : « une réalité intelligible qui jaillit de la moindre chose, et qui vaut pour toutes, mais à des titres divers »²⁵. Afin de saisir l'être réellement et objectivement, il est indispensable d'appréhender ces deux dimensions : l'unité et la polyvalence de l'être. Cela permet de regarder à la fois sa diversification (un homme, un cheval, une herbe) et son lien avec un sens qui lui est propre. La même idée de l'homme présentée comme un mystère figure dans la constitution *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II²⁶. Selon l'enseignement de l'Église, le mystère renvoie à une vision de l'homme, comme un sujet de contemplation permanente.

Il apparaît donc que l'être constitue un espace de savoir possible, sans aucun danger d'épuiser son contenu. Il se présente à l'intelligence comme un objet inépuisable de la connaissance. Raoul Gross, à juste titre, définit l'être chez Maritain comme un mystère, parce qu'il déborde des possibilités de l'intelligence. Pour lui, c'est « un univers si vaste et si riche que la connaissance humaine ne peut en venir à bout »²⁷. Cela ne veut pas dire que l'être s'oppose à l'intelligence. Bien au contraire, dans son intelligibilité, c'est l'intellect qui est à même de

²¹ *Ibid.*, p. 9.

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. *Ibid.*, p. 11.

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁶ Cf. GS 10.

²⁷ R. GROSS, *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, op. cit., p. 45.

percevoir sa spécificité. Étant en face de l'intellect, il se donne à l'appréhender, même s'il ne peut pas être saisi exhaustivement. Il en résulte que l'être dépasse toutes les tentatives conceptuelles et notionnelles pour le saisir. Et ce n'est que par l'existence qu'il échappe à l'appréhension exhaustive de l'intelligence et en vient à manifester sa spécificité. Dans cette perspective, Maritain s'oriente vers la métaphysique, afin d'éclaircir le mystère de l'être. Elle se sert des notions permettant de voir certains aspects de l'être comme, par exemple, la subsistance dont il faut parler « avec un grand respect, non seulement à cause des applications transcendantes qu'elle trouve en théologie, mais aussi parce que, dans l'ordre philosophique lui-même, elle atteste la tension suprême d'une pensée articulée appliquée à saisir intellectuellement ce qui semble échapper au monde des notions ou des idées de l'intelligence, la réalité typique du sujet. Il en est du sujet existentiel, comme de l'acte d'exister, l'un et l'autre transcendent le concept ou l'idée »²⁸. Cela veut dire que, d'un côté, l'être manifeste sa pureté intelligible à l'égard de l'intelligence et, de l'autre, il est autonome par sa résistance à être complètement dévoilé intellectuellement. Dans le raisonnement, il faut même prendre en compte un caractère inépuisable et incompréhensible de la réalité, manifesté par l'être²⁹. Il en résulte alors que l'intellect saisit réellement l'être, à condition d'admettre que l'être le dépasse et qu'il n'est pas pleinement compris.

La notion de mystère oriente alors toujours vers le même objet intelligible à approfondir. C'est pour cela que Maritain parle de la « *vénération* du mystère de l'être »³⁰, dont Saint Thomas d'Aquin reste le premier des maîtres à imiter. Il s'ensuit que, si l'objet reste toujours le même, il faut présupposer son contenu inchangeable. C'est une idée fidèle à la pensée scolastique traditionnelle et situe l'être en continuité avec le thomisme.

Les transcendants comme mode universel de l'être

L'être, pour Maritain, se révèle avant tout comme une réalité extra-mentale, « dans sa lumière propre, qui est la révélation de ce que l'exister extra-mental fait à l'esprit et dans l'esprit. Il n'est plus pris dans sa relation au monde sensible, il est pris absolument, dans son universalité sans limites, et intrinsèquement différencié, qui embrasse tout ce qui est »³¹. Cela offre une image d'un être autonome intelligible qui se donne à l'intellect pour l'appréhender. En revanche, la saisie universelle de l'être ne veut pas dire négation de la diversité et de la différence. Ce n'est pas une domination sur le réel, mais plutôt la recherche, à la fois de son sens premier et de sa signification la plus universelle. L'être, dans sa pureté intelligible, doit être appréhendé de différentes manières. Les considérations sur le réel démontrent qu'il est tellement riche qu'il doit être saisi, non seulement par la méthode de l'abstraction, mais aussi en prenant en compte d'autres façons intuitives de le concevoir, car il se

²⁸ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p.66.

²⁹ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 52.

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 800.

manifeste de différentes manières, non seulement comme un objet formel, mais aussi comme une énergie, comme quelqu'un qui agit. Il en résulte que, quoique l'être-mystère ne soit pas appréhendé complètement par l'intelligence, il peut être saisi par le mode dont celle-ci dispose, à savoir les transcendants. Cela démontre que l'être surabonde par rapport aux idées et à une saisie notionnelle : « partout l'être surabonde, il profuse en dons et en fruits »³². Maritain constate même que cet aspect de l'abondance de l'être est d'une importance capitale pour Saint Thomas d'Aquin. Ce qui prouve la fécondité de l'être, sa spiritualité et l'intercommunication. C'est ainsi que le philosophe affirme la cohérence entre l'amour et l'être. La dimension de la surabondance démontre la capacité de se donner, d'où vient une image de l'amour qui est coextensif à l'être, et une inclination vers certains biens. Cela montre bien que, pour Maritain, la philosophie de l'être s'identifie avec la philosophie du dynamisme de l'être. En d'autres termes, la recherche sur le mystère de l'être nous entraîne inévitablement vers le mystère de l'action et du mouvement³³.

Afin de s'approprier intellectuellement les dimensions universelles de l'être et de dévoiler sa richesse existentielle, Maritain se sert des transcendants. Il y a des principes qui constituent la base du raisonnement, non seulement pour appréhender l'être, mais aussi pour maîtriser le développement des sciences particulières. C'est pour cela que le philosophe valorise la métaphysique conçue comme la science qui les dévoile et les défend, ce qui la distingue des autres sciences. La métaphysique décèle des principes absolument premiers qui expriment le contenu de l'être en tant qu'être. Dans cette perspective, les transcendants permettent d'appréhender l'être, à la fois dans son universalité et dans son intelligibilité. C'est un mode d'objectivisation de l'être qui est fondamental pour cette recherche, car il apporte des évidences ontologiques et des dimensions de l'être universelles et communes à chaque homme. Même si l'être en tant que tel dépasse l'intelligence et reste toujours un mystère, il peut être saisi à travers le raisonnement dont les transcendants dévoilent l'intégralité. Il faut bien comprendre leur fonction, puisqu'ils permettent de percevoir l'être dans son universalité, puis de passer à la question de l'acte moral ou au questionnement sur le bien commun. Par le prisme des transcendants, une image de l'être est créée, non abstraite ou dissociée de son existence même. C'est un objet considéré comme universel, ancré dans tout ce qui existe et qui peut être saisi par l'intelligence, avant tout par sa dimension transcendante et analogique. Il pourrait alors être constaté que tous les transcendants sont inséparables de l'être et constituent son identité propre. La même réalité de l'être se manifeste de différentes manières et, par cette richesse des idées, elle démontre que l'appréhension de l'être constitue une démarche complexe. C'est une manière d'entendre l'être, même s'il est un mystère : « cet être est murmuré dans les choses et dans toutes choses, les choses le disent à l'intelligence, mais elles ne le disent pas à toutes les intelligences, seulement à celles qui savent entendre car, ici encore, il est vrai de dire : *qui habet aures audiendi, audiat*. L'être apparaît alors selon ses caractères propres, comme trans-objectivité consistante, autonome et essentiellement variée, car l'intuition de l'être est en

³² Court traité de l'existence et de l'existant, Œuvres Complètes, op. cit., p. 49.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 50-51.

même temps l'intuition de son caractère transcendantal et de sa valeur analogique »³⁴. La vision de l'être se dévoile alors de différentes manières, ce qui démontre sa véracité. Et l'intelligence qui, par sa nature, désire atteindre le vrai, met en œuvre toutes ses capacités, afin de révéler de plus en plus le mystère de l'être.

La bonté, la vérité et l'indivisibilité de l'être

En abordant la question des transcendants, l'on perçoit l'indivisibilité qui se dégage et qui trace le mode universel de l'être. Maritain l'explique ainsi « dans la mesure où une chose est, elle est une »³⁵. En revanche, par le transcendantal « vrai », le philosophe entend l'être en ce qu'il se donne à l'intelligence et est capable de l'appréhender par l'intellect. Le vrai signifie que l'être manifeste une intelligibilité qui est lui-même. Il se donne à l'esprit connaissant et lui manifeste sa consistance³⁶. En d'autres termes, un être constitue des informations intelligibles et les communique au monde.

Enfin, l'être se révèle comme bon. Mais avant de le traiter dans sa condition expérimentale et pratique, il s'agit de déceler ce que l'intelligence en dit. Même si la notion du bien appartient avant tout à la structure morale, il est indispensable de recourir à la métaphysique, afin d'élucider son sens propre et intelligible. Evidemment, le concept du bien trouve son fondement dans le sensible et dans l'expérience. On dit, ceci est bon, c'est une bonne chose, un bon livre. Dans cette perspective, Maritain fait découvrir la dimension dynamique de l'être, comme celui dans lequel le bien trouve sa plénitude. Et la nature du bien demande qu'il soit désiré et aimé³⁷. La question du bien sera traitée après celle du principe de la finalité. Il convient d'ores et déjà de souligner son lien indispensable avec l'être où le bien manifeste la plénitude de l'être, car « une chose est bonne dans la mesure où elle est, où elle a l'esse ; l'être et le bien sont des notions convertibles »³⁸. Dans cette perspective, un être est bon parce qu'il existe. De surcroît, la propriété fondamentale du bien est d'être l'objet d'un amour, grâce à l'acte d'existence. Cela indique une nouvelle dimension intelligible de l'être, à la fois comme bon en lui-même, et comme une tendance, une inclination. En d'autres termes, l'être en tant que bien est capable d'être aimé ou désiré et de susciter une inclination vers lui. Et tant qu'il est bon, l'être est désirable puisqu'il fait face au désir. En ce sens, le bien indique la perfection de l'être qui, métaphysiquement et non pas toujours moralement, est digne d'être aimé. Du point de vue de la métaphysique, l'homme cherche alors une chose, parce qu'elle lui est apparue comme bonne en elle-même. Néanmoins, il peut choisir le mal mais, dans ce cas, le mal est conçu sous l'aspect du bien³⁹. Il en résulte que le bien est un transcendantal pour l'être et le révèle comme désirable,

³⁴ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 52.

³⁵ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 28.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 29 ; *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 76.

³⁷ Cf. *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 43.

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 29-31.

en fonction de sa perfection et de sa plénitude existentielle. À juste titre, Yves Floucat perçoit un lien entre le bien et le dynamisme de l'être, en se référant aux idées scolastiques de l'*appetitus naturalis* – une tendance naturelle vers la plénitude de son être effectuée par ses propres actes. Considérée comme bonne, chaque chose désire, soit conserver son être, soit accroître son être, soit communiquer son être⁴⁰.

Dans la recherche sur l'homme, les choses sont perçues, non seulement ontologiquement (elles sont toujours bonnes), mais aussi moralement, ce qui suppose une action libre d'un agent. En ce sens, l'acte moral n'est pas toujours bon. Néanmoins, même si le bien moral n'est qu'un transcendantal, il constitue « un certain analogue particulier du bien ontologique »⁴¹. Dans cette perspective, le bien moral suppose « un ordre spécial : l'ordre de l'accomplissement de l'être humain, eu égard à l'usage de sa liberté et à la poursuite de sa destinée »⁴². Parler du bien moral, c'est toucher à la nature spécifique de l'homme et à l'analyse de ce qui lui permet d'être, même s'il reste toujours un agent libre. L'être humain s'accomplit, par l'usage de sa liberté, et c'est justement le bien moral qui permet de tendre vers l'accomplissement de l'homme. Dans cette optique, comme le remarque Caffarra, l'essence des normes morales ne dépend pas seulement de la liberté, mais elle est fondée avant tout sur la vérité du bien qu'elle contient⁴³. Le vrai drame de l'homme est une situation où il contredit cette vérité, car par la suite, il contredit également le bien de sa propre existence. Le bien moral est donc analogiquement lié avec le bien ontologique. Maritain, fidèle à Saint Thomas d'Aquin, choisit la conception réaliste et rationnelle de la morale. Il précise explicitement que le bien moral trouve son fondement dans le bien ontologique, c'est-à-dire « dans la réalité extra-mentale : Dieu, la nature des choses, et spécialement la nature humaine, la loi naturelle. C'est la perspective de la conscience commune de l'humanité, et c'est la vraie et authentique perspective de la philosophie morale »⁴⁴. Il apparaît alors que les deux biens se croisent et se rapportent à l'éthique. Ils jouent un rôle fondamental en l'homme, lorsqu'il désigne des actes visant à l'accomplissement de lui-même. Saint Thomas d'Aquin dit que « la plénitude de chaque chose » veut dire « être constitué dans son espèce ». Et justement, l'acte moral accomplit cette espèce, il s'agit de la dimension de la liberté. Néanmoins, l'Aquinat précise que l'acte moral dépend de la bonté de l'objet. Dans cette perspective, il se réfère à l'ontologie pour fonder le bien moral sur le bien ontologique⁴⁵. Il en résulte que les actes tendent vers certains biens, non pas par les émotions, mais par la réflexion rationnelle. Pour

⁴⁰ Cf. Y. FLOUCAT, « Approches métaphysique du mal », CJM, 12(1985), p. 37 ; N. ROLAND, Jacques Maritain. *La sanctification du monde profane*, Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 235.

⁴¹ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 31.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. C. CAFFARRA, « Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa », dans : R. DODARO (éd.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, Poznań, Wyd. Św. Wojciecha, 2015, p. 161-173.

⁴⁴ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 2.

⁴⁵ Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 18, a. 1.

l'instant, le bien moral est perçu dans sa structure ontologique, il faudra ensuite le reconsidérer dans son application pratique.

Il a été dit que le mystère intelligible est une perfection intelligible que l'homme désire atteindre. Il entraîne l'homme à chercher sa propre identité, et constitue une matière attirant toujours l'intelligence humaine. Dans cette logique, l'accomplissement de soi est une dimension par laquelle ce désir émane. En ce sens, l'homme est même capable de se dépasser lui-même par sa dimension spirituelle. Le bien moral, lui aussi, ouvre à la réalité spirituelle, afin que l'homme puisse atteindre l'accomplissement de lui-même et s'approcher de plus en plus de son propre mystère. Grégor Puppincq l'explique en prenant un exemple concret. Il constate que l'accomplissement de soi et de sa nature est au cœur même de la discussion contemporaine sur l'homme. Selon lui, ce sont avant tout les droits de l'homme constituant le bien qui sont fondés sur la notion de l'accomplissement de soi. Ils en sont un instrument. L'accomplissement de soi, c'est l'idéal de la perfection. Il gouverne et invite à aller au-delà de sa propre nature. Il s'exprime spirituellement, mais aussi dans le cadre social. L'homme veut aller toujours plus loin. Dans cette perspective, l'accomplissement de soi est le moteur profond de tout ce que nous faisons⁴⁶. Les droits de l'homme constituent donc un bien pour l'être humain, parce qu'ils sont fondés sur cet accomplissement de soi.

Les principes et leur fonction de la concrétisation de l'être

Le principe de l'identité est la loi fondamentale de la réalité elle-même, parce qu'elle révèle le mystère de l'être, « sa consistance et son abondance à la fois, loi qui se traduira dans les choses, suivant des modalités qui diffèrent à l'infini, suivant une variété infinie d'applications »⁴⁷. Il en résulte que le principe n'est pas une loi de processus logistique pour identifier les choses entre elles. Chez Maritain, le principe de l'identité tend plutôt vers l'être lui-même pour découvrir la vérité sur soi. En tant que tel, il constitue la base de la réalité afin de démontrer, à l'appui de l'analogie, à la fois l'unité et la diversité de l'être. Maritain traite le principe de l'identité dans l'ordre ontologique, comme étant celui qui constitue une dimension inséparable de l'être ; « si l'on nie le principe d'identité, dit-il, on ne peut ni penser, ni parler, on ne peut pas *exister* en tant qu'ego pensant, en tant qu'homme »⁴⁸. Il en résulte que ce principe constitue le fondement même du réel et, en tant que tel, il permet d'affirmer l'identité de l'être à lui-même. C'est pour cela que le principe d'identité, avant d'être une loi de la pensée, porte immédiatement et directement sur l'intégrité de l'être et, en ce sens, il constitue une loi indispensable de l'être.

Il n'en reste pas moins que le principe de l'identité dévoile deux aspects de l'être : comme une réalité donnée à l'esprit, une chose qui existe, mais aussi

⁴⁶ Cf. G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, Paris, Éditions du Cerf, 2018, p. 105-109.

⁴⁷ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 65.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101-102.

comme un « porteur de certaines exigences et de certaines lois »⁴⁹. Cela permet de constater que l'être, saisi dans son essence, s'identifie à lui-même dans son existence. En d'autres termes, l'être est considéré comme une unité, à la fois dans son essence et comme un sujet des actes, et porteur d'une certaine loi. Grâce à cette double dimension, on affirme alors l'existant, mais en même temps on perçoit sa détermination. Ce n'est que dans l'être que les deux dimensions sont réunies. Le principe de l'identité décèle, non seulement que chaque être est ce qu'il est, mais aussi que chaque être a sa propre détermination intelligible⁵⁰. Par la suite, le principe d'intelligence atteste que l'être possède les exigences qui lui sont propres. Enracinées dans l'être extra-mental, ces exigences révèlent l'aspect autonome de l'être. Grâce à cela, il y a une cohérence entre la dimension extra-mentale et sensible. Elles ne s'opposent pas. Au contraire, on perçoit une complémentarité entre ces deux facettes, parce que l'intelligence découvre ces exigences pour les intégrer dans les actes. C'est pour cela que Maritain considère la détermination de l'être comme sa loi extra-mentale qui lui est propre et qui peut être mise en pratique. Dans cette perspective, Maritain fait un lien entre le principe de l'identité et celui de non-contradiction, tout en disant que ce dernier constitue le principe de l'identité négativement formulé⁵¹. Il n'en reste pas moins que ces deux principes sont mis en lumière, afin de démontrer la dimension existentielle de l'être. Dans cette lignée, le principe de non-contradiction exprime l'idée fondamentale qui révèle l'intégrité de l'homme, à savoir, qu'il est impossible d'accepter la situation dans laquelle un être serait, en même temps un non-être, et la situation où l'être existerait et n'existerait pas, simultanément. Cette règle ontologique est primordiale, car elle constitue une base pour le raisonnement logique. On perçoit alors un lien d'une importance capitale pour cette recherche, celui de l'ordre ontologique qui constitue une base pour l'ordre de la connaissance⁵². Il en résulte que, ce qui est nécessaire ontologiquement est, non seulement saisissable par l'intellect, mais s'impose obligatoirement à l'intelligence. Dans cette perspective, l'homme est toujours capable d'éviter un discours absurde en le traitant comme illogique.

Il y a encore un autre principe qui révèle l'intelligibilité de l'être, celui de la raison d'être. Du point de vue de la métaphysique, tout ce qui existe a sa propre raison d'être et peut être connu. C'est l'intelligibilité qui va avec l'être et désigne ce par quoi une chose est⁵³. Ainsi, Maritain met l'accent sur ce principe, afin de démontrer l'aspect intelligible de chaque chose et la dimension de l'autonomie. Il en résulte que le principe de l'autonomie décèle l'être ayant certains traits constitutifs et un contenu concret nécessaire pour sa propre identité, non seulement dans sa condition essentielle, mais aussi existentielle.

Quant à la connaissance de l'être, ce principe atteste d'une vérité primordiale, à savoir que chaque chose, du fait de sa raison d'être, est intelligiblement déterminée. En d'autres termes, l'être est compréhensible et saisissable intellectuellement, car il reste dans une relation inséparable de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 104.

⁵¹ Cf. *Éléments de philosophie II*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 504.

⁵² Cf. *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 56.

⁵³ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 110.

l'intellect, par sa propre vérité ontologique. Cela explique le principe énoncé par le philosophe : « *L'être doit suffire au bien de l'intelligence* »⁵⁴. Maritain explique que l'intelligence est faite pour un être, afin de le posséder achevé. Autrement dit, l'intelligence tend à sa fin naturelle qui est l'être lui-même. Et grâce à l'intellect, chaque chose est saisie, non seulement comme existante, mais aussi comme vraie. En ayant cette image de l'être, on constate que le principe de l'identité dévoile que chaque être est suffisamment intelligible, soit par lui-même (*a se*), soit par autrui (*ab alio*). Il démontre la nécessité d'un contenu dont l'être est ce qui est. Maritain donne l'exemple d'un triangle dont l'essence est définie par ses propriétés constitutives. Le triangle n'a pas besoin d'autres éléments, à part de ceux qui dévoilent son essence⁵⁵. Il n'en reste pas moins que les traits extérieurs de l'être sont compatibles avec la dimension ontologique, dont ils trouvent la source. Néanmoins, « il ne suffit pas à l'intelligence de considérer l'être d'une chose, comme un fait donné (...). Elle n'aura sa satisfaction que dans ce qui achève et termine cette chose en tant qu'intelligible, en tant même que faisant face à un pouvoir de connaître »⁵⁶. Cela ouvre une image de l'être nécessairement liée à l'intellect en tant que son objet et, par la suite, il peut être connu. Ainsi, il devient compréhensible et se dévoile comme intérieurement intégré.

La substance comme un déterminant de l'être

Les considérations anthropologique et philosophique de Jacques Maritain ont des fondements dans la tradition thomassienne, et se rapportent à la philosophie classique, qui présente l'être dans le réel. Ainsi, elle permet de « lire » la réalité, afin de ne pas tomber dans le réductionnisme. La notion de substance est un meilleur exemple. Elle est plutôt de l'ordre du réel que de l'ordre de l'existence. En tant qu'une réalité, l'être est une *substance* qui se présente à l'intelligence comme son objet de pensée⁵⁷. De cette façon, on peut en prendre connaissance et la placer dans le cadre d'une idée ou d'un concept. C'est le processus de l'abstraction dont l'appréhension de l'être est possible, et c'est dans l'idée que l'intelligence le contemple⁵⁸.

La détermination fondamentale de l'être et son autonomie trouvent leur explication, d'abord dans la vision de l'homme comme un être substantiel. Sa propre construction dévoile, non seulement une spécificité ontologique, mais aussi morale. De Belloy dit à juste titre que « le singulier, qui est parce qu'il subsiste, va nous permettre de nous hisser (...) au degré supérieur où le "*mode d'être* individuel" trouve sa réalisation plénière, celui de la *subsistence* »⁵⁹. La substance permet de concevoir l'être, à la fois comme autonome dans son

⁵⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 97.

⁵⁸ Cf. R. GROSS, *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, op. cit., p. 74.

⁵⁹ C. DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, 81(2007)2, p. 163-181.

existence, et comme le sujet de ses actes : « La substance, par rapport à l'être, dit-il, c'est ce qui est fait pour exister en soi ou par soi, c'est la première signification de l'être dans l'ordre des catégories »⁶⁰. D'un côté, Maritain saisit l'être, comme une essence, grâce à laquelle on perçoit les choses en elles-mêmes. D'un autre côté, il présente l'être comme celui qui exerce l'existence. Dans cette perspective, l'être est un sujet car il possède, non seulement l'essence et l'acte de l'existence, mais il agit aussi, tout en gardant une conformité ontologique avec elles. L'idée de l'être est étroitement liée à celle de la substance. Le lien entre elles semble nécessaire à cause des implications qu'il entraîne. La substance est considérée comme la première détermination de l'être, c'est-à-dire « ce à quoi il appartient proprement d'être, ce à quoi il appartient d'avoir l'existence en soi »⁶¹. Il est important de mettre en valeur la dimension intelligible de la substance. Ce qui veut dire qu'elle garde sa nature tout entière dans ses parties. En d'autres termes, la substance est un pur intelligible, à tel point que « par elle la chose est l'être premier, et par elle tous les accidents sont maintenus dans l'être »⁶². Elle constitue alors la base de la concrétisation de l'être, de son identité et de son intégrité. Dans cette perspective, elle est la source de la spécificité et de l'individuation de l'être, qui démontre son unité et ordonne ses activités et ses opérations. C'est la dimension dynamique de l'être chez Maritain. Considéré par rapport à lui-même, dans sa propre condition existentielle, il manifeste sa spécificité dans ses actes et par sa relation avec le monde. Cela démontre que la notion de substance implique un contenu précis (une essence) et le fondement de l'agir (une nature). Cela exprime une idée d'une importance capitale pour cette recherche. À savoir, les considérations ci-dessus dessinent une image de l'être comme un lieu de la pluralité ontologique. En d'autres termes, en l'homme, il y a des dimensions divergentes, qui ne s'opposent pas et ne détruisent pas l'être humain ; au contraire, elles témoignent de leur spécificité. À titre d'exemple, on peut évoquer les dimensions suivantes : spiritualité et corporéité, transcendance et immanence, communauté et individu.

La substance constitue alors l'objet de la métaphysique, chez Maritain, qui permet de fonder la vision du monde sur le réalisme. Elle constitue le centre de l'existence réelle, non seulement grâce à son autonomie (elle existe en lui-même en tant que sujet), mais aussi grâce aux implications qu'elle entraîne : elle constitue le sujet pour les accidents, elle subit des changements et devient l'objet de la connaissance. Il est perceptible que, malgré son dynamisme, la substance garantit l'identité de l'être. Plus encore, elle est la raison d'être de l'identité. Dans cette perspective, l'appréhension de l'homme commence par la substance. Considérée comme la base pour les accidents, elle révèle les traits nécessaires de l'être humain. La notion de la substance implique l'ordre intérieur d'un être, des traits qui constituent son identité. Ainsi, on peut dire que chaque être est ce qu'il est. Dans cette recherche, cette idée paraît indispensable pour bien désigner ces aspects qui éprouvent l'humanité de chaque homme. La substance indique les traits spécifiques d'un être qui désignent l'identité de l'être avec lui-même. Par la suite, elle trace un monde spécifique d'existence de chaque être et sa spécificité à

⁶⁰ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 37.

⁶¹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 389.

⁶² *Ibid.*, p. 392.

l'égard des autres, d'où vient le pluralisme des êtres. Dans cette perspective, chaque existence est différente, car chaque essence exerce l'acte d'être à sa manière, en fonction de sa propre construction. On constate que chaque existence est proportionnée par rapport à ce qui l'exerce. On y perçoit les implications de la détermination de la substance, à savoir, par la matière, on accentue une quantité précise et par la forme, on met en relief la qualité.

La substantialité de l'homme démontre, non seulement sa dimension matérielle, mais aussi son intelligence et sa vivacité spécifique. C'est avant tout l'âme, sa forme substantielle, qui constitue le principe de l'intelligence, grâce auquel l'homme est capable de saisir le réel. De plus, l'intelligence peut analyser son propre mouvement. Ainsi, l'homme s'identifie, non seulement avec ses pensées (le moi pensant), mais aussi ses actes (le moi existant). L'unité du corps et de l'âme dans l'homme éprouve alors le réalisme de son existence et de son être. La notion de la personne suppose cette intégrité de la nature humaine. Ce n'est qu'ainsi que l'homme est apte à mettre en œuvre toutes ses facultés naturelles⁶³. Il en résulte que chaque être agit proportionnellement à sa nature. Chez l'homme, les actes sont les plus complexes, parce qu'en lui, l'âme dispose des puissances, non seulement végétatives et sensitives, mais aussi intellectives et spirituelles. Plus encore, par l'intelligence, l'homme peut même effectuer les opérations immatérielles qui dépassent la matière. C'est ainsi qu'il tend vers le surnaturel.

La matière est un élément constitutif de l'être, parce qu'elle a un impact concret, à la fois sur son existence, mais aussi sur sa durée et son dynamisme. Il en découle qu'elle n'est pas un accident mais fait partie de la substance de l'être. Ainsi, la matière constitue une raison de potentialité et de changement. Néanmoins, tous ces changements ne sont pas accidentels mais restent en lien avec la substance. Cela veut dire qu'ils s'effectuent en fonction de la nature propre de l'être. Dans cette perspective, la matière est organisée par la forme substantielle. Ainsi, la dimension matérielle devient l'élément qui décèle le dynamisme de l'être et sa propre nature. Cette structure, nommée hylémorphisme dans la philosophie classique, atteste l'unité substantielle de chaque être, perceptible avant tout par l'action. Face à la multiplicité des éléments présents dans l'être, il y a une forme qui les unit et constitue le contenu d'un être. Elle garantit l'unité de l'être et la cohérence avec ses actes. Cependant, s'il peut être divisé, c'est la matière qui l'opère. Par exemple, un fruit, nous pouvons le manger. Ainsi, il n'existe plus comme un fruit, mais sous une autre forme. Néanmoins, la division doit trouver sa justification dans l'être lui-même ; elle dépend, non pas de la forme, mais de la matière. Il n'en reste pas moins que la matière et la forme constituent un seul être et non pas deux êtres indépendants. Cette idée est fondamentale pour considérer l'âme, non pas comme une substance indépendante, mais en relation étroite avec la matière. Il en résulte que la matière constitue cette dimension par laquelle la réalité est incommunicable⁶⁴. De cette façon, la substance atteste que chaque être a une identité concrète, qui lui est propre. Ainsi, l'homme reste en lien indispensable avec la nature, mais il n'est une simple œuvre de la nature. C'est justement la

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 399.

⁶⁴ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 89-90.

forme qui démontre la spécificité de l'homme, car c'est elle qui constitue le principe de l'existence et l'accorde à un être. Ainsi, l'être est *un compositum* et non pas seulement séparément une matière ou une forme. Il en résulte que, lorsqu'on parle de la forme, il est nécessaire de considérer l'homme dans son intégrité comme *un compositum*. Et en passant à la notion de la personne, Maritain dira qu'elle « est une substance dont une âme spirituelle est la forme spirituelle »⁶⁵. Dans cette perspective, Maritain s'oppose à la philosophie cartésienne, qui concevait le principe de la vie comme concernant les choses matérielles (*res extensa*). Chez Descartes, les choses sont organisées par les principes dynamiques, et non pas par une forme substantielle. Par conséquent, la vie, elle aussi, n'est dirigée que par une loi dynamique. On se trouve à la fois dans un pur déterminisme et dans un discours uniquement biologique et physique. Descartes avait donc supprimé la conception de l'âme, comme celle qui organise la vie, et finalement, depuis ce temps-là, se pose la difficulté de définir la notion de l'âme et, par la suite, la notion de la vie en amont de toute science exacte.

La dimension métaphysique de la relation entre l'agir et l'être

Il est bien connu que l'intelligence est capable de percevoir l'être, bien qu'elle soit dépassée par sa pureté intelligible. Néanmoins, la seule manière de la saisir, c'est d'objectiver l'être. Ce cheminement est fondamental pour la bonne compréhension de l'être chez Maritain. Le philosophe met en valeur la notion du sujet qui dévoile un vaste sens de l'être : « dans le monde de l'existence, il n'y a que des sujets ou des suppôts, avec ce qui émane d'eux dans l'être, c'est pourquoi c'est un monde de nature et d'aventure, où il y a des événements, de la contingence et du hasard »⁶⁶. Le sujet existant possède alors une nature qui lui est propre. Il est doté d'une existence et du pouvoir d'action qui lui sont propres. Il est possible de saisir toutes ces dimensions dans le sujet, afin d'en faire un objet de pensée. Il en résulte que le sujet, dans sa nature individuelle, est un lieu inépuisable de la connaissance et que la révélation de l'objet de la pensée est possible grâce à l'objectivation du sujet : « nous connaissons ces sujets, nous n'aurons jamais fini de les connaître. Nous ne les connaissons pas comme sujets, nous les connaissons en les objectivant, en prenant sur eux des vues objectives et en faisant nos objets, car l'objet n'est rien d'autre que quelque chose du sujet transféré dans l'état d'existence immatérielle de l'intellection en acte »⁶⁷. Dans cette perspective, les sujets existants, comme l'être, constituent une réalité qui est une source du savoir illimité.

L'accent a été mis sur la question de l'opacité de l'être et du sujet à l'égard de l'intelligence. Ces considérations sont indispensables, afin de révéler une dimension essentielle de l'être, à savoir son indépendance et son autonomie.

⁶⁵ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 69-70.

Même s'il est analysé par les différentes sciences, l'être apparaît toujours « selon ses caractères propres, comme trans-objectivité consistante, autonome et essentiellement variée »⁶⁸. En d'autres termes, en tant que réalité intelligible, l'être dépasse le concept et ne trouve sa place que dans la réalité extra-mentale, hors des conditions matérielles. C'est avant tout là qu'il se reconnaît comme indépendant. Lorsqu'il parle de la réalité, il ne la conçoit pas seulement comme un univers se situant en opposition à la fiction⁶⁹. Il la perçoit comme un univers indépendant de l'esprit : « cette réalité est, en tant même que manifestée objectivement par et dans l'idée de l'être, plus riche, plus chargée de valeurs intelligibles que ce que l'idée de l'être à elle seule me découvre immédiatement, - elle demande, en vertu d'une nécessité interne, à déborder en quelque sorte de l'idée même où elle s'objective »⁷⁰. Dans la relation de l'objet avec l'esprit, le réel constitue donc une matière considérée en elle-même. Dans cette perspective, le philosophe démontre que l'être réel est celui qui se présente dans toute sa pureté et dans l'amplitude de son intelligibilité, est un être autonome⁷¹. Son indépendance trouve alors sa meilleure expression dans l'existence réelle et extra-mentale. Quand on parle de l'être, il faut toujours se référer aux conditions de l'existence eidétique et voir l'unité dans l'esprit comme imparfaite et relative⁷². Il est clair que l'existence réelle de l'être est alors conçue comme extra-mentale, dont il se trouve autonome au sens strict du terme. Cette autonomie résulte en outre du principe de l'identité, grâce auquel l'être a ses exigences propres.

***Suppositum* et sa place centrale dans l'existence et dans l'action**

La question du sujet, elle aussi, est au centre de la pensée de Maritain. Elle est essentielle, puisqu'elle met en lumière le lien étroit entre la construction ontologique de l'être et l'action, pierre angulaire de la dimension morale. Avant de saisir le sujet concret, l'être les appréhende en lien avec son existence propre. Maritain l'explique ainsi : cet univers transobjectif « ne prétend justement pas exister comme tel, il n'existe que dans l'esprit, ce qui existe, ce sont des sujets ou des *supposita*, objectivés dans l'esprit pour être connus, mais posés pour eux-mêmes dans le monde de l'existence concrète et contingente, où se conjoignent nature et aventure »⁷³.

En se fondant sur le système de l'Aquinat, Maritain dit clairement que ce n'est que le sujet qui existe avec ses accidents. Cette inhérence est un fondement pour les actes spécifiques. Le sujet (Saint Thomas d'Aquin utilise aussi les termes : *suppôt* ou *suppositum*) est « *ce qui a une essence, ce qui exerce*

⁶⁸ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 52.

⁶⁹ Cf. E. CRAIG, « Realism and Antirealism », dans : E. CRAIG (éd.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 887-891.

⁷⁰ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 75.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁷³ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 24.

l'existence et l'action, - *actiones sunt suppositorum*, - *ce qui subsiste* »⁷⁴. C'est aussi une substance qui possède certaines propriétés, dont la puissance d'action. C'est ainsi que Maritain passe à la question d'une importance de premier rang, qui révèle la réalité spécifique du sujet, à savoir la notion de subsistance ; « il ne s'agit plus de l'acte d'exister, mais de ce qui exerce cet acte »⁷⁵. La subsistance permet de construire une notion réelle et objective du sujet et de regarder « la propriété par laquelle le sujet est sujet, et non objet, transcende ou plutôt dépasse en profondeur tout l'univers des objets »⁷⁶. La nature individuelle n'existe pas hors de l'esprit, car elle n'est pas seulement l'objet de la pensée, mais elle manifeste son existence par les actes. C'est la raison pour laquelle « elle doit comporter un suprême achèvement qui ne lui ajoute rien dans sa lignée d'essence, mais qui la *termine* dans cette même lignée, qui la clôt ou la situe »⁷⁷. En ce sens, la subsistance est intérieure à l'existence. Ainsi, elle se l'approprie et l'exerce. Maritain fait une distinction entre l'existence reçue et exercée, qui constitue le socle de la théorie de la subsistance. L'existence n'est pas une détermination de l'essence, mais elle est appelée à actuer l'essence. En d'autres termes, l'existence assure une énergie et une densité de l'essence mais, pour que l'essence s'identifie à elle-même et à ses actes, il faut autre chose. Pour exercer l'existence « il faut le suppôt ou la personne, - *actiones sunt suppositorum*, - les actions relèvent des suppôts et, par excellence, l'acte d'exercer l'existence ; autrement dit, pour exercer l'existence, il faut que l'essence soit complétée par la subsistance et devienne ainsi le suppôt. L'essence est ainsi *tenue* par l'*acte* qui l'achève, par l'acte d'exercer l'existence »⁷⁸. Le rôle de la subsistance est primordial parce qu'elle conditionne la nature individuelle de l'être. Dans cette perspective, Maritain distingue le *quod* comme la réalité qui existe et agit, et le *quid* comme ce que nous concevons⁷⁹. Cette distinction est importante, parce qu'elle permet de comprendre la notion même du sujet, comme celui qui n'est pas seulement vu, mais avant tout comme celui qui est de l'ordre du *quod*. Ainsi, l'être est conçu comme ce qui a une essence et qui est un suppôt de détermination. Par contre, le *quid* constitue un être considéré comme un objet. Donc, on ne peut comprendre le sujet sans passer de la dimension du *quid* à celle du *quod*. D'un côté, la subsistance exerce l'existence, et d'un autre, elle démontre que l'être a sa propre identité, en tant que tel, il reste incommunicable et garde sa nature individuelle distincte de toute autre. Autrement dit, grâce à la subsistance, la nature individuelle exerce l'existence, ce qui veut dire que l'essence devient un suppôt et peut exister *per se separatim*⁸⁰. Dans cette perspective, chaque nature est faite pour exister en soi, *per se*. Il en résulte que la nature humaine existe indépendamment et se manifeste par des actes qui lui sont

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1045.

⁷⁹ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 68.

⁸⁰ Cf. Maritain fait une référence à la *Somme Théologique* III^a, q. 2, a. 2 ; *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1049.

propres. Selon Anna Lenzion, l'appréhension subjective de l'homme révèle un lien étroit entre la personne et son action⁸¹. En conséquence, la personne humaine possède, elle aussi, une nature spécifique dont l'existence est perceptible par les actions libres. Dans cette lignée, la personne en tant que sujet intériorise l'existence et les actes qui ne viennent pas seulement d'elle, mais qui sont à elle et constituent sa propriété naturelle. Ce n'est que la subsistance qui dévoile cette spécificité de sujet, car « avoir de la subsistance (...) est rendre la nature ou l'essence (substantielle) tellement possessive de l'existence, qu'elle ne peut communiquer dans l'acte *d'exister avec rien qui ne soit d'elle ou qu'elle ne soit déjà* »⁸². La subsistance c'est l'indépendance en existence. Ainsi, l'existence n'est pas statique, mais le sujet l'exerce. C'est une existence en soi, vers soi et vers sa propre profondeur. Il est donc perceptible que la théorie de la subsistance occupe une place fondamentale dans l'approfondissement de cette recherche, car elle dévoile l'image de la personne, comme autonome dans ses actes et totalement libre de ses choix. Grâce à cela, elle dévoile le réalisme de l'être et avant tout sa propriété fondamentale. Par la suite, on pourra parler de la spécificité caractéristique de chaque être qui se manifeste par les actes. La subsistance signifie alors que l'être possède une existence qui lui est propre, unique en lui, par lui et pour lui. Ainsi, la subsistance achève l'être. Elle est conçue comme son mode terminatif et une perfection positive dans sa dimension active. Quant à l'homme, c'est justement la personnalité qui est une subsistance de l'âme spirituelle et qui participe au composé humain; ce qui l'amène à l'épanouissement constant dans son existence. En analysant Cajetan, Maritain souligne l'aspect pratique de la subsistance. Elle fait découvrir un état *d'exercice actif*, afin que l'essence exerce ses opérations et devienne, par la suite, le centre de l'activité existentielle et opérative. Grâce à cela, selon Wippel, l'être se présente comme autonome, non seulement du côté de sa substance, mais avant tout du côté de ses forces et de ses facultés⁸³. Le philosophe y voit, à juste titre, l'intégralité de l'homme. En tant que personne, la subsistance décèle l'être qui s'enveloppe lui-même et se possède lui-même. Ainsi, les actes et les opérations de la personne ne sont pas seulement d'elle, mais aussi à elle, parce qu'elles n'ont leur source qu'en elle. C'est bien de cette manière que la personne humaine peut, à la fois s'autodéterminer, et être responsable de ses actes moraux⁸⁴. Néanmoins, la notion de la subsistance ne veut pas dire que la personne est autonome, au sens absolu du terme, mais en ce qu'elle reste incommunicable ontologiquement, qu'elle existe en soi et pour soi. Cependant, cela ne signifie pas que la personne s'enferme vis-à-vis des autres. Le caractère communautaire est perceptible, car la communauté lui assure un plein épanouissement en tant que personne. À l'aune de cela, Maritain n'oppose pas la notion d'autonomie à celle de la dimension

⁸¹ Cf. A. LENZION, « Koncepcja podmiotu osobowego w personalizmie Jacques'a Maritaina », *Roczniki Pedagogiczne*, 38(2010)2, p. 5-20.

⁸² *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1034.

⁸³ Cf. J.-F. WIPPEL, « Maritain and Aquinas on Our Discovery of Being, *Studia Gilsoniana*, 3(2014), p. 415-443.

⁸⁴ Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1050 - 1051.

communautaire. Cette question, d'une importance capitale pour une bonne compréhension du personalisme de Jacques Maritain, sera étudiée ultérieurement.

L'appréhension intuitive de la subjectivité

La subsistance donne alors un accès à la réalité du sujet individuel et ainsi, elle ouvre un grand champ d'appréhension de l'être dans sa subjectivité. Par l'intuition de l'être et finalement par l'objectivation des sujets, le moi pensant se reconnaît comme sujet et découvre la vérité de soi-même. Maritain l'explique de cette manière : « quand l'intuition de l'Être et de l'Existence se produit en moi, elle entraîne normalement avec elle une autre intuition de ma propre existence ou du Moi, l'intuition de la Subjectivité en tant que subjectivité. Or, la Subjectivité, en tant que telle, n'est un objet présenté à la pensée, mais plutôt la source elle-même de la pensée, -un centre profond, inconnu et vivant, qui surabonde en connaissance et surabonde en amour »⁸⁵. La saisie intuitive a été exposée comme la perception fondamentale de l'être. Cependant, il faut encore insister sur sa dimension existentielle. Yves Floucat considère cette fonction de l'intuition comme primordiale, car elle affirme la révélation du moi dans ses dimensions métaphysiques et la révélation de la Subjectivité comme subjectivité⁸⁶. Elle constitue une conséquence de l'intériorité de l'être, de sa substantialité. Le rôle de l'intuition est donc essentiel, parce qu'elle permet de passer de la subjectivité de l'être à sa spécificité qui trouve sa propre place dans les actes. Par conséquent, elle dévoile la générosité de l'être car, d'un côté, la subjectivité reçoit par l'intelligence un nouveau contenu rationnel, tout en étant un centre dynamique et vivant ; d'un autre, elle se donne par la volonté⁸⁷. C'est ainsi que l'on parle de la surexistence en connaissance et en amour, dont le sujet humain focalise ces deux dimensions. La personne est capable de se focaliser sur elle-même et de s'orienter vers sa propre nature et sa propre structure. Par la suite, elle se regarde comme un univers inépuisablement riche qui se donne à elle-même et aux autres. Grâce à sa conscience et à sa personnalité, l'homme est le centre, dans le sens qu'il est, non seulement l'objet (comme pour la science), mais aussi le sujet parmi d'autres sujets considérés par lui comme des objets. Il en résulte que le seul moi pensant se reconnaît lui-même comme le sujet⁸⁸. Le Moi, tel que Maritain le conçoit, n'est pas seulement immergé dans la matière, mais il constitue une personne, ce qui veut dire qu'il suppose la capacité de gérer sa propre existence, librement, tout en se possédant lui-même : « le suppôt ou la personne, dit-il, *exerce* l'existence (son propre *esse* substantiel) et *exerce* ses opérations, ainsi que *l'esse* accidentel qui lui est propre »⁸⁹. C'est le principe fondamental de la subjectivité chez Maritain. Ainsi, l'homme est apte, non seulement à maîtriser ses opérations, mais aussi à se donner lui-même. Et c'est

⁸⁵ *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 360.

⁸⁶ Cf. Y. FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, Paris, Fac-éditions, 1996, p. 106.

⁸⁷ Cf. *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 361.

⁸⁸ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁹ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1052.

bien l'amour considéré comme une donation de soi-même, qui exprime au mieux la finalité de la subjectivité. Lorsque l'homme « saisit intuitivement l'obscur et vivante profondeur du Moi et de la subjectivité, il expérimente, en vertu du dynamisme interne de cette intuition, que l'amour n'est pas un plaisir (...) mais une tendance radicale et foncière, inscrite dans son être même, pour laquelle il est en vie »⁹⁰. Dans cette perspective, on souligne l'aspect totalement existentiel de la subjectivité perçue, à partir de notre expérience et par l'analyse de l'agir. C'est justement dans l'expérience que l'homme peut la connaître. Bien qu'elle déborde de la dimension matérielle, elle reste saisissable dans l'expérience existentielle, telle qu'elle se manifeste dans la connaissance préconsciente de nous-mêmes, l'inclination vers le bien, la connaissance par connaturalité⁹¹. Le sujet humain extériorise toutes les activités et, par la suite, il se distingue des autres réalités existantes. En d'autres termes, il n'est pas seulement un individu matériel, mais aussi spirituel ; il ne fait pas seulement partie du cosmos, mais il « se possède lui-même et se tient lui-même en main tant qu'il est spirituel et qu'il est libre »⁹². Néanmoins, Maritain a quelque difficulté à traiter la question de la subjectivité. Même s'il la présente explicitement, il n'expose pas clairement la dimension de l'objet, présente dans la personne humaine. Et pourtant, il est important de la souligner, parce que la mise en lumière de l'objet dans l'être humain permet d'éviter l'écueil de l'idéalisme ou du pur subjectivisme. Le caractère objectif de la personne ouvre le regard sur l'homme, capable d'agir à l'égard de lui-même par la conscience. Bien sûr, la personne n'est pas seulement un objet, sinon il faudrait admettre des réductionnismes sous différentes formes. Il n'en reste pas moins que, dans la personne, les deux aspects sont inséparables, même si l'on doit toujours accorder la priorité à la subjectivité. On aboutit ainsi à ce qui révèle la spécificité de la personne, à savoir qu'elle est une synthèse intégrale de la transcendance et de l'immanence, des dimensions subjective et objective. On perçoit alors l'aspect dynamique de l'être dans le croisement de ces dimensions, qui consiste en ce que la personne entre en elle-même (l'immanence) et ensuite sort d'elle-même vers le monde extérieur. C'est pour cela que sa spécificité englobe une connaissance particulière par la raison, une liberté enracinée dans la volonté, mais aussi l'agir et l'amour. Dans cette perspective, la subjectivité donne la possibilité à la personne humaine d'affirmer sa propre existence au degré le plus élevé et de jouir d'une dignité exceptionnelle. Par conséquent, la subjectivité crée son propre monde intérieur, en conformité avec la nature des choses et, chez l'homme, elle acquiert l'existence la plus accomplie grâce à sa relation avec le monde extérieur. En effet, elle ne s'accomplit qu'en étant en lien avec les autres.

⁹⁰ *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 361.

⁹¹ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 72-73.

⁹² *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 361.

Les implications de la subjectivité dans la structure de la personne

Le raisonnement suivi par Maritain reste ancré dans la métaphysique. Loin de lui l'idée de construire ces pensées sur un seul procédé psychologique ou introspectif. Il est donc tout naturellement conduit à se référer à l'ordre purement ontologique. En d'autres termes, tous les aspects de l'être, quels qu'ils soient, doivent mener à une évidence universelle et métaphysique. Une analyse uniquement psychologique est « égoïste », tandis que le raisonnement ontologique permet de découvrir « l'abîme actuel de la subjectivité » et « la générosité foncière de l'existence »⁹³. C'est la raison pour laquelle, le philosophe garde toujours un lien étroit entre la subjectivité et l'intuition de l'être. Cette dernière permet d'appréhender l'être dans son intégralité et de construire la vision de l'homme proprement ontologique. En ce sens, l'intelligence saisit, non seulement l'être, mais aussi le sujet. Si l'intuition englobe l'être en tant que tel, elle appréhende aussi nécessairement l'être dans sa nature individuelle, donc dans sa subjectivité. En d'autres termes, par la connaissance intuitive, un individu est capable de prendre conscience qu'il est lui-même un acteur de ses actes, un moi qui agit⁹⁴. Yves Floucat, à juste titre, dit que chez Maritain, « la métaphysique de l'être se fait en même temps métaphysique du sujet et de l'esprit »⁹⁵. L'ancrage de la personne dans la philosophie de l'être est présent aussi chez Karol Wojtyła, futur Pape Jean Paul II. Il y a une grande ressemblance entre les idées de *Personne et acte* et celles de Maritain, avant tout quant à la dimension surnaturelle chez l'homme. Tous les deux soulignent que l'homme, pris métaphysiquement, est une personne mais, par ses actes, il devient une personne, plus particulièrement par ses actes libres et ses capacités surnaturelles qui lui permettent de se mettre en contact avec l'Absolu⁹⁶. Ils ne s'arrêtent pas sur la distinction de l'homme avec les autres créatures, mais ils accentuent aussi la relation verticale de la personne avec l'Absolu, dont la manière la plus parfaite de la communication est l'amour⁹⁷. C'est la raison pour laquelle il est possible de parler de la spiritualité et de la connaturalité chez l'homme. Pour Jean Paul II, « le sens de la transcendance et de la liberté dans la philosophie de la politique et la philosophie de l'histoire, constitue l'inspiration la plus haute de la pensée de Maritain »⁹⁸. Ainsi, l'homme ressent sa propre dignité et la réalité des lois qui n'appartiennent qu'à lui. Dans cette perspective, la foi est considérée comme un espace qui aide à trouver le sens de la vie, en cohérence avec la philosophie de l'être. Il en résulte un fait d'une grande importance pour cette étude, à savoir que la clé permettant de comprendre l'homme se trouve en lui-même. Cette position

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 71-72.

⁹⁵ Y. FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, *op. cit.*, p. 108.

⁹⁶ Cf. K. WOJTYŁA, *Personne et acte*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2011, p. 91-92.

⁹⁷ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990, p. 584.

⁹⁸ Message de Jean Paul II à l'occasion du congrès « Jacques Maritain aujourd'hui » organisé par l'Université Catholique du Sacré Cœur à Milan du 20 au 23 octobre 1982, CJM, 4-5(1982), p. 60-63.

est fondamentale, à la fois pour déceler la spécificité de l'homme, mais aussi pour établir son rôle irremplaçable dans la société. À la suite de Gogacz, on constate que l'idée de « devenir une personne », Maritain en hérite de Platon⁹⁹. Dans cette logique, l'homme devient une personne grâce aux relations et par son agir tout au long de sa vie.

L'expérience de la subjectivité oriente donc vers la conception métaphysique de la personne en la situant au centre du monde. Autrement dit, la subjectivité affirme le moi pensant, comme le sujet à soi-même. Dans cette perspective, selon le philosophe polonais Stanisław Kowalczyk, Maritain construit sa philosophie à l'appui de la méthode phénoménologique, tout comme Jean Paul II le fait lui-même. Tous les deux choisissent un langage objectif génétiquement lié au monde des choses¹⁰⁰. Par la suite, le philosophe français et le Pape polonais ont recours à la phénoménologie, afin de passer de l'expérience spécifiquement humaine aux données ontologiques. Grâce à ce cheminement, le sujet est le centre du monde et son destin devient le moteur essentiel de l'agir. C'est pour cela qu'on perçoit une connivence entre les actes et l'expérience de la subjectivité, car celle-ci les affirme et les présente par la conscience. Les actes émanent de la subjectivité, à condition qu'ils soient bien reconnus dans la pratique. Maritain insiste fortement sur ce point et, dans cette optique, il constate qu'avec la personne, les actes acquièrent le niveau d'indépendance et de liberté maximal. C'est le point fondamental dans la pensée de Maritain, qui permet de se confronter aux autres visions de l'homme élaborées au détriment de la place centrale du sujet. La position des philosophes comme Héraclite, Fichte et même Bergson, dont le changement et le devenir deviennent une notion première, définissant l'homme, n'est pas satisfaisante pour notre philosophe¹⁰¹. L'ontologie n'a pas sa place dans leurs systèmes, alors que Maritain postule un retour à la métaphysique, car elle permet de percevoir les êtres à des degrés différents de l'individualité, de plus en plus riche en complexité intérieure et manifestant spontanément et agir. Au degré le plus élevé, il y a des sujets dont la liberté devient indépendante et autonome. C'est bien ce niveau qui est caractéristique pour la personne. Par la suite, « le *suppositum* devient *persona*, - un tout qui subsiste et qui existe de par la subsistance et l'existence même de son âme spirituelle, qui agit en se donnant à lui-même des fins, son propre univers, un microcosme qui, dans son existence menacée au sein de l'univers matériel, a cependant une plus haute densité ontologique que cet univers. La personne seule est libre, elle seule a, au sens plein de ces mots, une intériorité et une subjectivité, parce qu'elle se contient et se parcourt elle-même »¹⁰².

La subjectivité dévoile alors certains aspects de la personne qui se focalisent en elle en tant qu'espace d'intégrité. C'est ainsi que la place de la personne parmi les autres créatures reste toujours spécifique. Étroitement liée à l'être, la subjectivité contient en elle-même une dimension intelligible, parce

⁹⁹ Cf. M. GOGACZ, *Wokół problemu osoby*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1974, p. 201.

¹⁰⁰ Cf. S. KOWALCZYK, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin, KUL, 2010, p. 130.

¹⁰¹ Cf. *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1063.

¹⁰² *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 70.

qu'elle est une réalité qui se compose de la forme substantielle vivant « d'une vie, non seulement biologique et instinctive, mais aussi intellectuelle et volontaire »¹⁰³. C'est la raison pour laquelle, elle demande aussi un effort d'intelligence permettant de découvrir son rôle en l'être. Dans cette lignée, la subjectivité unit tous les actes humains et assure les dynamismes qui ne s'opposent pas dans une et même personne : « nos actes ne sont tolérables que parce que la conscience que nous avons d'eux baigne dans l'expérience obscure de la subjectivité. (...) Ils sont immergés dans cette atmosphère maternelle, émanant de la subjectivité »¹⁰⁴. De plus, dans sa condition intelligible, la subjectivité traite tous les êtres comme ses attraits intérieurs, afin de se donner à eux, de les surabonder, et par conséquent, elle révèle l'existence spécifique de cet être. En ayant une structure intelligible reçue par l'intelligence, elle la partage par et avec l'être. Il en résulte qu'elle communique avec l'être par l'intelligence et par l'amour et peut être connue par l'intuition de l'être. La subjectivité est alors un don à l'égard du moi existant. Dans le cas de la personne, le moi est constitué par la subjectivité, non seulement comme un individu matériel, mais aussi spirituel et substantiel. C'est une implication capitale pour une bonne compréhension de la personne chez Maritain, car l'intuition de l'être englobe aussi l'intuition du sujet agissant et exige de saisir la subjectivité comme subjectivité. Dans cette perspective, la subjectivité montre, qu'en l'homme, il y a une structure ontologique, source d'unité dynamique et d'indépendance¹⁰⁵. Il est alors possible de passer de la subjectivité à la personne. Ce passage est nécessaire pour saisir le lien étroit entre le spéculatif et le pratique. William Sweet, dans son étude, considère cette relation comme constitutive pour une compréhension des actes typiquement humains. Il dit que les sciences pratiques s'appuient sur les principes spéculatifs. Mais elles ne sont pas des actions spéculatives, puisqu'elles n'agissent pas pour elles-mêmes. Étant une science pratique, elle assigne la direction de l'agir humain et devient ainsi une partie de la philosophie morale¹⁰⁶. On conçoit une image spécifique de l'homme, comme celui qui a des capacités, non seulement spirituelles et intellectuelles, mais aussi qui est libre dans ses actes. Dès que la personne humaine appréhende le moi, elle se reconnaît comme un sujet existant d'une manière spécifique. Et sa particularité consiste en ce qu'il monte au-dessus du monde sensible par l'intelligence et par la volonté. Donc, la subjectivité suppose avant tout l'autonomie et la conscience qui distinguent la personne humaine des autres créatures. Ainsi, l'homme a une subsistence qui est capable d'intérioriser le monde extérieur et il reste l'auteur de ses déterminations quant à sa destinée.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁶ Cf. W. SWEET, « Maritain, Jacques (1882-1973) », dans : CH. BERRY- GRAY (éd.) *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, vol. 2, New York, Garland Press, 1999, p. 533-535.

L'intégralité de la personne et son épanouissement en tant qu'individu

La question de la personne est abordée par Maritain, toujours à travers le prisme de la métaphysique. Ce point de départ pour sa recherche ne contrarie pas les données de la foi chrétienne. Au contraire, elles permettent de saisir l'homme dans sa dimension à la fois naturelle et surnaturelle. Dans cette lignée, la personne est un sujet capable de surexister en connaissance et en amour, tout en gardant la liberté qui lui est propre. On note bien que cette capacité de subsistance constitue un socle de la vision de l'homme chez Maritain. C'est une subsistance d'une nature spirituelle qui est apte à connaître le monde (l'intelligence), à aimer les autres (la volonté) et « dans le cas de l'homme, (c'est) la subsistance d'un esprit incarné qui communique son existence et sa subsistance au corps animé par lui »¹⁰⁷. Il en résulte des implications capitales pour cette recherche. La subsistance, considérée comme un fondement de la personne, permet de regarder le corps qui subsiste, grâce à l'âme spirituelle d'où vient sa dignité et le respect qu'il suscite. La personnalité est donc « un centre inépuisable d'existence, de bonté et d'action, capable de donner et de se donner »¹⁰⁸. C'est ainsi qu'il est possible d'élucider la liberté humaine, le fait de la possession de soi-même chez l'homme et sa dignité.

Chez Maritain, la personne n'est pas une œuvre de nature, elle est de l'ordre de la nature, car elle agit. Grâce à la nature, l'être s'extériorise par les actes. Néanmoins, le philosophe distingue la nature universelle de la nature spécifique de la personne. En ce sens, la personne est une partie de la nature créée grâce à sa propre nature. Il en résulte que, pour Maritain, la nature constitue la base de la personne prise indépendamment, comme un univers autonome. Ce n'est qu'ainsi, qu'elle appartient à la nature du monde. La dimension primordiale de la personne est alors son indépendance. Dans cette perspective, elle « constitue un univers à soi-même et un tout indépendant »¹⁰⁹. On en déduit qu'il doit se distinguer par le trait de la liberté, car la subsistance propre à lui montre que la personne est capable d'être le seul auteur de ses actes. Ce n'est qu'en un tout autonome, que la personne appartient à la nature du monde. La constitution pastorale du Concile Vatican II *Gaudium et Spes* présente la même conception de l'homme. On y retrouve les idées émises par Maritain dans cette recherche, à laquelle il va consacrer sa vie entière. La constitution, elle aussi, affirme la spécificité de l'homme, même à l'égard de la nature : « l'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses »¹¹⁰. On y affirme la dimension transcendantale de la personne, grâce à laquelle l'homme a une vie spirituelle et, par la suite, s'oriente « du monde visible

¹⁰⁷ *Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture* (l'article), Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 904.

¹⁰⁸ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990, p. 190.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹¹⁰ GS 14.

à l'invisible »¹¹¹. Le Concile Vatican II, tout comme Maritain, fait référence à la conception personnaliste de l'homme, afin de faire face aux enjeux du temps ; Dans cette perspective, la nature spécifique de l'homme reste en relation étroite avec la personne et simultanément avec la nature universelle. Le philosophe explique que « le vivant exerce l'existence d'une autre façon, l'existence du vivant n'est pas seulement de lui, elle est à lui et pour lui, son *esse* dépend sans doute de l'univers ; mais de plus en plus, à mesure qu'on monte dans l'échelle des êtres vivants et qu'on se rapproche de l'esprit, de plus en plus à titre de *condition* (l'univers fournit les conditions d'existence du vivant, notamment du vivant corporel-spirituel), de moins en moins à titre de *cause* proprement dite ; l'existence du vivant est orientée vers lui-même, pour surabonder ensuite au-dehors »¹¹². La personne alors n'est pas immergée complètement dans la nature tout entière, mais elle reste indépendante. Et ce point de départ est capital pour s'orienter vers une meilleure compréhension de ces éléments qui lui sont propres : une matière et une âme constituant ensemble une unité substantielle et une détermination essentielle¹¹³. En conséquence, grâce à la substance qui est une source d'individuation de la personne, elle n'est pas une partie d'un autre être, mais constitue le microcosme le plus parfait¹¹⁴. La personne n'est pas une des images du monde, mais un monde en elle-même qui est relationnel.

Le lien étroit entre l'individu et la personne

L'individu et la personne sont les deux dimensions inséparables. Maritain distingue deux pôles entre lesquels la personne s'épanouit : « le pôle matériel, qui ne concerne pas, en réalité, la personne véritable, mais plutôt l'ombre de la personnalité ou ce que l'on appelle, au sens strict du mot, *l'individualité* ; et un pôle spirituel, qui concerne la *personnalité véritable* »¹¹⁵. Le réel reste individuel, dans la mesure où il exerce l'acte d'exister. À titre d'exemple, Maritain évoque les anges comme les créatures de pure forme individuelle, par lesquelles ils se distinguent les uns des autres. Néanmoins, chez l'homme, le fondement ontologique d'individuation constitue une matière. Il y a chez lui une relation substantielle entre une matière et une âme. L'appréhension hylémorphique permet d'apercevoir la spécificité de la personne humaine, comme celle qui est déterminée par la matière mais en même temps, elle est apte à la dépasser par sa spiritualité. Le corps est habité par « l'esprit ». Cela permet d'envisager l'être en sa globalité. Dans le discours éthique, on utilise le terme de « corps parlant » ou « corps et parole » pour mettre l'accent sur la dimension hylémorphique. Elle est prise en compte dans le champ médical et va contre un dualisme anthropologique qui tend à considérer un corps comme un objet ou un

¹¹¹ *Ibid.*, 15.

¹¹² *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 569.

¹¹³ Cf. *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 188.

¹¹⁴ Cf. *Somme Théol.*, Ia, q. 29, a. 3 : « *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* ».

¹¹⁵ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 186-187.

ensemble de pièces détachées¹¹⁶. La dimension matérielle liée à l'individu ne signifie pas un manque, car elle reste un élément constitutif de la personne humaine. Maritain ne dévalorise pas la dimension matérielle, mais la subordonne à la personnalité. C'est justement l'âme qui détermine la matière. L'individualité est alors essentiellement liée à l'homme et elle garde sa propre place en lui, à condition qu'elle soit soumise à la dimension spirituelle. C'est grâce à l'activité spirituelle, que la personne s'épanouit et reste ouverte à l'infini. De surcroît, elle est capable de dialoguer avec les autres par l'intelligence (l'ordre de connaissance) et par la volonté (l'ordre de l'amour)¹¹⁷. La raison pour laquelle Maritain met en relief la supériorité des valeurs spirituelles aux valeurs économiques ou matérielles est claire. Cet ordre établi entre l'individu et la personne a permis de se défendre contre les ravages de l'individualisme moderne, dénoncés par le philosophe dans son livre intitulé *La personne et le bien commun*. La mise en valeur de l'individualité moderne mène vers « le moi haïssable, dont la loi est de *prendre*, d'absorber pour soi ; et du même coup la personnalité comme telle qui tendra à s'altérer, à se dissoudre »¹¹⁸. Face à ce danger, il y a la dimension personnelle, cette générosité de l'être qu'il faut prendre en compte dans la recherche sur l'homme, car elle démontre sa spécificité. L'activité de l'esprit, qui est la racine de la personnalité et la capacité de la surexistence en connaissance et en amour, montre une image de l'homme capable de donner et de se donner. C'est grâce à l'esprit, que l'homme est dynamique et uni intérieurement¹¹⁹. Il n'en reste pas moins que, c'est aussi grâce à l'amour qu'il peut, d'un côté, apercevoir la subjectivité des autres et de l'autre, révéler sa propre existence où l'amour n'est pas un plaisir, mais avant tout l'aspiration radicale et la raison foncière pour laquelle l'homme est en vie¹²⁰. Donc, en parlant de la personnalité, il faut souligner son indépendance et sa totalité, sa subsistance et sa donation aux autres.

Les séquelles pratiques de l'interaction entre l'individu et la personne

Les positions extrêmes - distinction ou interaction entre l'individu et la personne - ont des répercussions concrètes sur le moral. Maritain choisit la voie intermédiaire qui lui permettra de construire sa vision spécifique de l'humanisme. À la place de l'humanisme de l'individu, Maritain parlera de l'humanisme théocentrique de la personne, afin que l'homme évite certaines dérives et garde sa propre identité. La confusion entre ces deux dimensions

¹¹⁶ Cf. F. NIESSEN, O. DE DINECHIN, *Repères chrétiens en bioéthique, La vie humaine du début à la fin*, Paris, Éditions Salvator, 2015, p. 63. Françoise Niessen souligne l'importance d'hylémorphisme comme argument soulevant la question de consentement du patient dans le débat sur les pratiques de l'assistance médicale à la procréation, la sédation en fin de vie, les prélèvements et greffes d'organe.

¹¹⁷ Cf. *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 192-193.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 188.

¹²⁰ Cf. *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 361.

provoque un grand désordre, perceptible avant tout à l'époque moderne : « la cité moderne, dit-il, sacrifie la *personne* à l'*individu* ; elle donne à l'*individu* le suffrage universel, l'égalité des droits, la liberté d'opinion, et elle livre la *personne*, isolée, nue (...) à toutes les puissances dévoratrices qui menacent la vie de l'âme, aux actions et réactions impitoyables des intérêts et des appétits en conflit, aux exigences infinies de la matière à fabriquer et à utiliser »¹²¹. Le philosophe Louis Chamming's, analysant l'actualité d'*Humanisme intégral*, accentue la vision théocentrique chez Maritain, contraire à la vision moderne du monde qui prône l'opposition ou même la séparation entre l'homme et Dieu¹²². En revanche, la philosophie maritainienne donne une place centrale à Dieu pour désigner le sens et la fin ultime de l'homme.

Il a été souligné que la matière assure l'existence des individus en tant que principe d'individuation de la substance. Maritain partage cette idée et constate que l'homme est soumis à la loi de la matière : « en tant qu'individus, nous ne sommes qu'un fragment de matière, une partie, un point de cet immense réseau de forces et d'influences, physiques et cosmiques, végétatives et animales. (...) En tant qu'individus, nous sommes soumis aux astres. En tant que personnes, nous les dominons »¹²³. Par sa corporéité, conçue comme une matière, l'homme révèle sa réceptivité et sa passivité, même s'il garde sa dimension immanente et constitue un microcosme par rapport à ce monde. La dimension corporelle démontre que l'être humain est en interaction avec la nature. Grâce à cela, l'homme possède les propriétés quantitatives et occupe la place dans l'espace et dans le temps. Néanmoins, en se limitant à cette vision de l'homme, le danger est de verser dans le matérialisme, l'égoïsme ou le libéralisme. Et finalement, cet individu mis en valeur ou annexé au tout social, conduirait au totalitarisme de toutes sortes¹²⁴. En effet, l'articulation univoque de l'individuation mène l'homme à une dépendance des biens matériels et à la perte de sa liberté au profit de la société. Et c'est bien dans ce contexte, que Maritain présente une autre dimension indispensable, celle de la personne seule réceptible aux substances possédant cette chose divine, l'esprit, et, en conséquence, constituant un monde supérieur à l'ordre des corps. C'est un monde spirituel et moral, dont le secret reste inviolable¹²⁵.

Selon Maritain, « une personne, c'est un univers de nature spirituelle doué de la liberté de choix et constituant pour autant un tout indépendant en face du monde. Ni la nature ni l'État ne peuvent mordre sur cet univers sans sa permission. Et Dieu même qui est et agit au-dedans, y agit d'une façon particulière et avec une délicatesse particulièrement exquise »¹²⁶. La définition se base alors sur le phénomène de la spiritualité de la personne, son monde intérieur, qui lui est propre, et la distingue des autres créatures. Et cela permet de constater que l'homme n'est pas uniquement un individu, mais avant tout

¹²¹ *Trois Réformateurs*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 453.

¹²² Cf. L. CHAMMING'S, « Actualité d'*Humanisme intégral* : perspectives pour un nouvel âge de civilisation », *Revue des Sciences Religieuses*, 81(2007)3, p. 353-368.

¹²³ *Trois Réformateurs*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 452-453.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 453.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 451-452.

¹²⁶ *Humanisme intégral*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 306.

une personne qui est, non seulement immanente, mais aussi transcendante par rapport au monde qui l'entoure. Si la personne est capable de surpasser son indépendance et sa propre intériorité, ce qui n'est pas le cas chez les animaux, ce n'est qu'à la grâce de son esprit¹²⁷. Dans cette lignée, la personne humaine est affirmée en tenant compte de sa propre structure, eu égard à elle-même. Dans cette recherche, un constat d'une importance capitale est avéré, à savoir l'affirmation que l'homme trouve son fondement dans sa structure réelle. Elle ne résulte pas des idées idéalistes ou univoques. Comme l'a bien montré Mario D'Souza, Maritain présente une vision dont tous les éléments, même s'ils se différencient les uns des autres, constituent un tout intégral dans une personne et l'affirment pour elle-même¹²⁸. En conséquence, l'homme reste toujours ancré dans le monde matériel par sa corporéité. Il n'en reste pas moins qu'il le dépasse par sa spiritualité.

La distinction entre l'individu et la personne a une grande répercussion dans la vision du bien commun chez Maritain. Ces deux dimensions sont nécessaires, même si le bien temporel de la société reste subordonné au bien absolu de la personne humaine. Il en résulte que la personne, en tant qu'individu, est une partie de la communauté et que, par sa dimension individuelle, elle est subordonnée à la communauté, tandis que la personnalité constitue un tout indépendant. Cela montre qu'au niveau de l'individu, le bien de la communauté est supérieur. Néanmoins, il faut regarder la personne chez Maritain dans son intégrité. Ainsi, il est perçu une gradualité des biens qui ne s'opposent pas, mais qui correspondent à la réalité, soit matérielle, soit spirituelle. Cette logique amène à constater que des dimensions, à première vue contradictoires, coïncident réciproquement et permettent de s'épanouir jusqu'à ce que la personne dépasse la dimension matérielle et place son bien sur un plan supérieur¹²⁹. Dans cette perspective, le bien de la personne, la perfection spirituelle et la liberté d'autonomie, ne contrarient pas l'individu, mais constituent le niveau le plus parfait d'épanouissement de l'homme. Ces considérations démontrent que, c'est toujours la personne qui est une partie de la société, mais il est indispensable de souligner qu'elle l'est, non pas par sa personnalité, mais par son individuation. À juste titre, Yves Floucat montre que la vision sociale de l'homme suppose une tension entre l'individu et la personne¹³⁰. En tant qu'individu, il constitue une partie d'un tout. Dans cette logique, l'homme doit se sacrifier pour la société. Cependant, par sa personnalité, il est un univers indépendant et dépasse la société dont le bien n'est qu'un bien commun humain. Dans cette perspective, la société est subordonnée à l'accomplissement de la personne¹³¹. La question de cette tension est déjà évoquée, parce qu'elle montre l'aspiration supranaturelle de l'homme, qui résulte de sa personnalité. Il en découle alors, que l'homme s'épanouit toujours

¹²⁷ Cf. *L'attitude actuelle envers la scolastique* (l'article), Œuvres Complètes, t. XVI, 1999, p. 37.

¹²⁸ Cf. M.-O. D'SOUZA, « The Unity of the Thought of Jacques Maritain », *Études maritainiennes – Maritain Studies*, 32(2016), p. 84-98.

¹²⁹ Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 369.

¹³⁰ Cf. Y. FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, op. cit., p. 118.

¹³¹ Cf. *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 201.

dans un contexte concret de l'ordre naturel, dans le temps et dans l'espace social. C'est même une condition indispensable à son développement. Cet ordre supranaturel n'est pas en contradiction avec la dimension individuelle, même si le bien d'une société et celui de la personne ne sont pas les mêmes, car la complexité de la personne dépasse la société « jusqu'à ce qu'elle entre enfin dans la société de pures personnes, c'est-à-dire dans la société des Personnes divines »¹³².

La rationalité et la liberté de l'humain comme conditions constitutives de la personne

La rationalité de l'être, et finalement sa perfection, vient de sa propre nature. Cela veut dire que chaque être participe à une perfection en fonction de ses capacités et atteint ainsi sa propre perfection. Il ne l'a qu'au degré qui lui convient selon toute sa plénitude. Maritain hérite de Saint Augustin la mise en valeur de la rationalité. Comme le dit Michalek, l'idée maritainienne de surexistence de l'intellect et la vision de l'homme comme *imago Dei*, montre une forte influence augustinienne¹³³. En revanche, le degré de la perfection dépend de l'existence car, selon Maritain, l'être est parfait dans la mesure où il existe. La perfection s'exprime alors par la relation spécifique de l'essence à l'existence. Dans cette perspective, tout homme est raisonnable par lui-même, *per suam essentiam*¹³⁴. Il a une perfection par son essence dont l'humanité constitue son identité propre. Cette détermination vient alors de la forme en tant qu'élément structurel qui définit l'être, tandis que les changements s'effectuent dans le domaine de la matière. Il faut souligner les fonctions spécifiques de la forme et de la matière, afin de montrer que l'action est une conséquence de la manifestation de l'être, considéré dans son ensemble : la forme et la matière. En d'autres termes, l'action a sa source dans la nature spécifique de chaque être.

La raison et la liberté comme les déterminants de la nature humaine

Maritain analyse le rôle de la raison dans la perspective de la nature qui a été blessée dans l'histoire de l'homme, ce qui veut dire qu'il ne peut pas atteindre, par ses seules facultés, le bien vers lequel sa nature aspire¹³⁵. Le péché originel affecte alors la nature humaine et provoque un désordre, dont souffrent les puissances humaines. Dans cette perspective, « la raison est destituée de son

¹³² *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes *op. cit.*, p. 367.

¹³³ Cf. T. MICHAŁEK, *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1996, p. 173.

¹³⁴ Cf. *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1070.

¹³⁵ Maritain a fait un exposé sur cette question à Kolbsheim, le 21 juillet 1967. Le texte intégral est apparu dans la Revue Thomiste. J. MARITAIN, « Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être », *Revue Thomiste*, 68(1968)1, p. 5-40.

ordre au vrai, « *destituitur suo ordine ad verum* »: entendons, quant au jugement prudentiel¹³⁶. Elle se laisse conduire par les péchés actuels qui déforment le fonctionnement de la raison. Néanmoins, la raison en elle-même n'est pas affaiblie intrinsèquement par l'événement du péché originel, parce que « le péché ne diminue pas la nature »¹³⁷. En d'autres termes, ce qui est perturbé, c'est plutôt la relation de la raison au réel et son ordination naturelle à la vertu, tandis que la constitution essentielle de la raison reste inchangeable. Elle garde alors son inclination naturelle au bien. Il n'en reste pas moins qu'il y a des tendances et des appétits qui font dévier la raison et la volonté de leurs ordres propres, comme l'appétit sensitif ou les délectations sensibles¹³⁸. Si l'on parle de la nature blessée de la raison, il ne faut penser qu'à la destitution de son ordination naturelle à la vertu. Afin de pouvoir le visualiser, Maritain utilise les mots « dérèglement » ou « anarchie » des puissances de l'âme. Dans la lignée de cette recherche, un effort des puissances humaines est supposé, afin que la vertu puisse s'actualiser. Grâce à cela, la raison ne cède pas à l'imagination, ni aux phantasmes, mais procède par l'opération abstraite et, avant tout, par l'intuition intellectuelle de l'être, qui a déjà été analysée. Par la suite, cet effort permet d'actualiser les intelligibles que la matière contient en puissance¹³⁹. En ce sens, l'intellect est une faculté supérieure par rapport à la volonté, car il saisit un bien dans son essence, tandis que la volonté l'appréhende dans son existence. L'objet de la connaissance de l'intellect est alors plus simple, ce qui veut dire plus parfait : « l'intelligence est plus noble et plus élevée que la volonté : *intellectus est altior et nobilior voluntate* (...), l'objet de l'intelligence, qui est la seule essence du bien dans sa constitution intelligible et dans sa vérité, est comme tel dans sa pure ligne formelle, plus simple et plus abstrait »¹⁴⁰. Dans cette perspective, Maritain critique la théorie de la connaissance cartésienne où le philosophe identifie la connaissance humaine avec celle des anges par l'infusion et l'intuition, sans tenir compte des objets matériels. Chez Descartes, l'intellect découvre les idées des choses directement, tout en oubliant le cheminement et la logique propres à l'intelligence, afin de connaître le réel objectivement. Cependant, il faut signaler l'aspect moral qui en résulte. La base de la connaissance, pour Maritain, constitue l'être comme une réalité que l'homme découvre. Cette appréhension existentielle suppose d'abord un être dont l'intellect décèle sa complexité. La pensée est secondaire et non pas initiale, comme chez Descartes. Néanmoins, une vérité révélée ainsi exige de lui la fidélité. C'est donc une forte dimension morale de l'obligation à son égard, tout en gardant la certitude de sa véracité. La spécificité de l'homme vient de sa condition ontologique. La nécessité de l'interaction des deux facultés de l'intelligence et de la volonté est ainsi clairement posée. L'intelligence, de concert avec la volonté, atteste que « les choses n'existent pas de la même manière, parce

¹³⁶ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 771.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 774.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 775.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 781.

¹⁴⁰ *Trois Réformateurs*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 470-471.

que chaque essence exerce l'existence à sa manière et comme l'expression et l'actualité fondamentale de ses réserves ontologiques typiques »¹⁴¹.

Cette recherche sur la subjectivité a révélé la personne humaine comme autonome. Dans cette perspective, la liberté est alors une condition constitutive par laquelle l'homme devient l'auteur, non seulement de ses actes, mais aussi de sa destinée. Bogusław Król précise, à juste titre, qu'en parlant de la personne comme d'un tout qui subsiste et comme un microcosme à elle-même, on perçoit en même temps le rôle de la liberté, qui dépasse la liberté de choix et de l'indépendance, et devient ainsi la liberté d'autonomie¹⁴². La liberté démontre alors, qu'en l'homme, l'activité immanente se trouve au degré le plus élevé. Par la suite, il atteint le niveau le plus haut de l'intégrité, non seulement sensitif et intellectif, mais aussi de l'autonomie et de l'indépendance¹⁴³. Dans la même logique, il faut concevoir la vision de la liberté d'autonomie chez Maritain. D'abord, l'homme est libre dans ses choix et l'accentue par un libre arbitre. La liberté de choix révèle une image de l'homme qui, par sa volonté, « est libre, non seulement de toute contrainte extérieure, mais de toute nécessité qui la déterminerait *ad unum* »¹⁴⁴. C'est une appréhension typiquement ontologique de la liberté, car elle résulte de la nature d'un être doué d'intelligence et de volonté. Néanmoins, à la différence de la liberté de choix, qui permet de choisir des biens particuliers dans un contexte social, la liberté d'autonomie garantit une indépendance intérieure à l'égard du monde extérieur. Elle suppose alors une autonomie spirituelle qui consiste en des choix de valeurs. Dans cette perspective, la liberté est un défi et un effort par lesquels la personne devient maîtresse d'elle-même et, par la suite, elle permet à l'homme de se parfaire et de s'accomplir. La liberté dynamise alors la personne humaine par le passage du simple choix à son épanouissement. Dans cette logique, comme le dit Wojciech Cichosz, d'un côté, nous sommes une personne du point de vue philosophique, de l'autre, nous la devenons par un effort. Alors, la liberté suppose la nécessité du dynamisme concret chez l'homme, afin de conquérir la liberté d'autonomie. Maritain parle même du dynamisme de la liberté¹⁴⁵. La personne ressemble à un embryon, soumis à des réalités autres qu'elle, et à des lois indépendantes d'elle. Il en résulte que la conquête de la liberté ne veut pas dire qu'elle est pure invention du sujet lui-même. L'homme manifeste certaines aspirations connaturelles et humaines qui résultent de sa nature spécifique¹⁴⁶. Il n'en reste pas moins qu'elles sont liées à la vie matérielle et sont ainsi parfois vouées à l'échec. Il y a des aspirations qui proviennent de la personnalité. Ce sont des aspirations transnaturelles, parce qu'elles ne trouvent place qu'en l'homme, en

¹⁴¹ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 570.

¹⁴² Cf. B. KRÓL, « Osobowość, wolność i rozumność człowieka w świetle wybranych dzieł Jacques'a Maritaina », *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 34(2014), p. 53-67.

¹⁴³ Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴⁴ *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 327.

¹⁴⁵ Cf. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 84-85 ; W. CICHOSZ, « Implikacje pedagogiczne antropologii Jacquesa Maritaina », *Studia Gdańskie*, 13(2000), p. 159-173.

¹⁴⁶ Cf. *Quatre essais sur l'esprit*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988, p. 160.

raison de sa dimension métaphysique. La personnalité est considérée comme une perfection qui n'est pas seulement moi, mais qui est en moi. Il y a en l'homme un contenu ontologique indépendant, d'où viennent l'activité et la liberté propres à l'homme. Cette seconde aspiration conduit vers un autre fait – un désir d'autonomie absolue et d'indépendance totale¹⁴⁷. Par contre, les aspirations les plus élevées appartiennent au monde surnaturel, qui consiste en la participation à la vie divine, atteinte par la grâce. Son acquis dépasse alors l'ordre naturel. On arrive au socle de la liberté d'autonomie qui trouve sa meilleure expression dans la Sainteté. L'homme s'ouvre à la grâce de Dieu et devient ainsi de plus en plus libre. L'initiative vient alors de l'Absolu, qui fait don de lui-même et remplit la créature intelligente de sa divine plénitude¹⁴⁸. La liberté d'autonomie est atteinte grâce à cette aspiration dans sa dimension surnaturelle où l'homme participe à la Sainteté même de Dieu. En d'autres termes, la vie surnaturelle, accomplie par la grâce, comble les aspirations de l'homme et satisfait tous ses désirs. Finalement, comme l'a bien montré Marek Tatar, l'aspiration universelle fondée sur l'ontologie de l'être n'est que la Sainteté vers laquelle mène l'œuvre de la grâce, et par laquelle l'homme est apte à contempler la Sagesse et à l'aimer¹⁴⁹. La Sainteté suppose toujours le choix du bien, afin que l'homme puisse atteindre l'infini par ses facultés naturelles : l'intelligence et la volonté. Ainsi, la liberté d'autonomie regarde spontanément la loi, non pas comme une contrainte, mais comme un espace où la personne s'accomplit et atteint sa perfection¹⁵⁰. La loi devient alors un savoir qui permet de dévoiler à l'intelligence, la plénitude de son être, tant dans l'ordre naturel que surnaturel.

La place de la spiritualité dans l'acte libre

Pour Maritain, la personnalité est, à la fois précaire et menacée, mais toujours à conquérir. C'est la raison pour laquelle, il faut la construire sur certaines valeurs, comme la vérité, le bien ou l'amour, grâce auxquelles l'homme déploie sa vie spirituelle et devient indépendant du monde matériel¹⁵¹. L'autonomie n'est pas considérée comme absolue, mais elle reste en relation avec des principes moraux et certains devoirs. On y perçoit aussi un lien étroit entre la liberté et la raison, car le rôle principal de la raison consiste à reconnaître des valeurs absolues qui engagent la liberté à les respecter. En les découvrant, la personne se positionne alors à elles par sa liberté. Si Maritain dit que la racine de la liberté se trouve dans la raison, c'est avant tout pour dire que l'homme, de par sa nature, est capable de maîtriser son agir. Il en découle que la vraie liberté consiste en ce que l'homme choisit des valeurs par lesquelles lui-même devient

¹⁴⁷ Cf. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 103.

¹⁴⁸ Cf. *Principe d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 203.

¹⁴⁹ Cf. M. TATAR, « Świętość ontyczna i struktura ontologiczna człowieka. Antropologiczne podstawy duchowości chrześcijańskiej », *Warszawskie Studia Teologiczne*, 26(2013)1, p. 177-194.

¹⁵⁰ Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 351-352.

¹⁵¹ Cf. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 72.

libre et maître de lui-même. Desclausais critique la liberté d'autonomie chez Maritain, disant qu'elle isole l'homme dans son immanence¹⁵². Par contre, cet argument n'est pas recevable lorsque l'on intègre, dans la vision propre de Maritain, ce lien indissociable entre la nature et la liberté. Maritain met en relief l'indépendance, afin de souligner la capacité humaine à être gérant de sa propre vie. Cela ne veut pas dire que la personne s'isole de la société, mais qu'elle trouve sa propre valeur, et cette situation nécessite qu'elle soit protégée. C'est pour cela que Maritain prend le parti de la supériorité des valeurs spirituelles par rapport aux valeurs matérielles. Selon le philosophe polonais Jacek Grzybowski, la mise en valeur du spirituel est un élément constitutif d'un nouvel humanisme chez Maritain. Plus encore, la dimension transcendante permet à Maritain d'affronter les conceptions purement matérialistes et athéistes du monde¹⁵³. La même idée est reprise au Concile Vatican II. Les pères conciliaires soulignent, à plusieurs reprises, que le fondement de la dignité humaine se trouve dans la dimension spirituelle qui constitue la forme substantielle. En conséquence, tous les phénomènes sociaux et culturels doivent être abordés sous ce prisme personnaliste. C'est une des idées de l'humanisme intégral qui trouve sa place dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Même si l'on n'y trouve pas ce terme exact, cette conception est fortement présente et incite l'Église à l'intégrer dans l'enseignement officiel : « Nous sommes donc les témoins de la naissance d'un nouvel humanisme ; l'homme s'y définit avant tout par la responsabilité qu'il assume envers ses frères et devant l'histoire »¹⁵⁴. Par contre, Desclausais néglige la dimension surnaturelle chez l'homme. À ce niveau-là, il préfère accentuer la vision passive de l'homme ancré dans l'histoire, tout en oubliant ses capacités spirituelles. Cependant, la vision personnaliste de l'homme chez Maritain est intégralement liée, non seulement à la liberté, mais aussi à la spiritualité, dont il découvre lui-même le sens à partir de son propre itinéraire spirituel. Dans cette perspective, Maritain constate que la liberté de choix à elle seule, détruit la liberté elle-même parce qu'elle valorise le libre arbitre, tout en oubliant l'engagement de l'homme afin de devenir libre et le rôle de la raison qui objective le réel.

L'interdépendance entre la métaphysique et la liberté

La liberté dévoile une image de la personne humaine, comme le sujet de son agir moral. C'est elle qui tend vers ses propres fins. Elle se possède ainsi elle-même et, par la suite, devient l'auteur de son épanouissement. En ce sens, la personne, développant sa liberté d'autonomie, est responsable de son existence puis de ses actes moraux¹⁵⁵. Le philosophe polonais Stanisław Kowalczyk va

¹⁵² Cf. J. DESCLAUSAIS, *Primauté de l'Être, Religion et Politique*, Paris, Plon, 1936, p. 48. La publication constitue l'article publié en deux livraisons de la Revue Universelle, le 15 juin et 1^{er} juillet 1936. L'auteur critique avant tout les positions d'*Humanisme intégral*.

¹⁵³ Cf. J. GRZYBOWSKI, « Kultura i metafizyka: tomistyczne inspiracje filozofii Jacquesa Maritaina », *Studia Płockie*, 37(2009), p. 135-145.

¹⁵⁴ GS 55.

¹⁵⁵ Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 72.

jusqu'à constater que le personalisme de Maritain est une défense ardente de la liberté humaine et, en même temps, un appel à la liberté responsable¹⁵⁶. Il s'ensuit que la liberté d'autonomie démontre un autre espace, à savoir, l'univers de la nature spirituelle et intelligible. Lorsque la question de la liberté chez l'homme sera évoquée, il sera parallèlement abordé la question de sa personnalité. En conséquence, cette vision reflète la spécificité de l'homme, à savoir qu'il appartient à un autre univers que celui de la nature, en tout point supérieur, que Maritain appelle l'univers de la liberté. Cela ne veut pas dire qu'il oppose la philosophie de l'être à la philosophie de la liberté. Au contraire, elles sont cohérentes et étroitement liées l'une à l'autre¹⁵⁷. Léonard, à juste titre, voit une conséquence logique de la relation entre la métaphysique et la liberté : « il est impossible d'échapper à la décision morale, autant se poser lucidement la question de savoir quelles valeurs morales méritent objectivement l'engagement de notre liberté »¹⁵⁸. Dans cette perspective, la personne est considérée comme « un tout au regard du monde et au regard de Dieu, le Tout transcendant ; et chacun peut avoir l'initiative authentique d'une floraison ou d'une flétrissure de l'être (...) Cet ordre particulier de la liberté, dont la règle est la raison, et dont la règle absolument première est la sagesse divine »¹⁵⁹. D'un côté, les actes moraux démontrent l'indépendance de l'homme et sa supériorité, de l'autre, ils exigent la conformité avec la règle de la raison et avec la sagesse divine. Dieu est alors considéré comme la tête, à la fois de l'ordre de la nature, mais aussi de l'ordre moral. Il en résulte un corollaire d'une importance capitale, lorsqu'il faut identifier chez Maritain la norme personaliste d'une conduite, à savoir la suprême mesure de l'ordre moral, « n'est pas, comme pour l'ordre universel, le bien commun immanent de l'univers et le plein déploiement ontologique des richesses de la création, c'est la conformité avec la raison et la sagesse éternelles et l'obtention d'une fin suprême éternelle, dans une relation de personne à personne »¹⁶⁰.

La liberté ne s'oppose alors pas à la nature, comme le soutient Kant, mais elle en résulte. Afin de bien comprendre leur interaction indissociable, Maritain commence par expliciter la notion de nature qu'il définit comme « le constitutif intelligible ou ontologique des choses, sans plus rien de sensible ou d'imaginable »¹⁶¹. Il en résulte que la liberté garde un lien inséparable avec la nature humaine, qui demeure sa dimension essentielle. Suivant la même logique, Maritain accentue le fondement philosophique de la liberté par laquelle la personne humaine s'affirme. L'homme manifeste sa spécificité et son intégrité

¹⁵⁶ Cf. S. KOWALCZYK, « Koncepcja wolności odpowiedzialnej J. Maritaina », dans : E. BALAWAJDER, S. KOWALCZYK, (dir.), *Jacques Maritain prokursor soborowego humanizmu*, Lublin, KUL, 1992, p. 55.

¹⁵⁷ Cf. R. DENNEHY, « Being Is Better Than Freedom », dans : M.-D. TORRE, (éd.), *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1989, p. 253.

¹⁵⁸ A. LEONARD, « Morale et liberté », dans : C. BRUAIRE (dir.), *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 91-107.

¹⁵⁹ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 68.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 342.

par ses actions libres, tout en s'appuyant sur la raison et sur la loi universelle : « en supprimant la généralité et la loi universelle, on supprime la liberté, pour ne laisser que l'informe surgissant de la nuit qui en est le simulacre. Parce qu'en supprimant la généralité et la loi universelle, on supprime la raison, dans laquelle toute la liberté a sa racine et d'où émane dans l'homme un si vaste désir que nul motif au monde et nulle sollicitation objective, sinon la Béatitude vue face à face, ne suffisent à le déterminer »¹⁶². La liberté n'est alors pas une dimension irrationnelle qui freine le choix humain. Au contraire, la racine de la liberté trouve sa constitution dans la raison¹⁶³. L'interaction entre elles est nécessaire, car elle harmonise les actes humains : l'intelligence permet de connaître le monde, tandis que la volonté le désire sous l'aspect du bien. Elles sont inséparables. L'homme tend vers le bien, vers le bonheur. Et l'appétit qui lui permet de le désirer est la volonté considérée comme celle qui, par sa nature, est ouverte au bien et aspire à l'acquiescer. On est alors au centre de la dimension dynamique de la personne chez Maritain, où l'homme est déterminé par le bien et par le mouvement de la volonté l'entraînant vers ce bien. Néanmoins, avant de le vouloir, il faut le connaître car *nihil volitum nisi praecognitum*¹⁶⁴. Et c'est bien l'intelligence qui présente à la volonté une chose comme bonne. On perçoit alors un aspect important de la norme personaliste de l'agir chez Maritain, à savoir « l'univers de la liberté suppose l'univers de la nature et se constitue dans un ordre à part, irréductible au premier, et dont le dynamisme propre va d'une liberté initiale (libre arbitre) à une liberté terminale, dite liberté d'exultation et liberté d'autonomie »¹⁶⁵. Cette conception de la liberté a des implications importantes. Elle suppose la connaissance des lois suprêmes de l'être et la connaissance de ce qui est. Dans cette perspective, l'éthique présuppose la philosophie spéculative et la métaphysique est la condition indispensable de la morale. Même si la morale n'est pas une science spéculative, mais un savoir pratique, elle s'appuie sur les données philosophiques. C'est pour cela que Maritain soutient qu'avant de regarder l'homme comme moral, il faut le concevoir comme un être métaphysique, comme un animal qui se nourrit de transcendants. Il n'y a pas de morale chez les bêtes. Ce n'est que l'homme qui connaît le sens des mots : l'être, le pourquoi, la finalité¹⁶⁶. Ces considérations montrent la nécessité de rationaliser l'homme à partir de ce qu'il est. Ainsi, il trouve sa juste place dans la science et dans la société. C'est là le centre de la norme personaliste qui cherche le juste milieu et une cohabitation harmonieuse, afin d'établir un ordre approprié entre la personne humaine et la technique.

En revanche, Maritain ne conçoit pas seulement la liberté selon l'aspect individuel, mais aussi dans l'ordre social. Dans la dimension communautaire, la mise en relief de la liberté de choix mène au libéralisme et l'individualisme. Il faut mettre l'accent sur la liberté qui définit l'homme. Grégor Puppincq montre que les droits de l'homme eux-mêmes ne sont plus considérés comme un ensemble permettant de coexister, parce qu'en matière de choix individuel, c'est la liberté

¹⁶² *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶³ Cf. *De Veritate*, q. 24, a. 2.

¹⁶⁴ Cf. *Somme Théol.* I^a-II^{ae}, q. 3, a. 4, ad. 4.

¹⁶⁵ *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 323.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 334-335.

qui prime¹⁶⁷. Ainsi, la personne ne définit pas sa fin dernière et ne s'engage pas quant aux valeurs universelles sur lesquelles tous les hommes pourraient s'entendre. Un autre danger apparaît lorsque l'État définit toutes les normes auxquelles l'homme se réfère, afin de s'accomplir. Et cela aboutit à des visions impérialistes et dictatoriales. Cependant, le danger le plus grave est une déification de l'individu qui mène à une fausse conquête de la liberté. Du fait d'être une personne, il y a dans l'homme une aspiration à atteindre la perfection, non seulement physique, mais aussi surnaturelle. Cela l'oriente vers la réalité divine considérée comme une réalité simple et pure. Dans cette logique, l'oubli de Dieu provoque une fausse déification de l'homme, dont attestent les révolutions luthérienne et cartésienne. Le regard théocentrique révèle une tendance transnaturelle de la personne vers Dieu, sa Cause transcendante, qui assure la conquête de la liberté d'autonomie car « l'homme ne peut passer à une condition surhumaine que par l'adhésion de l'intelligence et de l'amour à un objet meilleur »¹⁶⁸. Une vraie déification consiste alors en une dépendance de Dieu qui est la Liberté même. Ainsi, l'homme est capable de participer même à la vie de l'Absolu et devient libre comme lui. Maritain subordonne sa conception des droits humains à cette vérité¹⁶⁹. L'Absolu dans la conception personaliste chez Maritain ne freine pas la liberté de l'homme ni son autonomie. Au contraire, Dieu lui permet de retrouver la vraie liberté et de refonder le sens de sa dignité. Finalement, l'homme est réhabilité par Dieu et en Dieu. C'est bien cette nouvelle réalité, dont la dimension divine valorise l'homme, qui constitue l'assise d'un nouvel âge de la civilisation, que Maritain propose : « cet âge sera un âge de dignification de la créature, dans sa relation vivante avec le Créateur : en tant que vivifiée par lui, et en tant qu'ayant en lui la justification de son existence même, de son travail sur terre, de ses aspirations essentielles et de sa poussée vers la liberté »¹⁷⁰. Kowalczyk insiste, fort à propos, sur le lien étroit entre la liberté et l'amour dans la conception maritainienne. Ainsi, l'homme intérieurement libre accepte des devoirs et une loi morale. La conception de la liberté est, d'un côté, en lien avec l'être et, de l'autre, elle dépasse l'ontologie¹⁷¹. L'amour parfait nous mène à la liberté d'autonomie et par la suite il nous rend apte à nous maîtriser. La liberté appréhendée est aussi une capacité d'autodétermination.

La vision théocentrique se fonde sur les deux mouvements, nécessaires pour bien comprendre le dynamisme spirituel en l'homme. D'abord, c'est le mouvement de descente par lequel Dieu « descend dans la réalité humaine pour la pénétrer et la vivifier, car Dieu infuse en chaque créature la bonté et l'amabilité en même temps que l'être, et il a la *première* initiative en chaque activité bonne »¹⁷². Ensuite, il y a aussi un mouvement ascendant, ce qui suppose la réponse de l'homme. Le problème de l'époque moderne consiste à vouloir placer le second mouvement en premier. Dans cette perspective, l'homme prend

¹⁶⁷ Cf. G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, *op. cit.*, p. 91-98.

¹⁶⁸ *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 353.

¹⁶⁹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 195-196.

¹⁷⁰ *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 363.

¹⁷¹ Cf. S. KOWALCZYK, « Koncepcja wolności odpowiedzialnej J. Maritaina », *op. cit.*, p. 62-63.

¹⁷² *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 366.

l'initiative, tout en oubliant le rôle de Dieu. Vu ce déséquilibre, Maritain constate que « le premier mouvement est évidemment ce qui importe le plus : il importe plus à l'homme de recevoir de Dieu que de donner à Dieu, et il ne donne ce qu'il a reçu »¹⁷³. Et lorsque Maritain parle de la perfection vers laquelle l'homme tend, il suppose justement le mouvement de descente, grâce auquel Dieu l'aide à se parfaire. Par cette effusion divine, l'homme pourra de nouveau trouver le sens de son existence, autant dans sa dimension extérieure qu'intérieure. Il apparaît alors que l'humanisme, tel que Maritain le conçoit, n'est pas une simple centralisation de réflexion sur Dieu dans la vision de l'homme. C'est plutôt une approche « dans une compréhension et un respect plus profond de la créature, dans une plus grande attention à découvrir en elle chaque vestige de Dieu »¹⁷⁴. C'est pour cela qu'il est indispensable de redécouvrir les dimensions fondamentales de la personnalité, telles que l'amour, la liberté, la justice, le respect. Afin de redécouvrir leur sens propre dans la vie, l'homme fait une référence à l'Absolu et analyse ses propos sur ces valeurs. Cet effort pratique entraîne une expérience réelle qui permet de redécouvrir le rôle important de Dieu dans l'existence humaine. Selon Benoît XVI, la question de Dieu est même centrale, parce qu'elle implique la notion de l'homme, comme sujet de la loi, et détermine les droits de l'homme. Benoît XVI constate que la rationalité de l'être est compréhensible, à condition que l'on suppose que quelqu'un l'a fondée. Dans cette perspective, la vérité sur l'homme oblige qu'on la respecte, non pas au sens de l'éthique positiviste de l'obligation, mais eu égard à sa propre essence¹⁷⁵.

Selon Maritain, la société n'est pas ordonnée à la liberté de choix, mais « à un bien commun temporel qui est la droite vie terrestre de la multitude, et qui n'est pas seulement matériel, mais aussi moral ; et ce bien commun lui-même est indirectement et intrinsèquement subordonné au bien intemporel de la personne et à la conquête de sa liberté d'autonomie »¹⁷⁶. Bien sûr, la liberté de choix, ancrée dans la nature humaine, est garantie par la société. Cependant, le bien commun temporel est une fin intermédiaire et reste subordonné au bien absolu. En d'autres termes, la société, par son essence, doit déployer les conditions dans lesquelles la personne s'épanouit intellectuellement, matériellement, mais aussi moralement afin d'atteindre la liberté d'autonomie. Il est ici nécessaire de mettre en lumière la question du bien commun, afin de bien accentuer la place fondamentale de la liberté dans sa dimension communautaire. C'est bien au sein d'une société, que la personne manifeste son dynamisme pour atteindre une liberté d'autonomie. Cette tendance constitue en même temps son inclination naturelle.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 364.

¹⁷⁵ Cf. J. RATZINGER, (BENOÎT XVI), *Libérer la liberté, foi et politique*, Paris, Parole et Silence, 2018, p. 16. Le philosophe américain James Schall défend cette position de Benoît XVI. Il conçoit la raison comme une dimension nécessaire pour protéger l'homme et construire un ordre en société. J. SCHALL, *The Modern Age*, South Bend, St. Augustine's Press, 2011, p. 60, 129.

¹⁷⁶ *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 359.

Le défi éthique : la destinée, la fin dernière et le bien absolu de l'homme

Il sera abordé ici le principe de finalité et les corollaires qui s'ensuivent. Il sera mis en exergue indépendamment des autres principes, parce qu'il constitue une base indispensable de la réflexion sur l'agir humain. La fin constitue une propriété transcendante de l'action, car elle l'oriente vers certains effets. En d'autres termes, elle dirige réellement un sujet agissant dans ses actes, et par la suite, le principe de finalité devient une cause efficiente du sujet qui agit. Pour Maritain, il apparaît que les trois principes ne sont pas séparés les uns des autres. Au contraire, ils sont étroitement liés : « si l'agent n'est pas préordonné à une fin, il n'y a pas de raison d'être de son action ; c'est le principe de raison d'être qui se trouve enfreint et, par conséquent, le principe d'identité »¹⁷⁷.

Dans son livre intitulé *Sept leçons sur l'être*, Maritain présente deux acceptions du principe de finalité, tout en gardant un lien inséparable avec la tradition scolastique de la philosophie. La première souligne la dimension métaphysique qui détermine l'être : « la puissance est essentiellement ordonnée à l'acte, *potentia dicitur ad actum* »¹⁷⁸. La seconde accentue la dimension pratique de l'être tendant vers sa perfection : « tout agent agit en vue d'une fin, *omne agens agit propter finem* »¹⁷⁹. C'est bien cette seconde acception, que Maritain met en relief, en disant qu'elle est plus précise et qu'elle considère l'agir humain comme une dimension intégralement liée à l'homme. Le bien est donc le développement et la plénitude de son propre être. Dans l'un de ses derniers livres, *Le Paysan de la Garonne*, Maritain affine sa conception personaliste, tout en se reportant à la philosophie classique. Le philosophe identifie la notion même de l'être avec celle du bien : « Aristote savait, dit-il, que tout ce qui est, est bon dans la mesure même où il est, et que l'être et le bien sont des termes convertibles, *ens et bonum convertuntur*, on ne peut rien dire de plus fort »¹⁸⁰. Lorsque Maritain se réfère à la théorie de la puissance et de l'acte, il explique que ces deux éléments ont un caractère ontologique en l'être permettant de saisir le réel. Dans la même logique, la puissance passive est considérée comme celle qui est due à un être. Donc, lorsque Maritain parle de la « tendance vers » ou de « l'inclination vers », c'est pour lui une expression de la puissance passive présentée dans la structure de l'être qui tend vers un acte. De plus, cette orientation de la puissance vers l'acte n'est pas accidentelle mais ontologique. Maritain parle même d'un désir ontologique. En d'autres termes, une chose étant en puissance, elle tend vers un acte et ce désir d'actualisation n'a pas de caractère facultatif, mais nécessaire et transcendantal. Il en résulte un fait important pour bien comprendre l'homme et sa spécificité, à savoir que l'être est disposé à l'acte. En lui, il y a une dimension concrète qui reste en disposition à l'acte. Dans cette perspective, un être en lien avec un acte (considéré comme quelque chose d'achevé, qui est hors d'un sujet

¹⁷⁷ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Id.*, *Le Paysan de la Garonne*, *op. cit.*, p. 63.

agissant et qui est une forme substantielle) constitue une nature spécifique, grâce à laquelle il est capable de s'épanouir. Ces considérations montrent que le principe de finalité a sa source, typiquement ontologique, dans le fait que l'être est nécessairement orienté vers l'acte. Autrement dit, « n'importe quoi ne *peut* pas produire n'importe quoi. La détermination conduit à l'ordination et celle-ci à la préordination »¹⁸¹. Il apparaît donc que l'être, par sa nature, tend à une fin, la finalité est ontologiquement inscrite dans sa structure et l'action elle-même constitue une modalité de l'être.

Néanmoins, Maritain considère la conception scolastique de la finalité évoquée trop générale, car elle met trop l'accent sur la potentialité de l'être, tout en oubliant l'aspect pratique du principe de finalité. C'est pour cela que le philosophe valorise la deuxième acception du terme de ce principe : *omne agens agit propter finem*. Cette formule contient deux aspects fondamentaux pour cette recherche sur l'actualité de la conception de l'homme chez Maritain. Il faut d'abord mettre en valeur le mot « agent » qui signifie un être considéré comme un sujet de l'action, quelqu'un qui existe réellement et qui agit actuellement. Dans cette perspective, un être communique avec les autres par ses actes, perçus comme une forme de perfection propre à lui. Autrement dit, un être transmet un idéal, qui le constitue à lui-même ou à autrui. De façon similaire, le philosophe distingue deux genres d'actions : transitive et immanente. Cela veut dire qu'en reconnaissant sa propre détermination et sa perfection, « l'être communique une actualité, une perfection, soit à autrui dans le cas de l'action transitive, soit à lui-même dans le cas de l'action immanente »¹⁸². L'aspect de l'autodétermination chez l'homme y est bien mis en évidence. Par ses actes, il est capable de se parfaire lui-même.

Ces considérations montrent que l'action, même si elle est étroitement liée avec l'être, s'en distingue réellement. Pour le philosophe, « l'être est dynamogénique ; il n'y a pas de "choses" au sens de choses mortes, de choses possiblement inertes ; l'être est "tension" ; et, dans le souverain Être, il est donc tension parfaite, c'est-à-dire possession pleine de ce qui se manifeste en son œuvre par une "continuité de jaillissement" »¹⁸³. Néanmoins, pour que l'action soit accomplie, il faut un ordre qui, non seulement l'active, mais désigne aussi des actions concrètes. Il ne s'agit pas de n'importe quelle action, mais de celle qui est ancrée dans la nature d'une chose. Maritain l'explique ainsi : « tenons compte de cette distinction réelle entre l'action et l'agent : il est clair que, si l'agent opère telle action, produit tel effet, il y a, à cela, une raison d'être, c'est-à-dire qu'il est déterminé avant que l'action soit produite à tel effet ou à telle action plutôt qu'à telle autre »¹⁸⁴. Cet ordre qui oriente l'acte, en vue duquel il est tel qu'il est, c'est l'ordre du bien ou un agencement de l'agir à un bien. C'est le deuxième aspect qu'il paraît indispensable de mettre en exergue, à cause de son rôle constitutif concernant la dimension éthique de l'agir humain. Cette ordonnance de l'action au bien constitue une raison formelle d'une telle direction de l'agir, et non pas d'une autre. Il en résulte un argument d'une importance capitale sur l'intégralité

¹⁸¹ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 118.

¹⁸² *Ibid.*, p. 123.

¹⁸³ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 24.

¹⁸⁴ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 127-128.

de l'homme, à savoir que « cette notion d'agent implique l'actualité d'un être en acte ayant une certaine détermination et perfection constitutives, et elle implique aussi que cet être communique une actualité, une perfection »¹⁸⁵.

L'aspect de l'ordre et son influence sur la finalité de la personne

Toutefois, ce qui constitue une raison formelle pour laquelle les actes sont bien orientés, c'est aussi qu'un certain ordre les commande. En ce sens, la fin dépend de la nature humaine, d'où la nécessité d'appréhender l'être humain intégralement. C'est pour cela que Maritain constate « que l'agent a un ordre, qui est un appétit ou un amour, il a un ordre, à tel bien par où il parfait lui-même ou autrui, et qui est son action »¹⁸⁶. La dimension de l'ordre est d'une grande aide pour éclairer la raison formelle de l'agir. Il pourrait être dit que l'homme dispose d'un penchant naturel vers les actes concrets. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile d'établir explicitement une relation entre cet appétit naturel et l'essence d'un sujet, et leur impact l'un sur l'autre. Maritain affirme implicitement que l'agent désire ou aspire, par son être même, à une certaine perfection contenue dans la nature. Ainsi, le philosophe considère la relation entre un appétit naturel et l'agent, comme constitutive de leur essence même : « ils ont, dit-il, une relation qui est leur essence même »¹⁸⁷. En conséquence, grâce à cette relation, un sujet agissant s'actualise, afin d'accomplir telle action et non pas telle autre, et d'obtenir ce résultat et non pas un autre. Elle révèle une compatibilité de l'agir avec l'essence de l'être donné. Il apparaît alors que Maritain met en valeur deux aspects permettant de désigner le fondement de chaque acte : l'essence et l'ordination naturelle. En d'autres termes, il existe une relation indispensable entre elles, à tel point qu'elles constituent une cause formelle de l'action pour chaque être.

D'un point de vue ontologique, la relation entre l'essence et l'ordre naturel est universelle, et devient une condition de l'agir de chaque être. Cependant, le philosophe polonais Edmund Morawiec a un autre avis sur la question. Il dit que, pour Maritain, cette relation n'est pas un facteur essentiel, car l'homme, en tant qu'être libre, doit gérer son existence en se basant sur l'intelligence¹⁸⁸. Au contraire, cette relation, parce qu'elle est naturelle, pourrait constituer le fondement essentiel de l'agir humain, démontrer la spécificité de l'homme et sa position privilégiée parmi les autres créatures. L'ordre naturel ne s'oppose pas à l'action transitive et immanente de l'agent. L'homme n'est pas programmé dans ses actes, mais il est plutôt déterminé par la nature elle-même. Évidemment, l'être humain reste libre dans ses décisions. Néanmoins, la nature, l'intellect et la liberté l'entraînent vers l'autodétermination. Dans ce contexte, il y a une autre dimension qui révèle l'homme dans sa complexité, celle du bien.,

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁸ Cf. E. MORAWIEC, *Intellectual Intuition in the General Metaphysics*, op. cit., p. 127.

Maritain distingue radicalement l'ordre de la nature de l'ordre de l'être intentionnel. Il semble toutefois préférable d'accentuer, non ce qui les distingue, mais plutôt ce qu'ils ont de commun, car l'intentionnalité résulte de la structure naturelle de l'homme et permet de lier l'idée de l'être et la pensée. La vision de l'être intentionnel, chez Maritain, démontre alors que la personne aspire à se déterminer et manifeste sa consistance, même si elle ne la dévoile pas complètement¹⁸⁹. L'homme, considéré ontologiquement et intentionnellement, agit en vue d'une fin.

Maritain propose une vision de l'être, non seulement dans sa dimension entitative, mais aussi intentionnelle. Cela se voit plus particulièrement dans les opérations supra-végétatives, lorsque l'être communique avec les autres. Grâce à l'intentionnalité, l'être désire dépasser sa propre existence par la connaissance et par l'amour. Dans cette perspective, « dans le cas de la connaissance, le sujet peut devenir autre chose que lui, devenir toutes choses (...), et dans le cas de l'amour, le sujet peut exister par mode de don »¹⁹⁰. L'agent est alors capable d'une réflexion, ce qui correspond à une vie naturelle de l'intelligence ; ainsi, il saurait mener son existence intentionnellement.

La réalisation du bien comme l'accomplissement de soi et son rôle constitutif dans la recherche du sens de la vie

La notion du bien révèle un nouvel ordre, celui de l'ordonnance à être. Le terme du bien implique alors certains droits « car le bien apparaît comme une justification de l'être, il déclare un mérite, l'être est justifié en lui-même – *justificatum in semetipso* – parce qu'il est bon »¹⁹¹. D'un point de vue métaphysique, une chose bonne est toujours digne d'être aimée en fonction de son existence. Le bien décèle alors l'être qui fait face à l'amour et au vouloir. Par conséquent, l'être qui surabonde en bonté, manifeste toujours une inclination. Maritain le précise ainsi : « partout où il y a de l'être, il y a tendance et amour, *omne esse sequitur appetitus* »¹⁹². L'être est alors désirable du fait d'abonder de la bonté. Cette abondance est appréhendée, à la fois « par rapport à cela même qui abonde, et par rapport à ce qui reçoit ou peut recevoir de cette abondance »¹⁹³. La notion du bien implique alors un cheminement naturel pour l'acquérir. L'inclination vers le bien résulte de l'être même. Elle est *l'appetitus naturalis*. Plus encore, l'être même se définit par ce désir du bien. Maritain dit que « le bien est une épiphanie de l'être »¹⁹⁴. Cela ressort bien de l'analyse de la relation entre la matière et la forme. La matière ne participe à l'être, que par ce désir naturel de la forme. Comme exemple, Maritain présente l'image de la pluie qui est bonne pour

¹⁸⁹ Cf. *Réflexions sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 71.

¹⁹⁰ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹² *Ibid.*, p. 79.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 50.

les végétaux ou le vrai qui est bon pour l'intelligence¹⁹⁵. Le bien incite donc l'être à l'atteindre, parce qu'il est désirable pour lui. Il révèle donc aussi une dimension dynamique. S'identifiant à l'être, le bien l'exhorte à « se surpasser, à communiquer un surplus (...), à parfaire autrui par l'action transitive, ou à se parfaire lui-même ontologiquement par l'action immanente du vivant végétatif qui s'édifie lui-même »¹⁹⁶. Maritain commente Jean de Saint-Thomas, afin d'analyser le caractère dynamique de l'être. Ce dynamisme est naturel ; plus encore, il pousse l'être à surabonder en connaissance et en amour. Cela veut dire que l'être désire, à la fois atteindre sa propre perfection, son existence supra-objective et manifester son amour par le don de lui-même. Le principe de la finalité est donc bien de l'ordre de l'intention, et non pas seulement de l'ordre ontologique. Il faut un acte de volonté et d'intelligence pour parvenir à une fin. Le mouvement n'est donc pas une simple réalité de l'expérience, mais il est saisi par le métaphysicien dans l'intellect. Lorsqu'il appréhende l'inclination de l'être, simultanément il perçoit le mouvement dans le passage entre la puissance et l'acte : « partout où il y aura inclination, dans tout l'univers des choses qui ne sont pas Dieu et qui ont besoin de se parfaire en quelque façon, - et avant tout dans le monde matériel, lieu métaphysique de l'indigence, - il y aura mouvement, changement »¹⁹⁷.

Le rôle du bien dans l'action humaine

La notion du bien est en lien étroit avec l'acte. Le principe de finalité indique que, tout ce qui agit, le fait en vue d'une fin. C'est bien ce principe qui montre, à la fois la place primordiale du bien dans l'agir, et sa transcendance. En d'autres termes, l'homme reconnaît un bien, non parce qu'une chose est bonne pour lui, mais parce qu'elle est bonne pour tous. C'est ainsi que le bien a une valeur universelle. En ce sens, chaque action, quelle qu'elle soit, est conditionnée par la fin qui constitue le bien de l'être agissant. Donc, lorsque l'on parle du bien, il faut mesurer la complexité de la question, car elle est liée à celle de l'agent et de la finalité de l'agir humain. Autrement dit, le bien considéré comme une fin, commande certains actes et l'agent lui-même est, non seulement celui qui agit, mais aussi celui qui manifeste une tendance à ce bien. Dans ce contexte, c'est une autre dimension de l'être qui apparaît. Il y est montré dans toute sa complexité, par ce double mouvement simultané d'être lui-même le bien, et de tendre vers le bien. Cette complexité trouve sa source dans sa propre nature. Maritain l'explique ainsi : « l'être comme agent EST *ordination ou détermination* à un certain bien, appétit, tendance, désir, poussée vers un surcroît, une surabondance, une gloire, et cette ordination est la raison même de [la position existentielle de] l'opération de l'agent »¹⁹⁸. Cette idée de l'être, comme étant le bien qui lui-même s'oriente vers le bien, permet à Maritain d'examiner le principe de finalité, non seulement du côté ontologique, mais aussi du côté existentiel.

¹⁹⁵ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 79.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 124-125.

Pour expliquer ce lien étroit entre l'être et le bien, Maritain utilise les expressions « surabondance », « tendance », « appétit » ou « désir ». C'est ainsi qu'il révèle une vérité sur l'être qui, par sa nature, reste en corrélation avec le bien. Dans cette lignée, il constate que « *l'être est amour du bien, tout être est amour d'un bien, et c'est la raison même en vertu de laquelle il agit* »¹⁹⁹. Cette relation entre l'amour et le bien dessine le principe de finalité dans sa formule la plus fondamentale. L'action elle-même constitue déjà un bien, et l'être s'oriente vers ce bien pour se parfaire ou pour parfaire les autres. Dans cette perspective, ce bien est une fin, vers laquelle l'homme tend, et l'amour de cette fin est une raison formelle de l'action de l'agent. Parce qu'il est désirable, le bien détermine donc l'agir. Il s'ensuit que la fin devient l'objet vers lequel tend la volonté²⁰⁰. Il s'agit de la dimension morale, dans laquelle la liberté s'ouvre au bien, et dynamise l'être vers une fin. Maritain va encore plus loin et dira que l'amour du bien constitue la raison formelle de l'agir. Ces considérations révèlent l'être humain, comme un bien qui manifeste un amour et une tendance orientés vers lui-même. Plus encore, le désir d'un bien constitue une détermination. L'homme est même ordonné à cette action. Cela lui permet de découvrir sa propre spécificité. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut communiquer un surplus, une perfection à lui-même et à autrui. Maritain l'explique ainsi : « l'être apparaît, dans le principe de finalité, sous l'aspect du transcendantal bien, comme faisant face à un appétit, à une inclination ou à un amour. (...) L'être trop riche pour nous parler seulement par le concept d'être se scinde, d'un côté, en *agent*, de l'autre, en *bien* auquel l'agent est ordonné et déterminé ou par sa volonté ou par sa nature, et qu'il aime volontairement ou naturellement »²⁰¹. Grâce à cette relation entre le bien et l'agent, chaque créature est capable d'atteindre sa propre perfection, soit par sa propre activité, soit par l'interaction avec les autres.

La dimension de la finalité est présente en chaque acte, même si sa fin reste inconsciente. L'homme ne l'exprime pas et pourtant, la fin est une raison de son dynamisme, autant dans l'ordre naturel que surnaturel. Cependant, chez Maritain, la notion de la fin suppose toujours une tension vers la perfection humaine. Dans cette perspective, la finalité naturelle englobe aussi l'acquis de la liberté d'autonomie, la perfection des puissances immanentes et l'accomplissement de la potentialité humaine. La fin naturelle conjecture alors la recherche scientifique, l'activité artistique et l'étude de la morale²⁰². Ainsi, le philosophe suppose des fins intermédiaires, et la fin ultime est considérée comme l'objet principal de l'acte de volonté qui dynamise la vie. Dans cette perspective, Maritain met en valeur la fin ultime et constate que « ce qui est le dernier dans l'ordre d'exécution vient le premier dans l'ordre d'intention »²⁰³. Maritain fait un lien entre la fin et le bien ; il constate que la fin ultime implique

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 126.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 133-134. Le philosophe construit sa conception sur la base des idées thomasiennes. Nous les trouvons avant tout dans la *Somme Théologique*, II^a-II^{ae}, q. 132, 1, a.1, 2.

²⁰² Cf. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, op. cit., p. 66-67.

²⁰³ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 79.

le désir du bonheur déterminé par la nature et l'appropriation de ce bien, grâce à la liberté. C'est ainsi que le philosophe procède logiquement jusqu'à ce qu'il désigne Dieu comme une fin ultime. La raison et l'inclination vers le bien par la volonté démontre que l'homme, de par sa construction naturelle, désire le bien total ou le bonheur et s'oriente vers la fin ultime. Tout ce que l'être humain veut acquérir manifeste toujours son désir du bien. Ce désir primordial vient de sa propre nature²⁰⁴. Cependant, le désir dont il est question n'est pas le désir du bien purement matériel, comme le voulait Gérard Vilar. C'est une vision d'universalité informelle du bien, selon laquelle la bonne vie résulte de l'individu immergé dans le matériel et capable de prendre une décision individuelle et autonome²⁰⁵. Leszek Niewiadomski éclaire l'inclination vers le bien en analysant le phénomène de la liberté. Il dit, à juste titre, que la liberté permet de répondre à « une aspiration à la plénitude de la vie liée au sentiment profond d'être heureux »²⁰⁶. Cela revient à dire que l'homme choisit quelque chose, parce que c'est bon. Il en résulte que le désir du bonheur détermine l'homme par sa nature. C'est une idée d'une importance capitale pour bien comprendre l'élan de l'homme vers une fin spécifique. Le désir de chaque être s'approprie la finalité de l'être et se conforme à elle. Le désir est inscrit dans la nature spécifique de chaque être et dépend d'elle. Il n'en reste pas moins que le choix du bonheur dépend de la liberté humaine : « nous devons choisir librement ou déterminer librement *en quoi* consiste notre bonheur. Nous sommes, par nature, obligés d'être libres »²⁰⁷.

La relation intrinsèque entre l'obligation morale et la finalité d'un acte

On ne peut parler de l'obligation, sans insister sur cet autre aspect, celui des valeurs. L'obligation « dépend immédiatement de la valeur, elle se situe dans l'ordre de la causalité formelle intrinsèque, non de la fin ultime. C'est parce que l'obligation repose sur la valeur, qu'il y a devoir moral vis-à-vis de la fin ultime elle-même »²⁰⁸. Si je suis obligé d'accomplir un acte, c'est parce que la fin a une valeur suprême et constitue le bien vrai et authentique. En ce sens, on respecte notre prochain, non parce que c'est la fin en elle-même, mais parce que c'est un bon acte qui nous mène vers la fin ultime. Cela représente le dynamisme de la moralité, où l'être humain tend vers le bien ultime, tout en restant déterminé par des choix libres des biens particuliers. La finalité et la dimension des valeurs sont donc, chez Maritain, inséparables car elles situent l'être humain dans un contexte

²⁰⁴ Cf. *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 441.

²⁰⁵ Cf. G. VILAR, « Pour une théorie informelle du bien », dans : A. Gomez-Muller (éd.), *Du bonheur comme question éthique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 61-84.

²⁰⁶ L. NIEWIADOMSKI, « La conquête de la liberté dans la conception philosophique de Jacques Maritain », *Parerga, Międzynarodowe Studia Filozoficzne*, 1(2004), p. 41-60.

²⁰⁷ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 83.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 84.

concret de l'existence et attestent du dynamisme spécifique de l'homme. Il ne suffit pas de regarder un acte, comme intrinsèquement bon ou mauvais, il faut regarder son passage à l'exercice. Ainsi, Un acte est vu dans son intégralité et dans son dynamisme. Il n'en reste pas moins que la bonté reste d'office la raison formelle de l'obligation morale. Dans cette perspective, il y a des règles qui s'imposent en elles-mêmes, afin de les respecter, comme celle-ci, entre autres : *faire le bien et éviter le mal*²⁰⁹. Certains actes doivent être bien accomplis par l'obligation morale. Et c'est le bien de ces actes qui poussent un agent à les mettre en œuvre, afin d'atteindre le bien ou le bonheur. Suivant la même logique, il est compréhensible que certaines normes de la vie sociale s'imposent comme une obligation, parce qu'elles contiennent un bien et, mises en acte, elles permettent à l'homme lui-même de mettre son bonheur dans ce bien. Ces normes font autorité dans la mesure où elles incitent à faire le bien et à éviter le mal. Ainsi, le bien constitue une raison formelle qui est universelle et prioritaire par rapport à la dimension empirique.

Conclusion

Dans ce chapitre, c'est la structure ontologique de l'homme qui a été abordée. Cette partie spéculative est indispensable, afin d'élaborer la dimension pratique de l'humain, car l'appréhension ontologique de l'être humain constitue déjà son affirmation. Il s'ensuit que « l'être » et « l'agir » permettent de saisir l'être humain objectivement. L'agir se caractérise par un degré différent de la complexité (végétative, sensitive, intellectuelle). De ce fait, l'action d'un animal n'est pas la même que celle des hommes. Mais elle reste spécifique pour un animal. L'agir reste alors en étroite dépendance avec l'être de qui l'action émerge. Ainsi, l'agir est spécifique pour chaque être et devient la source de la saisie objective de l'être humain. Maritain présente une conception dynamique de l'être et suppose que l'agir constitue une manifestation de l'être, car chaque chose, si elle existe, agit. De surcroît, le philosophe met en valeur la dimension surnaturelle. Il en résulte alors que l'agir correspond proportionnellement à la nature de l'être. En poursuivant sa réflexion, il évoque le principe *operatio sequitur esse*²¹⁰. L'expérience du réel et la corrélation de la personne avec elle-même, avec les autres, et avec le monde, deviennent alors le fondement de la connaissance, dévoilant la spécificité de la personne ; ce caractère spécifique est avant tout perçu par l'interaction de la personne qui est, tantôt le sujet des actes, tantôt l'objet par rapport au monde extérieur. C'est pour cela que la conception de l'homme chez Maritain peut être qualifiée de personnelisme réaliste. L'idée personaliste ainsi formulée constitue un point primordial de cette recherche, car elle permet de regarder l'homme, d'un côté, comme un centre autonome de l'agir, et de l'autre, comme un être qui reste en dépendance avec le monde et avec d'autres créatures. La dimension ontologique qui a été analysée est la raison

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 84-85.

²¹⁰ Cf. *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 162.

d'être de l'homme, dans sa structure complexe, et lui permet de faire l'expérience de sa propre personne, en tant qu'unité intégrale. En ce sens, la vue ontologique constitue une norme personaliste et un point de départ de l'agir humain.

La vision de la personne humaine, abordée ici, prouve la spécificité de l'homme qui consiste en ce que la norme de son agir soit bien déterminée. Les considérations sur l'intuition de l'être ont dévoilé le réalisme de l'être et, ce faisant, sa vérité fondamentale. Néanmoins, l'étude sur la vision de la personne entreprise ici montre l'intégralité de sa nature, dont le fondement se trouve dans l'action. La nature permet alors de désigner une norme de l'agir humain et de la mettre en œuvre par l'homme. C'est avant tout l'intelligence et la volonté qui rendent possible l'existence de l'homme, non seulement « de soi » mais avant tout « pour soi ». C'est ainsi que l'homme crée les conditions propres de son existence et de la vie communautaire. Grâce à ses aptitudes intellectuelles et volitives, l'homme s'avance dans l'immanence de la vie et de l'activité, jusqu'à ce qu'il se donne lui-même. Maritain éclaire ce point de vue ainsi : l'existence « plus elle s'enrichit intérieurement, plus elle a d'intensité interne pour se déverser ensuite, de telle sorte que le vivant en question est capable de *se donner*. Il faut être d'abord à soi pour pouvoir se donner »²¹¹. L'intelligence est ainsi capable de voir les inclinations fondamentales de l'homme puis de définir certaines exigences, afin de les actualiser dans sa vie. L'objectivité de la morale se basera alors, non seulement sur l'intention d'un agent, mais aussi sur l'objet d'un acte. En s'appuyant sur Saint Thomas d'Aquin, Maritain souligne que la classification d'un acte, comme bon ou mauvais, dépend avant tout de la bonté de l'objet²¹². Cette supposition constitue un point de départ pour la prochaine recherche la dimension pratique de la pensée maritainienne, tant individuelle que communautaire, aura été abordée. Il a fallu partir de la structure de la personne humaine, avant de s'approprier la spécificité de l'acte humain. Ce point de départ est partagé par Jerzy Kalinowski qui déclare, sans ambages : « *sans philosophie, pas de morale naturelle*. La philosophie apporte au monde une morale, la morale naturelle qui le prépare à la morale révélée surnaturelle et, en attendant, la remplace »²¹³. C'est pour cela qu'ont été traitées, à la fois la dimension intégrale et universelle de l'homme, et celle de sa subjectivité. Dans la deuxième partie du chapitre, il a été considéré la finalité et la notion de la liberté, afin de comprendre les inclinations naturelles chez l'homme, qui trouvent leurs formes concrètes dans les actes humains.

Le point de vue ontologique a alors mis en évidence la base métaphysique de l'agir humain. Il n'en reste pas moins que cette saisie réelle de l'être garde son universalité, indépendamment du temps et de l'espace. Un philosophe thomiste et un islamologue, Louis Gardet, en narrant ses relations avec Jacques Maritain, constate que « seule une authentique anthropologie, enracinée dans la philosophie de l'être et confrontée par les lumières de la foi, permet d'aborder, selon une approche fondée en vérité et à une autre profondeur que celle des sciences humaines, la diversité des cultures, des

²¹¹ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 570.

²¹² Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 18, a. 2.

²¹³ J. KALINOWSKI, S. SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du Concile*, *op. cit.*, p. 48.

religions ou des expériences spirituelles, la pluralité des philosophies, ainsi que les problèmes soulevés par ces faits »²¹⁴. Ce témoignage montre l'objectivité et la nécessité de la conception personaliste et son application polyvalente. Le regard personaliste permet même d'entreprendre le dialogue interculturel. Considéré comme une base, il constitue alors un point de départ, face aux enjeux de la diversité et de la multiformité sociale.

²¹⁴ L. GARDET, « Témoignage », CJM, 10(1984), p. 29-32.

La dimension affirmative des actes humains dans la perspective du personalisme de Maritain

Si cette réflexion ontologique était restée au niveau d'un pur discours métaphysique, cela aurait conduit à une forme d'inertie ou d'immobilisme. Afin de se pencher sur la *praxis*, comme dimension spécifique et intégrale chez l'homme, il s'agit d'analyser le passage du spéculatif à l'ordre spéculativement pratique, dans le but de découvrir la dimension purement pratique chez l'être humain. C'est donc l'application pratique des données spéculatives qui va être étudiée. La question qui se pose se focalise sur une problématique : comment les pensées anthropologiques chez Maritain peuvent être appliquées en ces temps-ci ? En quoi consiste l'utilisabilité de ses idées dans la discussion actuelle sur l'homme ?

Il est perceptible que Maritain a toujours considéré le lien entre la personne et l'agir, comme indissociable. Karol Wojtyła partage également la même idée. Il constate clairement que l'acte révèle la personne¹. Il s'ensuit que l'homme est une personne, non seulement par sa construction ontologique, mais aussi par ses actes, dont les constitutifs sont la raison au sens large du terme, la conscience et la liberté. Mais l'agir, chez Maritain, ne présente pas seulement un passage du spéculatif à la pratique, mais également le mouvement inverse. L'action révèle les facultés spécifiques dans l'ordre de la connaissance, mais aussi dans celui de l'amour. Ainsi, il peut, non seulement connaître les choses, mais aussi se donner lui-même². Ce qui prouve que l'homme, dans son agir, se redécouvre lui-même et affirme son intégralité. Maritain constate alors que l'action humaine et l'expérience sont indispensables, afin de dévoiler la spécificité humaine. Il y a d'ailleurs le même passage de l'agir à la personne, chez Wojtyła, dans son ouvrage intitulé *Personne et acte*.

Cette recherche sur l'action ne se limite pas seulement à l'aspect typiquement intentionnel. L'enfant qui voit un chocolat possède une intention de le manger, mais cette intentionnalité n'est pas suffisante pour qualifier le phénomène de l'acte humain. Il y a des tendances par lesquelles l'être intentionnel agit en vue d'une fin. Dans cette logique : pourquoi cet enfant désire-t-il le chocolat ? Cela permet de regarder l'intention, comme une dimension typiquement humaine, car elle révèle certaines inclinations vers un objet, vers une chose. En plus, ces inclinations viennent de l'être concret, de sa propre construction. Il y a donc des inclinations qui n'ont leur source qu'en l'homme. En d'autres termes, il y a une raison pour laquelle l'homme agit de cette façon et non pas d'une autre. Il y a une raison pour laquelle cet enfant prend un chocolat. Cette réflexion révèle une vérité qu'il faut bien admettre, à savoir que l'homme n'est pas purement réductible à son action. Maritain l'illustre dans une comparaison : « un homme qui pense n'est pas la même chose que l'action de

¹ Cf. K. WOJTYŁA, *Personne et acte*, *op. cit.*, p. 93-94.

² Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 198.

penser »³. Cette observation est d'une importance capitale, car elle incite d'abord à appréhender l'homme dans son intégralité, thème déjà abordé. Cela permet, à la fois de bien concevoir son agir, sa raison d'être, et d'admettre certaines déterminations et certains ordres pour que l'homme procède à un acte spécifique. L'action a néanmoins toute son importance. En effet, elle constitue le bien propre de l'être humain et, dans son existence, il est même ordonné à agir. C'est justement en fonction de l'image spécifique de l'acte et de sa place éminente qu'il est important de l'aborder. Il n'en reste pas moins que la question de l'agir humain suppose une réflexion, un effort intellectuel et la connaissance, qui révèle certains aspects de l'agir. Dans cette perspective, l'acte doit être présenté à la pensée avant d'être réalisé.

La norme personaliste et sa valeur morale comme une dimension indissociable du dynamisme de l'agir humain

Pour aborder la question de l'acte moral chez l'homme, il faut la traiter à la lumière de la conception de la personne, qui constitue une norme personaliste. C'est bien cette norme qui montre la direction vers laquelle l'agir tend dans sa nature la plus profonde. De plus, elle confère à une chose le statut d'un tout indépendant, grâce à l'intelligence et à la liberté. Ainsi, l'être possède en lui-même une certaine plénitude existentielle et une nature qui n'est pas partagée avec un autre être. Cet ordre de la nature se trouve tout entier dans une chose.

Être avant d'agir

L'agir signifie « être d'une certaine manière, mais c'est avant tout surabonder l'être ; qui dit action dit une certaine plénitude, une certaine floraison, plus exactement une certaine *émanation* par laquelle l'être s'achève »⁴. Dans cette perspective, l'action humaine est conçue « au-dehors », par la parole ou par les gestes. Cela n'épuise pas toute sa richesse. Elle agit aussi « au-dedans », par l'intelligence, par son inclination au vrai et au bien. La personnalité suppose alors que l'être possède une existence qui lui est propre, elle constitue pour lui une plénitude, et même sa générosité. Ainsi, la personnalité, « c'est la subsistance d'une nature spirituelle, d'une nature douée d'intelligence et de volonté ; donc qui, par son intelligence, est ouverte sur le monde et, par sa volonté, est capable d'aimer tous les autres êtres. Par conséquent, elle est essentiellement généreuse »⁵. Cette distinction entre l'agir intérieur (l'intelligence et l'amour) et extérieur (la corporalité) ne se fait pas aux dépens de l'action humaine mais, au contraire, l'agir constitue un tout dans un sujet spirituel. Ces deux dimensions se focalisent en l'homme et influencent sa propre existence. Cette vision de la

³ *Id.*, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., p. 127.

⁴ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 1062.

⁵ *Réflexions sur la personne humaine*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 903.

personne agissante ainsi apporte une réponse aux dérives de ce temps, qui résultent de l'oubli de transcendance de l'être humain. Le premier aspect de l'agir « au-dedans » montre que l'homme est apte à se posséder lui-même par la connaissance et par l'amour. Maritain va plus loin, lorsqu'il dit que l'homme pourrait surexister par ses actes de connaissance et d'amour⁶. Cela veut dire que l'être humain peut même se dépasser et, par la suite, accéder à une réalité immatérielle. En ce sens, il est plus facile de comprendre que, pour Maritain, l'action est, non seulement une manifestation de l'être, mais aussi de sa surabondance. Ces considérations sont à prendre en compte dans la discussion sur la notion du réel dans l'action humaine, qui n'est pas une notion subjective mais objective. Comme l'a bien montré Mattéi, la liberté humaine et les circonstances existentielles ne suffisent pas à définir la notion de l'agir, car la raison et l'amour sont capables de transcender le matériel et de dévoiler la réalité indépendante de moi⁷. Par la suite, l'homme est apte à construire l'image de la réalité, celle qui est liée au matériel et celle qui est immatérielle. C'est une idée-clé pour cette recherche, car Maritain apporte ainsi une solution à une forme d'individualisme. C'est bien dans cette perspective que Maritain critique la philosophie de l'action chez Hegel et dit que « la *praxis*, ou l'action (transitive), a pris dans cette philosophie une valeur absolument première et fondamentale, au point de remplacer le connaître spéculatif. Du même coup, "être" est devenu faire ou agir »⁸. Grâce à la vision complexe et objective du réel, telle que Maritain la présente, la stabilité de l'existence humaine est mieux assurée, et la nécessité de certaines exigences à l'égard de soi-même et à l'égard des autres réaffirmée. L'agir chez l'homme dépend donc de la façon dont le réel est compris.

Dans cet ordre d'idées, la notion de transcendance reste une question fondamentale dans la discussion sur l'homme. Elle lui permet de dépasser la dimension matérielle, afin d'atteindre celle qui s'ouvre à son immatérialité. L'oubli de la transcendance conduit à la négligence de la dimension spirituelle chez l'homme, tant sur le plan individuel que communautaire. En fin de compte, il y a un ordre en l'homme qui révèle son unité intérieure. Maritain s'élucide ainsi : « la raison d'ordre – une fois la diversité supposée – suit la raison d'unité, et il y a de l'unité dans la mesure où il y a de l'être, de telle sorte qu'aucun être n'est absolument sans unité et, par suite, sans ordre. De là vient, qu'en posant une nature, on pose en même temps un certain ordre »⁹. Il a été montré que l'ordre chez l'être humain englobe les deux aspects : transcendantal et immanent. Dans cette logique, l'agir humain ne peut se limiter à une dimension purement extérieure. Paul-Richard Blum constate, à juste titre, que Maritain se réfère aux données spéculatives pour trouver des causes de l'agir humain et son implication

⁶ Cf. *Pour une philosophie de l'éducation*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988, p. 908.

⁷ Cf. J.-F. MATTEI, « L'éclipse de la transcendance et le retour de la barbarie », dans : PH. CAPELLE, J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du III^e Millénaire*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 329-343.

⁸ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 804.

⁹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 147; Cf. J. MARITAIN, « Redeeming the Time », dans : J. WITTE, F.-S. ALEXANDER (éd.), *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics and Human Nature*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 149.

dans la morale et la politique¹⁰. L'acte a une dimension morale, parce que l'être humain est libre et il prend une décision tout en s'appuyant sur la raison et la volonté. Ainsi, la réflexion raisonnable précède l'action humaine et l'être humain devient responsable de ses actes, effectués en conformité avec la raison et la volonté. Il n'en reste pas moins, que les capacités naturelles et transcendantales de la surexistence en connaissance et en amour, permettent à l'homme d'apercevoir la beauté de son existence, comme la valeur de la vie, la nécessité des relations interpersonnelles ou la place fondamentale de la communauté. La transcendance ferait donc partie constitutive de l'épanouissement de l'homme.

La notion de l'agir humain chez Maritain

Ces considérations sont d'une importance capitale, afin de bien comprendre que, pour Maritain, l'action présuppose l'ontologie de l'être. Selon le philosophe, les données métaphysiques précèdent la recherche sur l'agir humain. C'est la raison pour laquelle la dimension ontologique de l'homme a d'abord été abordée, afin de poursuivre cette recherche sur ses actes : « il faut être avant d'agir, dit-il, *operatio sequitur esse*, l'action est à la mesure de l'être, disaient les Anciens ; il faut *être* quelque chose pour pouvoir *faire* quelque chose, disait Goethe »¹¹. Cet ordre « être avant d'agir » est fondamental, car il permet de garder une vue réelle et objective de l'homme, à savoir celle que chaque acte humain coïncide avec la vérité concrète sur l'être humain. L'agir humain n'est pas programmé, mais ordonné, du fait qu'il trouve sa source rationnelle en l'homme. Dans cette perspective, par son agir, l'être humain devient une personne. Il l'est « dans la mesure où son comportement éthique traduira en action la réalité métaphysique de l'esprit en lui, (...) où la vie de la raison et de la liberté dominera en lui celle des sens et des passions »¹². Situer l'être avant l'action permet d'en déduire une conséquence logique : chaque chose agit en fonction de ce qu'elle est. En ce sens, « l'action est la suite et la manifestation de l'être »¹³. Maritain explique donc l'action humaine à l'appui indispensable de la métaphysique. Les mots comme « plénitude », « émanation » ou « manifestation », dévoilent l'image de l'être, comme un espace procédant l'action. Il y a une différence essentielle de la conception de l'action, chez Maritain et chez Hannah Arendt. Pour elle, l'action est toujours un phénomène, au sens d'une création d'événement, et non pas une révélation d'être. Ainsi, l'action n'est pas déterminée par sa nature, mais par le mouvement volontaire d'un être à qui incombe la responsabilité, grâce à laquelle il peut s'actualiser. L'action est un commencement et « l'actualisation de la condition humaine de

¹⁰ Cf. P.-R. BLUM, « Jacques Maritain Against Modern Pseudo-Humanism », dans : *Atti del Congresso Tomista Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: La Prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 Settembre 2003*, Vatican City, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2004, p. 780-791.

¹¹ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1025.

¹² *Réflexions sur la personne humaine*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 907.

¹³ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1063.

natalité»¹⁴. C'est à la fois « une naissance » dans un monde dont la pluralité constitue le trait essentiel, et « une naissance » qui entraîne elle-même des changements dans le monde. Dans cette perspective, Hannah Arendt montre un nouvel aspect de chaque action – la parole, qui constitue un mode essentiel de communication entre les hommes. Dans son étude, Alexandre Hubeny explique que pour Hannah Arendt, la parole et l'action sont les deux dimensions de l'homme qui vivifient la vie humaine et politique, à condition que le nombre des citoyens soit restreint. Dans cette logique, celle-ci s'oppose à la massification qui amènerait à la perte de sens du réel, au conformisme et enfin au despotisme¹⁵. Elle saisit alors l'action humaine du côté de la phénoménologie, tandis que Maritain choisit une approche métaphysique de l'agir humain.

Cependant, l'appréhension phénoménologique de l'agir n'est pas étrangère au philosophe. Bien sûr, la vue ontologique constitue un point de départ pour la réflexion sur l'acte. Il n'en reste pas moins que le phénomène et l'expérience y conduisent aussi. Grzegorz Barth précise, à juste titre, que la phénoménologie n'est pas donnée pour construire la structure de l'action, mais pour la découvrir et retrouver sa base métaphysique¹⁶. Ce regard novateur permet de s'orienter vers l'expérience de la vie de l'homme pour trouver les faits universels et affirmer la spécificité de l'agir humain. C'est également la lecture qu'en fait Karol Wojtyła, dont la phénoménologie sert à regarder l'agir de l'être humain dans ses évidences premières et dans son sens métaphysique¹⁷. À l'opposé de Roman Ingarden, Karol Wojtyła propose une recherche sur l'action qui se base sur les données métaphysiques. La structure ontologique de l'homme, déjà abordée, conduit à voir l'agir qui en découle naturellement. Les dimensions spéculatives et pratiques apparaissent étroitement liées. De plus, la seconde résulte de la première, parce qu'elle dévoile la pleine vérité sur l'homme. Dans cette perspective, l'agir humain est naturel, dans la mesure où il s'accorde avec cette vérité.

Alasdair MacIntyre, à la différence de Maritain, analyse l'agir humain par un autre biais, à savoir qu'il regarde l'action dans son aspect téléologique, comme une dimension qui tend vers les vraies fins ; ce qui permet à l'homme de s'accomplir et de se conformer aux exigences de sa propre nature. MacIntyre montre que l'éthique téléologique est la plus rationnelle, car elle met l'accent sur la dimension typiquement humaine en soulignant sa spécificité. Il affirme ce qui constitue la profondeur essentielle de l'homme, c'est-à-dire son désir du bien absolu¹⁸. Mais le philosophe écossais ne s'arrête pas sur l'aspect téléologique de l'agir. Il réfléchit aussi sur son sens ontologique. Dans cette perspective, il met en relief l'interaction fondamentale entre les prémisses factuelles et les conclusions morales, dont Aristote est un précurseur : « dans un raisonnement valide, la

¹⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2018, p. 281.

¹⁵ Cf. A. HUBENY, *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, coll. Jeunes talents, Paris, Larousse, 1993, p. 33.

¹⁶ Cf. G. BARTH, « Ku całościowej wizji osoby ludzkiej. Metodologiczne założenia personalizmu integralnego », *Teologia w Polsce*, 2(2008)1, p. 43-53.

¹⁷ Cf. K. WOJTYŁA, *Personne et acte*, *op. cit.*, p. 103-108.

¹⁸ Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p. 52-53.

conclusion ne contient rien qui n'était déjà dans les prémisses »¹⁹. Pour lui, la séparation totale entre le fait et la valeur, dénature l'acte humain, d'où certaines dérives concernant la liberté. Ce sont bien les désastres de la modernité qui poussent, aussi bien MacIntyre que Maritain, à fonder leur vision de l'agir sur une dimension stable, à savoir sur la nature humaine. Il y a donc bien une cohérence entre l'identité de l'homme et ses actes, par lesquels il tend vers son but et s'accomplit. MacIntyre s'inscrit alors dans cette logique, à savoir que l'homme s'affirme lui-même par la dimension téléologique de l'acte, car l'agir n'est pas une simple tendance vers un but, mais aussi la manifestation d'un certain état de l'homme et de son épanouissement. Dans cette logique, la moralité suppose trois éléments : « la nature humaine à l'état brut, l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait son *telos*, et les préceptes moraux qui lui permettent de passer d'un état à l'autre »²⁰. Le philosophe écossais aborde l'acte humain par une méthode narrative. L'homme est un acteur qui, non seulement crée son histoire, mais la raconte aussi aux autres. C'est lui qui désigne ses biens et cherche sa propre unité. Il reste dépendant des autres et découvre les vertus. C'est ainsi qu'il est uni en lui-même et que l'agir émerge de cette unité. La spécificité morale chez l'humain résulte de plusieurs facteurs : historique, familial, national, etc.

La construction de l'action

L'acte humain est œuvre de tout homme. La vision personaliste de l'être humain permet de poursuivre cette analyse et, finalement, de constater que l'homme agit en tant que sujet tendant vers un but et que toutes ses facultés y participent afin d'accomplir cet acte. L'agir est donc essentiellement conçu comme un, comme une réalité étroitement liée par ses causes. Dans cette perspective, il est un parce qu'il a une cause efficiente. Maritain précise que « l'acte libre sort d'une cause (la volonté d'une nature intelligente) qui est tellement cause, qu'elle est maîtresse de sa destination, même à son effet ; car elle agit toujours d'après un motif, mais dont elle-même fait l'efficacité »²¹. Le mouvement de la volonté commande alors l'acte dans la mesure où elle lui donne une existence spécifique. En revanche, la nature de l'agir, c'est-à-dire le fait que ce soit tel acte concret, et non tel autre, trouve sa source dans la raison, considérée comme une cause formelle de l'acte. C'est bien la raison qui définit la nature de l'agir et pousse la volonté à le mettre en œuvre. Dans cette perspective, la raison est une cause formelle, non seulement pour l'acte humain, mais avant tout pour la volonté, afin qu'elle puisse poursuivre ses mouvements de façon efficace.

L'action humaine est alors spécifique en raison de sa complexité. Il faut même différencier l'homme qui pense, de l'action même de penser, car cette distinction démontre que, chez l'humain, il y a une raison d'être de l'agir. C'est

¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

²⁰ *Ibid.*, p. 54. Un philosophe Ronan Sharkey, abordant la morale chez MacIntyre accentue cet aspect ontologique de l'agir. Cf. R. SHARKEY, « « Vertus, communautés et politique : la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre », *Nouvelle revue théologique*, 123(2001)1, p. 62-87.

²¹ *Antimoderne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1057.

avant tout la cause efficiente qui manifeste la détermination de l'agir humain. Maritain l'explique ainsi : « la cause efficiente est *déterminée, avant* que l'action soit produite, à *tel effet* plutôt qu'à tel autre »²². Il existe alors une relation étroite entre une cause déterminée et son terme. C'est une vérité capitale pour cette recherche sur la dimension pratique de l'homme, car il est ainsi établi que chaque action suppose un ordre entre un agent déterminé et un effet de l'action, avant même que cet effet soit produit. La cause efficiente, étant alors la raison de l'action, démontre la spécificité de l'homme, de sorte qu'elle l'entraîne vers un terme qui reste en lien étroit avec l'essence de l'humain. Ainsi, chez l'homme, cet ordre est imprégné dans son essence même. Par sa nature, il y a en l'homme une corrélation entre l'effet et l'action. L'effet de l'action se trouve en lui avant d'être réalisé, car il est présent dans sa pensée et conçu comme déterminant. C'est le moment capital de l'affirmation de l'être humain, comme étant ordonné à l'effet qui est l'essence même de l'homme. Comme l'oiseau est ordonné à voler, le feu à brûler, l'homme, lui aussi, est appelé à découvrir sa finalité. Et c'est avant tout l'intelligence qui reconnaît cet ordre. Dans cette perspective, l'effet, en tant que fin, détermine donc la volonté. C'est là le centre de la question de la finalité. La fin constitue la raison de l'action de la volonté humaine. Comme exemple, Maritain donne l'image du feu, déterminé à brûler. L'action de brûler constitue sa détermination propre. Tandis que les hommes créent les conditions propices pour que cette action de brûler soit mise en acte. Une cause vient donc de la nature d'une chose, et une fin permet d'accomplir un acte. Cet ordre entre l'essence de l'agent et l'effet constitue la raison de l'action de la cause efficiente²³. Il y a une forte interdépendance entre la nature des choses et la cause efficiente. Ainsi, la volonté humaine étant cette cause chez l'homme, n'agit pas accidentellement. Au contraire, elle garde un lien avec la nature et un ordre. De plus, cet ordre existe avant que la volonté agisse et atteigne l'effet.

La raison, en tant que cause formelle de l'acte humain, trouve sa place, elle aussi, dans l'ordre ontologique. Le rôle de la raison est même constitutif pour déterminer les actes humains et pour les qualifier moralement. Ce n'est que la raison qui désigne le bien de l'homme. Dans la même logique, « l'objet des actes humains est bon ou mauvais pour autant qu'il convient ou non à la raison »²⁴. La mise en relief de la rationalité de l'agir humain est d'une importance capitale, car elle dévoile avant tout la rectitude de l'action. Son oubli provoque le moralisme qui ne permet pas de regarder chaque acte dans ses circonstances, soit atténuantes soit aggravantes. La carence de la rationalité mène à un discours purement émotionnel, dépourvu du fondement de la logique. Il en résulte que la proposition de Maritain est pertinente en ce qu'elle s'avère la plus conforme à la spécificité de l'humain. L'homme, en tant qu'être raisonnable, s'oriente vers des actes bien définis qui, d'évidence, doivent être aussi rationnels. Dans cette perspective, la rationalité est un élément indispensable de la moralité, puisque la bonté de la volonté et, parallèlement, la bonté de l'acte, dépendent impérativement de la rationalité. Comme l'a bien dit Józef Zabielski, la qualification de l'agir humain, comme bon ou mauvais, reste dépendante de la

²² *Ibid.*, p. 1058.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 1058-1060.

²⁴ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, t. XVI, 1999, p. 697.

conformité avec la raison²⁵. Ces considérations gardent un lien étroit avec l'intellection métaphysique en matière de l'agir humain. C'est pourquoi Maritain dit qu'il faut agir « comme on est – *comme on est* se rapporte ici à l'être essentiel de la chose considérée, telle qu'elle est saisie par l'intellection métaphysique, et non pas à l'être empirique saisi par les sens, dépendant des accidents et des circonstances – on agit comme on est : je suis un homme, je dois agir comme un homme, c'est-à-dire comme un être doué de raison »²⁶. Ces considérations permettent de constater que l'intellect pratique est capable de bien orienter l'agir humain. En plus, il dévoile certains traits de l'action, grâce auxquels la spécificité de l'être humain peut être perçue. Ainsi, les principes : « faire le bien et éviter le mal » et « agir conformément à la raison » démontrent que le bien de l'agir affirme l'être dans sa spécificité ontologique et le présente dans son authenticité et dans sa vérité²⁷.

La raison est alors la juste mesure des actes humains. En d'autres termes, l'agir est bon dans la mesure où il est conforme à la raison qui, elle-même, reste en lien étroit avec la loi naturelle. Cette interdépendance est indispensable dans le discours éthique actuel. La raison constitue, à la fois une mesure mesurant, mais aussi une mesure mesurée. De ce fait, elle est indépendante en elle-même, mais elle conçoit la loi naturelle comme son bien. Il n'en reste pas moins que la raison a une place privilégiée, avant tout à l'égard de l'affectivité. Si la raison n'est dirigée que par un affect, l'homme tombe dans le moralisme qui ne donne pas une image objective de la situation existentielle de l'homme, et fausse même la qualification morale d'un acte. Par exemple, la compassion suffirait-elle dans le jugement pratique ? Cela ne semble pas être le cas. La raison pratique est aussi importante que la raison spéculative. Il en résulte que l'exercice du jugement pratique dicte la prudence, pour envisager une situation dans toute sa complexité et pour prendre la décision la plus objective. Mais le mot « pratique » ne veut pas dire « commode », dans le sens où l'homme simplifie sa vie par la technique. La pratique est plutôt perçue comme une dimension qui donne la possibilité de choisir plus particulièrement le plan de l'action²⁸.

Le lien fondamental entre l'action de l'homme et sa propre nature

Le sujet spirituel est celui qui manifeste sa surexistence en connaissance et en amour. Ses actes en témoignent. Cela veut dire que l'homme est toujours ouvert à l'infini. Dans le cadre de l'intelligence, c'est justement la raison qui constitue « un pouvoir de connaissance ouvert à l'infinité de l'être »²⁹. Il a déjà

²⁵ Cf. J. ZABIELSKI, « Personalizm jako imperatyw wartościowania człowieka », *Rocznik Teologii Katolickiej*, 13(2014)1, p. 125-137.

²⁶ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 697.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 697.

²⁸ Cf. O. O'NEILL, « Practical Reason and Ethics », dans : E. CRAIG (éd.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 832-837.

²⁹ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 698.

été analysé son rôle dans l'intuition de l'être et le fait qu'elle atteint la dimension immatérielle d'une chose et son intelligibilité. Maintenant, il s'agit de poursuivre cette recherche en s'attachant plus particulièrement à son aspect pratique. C'est ainsi que sera abordée la question de la loi naturelle, inséparablement liée à l'intelligence humaine. Il faut toujours se souvenir que la raison est mesurée par les objets de connaissance. Autrement dit, en chaque chose, il y a une dimension intelligible qui existe même hors de l'esprit. Maritain la définit comme une réalité extra-mentale. Il faut alors que la raison s'y conforme. Dans cette optique, l'homme agit bien à condition que la raison s'oriente vers la réalité des choses. Maritain dit même que la subjectivité singulière est secondaire dans la première saisie d'une chose. Il y a un ordre qui mesure la raison ainsi que l'action, puisqu'il démontre la conformité d'une chose à l'exigence de sa nature, afin de transmettre cette image objective à la raison. Cet ordre, qui règle la raison et l'agir humain, est nommé par Maritain la loi naturelle. Sa supériorité consiste en ce qu'il est fondé sur le réel extra-mental. Ainsi, il reste supérieur au simple fait³⁰. Il est donc tout simplement impossible de diviniser la raison, comme principe suffisant à opérer un choix, car l'agir doit être conforme, non seulement à la raison, mais aussi à la nature. De surcroît, la connaissance la plus fondamentale de la loi naturelle n'est pas le fruit d'un effort de la raison, car elle procède des inclinations de la nature, qui elle-même est une image de la Sagesse divine, ce qui signifie que la raison doit dépasser son propre mouvement, afin d'atteindre le réel propre de la nature. Dans cette optique, à la suite de Saint Thomas d'Aquin, il sera question de *ratio naturalis* : « la lumière de notre raison naturelle nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine »³¹. Cette pensée de Saint Thomas montre que la raison humaine, avant de discourir du bien et du mal, reconnaît la valeur morale, par les inclinations naturelles de la nature humaine, et par connaturalité ; « ce sont les inclinations par conformité auxquelles l'intellect pratique juge de ce qui est bien et de ce qui est mal »³². L'infailibilité de la nature ne veut donc pas dire l'infailibilité de la raison. Ce constat permet de comprendre que ce raisonnement se base sur une structure du fond. Par la suite, comme le constate MacIntyre, ce qui compte, ce ne sont pas les arguments de force ni de persuasion, mais ceux qui résultent d'un processus fondé sur le raisonnement logique et rationnel. C'est ainsi qu'un argument se complète par un autre. En conséquence, il y a une continuité cohérente dans l'argumentation et dans chaque discussion³³. Le lien entre la nature et la raison est étroit, il est déterminant dans le débat sur la protection de l'espèce humaine. Ainsi, il vaut mieux éviter un registre idéologique et monologique et mener un débat constructif pour arriver à un consensus.

Il existe donc une dimension qui mesure les actes humains. Et ce n'est pas la raison qui l'effectue en premier lieu, ni la conscience morale. Il est indispensable de s'orienter d'abord vers la réalité propre des choses : « la raison doit se tourner vers la réalité, vers ce que les choses sont, spécialement vers ce

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 698.

³¹ *Somme Théol.*, I^a-II^ae, q. 91, a. 2.

³² *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 725.

³³ Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, *op. cit.*, p. 57.

que l'homme est, puisque nous sommes moralement bons, pour autant que nous agissons comme nous sommes. Avant de mesurer mon acte libre, la raison doit d'abord regarder vers quelque chose d'autre que moi et que ma subjectivité singulière, et même vers quelque chose qui est *au-dessus* de cette subjectivité singulière »³⁴. Ces considérations prouvent qu'il est d'abord nécessaire de connaître la spécificité de l'être humain, sa destinée, sa spiritualité et sa dimension ontologique, afin de désigner une norme pratique qui détermine l'agir. Cette étude sur la structure ontologique a ouvert un autre champ de recherche, la *praxis*. Les deux dimensions sont étroitement liées et se complètent, dans la mesure où l'ontologie constitue une base pour l'action, et la *praxis* permet à l'homme de s'accomplir et de s'achever. La rationalité, dont la conformité avec la raison démontre la bonté d'une chose et constitue un indice pour désigner la bonté morale de l'agir humain.

Dans le développement de cette étude, il est important de se concentrer sur l'application de la loi naturelle dans l'espace existentiel de l'homme, afin de démontrer, non seulement la spécificité de son agir, mais avant tout d'observer ce que la proposition de Maritain apporte de nouveau dans la discussion contemporaine sur l'homme. Tout en gardant cette prémisse de la problématique, il émane du cœur de la *praxis* de la loi naturelle, le principe suivant : agir conformément à la raison démontre la vérité et la rectitude intrinsèque de l'action. De plus, la raison tient compte des circonstances particulières, ce qui veut dire que la règle générale de la loi naturelle ne s'impose pas. Comme exemple, Maritain présente un principe général qui commande et une situation sans contrainte. Voici le précepte suivant : « tu dois rendre ce qui t'a été remis en dépôt, si celui qui te l'a confié, te le réclame (...). Le cas peut se présenter où celui qui revendique ce qui lui appartient, le fait dans l'intention de s'en servir contre la patrie de celui à qui il l'avait confié. Le précepte cesse alors de s'appliquer »³⁵. Il faut bien préciser que la loi naturelle reste actuelle, mais il y a des situations irrationnelles qui s'opposent à la vérité et à la rectitude de l'agir, comme le cas ci-dessus. Ce n'est pas une transgression de la loi naturelle, mais un acte nuisible. Il est donc indispensable que la prescription de la loi naturelle soit raisonnable, car la raison perçoit la bonté d'un acte. S'il est irrationnel, il cesse d'être un principe qui oblige une personne à le mettre en œuvre. En d'autres termes, l'acte n'est pas abstrait et ne tire pas sa vérité de lui-même, mais il faut toujours qu'il soit vu à la lumière des circonstances particulières qui déterminent sa valeur morale. C'est avant tout la prudence qui permet de bien regarder l'homme comme un microcosme, un univers autonome de liberté et de valeurs qui, par la suite, sait bien placer les passions et les sentiments, afin de bien choisir. Elle constitue cette vertu qui mobilise l'humain à regarder la loi naturelle et les circonstances particulières et à engager tout homme, afin que l'agir soit juste. Dans cette optique, le jugement qui se veut prudent n'est pas facultatif mais nécessaire, car il stimule la vie morale et permet à l'homme d'expérimenter la loi naturelle. Plus la loi universelle est appliquée, plus elle est appropriée et devient sa loi personnelle. Il s'ensuit que, par le processus d'individualisation, la loi universelle est un précepte singulier qui demeure dans sa conscience. Maritain

³⁴ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 698.

³⁵ *Ibid.*, p. 822.

va encore plus loin et constate « qu'il n'y a pas de vie morale authentique, sans ce processus d'individuation par lequel la loi universelle devient sa loi, s'incarne dans les profondeurs de son désir, de ses vraies fins personnelles »³⁶. C'est un passage de l'universel à la dimension singulière de l'humain qui révèle, non pas une opposition mais, au contraire, une cohésion entre la loi universelle et l'homme. De plus, cette cohérence trouve sa place et son application avant tout dans l'acte moral chez les hommes. D'un point de vue formel, un acte peut être neutre et même bon, mais les circonstances peuvent changer sa spécification morale. Néanmoins, il est nécessaire qu'il soit conforme à la raison, comme regardant le bien de la vie humaine³⁷. Ainsi, l'homme prétend s'affirmer par l'action, suivant trois règles : il veut atteindre ce bien, il veut que l'acte soit vrai et suivre la rectitude intérieure de l'agir. C'est justement la raison qui éclaire les trois dimensions. Ces considérations indiquent que l'agir humain possède une dimension de l'incommunicabilité. C'est toujours l'acte singulier de la personne qui est considéré comme *le sien*. Il en résulte que l'acte moral n'est pas l'application d'un simple schéma mathématique de la loi naturelle, mais un mouvement libre d'un univers incommunicable de la personne. Pour Maritain, il y a une forme de risque d'incompréhension et une forme d'anxiété³⁸. Dans cette logique, le processus d'individualisation et d'intériorisation de la loi universelle, est nécessaire, car elle trouve ainsi sa place dans la sphère incommunicable de la personne et s'extériorise, à la fois dans le jugement individualisé, et dans tous les actes moraux. Par la suite, l'activité morale n'est pas seulement une résonance de la loi naturelle, mais aussi une image de la personnalité chez l'homme. En d'autres termes, en agissant (la raison, la loi naturelle et la volonté), l'être humain s'affirme lui-même.

Il peut sembler que cette recherche privilégie la raison au détriment de la volonté. Il n'en est rien, car les deux dimensions s'accordent harmonieusement, tout en obéissant à un ordre permettant à l'être humain de s'affirmer dans *la praxis* : d'abord par la raison, mais aussi par la loi naturelle et par la volonté qui constitue une mesure effective pour la raison. Cependant, il faut ici distinguer le spéculatif du pratique. La raison joue un rôle primordial dans la première dimension, ce qui explique la relation entre l'universel et la *praxis*. C'est pour cela qu'il faut insister sur la loi naturelle. La question de la volonté sera approfondie ultérieurement, car elle constitue l'élément indispensable de la rectitude d'agir et de l'aspect pratique chez l'humain. Cette distinction ne veut pas dire séparation, elle permet juste de bien définir la fonction spécifique de la raison et celle de la volonté.

Cependant, la raison reste toujours en lien étroit avec la réalité extra-mentale qui dévoile la loi naturelle, cet ordre supérieur du simple fait qu'il est primordial pour bien diriger le travail de la raison et pour bien orienter l'agir humain³⁹. Ainsi, la valeur morale des actes humains dépend avant tout de la loi naturelle. C'est elle qui assigne une norme à l'action correspondant le mieux à la nature de l'être humain. Dans cette perspective, Maritain présente deux

³⁶ *Ibid.*, p. 760.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 825-826.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 759.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 698.

dimensions de la loi de la nature permettant de bien comprendre son importance : l'élément ontologique et gnoséologique.

L'élément ontologique

Georges Cottier définit la nature, comme un principe d'opération. Sa spécificité consiste, à la fois en ce qu'elle se présente immédiatement à la conscience humaine, et en ce qu'elle « indique les finalités essentielles de la nature humaine, c'est-à-dire les valeurs et exigences les plus hautes de la personne humaine »⁴⁰. C'est bien dans ce contexte qu'elle est un principe d'opération pour Cottier. En ce sens, la connaissance de la loi naturelle suppose aussi la connaissance des inclinations naturelles des êtres vers la fin, inscrite en eux. Maritain, lui aussi, partage cette vision de la loi naturelle, en tant que principe d'opération, même s'il n'utilise pas les mêmes qualificatifs. Pour lui, la loi naturelle constitue « la formule idéale de développement d'un être donné »⁴¹. Dans cette optique, il y a en l'homme des fins qui sont nécessairement exigées par sa nature. En tant qu'être doué d'intelligence, il les détermine et s'accommode à elles. Il s'ensuit que la loi naturelle est un ordre qui peut être, à la fois découvert par la raison humaine, et mis en pratique par la volonté humaine. Le mouvement de la raison et de la volonté est naturellement orienté vers la révélation de la loi naturelle, car il résulte des tendances aux fins essentielles et nécessaires de l'être humain⁴². La dimension transcendante, mise en relief antérieurement, dévoile la puissance humaine permettant d'apercevoir, à la fois les nécessités intelligibles chez soi-même et des fins, liées à sa structure intelligible, communes à tous les êtres humains. Il faut souligner, encore une fois, le rôle décisif de la transcendance dans la philosophie maritainienne. Elle amène, non seulement à élucider la question de la loi naturelle, mais aussi à déceler un lien indispensable entre la loi naturelle et l'agir humain. Dans cette perspective, l'intelligence occupe une place fondamentale puisque, grâce à elle, l'homme peut, non seulement se déterminer par ses propres fins, mais aussi « s'accorder lui-même aux fins nécessairement exigées par sa nature. Cela veut dire qu'il y a, en vertu même de la nature humaine, un ordre ou une disposition que la raison humaine peut découvrir, et selon lesquels la volonté humaine doit agir pour être en accord avec les fins essentielles et nécessaires de l'être humain »⁴³. Il en résulte que les principes de la loi naturelle indiquent avant tout sa rationalité et son lien

⁴⁰ G. COTTIER, *Deviens ce que tu es. Enjeux éthiques*, coll. Sagesse et Cultures, Paris, Parole et Silence, 2003, p. 254.

⁴¹ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 705. Une étude complexe sur la loi naturelle nous donne Zaralahy Benjamin Rabehevitra. L'auteur présente la dimension anthropologique, morale et politique de la loi naturelle chez Maritain. C'est par la suite qu'il argumente les fondements métaphysiques et théologiques de la loi naturelle. Cf. Z.-B. RABEHEVITRA, *La loi naturelle chez Jacques Maritain. Actualité d'une pensée. Étude historique, critique et doctrinale*, coll. Croire et Savoir, Paris, Téqui, 2011.

⁴² Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 579.

⁴³ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 703.

indispensable avec la nature même de chaque être. L'agir humain contient alors une structure normative qui a sa source dans la réalité ontologique. Il possède la normalité de fonctionnement fondée sur l'essence. C'est bien cette dimension que Maritain conçoit comme l'élément ontologique. Dans ce cas, l'expression « formule idéale » désigne cette structure objective qui montre à l'être humain l'orientation de son action. Cela ne veut pas dire qu'il est forcé de le suivre comme si c'était une forme de détermination qui nierait la volonté humaine. Rien de tout ça ne trouve place dans la philosophie de Maritain. Selon lui, chaque chose, quelle qu'elle soit (une table, un lit, un piano, un chien, un cheval) a sa propre loi naturelle et, finalement, se spécifie par son propre fonctionnement, sa normalité et ses fins spécifiques⁴⁴. Il en résulte qu'en raison de sa spécificité naturelle, il faut qu'elle soit mise en action. La loi naturelle révèle donc un ordre idéal concernant les actes humains parce qu'il est conforme aux nécessités immuables de l'homme et à la finalité de l'essence humaine. Dans sa dimension idéale, elle entraîne la liberté humaine, tout en restant soumise à l'essence humaine. Ainsi, l'élément ontologique de la loi naturelle se révèle comme quelque chose qu'il faudrait mettre en œuvre, et non pas comme quelque chose qui est déjà fait ; un ordre qui désigne ce qui est convenable ou non, ce qui est propre à l'homme ou non. En ce sens ontologique, la loi naturelle contient les normes morales qui ne sont spécifiques qu'à l'homme en tant qu'homme⁴⁵. C'est un point capital de cette recherche, car il dévoile la loi naturelle qui ne s'impose pas aux actes, mais se montre plutôt sous son aspect idéal, poussant l'être humain à certains actes moraux. Par la suite, l'homme s'affirme lui-même, car la normalité du fonctionnement entraîne l'être humain et « se rapporte à une certaine nature, à l'intelligence et à la connaissance de la nature humaine, nature aux propriétés et aux fins de laquelle certains actes que l'homme peut accomplir, dans certaines conditions existentielles données, ou bien sont conformes, ou bien répugnent »⁴⁶. En d'autres termes, par ses capacités normatives, d'un côté, la loi naturelle constitue une structure qui interpelle l'être humain et le pousse à l'agir moral et, de l'autre, elle engage l'homme moralement, afin qu'il puisse agir en lien avec sa propre essence. Dans cette perspective, l'action de chaque être se caractérise par un comportement spécifique et permet de tendre vers sa plénitude, dans la mesure où elle est conforme à sa loi naturelle. En d'autres termes, suivant les indices de la loi naturelle, tous les êtres agissent en conformité avec eux-mêmes et, en conséquence, « ils *doivent* ou devraient atteindre leur plénitude d'être typique dans leur comportement »⁴⁷. Le verbe « devoir » est ici conçu métaphysiquement comme une orientation naturelle et nécessaire, à l'acte. Pour l'illustrer, Maritain donne exemple d'un œil qui est naturellement orienté pour voir ; il « doit » ou « devrait » être capable de lire des lettres sur un tableau à une distance donnée »⁴⁸. Les considérations sur la loi naturelle, abordées ci-dessus, ne

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 704-705.

⁴⁵ Cf. J. MARITAIN, « Natural Law and Moral Law », dans : R.-N. ANSHEN (éd.), *Moral Principles of Action. Man's Ethical Imperative*, vol. VI, coll. Science of Culture Series, New York, Harper and Brothers, 1952, p. 62.

⁴⁶ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 765-766.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 704.

⁴⁸ *Ibid.*

donnent pas toujours une réponse explicite à notre questionnement moral. Ce serait trop simple, vu l'étendue du sujet. Maritain dit que chaque situation est existentielle et complexe et, avant de trouver la réponse, il faut d'abord poser la question de l'essence humaine. Comme exemple, Maritain présente la relation entre Caïn et Abel dont le meurtre fratricide reste toujours incompatible avec la loi dynamique et interne de l'essence humaine⁴⁹. Il existe en l'homme un ordre idéal et ontologique – la loi naturelle qui permet de bien désigner la direction de l'action humaine. Le propos de Maritain est encore plus novateur, dans le sens où il montre la nécessité de la relation entre la loi naturelle et l'action car, grâce à sa valeur ontologique, cette loi permet de réguler le champ de la moralité naturelle. En conséquence, toutes les exigences, tous les devoirs et tous les droits exprimeront la normalité de fonctionnement. Il s'ensuit que « les régulations premières et fondamentales, mais pas les moindres, les plus subtiles régulations de l'éthique naturelle, et même des obligations et des droits naturels, insoupçonnées aujourd'hui et dont les hommes deviendront conscients dans un avenir éloigné, sont conformes à la loi naturelle ontologiquement considérée »⁵⁰. La conception maritainienne révèle que l'homme est capable d'accéder à la connaissance de la loi naturelle et de la mettre en pratique. C'est ainsi qu'elle constitue une réponse rationnelle et logique à la vision de la loi naturelle chez Luc Ferry. Le philosophe français va jusqu'à contester l'existence même de la nature. En conséquence, la raison est apte à poser la limite de la liberté, et non pas de la nature. Le réel est artificiel et finalement antinaturel. Le philosophe parle de « l'introuvable loi naturelle »⁵¹. Il s'ensuit que l'absence de loi naturelle conduit au questionnement de la notion de l'humanité et de la nature sociale chez l'homme. Selon le philosophe français, l'existence de la nature humaine détruirait la liberté. En l'homme, il n'y aurait rien de déterminé ni de spécifique comme qualité. C'est l'être humain lui-même qui se crée et invente son existence et son avenir⁵². Et si c'était le contraire, à savoir que l'homme possède des qualités qui font son intégralité, son humanité et le distinguent des animaux ? Elles sont analysées dans cette recherche. Dans cette logique, la loi naturelle n'enferme pas l'être humain au sens de l'esclavage, mais affirme l'homme en tant qu'être spirituel et doué de la liberté.

L'élément gnoséologique

Le deuxième élément qui fait partie de la loi naturelle et qui influence l'agir humain est celui permettant de la connaître. Dans cette perspective, parlant de l'élément gnoséologique, l'accent est mis, à la fois sur les capacités humaines

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 705.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 707.

⁵¹ Luc Ferry a exprimé ses pensées dans une tribune publiée les 4 juillet 2018 et 10 octobre 2018 dans le Figaro. De plus il les développe aussi dans un autre livre : L. FERRY, J.-D. VINCENT, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 107-109.

⁵² Cf. L. FERRY, *The New Ecological Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 3-5.

de la connaissance de la loi naturelle, et sur les aptitudes à l'appliquer dans l'existence de l'être humain. Comme l'a bien montré Possenti, chaque loi est instaurée pour régler les relations entre les hommes ou pour harmoniser l'existence humaine⁵³. Pour qu'elle soit mise en œuvre, il faut qu'elle soit, à la fois connue et appropriée par la raison pratique. Ce n'est qu'ainsi qu'elle trouve sa force, sa propre application et, par la suite, qu'elle influence l'agir humain. En d'autres termes, le sens propre de la loi naturelle consiste à la mettre en pratique. Mais, pour qu'elle soit appliquée, il est nécessaire de la connaître. L'élément gnoséologique est donc indispensable pour regarder le lien entre l'agir humain et la loi naturelle, non pas comme deux dimensions contradictoires mais complémentaires et même nécessaires, afin de désigner la spécificité de l'acte humain.

La singularité de la connaissance de la loi naturelle consiste en ce qu'elle n'est saisie, ni par la voie théorique ou abstraite, ni par un effort intellectuel de la conceptualisation., C'est d'abord grâce à la connaissance par l'inclination de la nature humaine que l'homme est apte à l'appréhender. Maritain, en référence à Saint Thomas d'Aquin, valorise ce mode de connaissance pour démontrer, qu'en l'homme, il y a des tendances capables d'aboutir à un jugement conforme au réel dans ses premières évidences et dans ses dimensions les plus initiales⁵⁴. Ce genre de connaissance ne résulte pas des procédés conceptuels ou systématiques. Cela relève plutôt d'une connaissance obscure, dans le sens qu'elle dévoile le réel « par mode d'instinct et de sympathie, et dans laquelle l'intellect, pour former ses jugements, consulte les pentes intérieures du sujet »⁵⁵. La découverte de la loi naturelle passe alors par une connaissance, qui reste en lien étroit « aux inclinations essentielles de l'être, de la nature vivante, et de la raison qui sont à l'œuvre dans l'homme »⁵⁶. En se rapportant à cette perspective métaphysique de l'être, Francesco Viola affirme que cette loi est naturelle, non seulement par son ancrage dans la nature humaine, mais aussi parce qu'elle est naturellement connue. Étant naturelle, cette connaissance se caractérise par une autonomie, ce qui veut dire qu'elle ne dépend ni des combinaisons mathématiques ni des systèmes conceptuels et la raison, elle aussi, s'accorde à elle et saisit toutes choses comme bonnes⁵⁷. C'est le point fondamental de l'approche de l'action chez Maritain, à savoir le lien indispensable et cohérent de l'acte humain avec la connaissance naturelle chez l'homme. La cohésion entre eux est un garant fondamental du développement intégral chez l'homme. Son oubli provoque des actes illogiques et intérieurement contradictoires. En analysant le phénomène de la mort, Martin Steffens expose certaines dérives qui résultent des divergences entre un acte humain et ses capacités naturelles de connaissance. En se rapportant aux données de la philosophie et de la Révélation, il dessine la nature

⁵³ Cf. V. POSSENTI, « La philosophie du droit chez Jacques Maritain », dans : P. DE LAUBIER (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personalisme chrétien*, Paris, Parole et Silence, Les Presses universitaires de l'IPC, 2008, p. 131-146.

⁵⁴ Cf. *Somme Théol.*, II^a-II^{ae}, q. 45, a. 2.

⁵⁵ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 711.

⁵⁶ *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 589.

⁵⁷ Cf. F. VIOLA, « La connaissance de la loi naturelle dans la pensée de Jacques Maritain », *Nova et Vetera*, 3(1984), p. 204-228.

comme un bien pour l'homme, parce qu'elle permet de remonter des effets visibles à leurs causes invisibles. En ce sens, « connaître, c'est relier à une structure échappant aux sens, les phénomènes qu'elle génère »⁵⁸. Ainsi, Steffens montre certaines incohérences de la modernité. Quant à l'acte humain, il constate clairement que l'agir ne peut pas être mis en action par un simple désir car le désir, pour les modernes, invente son objet et reste inapte à apporter une satisfaction. Par la suite, le désir n'a pas d'autres fins que la perpétuation du mouvement de l'homme⁵⁹. C'est une vision du désir comme seul élément suffisant pour procéder à l'acte, ce qui le déforme souvent. Telle est l'une des conséquences soulevées de la dissociation de l'acte humain avec les capacités naturelles de la connaissance. L'apport capital de Maritain dans la discussion sur l'homme consiste à mettre en avant une cohésion naturelle entre la loi non-écrite et les inclinations de l'homme. Par la suite, l'intellect saisit cette loi comme bonne pour l'homme et construit un jugement existentiel. De surcroît, c'est la nature elle-même qui dynamise la raison. Il s'ensuit que les données de la raison trouvent leur origine dans le dynamisme le plus profond des tendances naturelles et dans la loi non-écrite. Bien évidemment, la raison s'appuie sur l'expérience. Cependant, c'est la nature et les inclinations naturelles qui l'entraînent, car elles se rendent visibles justement dans la *praxis*. L'acte humain est alors spécifique, grâce aux inclinations naturelles de l'homme. Ce sont des inclinations ontologiques, rationnelles et typiquement humaines, car elles ne trouvent leur place qu'en l'homme, dans la partie non-conceptuelle de la raison, et dans l'*entéléchie* de ses énergies psychiques⁶⁰. Le désir seul ne suffit pas pour accomplir un acte, puisqu'il pourrait rendre l'action humaine non-conforme à la vérité d'une chose. Il s'ensuit que l'acte, chez Maritain, est apte à ne pas détruire l'homme lui-même, à condition qu'il existe une cohérence entre les inclinations naturelles et la raison. C'est par la suite, que l'être humain s'incline vers certains biens qui lui sont propres, s'accomplit dans son existence, et affirme sa spécificité.

Toutefois, Maritain expose certains éléments, considérés comme indispensables, sur lesquels l'agir est fondé, afin d'assurer le développement intégral chez l'homme. En premier lieu, la raison est à la fois *mensura mensurans* et *mensura mensurata*. Cela veut dire que la raison humaine n'est pas la norme la plus haute qui définit le bien et le mal ; c'est la loi naturelle qui constitue un critère pour la raison pratique. Elle influence l'agir humain dans la mesure où elle le règle et le mesure. Chaque acte contient l'élément ontologique qui, non seulement correspond à la nature de chaque être et à ses fins, mais permet aussi à chaque être d'atteindre sa plénitude. Néanmoins, l'agir humain reste en lien étroit avec l'élément gnoséologique de la loi naturelle. Cet aspect assure un fonctionnement correct de l'être humain, au moins au niveau des premières règles, parce qu'il indique que l'homme est capable de connaître les normes morales directement et naturellement : « c'est par connaturalité à ses inclinations que les jugements pratiques se forment dans la raison pratique en ce qui concerne, par exemple, le jugement n° 1 : "ne pas nuire à autrui" et le jugement

⁵⁸ M. STEFFENS, *L'éternité reçue*, Paris, Desclée De Brouwer, 2017, p. 118.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 95.

⁶⁰ Cf. J. MARITAIN, « Natural Law and Moral Law », *op. cit.*, p. 64.

n° 2 : "ne pas tuer". Ces jugements appartiennent à la loi naturelle »⁶¹. Ce lien entre la nature et l'homme constitue une approche fondamentale dans la discussion sur l'homme. Il révèle un regard rationnel sur les capacités de la connaissance chez l'être humain, à savoir la spécificité de l'homme en ce qui concerne son intelligence et ses liens avec les inclinations naturelles. Il s'ensuit que, chez les hommes, « l'inclination a valeur morale, tant qu'elle est enracinée dans la raison humaine, elle a valeur de moyen pour connaître l'ordination de la raison divine »⁶². De plus, chez l'homme, le fait de « connaître la loi naturelle » a une valeur morale, parce qu'il appartient au monde des êtres libres. Arrive alors le deuxième élément spécifique de l'agir humain, la liberté. Pour l'homme, la loi naturelle devient la loi morale, parce qu'il est libre ; il peut lui obéir ou la rejeter. Les décisions finales appartiennent au choix libre de l'homme⁶³. Il s'agit du registre des devoirs et de l'obligation. C'est en effet une nouvelle tonalité, où les actes ont un caractère moral, puisqu'ils émergent d'un être libre et, par la suite, sont responsables de son agir.

Le rôle de la conscience morale dans le processus de la connaissance

En parlant de l'élément gnoséologique, il faut préciser que la découverte et la connaissance de la loi naturelle ne dépendent pas seulement de la raison, mais aussi de la conscience morale : « La loi naturelle est une loi non-écrite. La connaissance, que l'homme a grandi peu à peu avec les progrès de la conscience morale. Celle-ci a d'abord été crépusculaire (...). La connaissance que notre propre conscience morale a de cette loi est sans doute elle-même encore imparfaite., Il est probable qu'elle se développera et s'affinera tant que l'humanité durera »⁶⁴. Maritain met en relief une approche historique et culturelle, puisque la connaissance de la loi naturelle était formée et modelée par la conscience humaine et par les inclinations de la nature humaine. L'histoire montre qu'il y a des inclinations naturelles de l'homme liées au temps donné, qui ont rendu la raison plus consciente des obligations morales. L'authenticité et la véracité des inclinations humaines constituent un élément fondamental, afin qu'elles conduisent « la raison à prendre peu à peu conscience des régulations, qui ont été le plus décidément et le plus généralement reconnues par l'espèce humaine, à partir des communautés sociales les plus anciennes »⁶⁵. Il est alors perceptible que la reconnaissance de la loi naturelle n'est pas seulement affirmée personnellement, mais aussi au niveau de la société. La dimension

⁶¹ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 724.

⁶² *Ibid.*, p. 820.

⁶³ Maritain dit que la notion de la loi suppose une raison qui oblige à la mettre en œuvre. Ainsi, il parle de la loi éternelle dont l'auteur est la raison de Dieu. La notion de la loi naturelle n'est compréhensible qu'en lien avec la loi éternelle. Cherchant l'origine de la naturelle alors il nous faut nous référer à la loi éternelle. Cf. *Id.*, « Natural Law and Moral Law », *op. cit.*, p. 62.

⁶⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988, p. 660.

⁶⁵ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 713.

communautaire est fondamentale pour Maritain, puisqu'elle permet de dévoiler certaines régulations entre les hommes. Ce qui influence alors sa connaissance, c'est la vue sociale sur un acte moral qui, souvent, détermine l'appréhension de la loi naturelle et saurait corrompre le jugement moral. Dans cette perspective, Maritain insiste sur le contexte historique mis en évidence, afin de comprendre l'évolution de la connaissance de la loi naturelle et de voir toutes sortes d'erreurs qui déforment le regard objectif : « Montaigne remarquait que, chez certains peuples, l'inceste et le larcin étaient tenus pour actions vertueuses. Pascal s'en scandalisait »⁶⁶. Cet exemple indique, d'un côté, l'une de ces aberrations et, de l'autre, le fait que la connaissance de la loi naturelle, même si elle a un caractère oral, évolue au fur et à mesure du développement de la conscience morale. C'est une idée prouvant la cohésion entre la loi naturelle et la vie sociale, car l'impact de la société peut :

- Soit affaiblir la perception de la loi naturelle. Dans ce cas-là, il y a des déviations et des erreurs de tout genre.
- Soit la révéler dans son objectivité et, par la suite, conformer cette loi aux actes humains.

Dans cette logique, Maritain présente la vision dynamique de la loi naturelle dont l'homme est un acteur primordial. C'est un apport important révélant la spécificité de l'être humain. La loi morale se développe proportionnellement à l'expérience sociale et morale. Et l'homme, en tant qu'agent libre, par ses capacités de transcendance, se trouve au centre de ce dynamisme de la loi naturelle. Par ses capacités intellectuelles, il est doué d'un raisonnement, tout en restant sous l'influence de l'histoire, spécifique à chaque époque, comme le dit Piotr Wasyluk. Dans son étude sur le réalisme de l'histoire chez Maritain, le philosophe constate que l'aspect historique est de caractère pratique. L'histoire est dynamique, car elle permet de réaliser l'idéal historique dans une période donnée, qui se manifeste alors comme le présent⁶⁷. Néanmoins, en développant sa propre humanité et sa conscience, l'homme rend possible, à la fois la découverte et la vitalité de la loi morale. Dans cette perspective même à présent la connaissance de la loi naturelle n'est pas complète, car l'affinement de son sens se poursuit continuellement et ce, jusqu'au moment où « l'Évangile aura pénétré au plus profond de la substance humaine »⁶⁸. Ces considérations démontrent que Maritain construit les schèmes dynamiques de la loi naturelle, qui n'en garde pas moins une dimension inchangeable et universelle. Par la suite, il suppose que cette loi se développe et progresse nécessairement, et que l'homme y occupe une place particulière, car il est capable de voir son essence. En référence à l'Aquinat, Maritain affirme que toutes les créatures connaissent le reflet de cette loi, dans la mesure où elles connaissent la vérité, car la connaissance de la vérité est un reflet et une participation à la loi éternelle qui

⁶⁶ *Ibid.*, p. 709.

⁶⁷ Cf. P. WASYLUK, « Między optymizmem i pesymizmem dziejowym – Jacques'a Maritaina koncepcja realizmu historiozoficznego », *Roczniki filozoficzne*, 60(2012)2, p. 5-23.

⁶⁸ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 710.

constitue une vérité inchangeable⁶⁹. Il y a alors un état primitif d'ignorance de la loi naturelle, qui se développe progressivement jusqu'à nos jours, dans la mesure où la nature humaine révèle de plus en plus de nouvelles dimensions, ce qui veut dire, qu'avec la révélation progressive de la nature humaine tout au long de l'histoire, la conscience de la loi naturelle augmente⁷⁰. Les droits de l'homme l'illustrent clairement. Ils se sont développés, d'un côté, suite à un facteur négatif (la Seconde Guerre mondiale, des conflits) et, de l'autre, grâce à un vecteur positif, c'est-à-dire un croisement de la conscience humaine. Ils indiquent aussi que l'homme se rend compte de plus en plus de sa dignité et de ses droits au travail, de l'expression de l'opinion, etc. Cette même idée de dynamisme de la conscience de la dignité humaine se trouve aussi dans la Constitution pastorale du Concile Vatican II *Gaudium et Spes* : « Mais, en même temps, grandit la conscience de l'éminente dignité de la personne humaine, supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables. Il faut donc rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine »⁷¹.

Alors, l'homme est apte, à la fois à redécouvrir constamment des règles primaires, comme « agir selon la raison », « faire le bien, éviter le mal », et de formuler les normes secondaires qui le protégeraient. C'est un apport fondamental de Maritain qui situe l'homme dans une vision dynamique de l'existence. La nature de l'homme et sa spécificité ne sont pas formulées affirmativement, comme le voulait Saint Thomas d'Aquin, mais exclamativement et sous forme d'avertissement. Même si la loi naturelle est immuable dans ses fondements, il est important que l'homme affirme son identité dans le temps présent. Maritain, alors, propose une solution qui se base sur le dynamisme de la nature humaine. L'être humain se développe et se libère de l'imperfection et de l'ignorance à chaque stade de son existence. Dans cette optique, Maritain parle même de la rudesse de la nature humaine permettant à l'homme d'affiner la loi naturelle⁷². Cette approche constitue une découverte d'une importance capitale quant à la reconnaissance de la spécificité propre à l'homme. C'est pour cela qu'il s'affirme, au cours du temps, qu'il observe ses propres actes et qu'il analyse leur relation aux fins les plus universelles de sa nature.

Les considérations sur la loi naturelle révèlent une image spécifique de l'agir humain. Tout d'abord, cette loi est coextensive à la nature humaine, ce qui veut dire que les actes humains doivent s'accorder à la normalité du fonctionnement de la nature humaine. Mais, pour qu'il en soit ainsi, l'élément gnoséologique est indispensable, car lui seul dévoile les principes premiers sur lesquels se greffent les autres principes spécifiques. Au fil du temps, la raison humaine a pris conscience, de plus en plus clairement, des principes premiers de la loi naturelle et, par la suite, la conscience humaine les a mis en pratique par des régulations ultérieures de rang supérieur⁷³. D'un côté, l'agir doit donc être fondé sur les règles primordiales, et de l'autre, l'acte humain peut être modifié en

⁶⁹ Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 93, a. 2.

⁷⁰ Cf. *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 869.

⁷¹ GS 26.

⁷² Cf. *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 874.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 715.

fonction de certaines circonstances particulières. Il faut donc distinguer l'immutabilité des premiers principes de l'aspect changeable des seconds principes. Dans des cas particuliers, certaines règles de la loi naturelle ne doivent pas être suivies, ce qui ne veut pas dire transgresser la loi, car l'homme agit selon la raison et, par la suite, reste lié aux principes immuables de la loi naturelle. Pour l'instant, il s'agit de comprendre ce qui unit ces deux dimensions : la dimension universelle et la dimension factuelle. Cette explication théorique sera illustrée par une image. Par cette méthodologie, il s'agit de montrer que la théorie débouche toujours sur la pratique.

Pour Maritain, chaque acte est accompli dans une condition existentielle. Cela veut dire qu'il faut considérer, autant la dimension métaphysique, que les circonstances particulières de chaque situation. Arrive l'idée essentielle qui caractérise la spécificité de l'acte humain chez Maritain, à savoir que, du point de vue formel, la loi naturelle est universelle et immuable. En revanche, sur le plan matériel, dans un acte précis, elle peut être différée en partie, car chaque situation possède sa spécification existentielle qu'il faut prendre en compte. En d'autres termes, toute situation dialogue avec l'essence humaine en lui posant la question sur ce qu'elle devrait faire et de quelle manière⁷⁴. Il s'ensuit donc que la loi naturelle s'inscrit toujours dans un contexte précis et dans des circonstances particulières. Cela ne veut pas dire qu'il y a une incohérence entre la loi naturelle et l'application de cette loi par l'homme. Pour Maritain, l'application individuelle de la loi nécessite une appropriation et une accommodation. Grâce à ce processus, la loi morale est considérée par chaque personne comme la sienne. Comme l'explique Fiat, « la personne, c'est donc l'être au travers duquel sonne la loi morale, *et non point forcément celui qui en a conscience* »⁷⁵. Dans cette perspective, Maritain suppose une démarche personnelle de chaque homme, non seulement pour la découvrir, mais avant tout se l'approprier. C'est une forme de vocation à laquelle tous doivent répondre. L'agir humain révèle la nécessité du passage de la dimension universelle de la loi naturelle à l'existence particulière de l'être humain. Par l'appropriation de la loi naturelle, elle devient la loi qui m'appartient et qui « s'incarne dans les profondeurs de mon désir, de mes vraies fins personnelles »⁷⁶. Ces considérations ont toute leur importance dans le débat actuel qui porte sur la place de l'homme parmi d'autres créatures. D'une part, la pensée de Maritain indique la particularité de l'homme, comme sujet exerçant ses actes en toute liberté, et par la raison, qui est source de sa spécificité. Mais d'autre part, l'agir humain reste aussi ouvert aux données de la nature et ainsi, l'homme découvre la dimension universelle de ses actes. Par conséquent, il est perceptible que la dignité de l'homme ne vient pas des règles mais de l'homme lui-même et, en particulier, de la nature de l'être humain.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 705.

⁷⁵ É. FIAT, « Dignité et vulnérabilité », dans : B. SCHUMACHER (dir.), *L'éthique de la dépendance face au corps vulnérable*, Toulouse, Éditions érès, 2019, p. 28.

⁷⁶ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 760.

La capacité de l'application de la loi naturelle comme l'agir propre à l'homme (les droits naturels)

Il s'agit d'examiner la dimension pratique de la loi naturelle et son influence sur l'agir humain. Se servir de la vision des droits de l'homme permettra d'illustrer l'application concrète de l'acte humain, à titre d'exemple, pour mettre en valeur l'aspect existentiel de l'agir chez Maritain. Son propos n'est point abstrait, vu qu'il implique un lien avec l'existence concrète de l'être humain. La conception maritainienne des droits de l'homme permettra de démontrer que l'agir trouve son application visible et réelle dans un espace fondamental de l'homme, ses droits fondamentaux et universels. Ainsi, l'action se fonde, non pas sur la loi naturelle au sens strict du terme, car elle est virtuelle et ses obligations sont connues par l'analogie, mais sur la loi de la civilisation qui est formelle et qui se rapporte à la loi naturelle. Cela indique que l'action humaine suppose l'existence de la loi naturelle et reste implicitement dépendante d'elle. Ainsi, considère-t-on l'agir comme émergeant du fondement de l'homme et de l'ordre extérieur qui se situe dans la nature des choses. L'exemple des droits de l'homme l'illustre clairement.

Il s'agit avant tout de montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre la loi naturelle et les droits de l'homme. Pierre Manent dénonce une vision désastreuse de la loi naturelle, objet aujourd'hui d'un mépris généralisé. Considérée comme archaïque, la loi naturelle est un obstacle qui ne permet pas de mettre en œuvre les droits de l'homme. Selon lui, la philosophie moderne instaure un vide existentiel et, finalement, cause ce décalage entre la nature et les droits de l'homme. Pierre Manent semble se rapprocher de Maritain, en ce qui est des solutions pour remédier à cet état de fait. Il propose le retour « de l'être » au « devoir être » et le retour à une juste compréhension pratique de la loi naturelle⁷⁷. Ces deux propositions semblent donc se croiser. L'agir, tel qu'analysé, révèle une vérité sur l'homme, à savoir qu'il est apte par sa nature (y compris la loi naturelle) à s'affirmer et à se sécuriser.

Sur le plan des droits de l'homme, la direction de l'action humaine est indiquée par la loi naturelle, non seulement par son obligation de faire le bien et d'éviter le mal, mais aussi parce qu'elle relève des droits spécifiques de la nature humaine. Puisqu'elles mettent en évidence la spécificité de l'être humain, la loi naturelle et la conscience morale ouvrent une autre dimension de l'agir humain, celle de l'obligation résultant de la construction de l'homme. Par le fait d'être une personne, l'homme est maître de ses actes et est considéré comme une fin, non pas comme un moyen. Il possède donc une dignité qui lui est propre ; c'est justement la loi naturelle qui, non seulement dévoile certains droits, mais indique aussi certains actes nécessaires, tels que le respect de l'être humain ou son traitement comme sujet. Dans cette perspective, droits de l'homme et obligation morale coïncident. Maritain l'explique ainsi : « si l'homme est moralement obligé aux choses nécessaires à l'accomplissement de sa destinée, c'est qu'il a le droit

⁷⁷ Cf. P. MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p. 120-124.

d'accomplir sa destinée, il a le droit aux choses nécessaires pour cela »⁷⁸. Il s'ensuit que l'acte de l'homme est, d'un côté, libre parce qu'il est réalisé par un agent spirituel mais, de l'autre, il est lié à la finalité et au bien propre de l'homme. Par sa capacité naturelle à dépasser le monde visible par l'intelligence et par la volonté, l'homme est apte à conformer ses actes avec la finalité qui lui est naturelle. C'est une approche essentielle, car elle montre une cohésion entre les capacités humaines de surexister, l'action et la fin ultime. L'agir humain contient donc implicitement la finalité naturelle qui est inscrite en l'homme et vers laquelle il tend. Il apparaît que la notion des droits de l'homme est impérativement fondée sur celle de la loi naturelle ; ce qui détermine un acte humain, ce sont les devoirs et les obligations fondamentaux. Dans cette optique, étant un être spirituel, l'homme agit et accomplit ses actes, selon les sources des droits fondamentaux, non seulement à l'égard du cosmos et de la nature créée, mais aussi à l'égard de son prochain. Et ce sont alors les droits fondamentaux qui indiquent la juste direction de nos actes. Pour Maritain, le problème majeur réside dans la tendance qu'a l'homme de n'obéir à aucune loi, autre que la sienne propre. Cette idée, dont Jean-Jacques Rousseau est un pionnier, conçoit l'acte humain comme uniquement fondé sur la liberté et la volonté humaine. Cet individualisme révèle une vision des droits « comme des droits proprement divins, donc infinis, échappant à toute mesure objective, refusant toute limitation imposée aux revendications du moi et exprimant, en définitive, l'indépendance absolue du sujet humain et un soi-disant droit absolu, attaché à tout ce qui est en lui, du seul fait qu'il est en lui, de se déployer contre tout le reste des êtres »⁷⁹. C'est ainsi que l'homme devient l'esclave de ses propres lois et du scepticisme, car il s'aperçoit que sa vision individualiste est faible et précaire. Il affronte les imprévus et l'impossible face auxquels lui-même devient impuissant. C'est l'une des dérives de l'agir humain, provenant d'une appréhension défigurée des droits de l'homme. Dans cette perspective, Maritain met en évidence la nécessité de la révolution, à la fois intellectuelle et morale, qui permettrait de rétablir une foi authentique en la dignité humaine et ses droits. Pour cela, il explique que la révélation évangélique constitue ce message. L'homme y est présenté dans sa dimension transcendante, ce qui permet de redécouvrir la foi en l'homme et d'éveiller la conscience de la dignité humaine et des droits de l'homme⁸⁰.

Les droits naturels ou positifs, quels qu'ils soient, se basent sur le préambule de la loi naturelle « faire le bien et éviter le mal »⁸¹. Ce qui est important, c'est que chaque droit garde un lien avec la loi naturelle. Il s'agit donc toujours de la dimension objective de l'être, et il faut se référer aux préceptes qui se trouvent dans la nature des choses et qui vont de soi. Dans cette optique, « *c'est la loi naturelle elle-même qui demande que ce qu'elle laisse elle-même indéterminée soit ultérieurement déterminée* »⁸². Il s'ensuit alors que certaines actions humaines doivent supposer les devoirs venant de la loi naturelle et permettant de réguler certaines relations entre les hommes, jusqu'à ce qu'elles

⁷⁸ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 661.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 662.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 662.

⁸¹ *Ibid.*, p. 663.

⁸² *Ibid.*, p. 664.

soient établies par une législation convenable. Tel est l'un des principes du dynamisme de la loi naturelle et d'affinement de la conscience humaine.

La loi positive se rapporte, ne fût-ce qu'implicitement, à ce qu'il faut faire le bien et éviter le mal. C'est la raison humaine qui légifère certaines règles et les désigne comme bonnes ou mauvaises. Maritain donne comme exemple le feu rouge marquant l'arrêt et le feu vert autorisant la poursuite de la marche. C'est une règle rationnelle à laquelle l'homme doit se soumettre, car une négligence provoquerait un désordre. Il en résulte que la raison désigne, elle aussi, le bien moral ou le mal moral, puisqu'elle instaure certaines exigences permettant de bien vivre en société. Il n'en reste pas moins qu'elle se réfère à la loi naturelle et au bien propre de l'homme. Il s'agit de la capacité de surexister en connaissance chez l'homme. Pour Maritain, la loi naturelle ne présente pas explicitement des règles de la loi positive. C'est justement la raison qui prend une initiative. La loi naturelle même demande à la raison de bien déterminer certaines règles⁸³. Elle occupe une place capitale, tout en indiquant les obligations et les ordonnances de l'agir chez l'homme. Dans cette optique, l'approche de Maritain sur la conformité entre la loi naturelle et positive, est très utile car elle indique une cohésion entre elles ; l'une suppose l'autre, comme conséquences naturelles. Selon Maritain, « les régulations de la loi humaine accomplissent un vœu de la loi naturelle en achevant ce que la loi naturelle laisse indéterminé (...) ». Cet achèvement est conforme, dans le cas des droits politiques, à une aspiration inscrite dans la nature de l'homme »⁸⁴. Il s'ensuit alors que l'agir humain affirme, non seulement les exigences de la loi positive, mais aussi implicitement de la loi naturelle. Ce lien est très important, à tel point que la loi positive, si elle ne se réfère pas à la règle de la loi naturelle « faire le bien et éviter le mal », ne peut pas toujours être appliquée. Et, par la suite, l'acte s'inscrit dans la dimension propre de la loi humaine. Ce lien de la loi positive et naturelle est même indispensable, car il stimule l'action humaine au niveau le plus élevé de la perfection. Il dynamise l'homme et le fait s'épanouir, toujours en concordance avec sa propre nature.

Le dynamisme de l'agir et sa finalité dans sa dimension morale

La personne est apte à surexister en connaissance et en amour. C'est un moment qui ouvre l'homme au monde des valeurs absolues, à ses aspirations les plus profondes et à la finalité supérieure par rapport au temps. Cet aspect transcendantal de l'être humain a déjà été abordé. Cependant, il y a encore une autre dimension qui indique la spécificité de l'homme : la conscience humaine qui reste en relation étroite avec la raison et la volonté. Cela veut dire qu'elle est de plus en plus apte à s'approprier la dimension de l'ordre naturel et, par la suite, à renouveler constamment en l'homme, la conscience de la loi naturelle et tous ses droits. Pour Maritain, c'est avant tout l'image anthropologique, telle que l'Évangile la présente, qui affine la conscience humaine et renouvelle la

⁸³ Cf. *Id.*, « Natural Law and Moral Law », *op. cit.*, p. 75.

⁸⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 672.

dimension transcendante de la dignité de l'homme. Dans cette optique, il constate : « La transcendance de la personne, qui apparaît de la façon la plus manifeste dans les perspectives de la foi et de la rédemption, s'affirme ainsi d'abord dans les perspectives philosophiques et concerne premièrement l'ordre de la nature »⁸⁵. Ce qui ne veut pas dire que Maritain construit ses pensées sur un pur naturalisme. Bien au contraire, la conscience de soi naturaliste est une tragédie, puisqu'elle perd ses repères. Cela est constaté dans l'anthropocentrisme de l'âge moderne. Cependant, on pourrait remédier à ce désastre par la vision théocentrique, notamment par « une prise de conscience plus parfaite, et pleinement spirituelle, parce que guidé par l'Esprit de Dieu »⁸⁶. Dans sa recherche, le philosophe polonais Jacek Grzybowski analyse l'inspiration chrétienne dans les pensées maritainiennes. Il met plutôt l'accent sur la dimension communautaire qui façonne la philosophie de Maritain. Dans cette perspective, il constate chez lui une nostalgie de la civilisation fondée sur l'axiologie chrétienne⁸⁷. Avant de parler de l'aspect communautaire, il faut toutefois que l'Évangile soit approprié par chaque homme de façon personnelle. Maritain valorise d'abord l'acte d'intériorisation des valeurs chrétiennes pour les partager dans un deuxième temps avec les autres. Cela veut dire que, seule une conscience de soi évangélique, fait dévoiler les exigences propres de l'homme. C'est un point important, à savoir la dimension dynamique de la conscience humaine, de sa formation et de son affinement. Ainsi, il est clair que l'agir humain dépend de la conscience et peut mener l'homme, soit vers l'épanouissement de sa personnalité, soit vers certaines dérives.

La norme personnaliste chez Maritain suppose deux facteurs qui stimulent l'agir de l'homme et qui résultent de sa construction ontologique, abordée antérieurement. En premier lieu, l'homme possède une destinée qui surpasse le temps et par la suite, il fait tout ce qui est possible pour atteindre ses fins. En second lieu, en raison de cette supériorité, l'humain transcende ce monde, y compris l'État. Maritain dit explicitement que tous les droits fondamentaux « sont enracinés dans la vocation de la personne, agent spirituel et libre, à l'ordre des valeurs absolues et à une destinée supérieure au temps »⁸⁸. C'est une idée fondamentale de l'agir, spécifique à l'homme, et qui constitue, en tant que telle, la base de la norme personnaliste chez Maritain, dont elle est l'élément essentiel. Il y a, dans l'homme, des vérités universelles qui forment un univers suprême, relevé par la sagesse, la poésie, la science. De plus, le philosophe révèle une autre dimension de l'intelligence qui influence l'agir humain, à savoir le préconscient par lequel la raison élabore certaines idées de l'expérience sensible. À ce niveau-là, l'humain manifeste sa nature rationnelle et morale. En d'autres termes, dès le début, l'agir et la décision sont imprégnés de la raison et de la morale. Maritain explique le terme de préconscient ainsi : « il y a là une vie instinctive et inexprimée de l'intelligence qui précède ses manifestations conscientes, qui a une importance bien manifeste dans l'art et la

⁸⁵ *Ibid.*, p. 666-667.

⁸⁶ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 137.

⁸⁷ Cf. J. GRZYBOWSKI, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa, Fronda, 2007, p. 267-270.

⁸⁸ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 670.

poésie et qui s'exerce aux sources de l'activité philosophique, et même scientifique »⁸⁹. C'est pour cela, que Maritain reste très attaché au monde de la culture au sens large du terme, par lequel l'être humain transcende le réel visible. La connaissance des valeurs trouve justement sa source dans cet espace du préconscient, par les inclinations des instincts et de la nature rationnelle. Il s'ensuit alors, qu'en l'homme, il y a des tendances instinctives qui résultent de sa construction ontologique, comme l'instinct de la conservation de son espèce. Par ailleurs, Maritain constate que, dans le cas de l'humain, l'instinct est appréhendé dans le dynamisme de l'intellect. Il est ancré dans la nature humaine et donc aussi dans la raison. Il existe un lien spécifique chez l'homme entre la raison et l'instinct. C'est bien l'intellect qui constitue un fondement, dont les inclinations instinctives sont transformées jusqu'à ce qu'elles s'accordent à la nature propre à l'homme. Les capacités du sujet spirituel à surexister, en connaissance et en amour, indiquent que cet instinct, saisi par l'intellect, ne peut pas fausser l'action humaine.

Le statut de la conscience dans l'action humaine

L'apport majeur de Maritain dans la discussion anthropologique consiste à mettre en évidence le rôle du bon sens en l'homme. Selon lui, le bon sens est une sagesse pratique qui permet de bien agir car, d'un côté, elle se situe entre l'ignorance et le savoir assuré, et de l'autre, elle est la droite raison qui oriente un jugement vers le bien. Le bon sens aide alors à mettre en pratique un acte, même si la rectitude et l'intégralité de cet acte ne sont pas relevées complètement par la science. Le bon sens est un facteur concret et formel qui permet implicitement d'approprier la loi naturelle et de bien agir. Avant même de considérer une norme comme juridique, l'être humain la perçoit dans sa conscience. Par conséquent, le bon sens est lié à la conscience dans la conduite de l'action humaine. C'est bien la conscience qui incite à faire le bien et éviter le mal. L'homme reconnaît ce préambule dans sa conscience et se sent obligé de lui obéir. Et cette spécificité chez l'homme démontre que son agir reste en dépendance étroite avec la conscience⁹⁰. Et c'est primordial pour saisir la direction naturelle de l'action vers le bien, non seulement à l'égard de soi-même, mais aussi à l'égard des autres. En conséquence, la conscience permet de construire la vie sociale sur les inclinations naturelles des hommes, ce qui suppose la coexistence entre les hommes. L'agir humain est soumis à certaines obligations qui, elles-mêmes, sont connues par un effort logique et rationnel d'un bon sens tirant ses données des principes de la loi naturelle. Ce qui est important, c'est le lien du bon sens avec les inclinations naturelles de l'homme. Ainsi, le bon sens est apte à découvrir la loi naturelle et à la mettre en pratique. Cette idée révèle la capacité humaine à faire coïncider sa raison avec les principes de la loi naturelle, pour coexister harmonieusement dans une société. Dans cette optique, Maritain parle de *ius gentium* – c'est-à-dire d'une loi de civilisation permettant

⁸⁹ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 745. Cf. *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁰ Cf. *Id.*, « Natural Law and Moral Law », *op. cit.*, p. 76.

de bien vivre parmi les hommes. L'action de l'homme est bien liée au bon sens qui construit ses obligations selon la règle « faire le bien, éviter le mal ». Il est alors perceptible que la raison humaine établit certaines normes sur lesquelles la civilisation est fondée. L'action humaine n'est donc pas désordonnée, mais garde aussi un lien avec la raison et, par la suite, tend vers le bien. Dans cette perspective, toutes les normes qui proviennent du bon sens et qui influencent l'agir humain constituent, à la fois un ordre juridique, mais aussi un ordre moral. C'est une approche d'une importance capitale pour cette recherche, car le bon sens indique une loi universelle, naturellement connue par la raison. De surcroît, la loi naturelle, à force de la respecter, oblige moralement la conscience à mettre en œuvre certains actes.

Dans cette perspective, d'un côté, la spécificité de l'homme consiste en ce qu'il est apte à gérer rationnellement sa propre existence et à conformer ses instincts à ses données rationnelles. De l'autre, elle consiste en ce que l'être humain a le droit d'agir en conformité avec la conscience, ce qui implique la dimension de la liberté et celle de la loi naturelle, devenue chez l'homme la loi morale. Pour illustrer cette dimension de la *praxis* la plus fondamentale chez une personne, Maritain utilise l'expression « le secret des cœurs » comme l'équivalent de la conscience⁹¹. C'est la capacité de la transcendance spécifique chez l'humain, grâce à laquelle il trouve sa juste place par rapport à l'État. En d'autres termes, l'aptitude transcendante de la conscience permet de garder à distance les totalitarismes, quels qu'ils soient. Dans cette perspective, aucun pouvoir n'a le droit d'obliger à procéder à un acte qui est incohérent et contraire à la conscience. L'agir humain possède donc une propre logique qui réside dans la nature humaine. En ce sens, l'action reste indépendante de l'État et la loi promulguée par l'État n'oblige, qu'à condition qu'elle soit juste en elle-même et affirmée par une autorité légitime. Il n'en reste pas moins que l'État a un rôle à la fois moral et pédagogique pour éclairer les consciences aveuglées, mais aussi pour promouvoir le développement des vertus et encourager les gens à faire un effort moral⁹². Cela veut dire qu'un pouvoir étatique ne peut pas influencer le jugement de la conscience, mais plutôt la former car, en dernier ressort, c'est l'humain seul qui procède à un acte en accord avec sa propre identité ontologique et axiologique. La conscience est un élément indispensable de cette identité de l'essence de l'homme.

L'inviolabilité de la conscience

La conscience contient donc une dimension essentielle de l'inviolabilité. Il en résulte que « la conscience des droits de la personne a en réalité son origine dans la conception de l'homme et du droit naturel »⁹³. La conscience est inséparable de la compréhension de l'homme car, grâce à elle, l'homme apparaît comme un univers indépendant et libre, comme un microcosme autonome. Cette spécificité de l'être humain révèle une représentation de l'homme comme

⁹¹ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 668.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 668.

⁹³ *Ibid.*, p. 671.

l'auteur de ses actes qui prennent vie au plus profond de lui-même, c'est-à-dire dans le sanctuaire le plus intime de la personne. La conscience est inviolable et ainsi aucun pouvoir, même l'État, n'a l'autorité pour influencer le jugement de la conscience. De par sa nature, il ne peut ni imposer la religion, ni désigner ce qui est bien ou mal. La conscience dévoile une réalité spécifique chez l'homme, car elle indique cette dimension grâce à laquelle l'être humain tend vers sa propre perfection. La norme personaliste chez Maritain indique que, du point de vue ontologique, « toute chose enveloppe une certaine plénitude de l'être ou d'*esse* »⁹⁴. Dans cette lignée, la conscience affirme l'homme lui-même car elle démontre une densité intellectuelle et morale supérieure aux autres créatures. Par la suite, l'homme est apte à juger, non seulement le réel, mais aussi les valeurs, quoique l'univers des valeurs soit autosuffisant et irréductible. Cela veut dire que l'ordre des valeurs est autonome et l'homme se l'approprie par un effort personnel. Bien sûr, les valeurs sont saisies, non pas par des argumentations conceptuelles, mais par une concordance entre les inclinations naturelles de l'humain et l'intellect, dont la connaissance reste implicitement rationnelle. Ainsi, chaque homme, quel qu'il soit, est apte par sa nature à appréhender les valeurs éthiques. De surcroît, tous les jugements sur ces valeurs sont objectifs et réels au sens strict du terme, car ils ne proviennent pas des structures conceptuelles ; l'origine du jugement de l'intellect est « une inclination, une tendance, qu'une notion préconsciente et "immergée" de la raison a fait naître du dynamisme instinctif de la nature »⁹⁵. Les valeurs ont alors leur source dans l'ontologie de l'être, car la raison spéculative est étroitement liée à la raison pratique. L'homme est ainsi capable, à la fois de percevoir ses inclinations naturelles, et de procéder aux jugements moraux fondés sur ces inclinations. Cela amène à considérer les valeurs comme ne se réduisant pas aux sentiments subjectifs et dépendants de la société. Au contraire, elles gardent aussi leur intelligibilité et, par la suite, elles indiquent des actes bons ou mauvais. Il n'en reste pas moins que la conscience permet de reconnaître le sens initial des valeurs, inscrit en elles-mêmes par la sagesse éternelle. Il faut bien préciser que l'humain n'est pas l'auteur de l'ordre moral, mais Dieu. On y voit un rôle fondamental de la conscience quant au choix rationnel et conforme avec le sens premier des valeurs. C'est ainsi, que l'acte sera considéré comme bon ou mauvais, aussi bien pour moi que pour les autres, mais aussi pour Dieu. Ce qui importe, c'est la formation de la conscience permettant de procéder au jugement orienté vers le bien. Selon Maritain, « la distinction entre le bien et le mal ne s'évanouit pas »⁹⁶. C'est plutôt l'intelligence qui doit se parfaire, afin de bien découvrir la vérité objective des valeurs. Ce qui veut dire que « plus l'intelligence qui juge est élevée, plus les mesures employées pour peser l'acte moral concernent les profondeurs intérieures de l'homme »⁹⁷. Ainsi, la conscience possède une dimension rationnelle qui permet d'objectiver l'acte humain pour qu'il soit lié à l'ordre universel des choses. De plus, l'affirmation de l'homme est liée à la formation de la conscience. Ceci manifeste une relation étroite entre la conscience et l'acte, à savoir que, la conscience, bien affinée par

⁹⁴ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 43.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁷ *Ibid.*

l'homme, le pousse à percevoir l'action dans ses évidences les plus simples. Alasdair MacIntyre a choisi une autre façon d'expliquer l'universalité des valeurs. Il l'élucide par une distinction entre « le fait » et « la valeur ». Le philosophe écossais rejoint Maritain quant à l'origine de ses pensées, héritées d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin⁹⁸. Cependant, MacIntyre semble plus explicite que Maritain dans ses pensées, par ses références à l'existence concrète. La réflexion sur « le fait » le démontre. Il dit que « le fait » ne peut pas être privé de la valeur. Dans cette logique, il faut choisir ce qui constitue objectivement une valeur pour moi et non pas ce que j'en pense⁹⁹.

La rationalité de la conscience

Ces considérations montrent que le jugement de la conscience ne peut être remplacé, ni par l'État, ni par la science, car le choix intérieur de la conscience s'opère dans l'homme qui, lui-même, est un microcosme et un univers indépendant. Il y a donc une cohésion entre l'homme et la conscience au niveau de la rationalité de jugement car, la conscience étant liée à la créature intelligente, s'appuie sur un ordre qui n'est pas purement factuel, mais avant tout rationnel. Maritain dit explicitement que « les problèmes qui concernent la nature et la valeur de la connaissance ne sont pas (...) du ressort de la psychologie, mais d'une étude, même "transcendantale", du contenu de la conscience. Ils relèvent du métaphysicien, je veux dire qu'ils dépendent d'une *lumière* qui est celle du degré d'abstraction métaphysique. La métaphysique du connaître forme normalement l'*introduction* de la métaphysique de l'être »¹⁰⁰. En d'autres termes, la conscience s'efforce d'atteindre les explications rationnelles, ce qui élucide ses repères à la lumière de la loi naturelle et de la prudence qui en découle. Maritain met en évidence la valeur rationnelle de la conscience, la considérant comme une faculté dont l'homme dispose naturellement, afin de bien choisir et ensuite, de bien agir. Tandis que Karol Wojtyła accentue l'aspect normatif de la conscience, comme un lien où il y a une corrélation naturelle entre la vérité et le devoir. Ainsi, « la personne humaine, dans chacun de ses actes, est le témoin direct du passage du "c'est" à "on est obligé" : de "X est vraiment bon" à "je suis obligé d'accomplir X" »¹⁰¹. Pour Wojtyła, la conscience n'est pas l'auteur des normes qui s'imposent à elle dans leur intégralité et dans leur objectivité morale. Dans cette logique, Maritain place la conscience davantage dans l'existence humaine, jusqu'à établir un lien entre le devoir et la vocation de la personne. Le futur Pape constate clairement que l'obligation elle-même révèle la vocation : « car en toute obligation se fait entendre cet "impératif" fondamental : être bon en tant qu'homme, ne pas être mauvais en tant qu'homme ; et dans cet impératif, se

⁹⁸ C'est avant tout le philosophe Christophe Rouard, analysant la notion de la vérité chez MacIntyre, aborde les inspirations aristotéliennes et thomasiennes dans les œuvres du philosophe écossais. Cf. CH. ROUARD, *La vérité chez Alasdair MacIntyre*, Paris, Harmattan, 2011, p. 99-104.

⁹⁹ Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, op. cit., p. 83-84.

¹⁰⁰ *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 12.

¹⁰¹ K. WOJTYŁA, *Personne et acte*, op. cit., p. 185.

trouvent en quelque sorte l'ontologie et l'axiologie de l'homme, précisément en tant que personne »¹⁰².

On ne saurait sous-estimer la réflexion de Maritain sur la conscience, en ce qu'elle met en lumière un certain ordre entre l'État et la personne, et un certain partage de leurs rôles respectifs. Dans cette logique, la conscience indique la transcendance de la personne par la liberté et par sa fin ultime. Ainsi, l'État joue un rôle éducatif et non pas législatif, à l'égard de la conscience humaine¹⁰³. Les considérations sur la conscience révèlent l'homme comme un microcosme, un univers autonome. Dans son analyse, Duvauchel met l'accent, à juste titre, sur la notion de la subjectivité chez Maritain, qui constitue une richesse, autant pour la conscience que pour l'expérience poétique¹⁰⁴. C'est dans sa pleine individuation et dans sa personnalité individuelle, que s'opère le jugement de la conscience. Partie intégrante de l'être humain, la conscience montre sa spécificité, quant aux choix de sa destinée personnelle et ultime. L'homme s'affirme alors, à la fois par la conscience, et par son propre développement moral¹⁰⁵. C'est un apport très important de la philosophie maritainienne. Finalement, c'est à la suite d'un effort moral et grâce à la prudence, que le jugement de la conscience constitue un acte individualisé qui a sa source dans l'homme lui-même.

C'est toujours une personne individuelle, dans des conditions singulières, qui agit, ce qui veut dire qu'il lui faut s'approprier la loi naturelle pour procéder à un jugement de conscience droite. Dans cette logique, l'agir humain dépend aussi des circonstances et de la volonté qui l'orientent vers certains biens et vers une fin concrète. Il faut donc se pencher sur la question de la volonté et de son lien, non seulement avec la raison, mais aussi avec la conscience humaine. Il faudra mettre en évidence ses implications pratiques qui éclairent, à la fois sur la rectitude du vouloir, et sur la capacité humaine de toujours bien choisir. Dans cette optique, il s'agit de montrer que la raison pratique est droite et apte à appliquer son raisonnement aux jugements droits.

Karol Wojtyła va encore plus loin en affirmant que le jugement de la conscience, même s'il suppose l'obligation, est l'accomplissement de soi en tant que personne, car l'homme s'épanouit, non seulement par un acte, mais aussi par la vérité de cet acte. Ce qui compte, c'est la véridicité du bien que l'acte comporte et qui est communiqué à la conscience humaine. L'homme est alors soumis à la conscience, parce qu'elle reconnaît le bien contenu dans un acte. Plus encore, elle voit ce bien comme vrai. C'est ce moment qui permet d'objectiver l'acte et d'être, par là même, obligé de l'accomplir. La conscience appréhende une norme comme bonne et vraie. Il s'ensuit que la conscience présente une norme, comme étant celle qui correspond à la dimension de la personne. Donc, grâce à la conscience, l'homme s'approprie ses actes et s'épanouit lui-même. Wojtyła, tout comme Maritain, considèrent visiblement la conscience, comme une disposition qui découvre les normes dans l'ordre objectif de la morale. C'est ainsi que tous les deux critiquent la proposition de Kant pour qui la conscience a

¹⁰² *Ibid.*, p. 190.

¹⁰³ Cf. *Questions de conscience*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 793-797.

¹⁰⁴ Cf. M. DUVAUCHEL, *L'esthétique oubliée de Jacques Maritain. Un "chemin de poésie et de raison"*, Paris, Publibook, 2009, p. 118.

¹⁰⁵ Cf. *Religion et culture*, Œuvres Complètes, t. IV, 1983, p. 201.

une force législative. La proposition kantienne conduit à l'individualisme et constitue en fin de compte une menace pour l'harmonie ontique de l'homme¹⁰⁶.

La relation intérieure de la décision libre et bonne : la raison - la volonté – le jugement de conscience. La place constitutive de la volonté comme puissance appétitive et ses racines intellectives

Chaque acte doit être appréhendé dans des circonstances particulières. En les prenant en compte, la raison humaine s'efforce de regarder la loi naturelle, afin de trouver ce qu'il faudrait faire dans toute situation concrète de l'existence. Le lien entre ces deux dimensions, nature et action, permet d'éviter un réductionnisme ou un mécanisme. La dissociation de l'ordre des valeurs et celui de la vérité pousserait à l'individualisme et à l'antihumanisme « qui se situe dans la droite ligne de cette rupture entre l'ordre des constatations objectives qui appellent une élaboration théorique et l'ordre des prescriptions subjectives qui répondent à des besoins pratiques »¹⁰⁷. Le contraire pourrait être avancé. Les postulats théoriques et spéculatifs donnent une place à la morale. De surcroît, les deux dimensions, théorique et morale, coexistent dans la mesure où elles dépendent l'une de l'autre et révèlent la réalité dans sa complexité.

Pour Maritain, la subjectivité de l'homme implique, à la fois la raison et la volonté. Et c'est bien de la subjectivité que l'acte émane. Il précise cette pensée ainsi : « À nous-mêmes, nos actes ne sont tolérables que, parce que la conscience que nous avons d'eux baigne dans l'expérience obscure de la subjectivité (...) Il n'y a rien qui nous détruise autant que nos propres actes quand, oubliés puis un jour évoqués par quelque relique d'autrefois, ils passent à l'état d'objets, séparés des sources vives de la subjectivité. Même s'ils n'ont pas été spécifiquement mauvais, nous ne sommes plus sûrs qu'ils aient été bons et qu'on ne sait qu'elle illusion ou impureté cachée ne les ait gâtés, ces étrangers se jettent sur nous comme des morts sortis de nous pour porter le doute et la mort en nous »¹⁰⁸. La subjectivité constitue alors la base de l'agir. Il n'en reste pas moins, que c'est la raison pratique qui perçoit la mesure extérieure de l'agir, tout en fondant sa connaissance sur la loi naturelle. Il s'ensuit que le premier mouvement de la décision consiste en ce que l'homme, en tant qu'être raisonnable, montre spontanément « certaines assertions, comme faisant entendre la voix de la loi naturelle, à laquelle elles étaient conformes »¹⁰⁹. Selon Maritain, c'est un *jugement de conscience à l'état séparé*, parce qu'il exprime les vérités universelles de l'homme, par exemple « tu ne tueras pas ». Il ne se focalise pas sur des situations individuelles et concrètes. Ce n'est qu'après, que l'homme prend en compte les circonstances particulières de sa situation et réfléchit afin de savoir comment la loi naturelle pourra y être intériorisée. C'est le niveau de *jugement*

¹⁰⁶ Cf. K. WOJTYLA, *Personne et acte*, op. cit., p. 186-190.

¹⁰⁷ P. HARCOURT, « Sur la crise de la raison éthique », dans : C. BRUAIRE (dir.) *La morale : sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 15-26.

¹⁰⁸ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 80-81.

¹⁰⁹ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 750.

de conscience à l'état circonstancié où l'homme s'interroge, par sa raison, sur la prise de décision. Maritain valorise toujours la place de la raison, qui cherche à connaître, qui éclaire et dirige vers un bon jugement. Les capacités de surexistence de la raison permettent de voir très loin, car celle-ci conduit au jugement droit. Il faut d'abord voir la conscience, comme celle qui reste en lien indispensable avec la raison et la loi naturelle ; « en d'autres termes, le jugement de la conscience est un jugement *spéculativo-pratique*, car on n'a pas tout à fait quitté avec lui le règne de l'universel »¹¹⁰. À ce premier niveau, il apparaît que l'intelligence est un élément constitutif, afin que le jugement de la conscience puisse être bon. Mais, il y a encore une autre dimension de la subjectivité humaine qui fait partie constitutive de l'agir humain, la volonté.

La volonté comme appétit rationnel

Le bien est la raison formelle de l'agir humain. Il est reconnu grâce à l'intelligence, capable à la fois de différencier le mal du bien et d'appréhender le bien dans sa dimension extra-mentale. Néanmoins, il faut voir comment le bien s'intègre à l'existence humaine. Autrement dit, il faut appréhender cette puissance qui ouvre l'être au bien. Et c'est là que la volonté est importante. Maritain l'explique ainsi : « L'intelligence connaît le bien sous sa "raison" même de bien, et en fonction de l'être – connaissance essentiellement distincte de la connaissance sensible – c'est pour cela, qu'en toute nature qui a l'intelligence, doit exister une faculté de désir ou d'amour essentiellement distincte de l'appétit sensitif, et qui tend au bien, selon son ampleur universelle, (...) : c'est l'appétit rationnel ou la volonté qui a sa racine dans l'intelligence »¹¹¹. La volonté constitue donc une puissance appétitive et trouve sa place en intellect comme un appétit intellectif. Il en résulte que la volonté reste déterminée par la nature d'une chose et suppose la nécessité. Elle désire toujours le bien, comme son objet naturel, et ce n'est que l'intellect qui appréhende une chose comme bonne et oriente la volonté vers le bien. Alasdair MacIntyre éclaire explicitement cette question. Il indique que la polémique sur la question du désir fondé sur le plaisir ou mû par un objet rationnel, constitue l'une des discussions les plus importantes de ces temps modernes. Selon lui, la première forme du désir mène vers « l'expressivisme » qui dissout les vraies conditions de la vie sociale et dissimule l'ordre naturel¹¹². L'alternative à « l'expressivisme » est la théologie qui oriente l'homme vers la dimension intelligible de sa propre nature. Dans cette logique, la volonté, étant ouverte au bien sans limite, manifeste ses capacités d'infini et de surexistence. Par sa nature, elle s'oriente vers ce bien absolu, parce qu'il est seul apte à la combler. Ces considérations permettent de constater que l'homme est capable, non seulement de découvrir une loi, mais aussi de l'attacher grâce à la volonté et à la conscience, comme l'exemple d'Antigone et de Saint Pierre le

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 750.

¹¹¹ *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 441.

¹¹² Cf. A. MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, New York, Cambridge University Press, 2018, p. 23.

montre¹¹³. La volonté suppose une obligation, parce qu'elle reste en dépendance à l'égard du bien universel qui va l'orienter nécessairement vers certaines actions. Dans cette perspective, il faut définir une hiérarchie qui ordonne l'agir de l'homme : la raison règle la volonté humaine, mais la bonté de la volonté a sa source dans la nature, et non pas dans la raison, ce qui veut dire qu'il faut toujours se référer à la loi naturelle et à la Raison divine constituant la première cause, car c'est la loi éternelle qui « apparaît comme la mesure de la raison pratique »¹¹⁴. Il est évident que la liberté n'est pas supprimée, mais accordée aux exigences de l'être. Cela signifie que le Bien absolu correspond parfaitement aux désirs les plus profonds de l'être humain, et peut être saisi par les capacités surnaturelles de l'intellect et de la volonté. Ce bien est alors désiré nécessairement parce qu'il constitue la fin ultime pour l'homme¹¹⁵. Dans ce contexte, Maritain analyse la question de Dieu comme Bien ultime. Et c'est fondamental, car il s'agit de la dimension spécifiquement humaine : d'un côté, l'homme reste libre et, d'un autre, il y a une obligation à faire quelque chose. Même le désir n'est pas une puissance désordonnée pour Maritain, mais il dépend de l'objet de satisfaction et s'actualise par la présence dynamique de l'objet. Il s'établit donc un lien étroit entre la norme personaliste et l'agir, dont le désir du bien suprême manifeste la fonction motrice de l'action humaine, de sorte que l'homme ne soit pas privé de la rationalité de ses actes. En d'autres termes, l'homme, par sa nature, veut atteindre le bien absolu et acquérir ainsi sa propre perfection. Cependant, cette tendance vers le Bien ultime n'est pas considérée comme un devoir, tel que le voudrait Kant. Ce n'est pas non plus l'intérêt qui dicterait sa poursuite. Maritain propose une solution, celle de l'amour de Dieu comme Bien suprême. C'est bien la raison fondamentale de l'agir humain afin d'atteindre ce Bien ultime¹¹⁶. Il apparaît que, naturellement, l'homme désire connaître Dieu. De plus, l'intelligence et la volonté participent à cet impératif, car elles répondent à ces besoins humains par la connaissance et par l'amour. La norme personaliste énonce que l'homme est même obligé de faire le choix du Bien suprême qui le comblera parfaitement. C'est un moment capital, où l'homme s'affirme lui-même par la décision d'un tel Bien. Il y a aussi des facteurs importants, tels les valeurs et les lois que l'homme doit mettre en œuvre, afin de poursuivre son Bien ultime.

Le rôle de la rectitude du vouloir dans la décision libre et bonne

Chaque acte humain a un caractère d'abord individuel. C'est avant tout la volonté qui lui confère ce caractère. La moralité de l'agir dépend donc de la loi universelle et des circonstances. L'acte est individuel, ce qui veut dire que « toute décision à prendre est *mienn*e, elle engagera ma personnalité tout entière dans son incommunicabilité. De la même façon qu'une feuille d'arbre n'est jamais identique à une autre, une situation morale n'est jamais identique à une

¹¹³ Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 94.

¹¹⁴ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 722.

¹¹⁵ Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 327-330.

¹¹⁶ Cf. *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 104.

autre »¹¹⁷. C'est une vision intégrale et complexe de l'agir humain : d'un côté, sa bonté et sa droiture morale dépendent de la conformité avec la raison pratique, d'un autre, il faut nécessairement que l'acte humain soit conforme « à une mesure incarnée dans les profondeurs de ma subjectivité et qui est ma propre volonté, tant que cette volonté est droite »¹¹⁸. La relation entre la raison et la volonté est essentielle pour que le jugement de la conscience soit bon et que l'acte individuel soit fondé sur le réel. Il en découle que l'acte humain n'est pas seulement mesuré par une loi universelle, mais il engage toute la dimension de l'incommunicabilité qui est présente en l'homme.

L'agir humain acquière alors une autre dimension absolument singulière et individuelle, qui le régule, celle de « la rectitude du vouloir, tendant droitement aux vraies fins de l'existence humaine »¹¹⁹. Dans cette logique, lorsqu'on parle du jugement pratique et individuel, cela veut dire que ce jugement est vrai, non seulement parce qu'il est conforme à l'essence des choses, mais aussi parce qu'il s'accorde à l'appétit droit, à la volonté. Maritain met en valeur la rectitude du vouloir, comme un élément indispensable de la décision à agir de telle façon et non pas d'une autre. Bien évidemment, la volonté reste dépendante de la raison qui lui dévoile la connaissance sur ce qui est la vraie fin de l'existence humaine, la vraie fin des vertus¹²⁰. Ces considérations révèlent une image de l'agir humain, comme l'acte final de l'identité humaine, ce qui veut dire que l'homme agit en tenant compte de son intériorité et en s'appuyant sur les vertus. C'est pour cela que l'on peut dire que l'homme agit en fonction de ce qu'il est. Dans cette perspective, le mouvement de la volonté dépend, non seulement de la connaissance de l'intellect, mais aussi de la liberté grâce à laquelle l'homme choisit les valeurs qui constituent un fondement pour le jugement droit. Maritain le précise : « la volonté d'un homme est droite, si elle tend droitement aux vraies fins de la vie humaine ; cela dépendra aussi de sa propre liberté si celle-ci a développé en lui des vertus, des inclinations stables vers le bien »¹²¹. La rectitude du vouloir influence la rectitude de jugement et, par la suite, a un impact considérable sur la forme de l'action. La rectitude du vouloir constitue un fait existentiel qui devrait être formé et développé, et qu'il faut supposer. C'est une vision existentielle qui dévoile la rectitude de la volonté, non pas comme infaillible, mais comme droite au moment de l'acte de choix. Il ne s'agit pas là du registre de la certitude, mais de la supposition. Dans cette perspective, il faut supposer que la volonté est droite au moment du choix. L'homme a confiance et le manifeste par le jugement de la conscience. Jacques Maritain l'élucide ainsi : « la rectitude de mon vouloir est un fait existentiel, une donnée que je suppose, une fois que la rectitude de la volonté tendant droitement vers les vraies fins de la vie humaine est donnée, alors cette volonté droite devient une mesure pour la raison »¹²². C'est le moment très important, où l'homme intériorise la loi naturelle et l'approprie individuellement. C'est bien sur le fondement d'intériorisation et

¹¹⁷ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 751.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Cf. *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 752.

d'individualisation de la loi naturelle, que le jugement de la conscience devient une expérience dans sa dimension typiquement existentielle : *le jugement de conscience finalement concrétisé*. La décision concrète et individuelle d'agir doit être cohérente avec la volonté, conçue comme la mesure finale de la raison ; « cette mesure qui existe dans les profondeurs, au sein même du sujet et qui est son propre vouloir, pour autant qu'il est lui-même droit et joue un rôle décisif dans le dynamisme moral »¹²³. En revanche, il semble que Maritain n'aborde pas la question du lien entre la rectitude du vouloir et la raison pratique. Or, il est d'une importance capitale, car c'est la raison qui dit ce qui est vrai. Dans cette optique, Georges Cottier explique, à juste titre, que *l'appetitus* tend vers le bien et vers la fin, déterminés par la nature. Ce qui veut dire que la rectitude du vouloir est réglée par la vérité de la raison pratique¹²⁴. Néanmoins, le cardinal Cottier et Maritain accentuent vigoureusement la fonction de la volonté comme une mesure pour la raison. Cela semble clair, mais il faut avant tout mettre en valeur la *praxis* de la volonté, à savoir que cette relation entre le vouloir et la raison indique la spécificité de l'homme puisqu'elle révèle l'image de l'homme qui tend vers le bien, à la fois du côté de l'intellect, mais aussi du côté de la volonté. Grâce à ces deux dimensions droites, unies et cohérentes, l'homme s'affirme lui-même. La rectitude libre de la volonté paraît être une question fondamentale, car elle suppose un engagement de l'homme en vue d'atteindre un certain niveau de sens moral, puisque l'appréhension de la réalité (par exemple les préceptes de la loi naturelle) peut être déformée par les fausses convictions, ou bien par les habitudes perverses et des dispositions dépravées¹²⁵. Il est alors perceptible que la droiture du jugement de conscience reste dépendante de la droiture de la volonté. Cette relation indique la place constitutive de l'homme dans l'action, dont la bonté dépend, non seulement de la loi naturelle, mais aussi de la rectitude du vouloir.

La *praxis* de la conscience humaine

Ces considérations révèlent qu'il y a en l'homme, le jugement spéculativo-pratique, dont la raison occupe une place primordiale parce qu'elle cherche à connaître. Cependant, Maritain oriente ses idées vers la *praxis* de jugement de la conscience. Il le précise ainsi : « ce que je choisirai décidément de faire n'est pas toujours ce que je dois faire, mais ce que je veux faire. Mon acte de libre décision n'est pas la même chose que mon jugement de conscience, il est ce que j'appellerai le jugement *pratico-pratique* »¹²⁶. La décision libre d'agir est droite, de sorte qu'elle est conforme à la conscience droite. Maritain met en évidence l'aspect existentiel du jugement de conscience. La dimension pratico-pratique met l'accent sur la liberté humaine, grâce à laquelle l'humain procède à un tel acte et devient l'auteur d'une décision. Cela veut dire qu'il faut effectuer

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Cf. G. COTTIER, *Deviens ce que tu es. Enjeux éthiques*, op. cit., p. 110.

¹²⁵ Cf. *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 832.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 753.

le jugement pratique, tout en prenant en compte le contexte de la vie *hic et nunc*. Ce n'est qu'ainsi que l'homme, par son agir, participe à la loi éternelle¹²⁷. Il faut alors que le jugement de conscience soit fondé, à la fois sur le processus d'individualisation de la loi naturelle, ce qui exprime le jugement de conscience concrétisé, mais aussi sur le processus d'objectivation et d'intériorisation de la loi universelle, ce qui affirme le jugement pratico-pratique. Maritain l'exprime ainsi : « je viens de parler du caractère existentiel, - existentiel-pratique - du jugement de la conscience, dont la vérité a pour mesure le dynamisme volontaire droitement orienté du sujet »¹²⁸. Il en résulte qu'il y a une autre dimension pratique, qui permet de procéder au jugement droit et vrai afin de bien agir, celle de la vertu de prudence.

Considérée comme une sagesse pratique, la prudence aura déjà un rôle à jouer dans le mouvement de l'intelligence qui cherchera à connaître le réel. Étant une vertu intellectuelle, elle va à la fois regarder objectivement les circonstances et « acquérir même une connaissance spéculative exacte des conditions dans lesquelles l'acte de choix a à s'exercer »¹²⁹. En revanche, en tant que vertu morale, la prudence présuppose la rectitude de la volonté, ce qui lui permet de procéder au jugement droit de la conscience. De surcroît, sa spécificité consiste en ce qu'elle est naturellement acquise et, par la suite, elle lit le réel « à la lumière des principes de la raison naturelle, principes pratiques connus par la syndérèse : il faut faire le bien et éviter le mal, être juste, etc. »¹³⁰. Dans l'acception initiale du terme, la prudence est naturelle, acquise car elle procède tout en suivant les principes pratiques de la raison naturelle relevés grâce à la syndérèse. Les actes humains sont alors dirigés, par la raison supérieure et inférieure, ce qui veut dire que l'homme, de par sa nature, est apte à percevoir des principes de l'ordre divin, éternel et temporel, humain. Il n'en reste pas moins que c'est la raison supérieure, perfectionnée par la sagesse, qui prend définitivement la décision pratique de procéder à un acte¹³¹. L'homme est porteur d'une sagesse qui régule ses actes et éclaire la raison inférieure. Elle constitue un savoir supérieur grâce, non seulement à l'expérience, mais avant tout à la foi. L'acte humain est alors complexe, car il englobe les deux dimensions, temporelle et éternelle, supérieure et inférieure. L'éthique ne peut pas se limiter aux choses temporelles, mais elle doit aussi prendre en compte la fin ultime. On peut donc admettre que la prudence, dans sa dimension simplement naturelle, n'est pas complète. Il faut qu'elle existe de concert avec la charité. C'est ainsi qu'elle est connexe avec les autres vertus morales qui constituent un tout dans un être. En fin de compte, grâce à la charité, la prudence se présente sous forme d'habitus, comme une vertu au sens strict du terme. Ce n'est qu'ainsi qu'elle « règle immédiatement l'acte à faire *hic et nunc*, par un jugement et un commandement appropriés à l'absolue individualisation du cas concret »¹³². Parler alors de jugement prudentiel permettant de bien agir, fait penser à une expérience

¹²⁷ Cf. *Ibid.*

¹²⁸ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 65.

¹²⁹ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 754.

¹³⁰ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 153.

¹³¹ Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 74, a. 7.

¹³² *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1100.

purement humaine et authentique, impliquant les principes spéculatifs « complétés par les régulations provenant des vertus morales et de la rectitude du vouloir »¹³³. Dans cette perspective, la prudence ne se focalise pas sur le seul fait de connaître, mais avant tout sur le fait d'orienter l'acte vers la fin qui lui est propre, c'est-à-dire vers ce qui doit être fait.

La question de la prudence indique une capacité humaine par laquelle il affirme sa propre identité : l'aptitude au savoir pratiquement pratique. Maritain doit beaucoup à Jean de Saint-Thomas et à Cajetan sur ce plan-là. La réflexion sur la prudence paraît fondamentale, en tant que dimension qui indique la direction de l'universel au singulier. Jusqu'à présent, l'accent a été mis sur la relation inverse, à savoir le passage de la nature vers le surnaturel. Cependant, la prudence renvoie à la nature, de façon à ce « qu'elle suppose seulement les premiers principes de la raison pratique naturellement connus, et les informations de l'expérience »¹³⁴. Tout en poursuivant ce raisonnement, Maritain approfondit sa réflexion en affirmant que, même un ignorant peut être prudent pour sa conduite personnelle. La prudence révèle alors l'image de l'homme qui saurait s'affirmer tout simplement par sa nature. L'accessibilité de la prudence indique que l'homme a initialement tout ce qui lui est nécessaire pour protéger sa propre nature. Bien évidemment, il faut qu'il lise bien les données de la connaissance spéculativement et pratiquement pratique. Il n'en reste pas moins que la prudence donne déjà une possibilité de bien se conduire par rapport à soi-même et par rapport aux autres.

La prudence ne consiste pas dans le *connaître*, mais dans le *diriger*. Néanmoins, la vérité du jugement a sa source dans la morale spéculativement pratique, qui consiste dans le *connaître* comme fondement du *diriger*. Cela veut dire que l'acte humain est appréhendé, spéculativement et scientifiquement, afin d'acquérir la connaissance pratique. C'est bien la philosophie morale qui traite de cela et révèle toutes les dimensions constitutives du savoir spéculativement pratique : la volonté, la finalité, les articulations ontologiques, la connaissance singulière d'un acte spécifique, etc. Ce savoir constitue alors le point de départ pour bien diriger son agir. Maritain affine sa position dans sa discussion avec Jacobus Maria Ramirez, qui lui reproche une vision du savoir trop liée à la pratique. Dans cette optique, le dominicain constate que le savoir spéculativement pratique ne considère pas directement le *diriger*¹³⁵. L'échange des idées avec le père Ramirez permet à Maritain d'exposer très clairement une distinction entre la philosophie pratique et spéculative. Tandis que la première révèle la vérité comme la base pour bien agir, la seconde indique la vérité comme le fondement de la connaissance. Cette différenciation est importante pour cette recherche, car elle montre une conséquence logique dans la *praxis* : la vérité dans le savoir pratiquement pratique « consiste déjà dans le *dirigere*, mais en tant même que fondé dans le *cognoscere*; et dans la prudence, elle ne *consiste* plus

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Somme Théol.*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 6.

¹³⁵ Cf. J.-M. RAMIREZ, « Sur l'organisation du savoir moral », *Bulletin Thomiste*, 12 (avril-juin 1935)6, p. 423-432.

formellement que dans le *dirigere* lui-même »¹³⁶. La dimension pratiquement pratique de l'acte humain est très importante, puisqu'elle trace la direction nécessaire de l'universel jusqu'à ce qu'il soit mis en pratique. Dans cette logique, on est dans un registre, non plus intelligible, mais typiquement pratique : « il s'agit de préparer l'action et d'assigner les règles prochaines »¹³⁷. En se référant à l'expérience et aux exigences concrètes d'un acte, l'homme établit certains préceptes et règles. C'est une approche primordiale pour ce sujet, car le passage du connaître au diriger révèle chez l'homme un mouvement descendant de la pensée vers l'action concrète à accomplir dans l'existence, tout en gardant une cohérence entre elles. Et la dernière étape de cette descente est un jugement prudentiel qui implique un connaître et qui, avant tout, dirige l'acte vers ce qui doit être fait¹³⁸. Maritain parle même d'une subordination du connaître au diriger, car ce dernier indique un niveau plus intense de praticité. Toutefois, ce mouvement de descendance n'est pas une dégénération de l'être humain. C'est visiblement le contraire puisqu'il permet de regarder l'acte dans son objectivité de l'existence, afin de procéder à un acte qui est le plus conforme à la vérité des choses et au réel. C'est bien là où l'homme affirme sa propre identité. En conséquence, on cite trois aspects, grâce auxquels l'homme est censé procéder à un acte : grâce à la connaissance spéculative, au savoir spéculativement pratique et au jugement prudentiel, l'être humain effectue un acte dans l'existence en se référant aux principes de la syndérèse, regarde sa fin et ses conditions pratiques. Tout en suivant ces trois indications, l'homme s'affirme, d'une part, dans ce qui est et d'autre part, dans ce qui doit être. D'un côté, l'humain s'appuie sur le mode spéculatif pour bien juger et saisir un acte dans sa dimension intelligible et, de l'autre, il procède par la voie pratique, afin d'apprécier les conditions particulières de l'agir. Ce passage du spéculatif à la dimension pratique (la prudence) constitue le socle d'un acte vraiment humain, car il assure une conformité entre la vérité objective et l'acte à poser. Il y est perçue une dimension particulièrement humaine de l'acte car, grâce à la prudence, il garde son intelligibilité. En même temps, l'agir est singulier, ancré dans les circonstances contingentes et accompli tout de suite. Dans cette optique, il est « la droite connaissance pratique comme régulatrice immédiate de l'action »¹³⁹. Cela révèle un aspect capital d'agir, à savoir que sa droiture ne dépend pas seulement de l'intelligence, mais aussi de la rectitude de la volonté et des vertus morales. C'est bien sur cette base que la prudence juge et commande.

Chez Maritain, le choix d'agir ne dépend pas seulement de la rectitude naturelle, mais aussi de la rectitude libre de la volonté. Cela veut dire qu'il ne suffit pas seulement de voir l'essence des choses pour bien agir. Il faut que la volonté naturellement tende vers le bien. Elle peut toutefois être déformée. Cela exige que la volonté soit fondée sur les vertus acquises et sur la liberté d'autonomie. Les vertus permettent donc à la rectitude de la volonté de tendre

¹³⁶ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1091.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 827.

¹³⁸ Cf. *Art et Scholastique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 630 ; *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 341-342.

¹³⁹ *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 826.

vers les fins naturelles de l'homme. Mais cela ne suffit pas, car les connaître est une chose, et les choisir en est une autre. En d'autres termes, la conscience présente un jugement, mais il faut que l'homme le reconnaisse par son propre jugement libre. Il est possible que ces deux jugements, spéculatif et pratique, se croisent grâce à « la vertu de la prudence, qui les commande tous les deux. La vertu de prudence, quand elle est là, fait porter un jugement de conscience droit et un jugement pratique droit ; elle va jusqu'au terme du dynamisme moral, jusqu'au jugement porté dans la décision libre et condition de celle-ci »¹⁴⁰. Ceci éclaire la spécificité par laquelle l'être humain s'affirme lui-même. Ainsi, chez l'homme dont la vie est profondément morale et se pare de vertus, plus particulièrement de la prudence, le jugement de conscience équivaut à la décision libre. L'un constitue l'équivalent de l'autre. La prudence apparaît comme la vertu qui indique une cohérence entre les deux mouvements de la raison pratique, « connaître l'agir » et « choisir l'agir ». Alors, grâce à la prudence, la volonté perçoit à la fois l'objectivité de chaque action et tient compte des circonstances particulières. Dans cette lignée, la prudence façonne la droiture de la volonté pour qu'elle se base sur les vertus et s'oriente toujours vers le bien.

L'interaction entre la morale et question de la qualité de vie dans le personalisme de Jacques Maritain

Antérieurement, la loi naturelle, la raison et la volonté ont été désignées comme les mesures de l'action humaine. L'idéal est qu'il y ait une homogénéité entre la mesure et ce qui est mesuré. Ainsi, l'action elle-même devient l'espace existentiel d'épanouissement qui affirme la spécificité de l'homme. Toutefois, cet idéal n'est pas toujours évident, parce qu'il y a des circonstances qui imposent certains actes. Dans la même logique, Saint Thomas présente une solution intermédiaire, à savoir que « les lois humaines ne doivent pas être portées de façon universelle et générale, mais plutôt particulière »¹⁴¹. Comme le montre l'Aquinat, il faut des mesures diverses pour bien mesurer des réalités différentes¹⁴². Cette vérité existentielle s'explique quand l'homme réfléchit sur l'application de la loi naturelle. Elle ne saurait être appropriée au moyen d'un tableau arithmétique, comme le voulaient certains rationalistes, car il faut prendre en compte toutes les conditions de la vie. Dans cette optique, Maritain introduit une autre dimension de l'acte humain, d'une importance capitale pour cette étude, à savoir les vertus. Il se réfère à la *Prima Secundae* de la *Somme théologique* et précise que « la puissance ou faculté d'agir procède d'un habitus ou d'une disposition intérieure, car la même chose n'est pas possible pour celui qui ne possède pas l'habitus de la vertu »¹⁴³. L'être humain possède le pouvoir d'agir en lui-même, qui a sa source dans une aptitude intérieure se fondant sur

¹⁴⁰ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 755.

¹⁴¹ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 1.

¹⁴² Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 2.

¹⁴³ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 2. Jacques Maritain aborde cette question dans son livre : *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 860.

une disposition du sujet et sur un exercice, sur un habitus. Ce qui veut dire, qu'à côté de la raison et de la volonté, il y a l'habitus de la vertu qui permet de bien agir et de saisir objectivement la question de la qualité de la vie par rapport à soi-même et par rapport aux autres.

Les vertus et leurs dimensions constructives et objectives dans la structure ontologique de l'humain

Selon Maritain, les vertus indiquent les actes typiquement humains. Pour l'illustrer, Saint Thomas distingue les adultes et les enfants. Ces derniers ont une autre disposition intérieure par rapport à la loi et, finalement, « on ne porte pas une loi identique pour les enfants et pour les adultes ; on permet aux enfants beaucoup de choses que la loi punit ou blâme chez les adultes »¹⁴⁴. Il s'ensuit qu'avoir des vertus veut dire une exigence de certains comportements compatibles avec une attitude intérieure. Dans cette logique, Maritain rejoint la pensée thomassienne : « car on permet aux hommes imparfaits beaucoup de choses que l'on ne doit pas tolérer chez les hommes vertueux »¹⁴⁵. Il apparaît donc que ce sont les vertus qui permettent aux hommes vertueux de s'abstenir des vices, à la fois ceux qui détruisent la vie en commun (un meurtre ou un vol) et ceux qui sont moins graves (des disputes, une jalousie). Il s'agit donc bien toujours du registre rationnel des vertus, considérées comme celles qui amènent l'homme à une contemplation de la vérité et le hissent même au-dessus de l'intercommunication politique¹⁴⁶. Cependant, Alasdair MacIntyre situe les vertus dans un contexte de « la pratique ». C'est la raison pour laquelle il se réfère, tout comme Maritain, à la théologie. Cela lui permet de placer les vertus dans une perspective existentielle. L'aspect personnel des vertus consiste en ce que le comportement de l'humain résulte avant tout d'un penchant qui est formé à partir d'une vertu. C'est ainsi que les vertus décèlent une dimension téléologique, puisqu'elles permettent à l'homme de tendre vers son bien, vers sa fin. Dans cette logique, la vie vertueuse suppose une conduite raisonnable dans laquelle l'homme réfléchit avant d'agir. C'est une idée utile dans la discussion, sur le rôle du progrès scientifique dans l'action humaine. Les données scientifiques, bien qu'elles sensibilisent la conscience de l'homme sur sa propre existence, peuvent donc être utilisées au détriment de l'être humain. Ce sont les vertus qui construisent la personnalité permettant de diriger l'acte au profit des hommes. Dans cette logique, l'acte devient donc humain, à la fois par la prise de conscience et par les vertus. Cependant, MacIntyre, à la différence de Maritain, souligne la dimension communautaire des vertus. Ce n'est que la *polis* qui constitue une structure dans laquelle les vertus révèlent leurs images objectives. De plus, ce n'est que la vertu qui permet à la personne de bien accomplir un rôle dans une société. Ces deux dimensions, téléologique et communautaire, hérités l'une d'Aristote, l'autre d'Homère, indiquent leurs accessibilités. Alasdair

¹⁴⁴ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 2.

¹⁴⁵ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 2.

¹⁴⁶ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 667.

MacIntyre semble choisir la perspective existentielle et, ce faisant, déduit la vertu naturellement disponible pour chaque personne. Dans cette logique, la vertu constitue une qualité humaine acquise qui permet de tendre vers les biens internes¹⁴⁷. Elle constitue une indication qui montre la direction de l'agir, afin que l'homme s'accomplisse dans sa nature. Il faut préciser que MacIntyre et Maritain fondent l'acte humain sur le passage hérité d'Aristote, entre « l'homme qui est » et « l'homme qui peut être, à condition qu'il réalise sa propre essence ». Pour le philosophe écossais, les vertus permettent de tracer la voie pour l'acte humain, afin de bien passer d'un état à l'autre. Dans cette optique, il met l'accent sur l'acte de libre arbitre car l'homme réalise une vertu, non seulement dans la mesure où il la possède et respecte, mais aussi dans la mesure où elle est conforme à une pratique¹⁴⁸. Il s'ensuit que MacIntyre suppose la nécessité d'entraînement et d'exercice, afin que la vertu soit acquise. C'est une approche typiquement pratique des vertus, tandis que Maritain propose une dimension rationnelle comme point de départ dans la discussion sur les vertus. En tant que telles, elles trouvent leur place naturelle en l'homme, c'est-à-dire dans un être qui est aussi rationnel et capable de les intégrer. Bien sûr, il suppose la *praxis*, mais Maritain cherche d'abord le point commun et ce qui unit les vertus avec les hommes : la rationalité.

L'homme affirme alors sa spécificité et manifeste sa qualité de la vie, dans la mesure où il cultive les vertus en lui-même, avant tout par la raison et par la charité. À la suite de l'Aquinat, Maritain distingue les vertus morales acquises, que l'homme possède en un sens imparfait et diminué, des vertus infuses parfaites, pures et simples. Cela veut dire que la première notion suppose un acte appartenant à la catégorie des actes bons. C'est une inclination à faire quelque chose orienté vers le bien. Cette tendance résulte de notre nature, sensée être bonne. C'est une conséquence fondamentale pour l'épanouissement de la personne humaine, à savoir que l'homme, sans la charité, est souvent orienté vers le bien qui n'est utile que pour lui-même, tout en oubliant la communauté et autrui. Une vertu naturelle peut être complètement faussée par le regard individualiste. Il faut alors que la vertu naturelle acquise soit spécifiée par le bien honnête et passe d'une disposition à l'habitus par la charité. La clef de voûte est alors le bien auquel l'homme tend. Maritain semble méconnaître certaines dérives qui résultent de la valorisation du bien individuel. Et pourtant, c'est un danger réel qui privilégie l'aspiration hédonistique, et peut déformer le sens d'une vertu. À titre d'exemple, la notion d'amour pourrait signifier le fait de se donner inconditionnellement au prochain, mais aussi une relation dont l'homme ne profite que pour le plaisir physique.

¹⁴⁷ Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, op. cit., p. 180-186.

¹⁴⁸ La notion « pratique » est fondamentale chez MacIntyre. Selon lui, la pratique suppose une perfection d'un acte, une conformité aux normes universelles et aux certains modèles, l'acceptation de leur autorité. Cf. *Ibid.*, p. 186.

La vertu comme habitus

Cependant, la vertu au sens parfait du terme ordonne l'homme à sa fin dernière. Elle « est un véritable habitus qui incline à bien accomplir l'œuvre bonne »¹⁴⁹. C'est une distinction d'une importance capitale, parce qu'elle indique que la vertu peut être en l'homme, soit comme une simple disposition, soit dans l'état de l'habitus. En conséquence, les vertus au sens imparfait permettent de faire le bien, mais ne permettent pas de bien vivre. Ce n'est qu'une disposition. Cela veut dire qu'ayant les vertus morales acquises, l'homme peut accomplir de bonnes œuvres mais, pour bien vivre, il faut que l'homme soit fortifié par la charité et par la grâce divine. La nature humaine est déchue et cet état reste en opposition à la vertu, au sens parfait du terme. Ainsi, « l'homme est impuissant, même en ce qui regarde sa nature, et il ne peut, par ses seules forces naturelles, accomplir tout le bien qui lui est proportionné »¹⁵⁰. Il s'ensuit qu'il peut accomplir une chose bonne, car la nature n'a pas été détruite. Mais il n'est pas capable, par ses propres forces, d'accomplir tout le bien qui est d'ordre connaturel¹⁵¹. En ce sens, l'état de grâce et de charité est prodigué par l'état d'habitus et ne découle donc pas d'une simple disposition. C'est une approche fondamentale pour cette recherche sur l'agir humain, car elle démontre le lien indispensable entre « faire le bien » et « bien vivre ». Et, dans cette perspective, ces considérations forment une suite logique pour compléter la question de la vertu, à savoir la place fondamentale de la charité qui est capable de nouer les vertus entre elles, de sorte qu'elles existent à l'état d'habitus et non pas à l'état de disposition¹⁵². Maritain se réfère même à un commentateur de l'Aquinat, Jean de Saint-Thomas, dont la perception des vertus est plus intransigeante que celle de Jacques Maritain. Jean de Saint-Thomas accorde une place centrale à la charité dont le manque conduit au désastre le plus total : les vertus perdent leur véracité, car ce n'est que la charité qui, non seulement oriente la nature corrompue après le péché vers son ultime fin naturelle, mais pousse aussi les vertus vers cette fin. Selon lui, les vertus en état de disposition ne sont pas des vertus au sens propre du terme, car le sujet n'y est pas « dans un état véritable d'achèvement et de perfection (...) ; elles tendent plutôt vers un bien (honnête) qui est lui-même un bien de vertu (*d'habitus operativus boni*). De ce fait, elles se trouvent réduites à l'état de disposition »¹⁵³. Ces considérations montrent que la relation entre la nature et la charité est capitale, même incontournable, dans la vie morale puisque cette dernière dimension suppose une inclination droite et stable vers la fin dernière, sur laquelle se fonde la vie morale de l'homme. Ce lien entre la nature et la dimension surnaturelle est alors indispensable et montre la place spécifique de

¹⁴⁹ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 65, a. 1.

¹⁵⁰ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 2.

¹⁵¹ Cette idée de la connaissance par connaturalité est très présente chez Maritain. Il y doit beaucoup à Saint Augustin dont la sagesse est une interdépendance de l'expérience mystique avec dans un champ intelligible tout en gardant leur propre autonomie. C'est bien Saint Augustin qui construit sa personnalité d'un cœur doux mais de l'esprit dur. Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 790.

¹⁵² Cf. *De la philosophie chrétienne*, Œuvres Complètes, t. V, 1982, p. 279.

¹⁵³ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 159.

l'homme. On voit donc clairement que l'ouverture au surnaturel par l'intelligence et par la volonté permet à l'homme de s'en approprier les vertus. Il les fait siennes. C'est bien par cette *praxis* que l'humain affirme lui-même, sa particularité et la qualité de sa propre vie.

On l'affirme avec force : autant les vertus infuses sont parfaites et présentes à l'état d'habitus dans l'homme, autant les vertus acquises ont besoin d'être secondées par la charité. La notion de charité semble donc fondamentale, car elle désigne la voie et la nature propre de la vertu : tendre l'agir humain vers l'ultime finalité. Cela veut dire que la charité, conçue comme une attitude pour aimer Dieu, en tant que fin dernière à la fois surnaturelle et naturelle, permet à la vertu d'accomplir au mieux sa mission¹⁵⁴. Même la prudence, dans l'état de la nature déchue, se réalise à la fois par la rectitude du vouloir et par la charité qui éclaire la finalité propre de l'homme. C'est ainsi que la prudence est apte à choisir les moyens les plus pertinents par rapport à la fin ultime. Saint Thomas d'Aquin explique même que les vertus morales peuvent exister sans la charité, comme chez les païens. Néanmoins, pour réaliser la fin absolue, il faut qu'elles soient mues par la charité. De cette façon, l'homme est disposé à certaines fins, « d'où procède la raison de prudence. Or, pour que cette raison de prudence soit droite, il est encore davantage requis que l'on soit aussi bien disposé à l'égard de la fin ultime, ce qui se fait par la charité, que de l'être à l'égard des autres fins, ce qui se fait par les vertus morales »¹⁵⁵. Cette approche thomassienne marque un lien étroit entre les vertus morales et la prudence. En tant que telles, les vertus morales poussent l'homme à choisir certaines fins ; la prudence les prend en compte, afin qu'elles soient cohérentes avec la fin ultime. De surcroît, si on parle de la rectitude de la prudence, ce sont les vertus morales qui la forment et la façonnent : « on ne peut pas non plus avoir la prudence sans avoir les vertus morales. Car la prudence est la droite règle de l'action. Cette règle de raison découle, comme ses principes, des fins mêmes de la conduite humaine. Et si l'on est bien disposé à l'égard de ces fins, c'est grâce aux vertus morales »¹⁵⁶. Par contre, les vertus morales restent elles-mêmes dépendantes de la prudence, car c'est bien celle-ci qui choisit les bons moyens pour acquérir les fins. Néanmoins, « l'activité pratique, la prudence, les vertus morales, qui rendent le sujet humain parfaitement proportionné dans son agir aux fins de sa nature, sont quelque chose d'essentiellement humain. Humain, trop humain ! Elles laissent l'homme dans la vie humaine. S'il peut atteindre une vie surhumaine, ce ne sera d'abord que par des vertus intellectuelles spéculatives, par l'activité de la contemplation, qui le ravit dans l'objet et l'arrache à la vie humaine. Le surhomme, selon Aristote, c'est le sage, qui spéculé sur les choses éternelles »¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 3.

¹⁵⁵ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 65, a. 2.

¹⁵⁶ *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 65, a. 1.

¹⁵⁷ *Théonas*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 783.

Les vertus comme inclination vers la perfection

Ces réflexions livrent une image de l'homme, dont la vertu affirme la spécificité. En disant que la vertu dévoile la particularité de l'être humain, il s'agit du rapport entre les deux formes de la vertu : acquise et infuse. Il y a une sorte de passage des vertus acquises aux vertus infuses, à tel point que ces dernières « données avec la grâce sanctifiante, s'emparent de notre vie morale pour la faire correspondre aux vertus théologiques et à la fin surnaturelle, de sorte que nous devenions effectivement *cives sanctorum et domestici Dei* (Ep 2 19), et que notre « conversation » soit vraiment *in caelis*, ou dans les choses de Dieu (Ph 3 30) »¹⁵⁸. Il faut bien garder à l'esprit, que la grâce ne détruit pas notre nature, mais permet de la parfaire. Il n'en reste pas moins, qu'en état de nature déchue, l'homme n'est apte à tendre vers sa fin éternelle qu'à condition qu'il soit soutenu par la grâce de Dieu ; ce que démontre la relation entre les vertus acquises et infuses. Cela veut dire que le fait d'avoir une vertu morale acquise constitue déjà une ouverture à la vertu infuse et, dans l'âme en état de grâce, il y a une coexistence entre la vertu acquise et infuse. Cette cohésion entre elles est vitale pour l'homme et conditionne son épanouissement. En d'autres termes, là où une vertu acquise est présente, avec la grâce et la charité, c'est aussi la vertu infuse qui paraît, tout en élevant la nature humaine au plus haut niveau de la spiritualité. Cela veut dire que l'union entre ces deux dimensions de la vertu est vitale, car l'homme se dirige ainsi vers sa propre perfection et vers sa fin surnaturelle. C'est le moment où l'homme s'affirme lui-même, par ce passage de la vertu acquise à la vertu infuse. Il en résulte un corollaire d'une importance indiscutable dans le débat sur la qualité de la vie, à savoir que les hommes génèrent la qualité de leur propre vie en se référant aux vertus sur lesquelles ils construisent leur propre existence. La qualité de la vie a sa source en l'homme et non pas dans les désirs et dans les sentiments. Cette question est capitale pour l'éthique, puisqu'elle dévoile l'homme, non pas du côté des normes, mais avant tout du côté de l'existence spécifique et de ses aptitudes pour la perfection. La vertu infuse, dirigeant de soi l'agir humain vers la fin éternelle, renforce la vertu acquise, l'élève au surnaturel, lui donne même des indications en vue de cet impératif d'un accroissement constant. En fin de compte, c'est le passage du naturel au surnaturel, pour lequel la grâce et le don de Dieu sont indispensables, puisque nous y touchons le réel qui dépasse les forces naturelles de l'homme. Félix Resch, dans son étude sur le théocentrisme chez Maritain, relève avec pertinence la dimension spirituelle chez l'homme, qui fait de l'homme, non seulement « une ressemblance », mais avant tout « une image » de Dieu¹⁵⁹. C'est ainsi qu'on peut parler de l'élévation de l'humain par la grâce et de la participation de l'homme à la vie de Dieu. Dans cette logique, l'agir humain se réfère, non seulement à ses fins naturelles, grâce à la vertu acquise, mais aussi à la fin surnaturelle, grâce à la vertu infuse. A titre d'exemple, la tentation peut être vaincue par le motif surnaturel d'être avec le Christ. C'est la vertu infuse qui présente cet argument. Tandis que, selon

¹⁵⁸ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 217.

¹⁵⁹ Cf. F. RESCH, *L'homme, la politique et Dieu. Le théocentrisme de Jacques Maritain*, Paris, Téqui, 2018, p. 351.

Maritain « la vertu acquise correspondante est surélevée *instrumentalement*, à supposer que la force acquise soit effectivement là »¹⁶⁰. Cela veut alors dire que la vertu acquise est importante, en tant que celle qui met l'acte en exercice. Par contre, la vertu infuse est nécessaire comme celle qui spécifie l'agir humain. Dans cette logique, la vertu infuse révèle une nécessité de la résistance à la tentation, alors que la vertu acquise, élevée par la vertu infuse, exerce l'acte concret afin d'y faire face.

Toutefois, les vertus acquises, elles aussi, ont leur propre finalité. Elles dirigent l'action humaine vers certains biens, mais ce sont les biens de la civilisation, les fins temporelles englobant la vie politique et civile. Elles aident à exercer le jugement de conscience droit dans les choix libres et ensuite, dans les actes. Autrement dit, les vertus acquises permettent de conformer mon jugement libre au jugement de la conscience concrétisée et, par la suite, de passer de l'individualisation de la loi naturelle à son intériorisation, et même son objectivation en l'homme. En tant que telles, les vertus acquises prennent l'initiative d'atteindre leurs fins propres, la droiture de la vie ou le bien de la civilisation¹⁶¹. La liberté et les vertus démontrent alors la rectitude de la conscience. De plus, elles contribuent à la formation de la conscience prudente et droite. C'est la raison pour laquelle Maritain constate que le jugement de conscience reste irremplaçable et inviolable, ce qui révèle l'incommunicabilité de l'être humain. Dans la même logique, l'acte humain est considéré comme le *sien*, dans le sens où il manifeste l'espace personaliste et incommunicable chez les hommes. Cependant, Maritain maintient toujours la direction vers la fin surnaturelle, en référence à Saint Augustin, dont la pensée, sous l'influence de la philosophie platonicienne, reste ouverte à la transcendance et à l'impact du surnaturel¹⁶². Maritain prolonge en toute logique la pensée augustinienne dont il est imprégné, à savoir que l'ordre naturel (la vie civile, politique) tend indirectement vers sa fin supratemporelle. Cela veut dire que les vertus acquises, même si elles ont une fin temporelle, sont rehaussées, non pas instrumentalement, mais par la charité et les vertus infuses. L'homme manifeste ses inclinations surnaturelles, même dans le contexte du temporel, c'est bien ce qui s'impose avec force. La vertu acquise a une énergie propre toujours orientée vers sa fin propre, temporelle. Cependant, tout en gardant son initiative propre, la vertu acquise est sublimée par la qualité de la vertu infuse ; elle dirige ainsi l'acte humain, à la fois vers sa fin naturelle et supérieure¹⁶³. Chez l'être humain, l'acte naturel devient surnaturel grâce à la vertu infuse et à la charité. En fin de compte, le lien entre les vertus acquises et infuses révèle la cohérence entre le spirituel et le temporel. Ces deux dimensions ont leur propre logique et leur finalité autonome. Néanmoins, elles se croisent naturellement par une inclination vers la fin supérieure. L'exemple des vertus le montre clairement. L'homme s'affirme alors lui-même, dans la mesure où tous les aspects de son existence trouvent leur place en lui. De plus, le spirituel et le temporel ne semblent pas en contradiction. Bien au contraire, c'est la temporalité qui

¹⁶⁰ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 220.

¹⁶¹ Cf. *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 755.

¹⁶² Cf. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 792.

¹⁶³ Cf. *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 222.

constitue un espace où l'homme tend vers ses fins, naturelles et éternelles, et concourt à l'épanouissement de sa personnalité. Cette cohésion intérieure permet de dévaloriser le naturalisme et d'affirmer la place spécifique de l'homme, comme celui en qui les activités spirituelles et intellectuelles ne sont pas séparées, mais étroitement liées. Plus encore, cette union est vitale pour l'homme. Maritain parle de la fécondité du travail humain¹⁶⁴. C'est ainsi qu'il spécifie l'agir humain, comme cette dimension grâce à laquelle l'homme s'épanouit. En fin de compte, on a sur la dimension existentielle des vertus, la même approche que le philosophe polonais Jerzy Kalinowski. Il l'exprime ainsi : « toutes les vertus morales disposent l'homme à accomplir les actes exigés par sa nature, pour son épanouissement, à les accomplir selon les exigences normatives de cette nature, c'est-à-dire conformément à la loi naturelle que révèlent les tendances naturelles de l'homme »¹⁶⁵. Les principes fondamentaux de la morale, la loi naturelle et les vertus semblent constituer un ensemble cohérent dans l'être humain et permettent de procéder à un acte qui affirme son identité propre. Dans cette optique, l'homme s'affirme par la vie vertueuse, d'un côté, parce que la dimension temporelle s'ouvre sur celle qui tend vers la fin éternelle et, de l'autre, parce que la vie spirituelle prend en compte la finalité naturelle et temporelle. Ce sont bien les vertus, acquises et infuses, qui révèlent la complémentarité des deux directions.

La philosophie morale adéquatement prise

L'acte humain reste en lien étroit avec la philosophie pratique, puisqu'il en est l'objet propre. La philosophie permet, à la fois de connaître l'agir, et de le diriger vers sa fin. Toutefois, Maritain aborde la question de l'acte humain, en le considérant toujours dans son existentialité et dans sa particularité tendant vers sa fin spécifique : d'un côté, l'agir manifeste la dimension universelle et, de l'autre, il reste profondément singulier par ses conditions et ses circonstances. Dans cette optique, la relation est mince entre la philosophie et la morale, entre l'appréhension spéculative et pratique de l'action humaine. Quant aux questions de la philosophie morale, Maritain en est largement redevable au théologien Réginald Garrigou-Lagrange. En analysant ses écrits, Jacques Maritain développera ses pensées et les formulera dans sa conception de la philosophie morale adéquatement prise, ce qui permet de saisir l'acte, à la fois dans ses structures intelligibles et existentielles, et d'en apercevoir simultanément la partie pratique et spéculative. Ce regard polyvalent est capital, car il permet de se pencher sur l'homme et l'existence humaine « du point de vue du mouvement concret et historique qui les mène à leur fin, du point de vue des actes humains à poser dans l'être, *hic et nunc*, conformément à leur règle »¹⁶⁶. C'est ainsi que l'agir contient les trois dimensions déjà évoquées : intemporelle (les nécessités intelligibles), contingente (la temporalité), et axiologique (le jugement

¹⁶⁴ Cf. J. MARITAIN, « Une société sans argent (Dernier écrit de Jacques Maritain achevé la veille de sa mort) », CJM, 4-5 (1982), p. 65-78.

¹⁶⁵ J. KALINOWSKI, S. SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du Concile*, op. cit., p. 48.

¹⁶⁶ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 115.

prudentiel). Dans cette perspective, Maritain se tourne vers la théologie, car elle seule révèle le vrai bien de nos actes et assigne les fins de l'existence humaine. Le rôle de la théologie par rapport à la philosophie pratique, consiste alors en ce qu'elle présente les conditions profondément existentielles (la finalité surnaturelle de l'être humain, la nature déchue et rachetée de l'homme), reconnues par la philosophie et mises en œuvre dans l'action de l'homme. Ainsi, l'être humain s'affirme, dans la mesure où son esprit est conforme à son action. On l'aperçoit dans la relation entre la raison pratique et la fin surnaturelle. Naturellement, la raison pratique tend à l'acquiescer. C'est pour cela qu'il cherche les lumières de la théologie, tout en gardant sa naturalité. Par contre, l'acte qui en résulte montre, d'un côté, sa dimension naturelle et, de l'autre, les capacités de l'élévation surnaturelle. L'agir humain est réglé, non seulement par la force propre de la raison pratique, mais aussi par les vérités théologiques. Il possède alors une disposition surnaturelle. Cela veut dire que l'acte humain « fait face à un habitus naturel qui procède à partir des principes de la raison pratique, complétés par les vérités reçues d'un habitus entitativement naturel et originativement surnaturel auquel il est subalterné »¹⁶⁷. Les deux habitus se focalisent en l'homme et affirment leur spécificité par l'action. En d'autres termes, l'agir, en tant qu'objet formel de la morale, enveloppe les vertus et les principes fondamentaux. Il contient la dimension naturelle qui peut être élevée au surnaturel. C'est bien dans ce contexte qu'il faut considérer l'acte qui affronte un habitus essentiellement naturel et radicalement surnaturel. Cela veut dire que l'acte, par sa nature, est orienté vers une fin surnaturelle qui lui est propre. Et c'est bien la philosophie morale adéquatement appliquée qui permet de voir d'en bas les choses surnaturelles, présentes dans l'existence de l'homme. Elle révèle le vrai esprit de l'acte, car c'est « une véritable *science* morale, en état de rendre de soi l'esprit *adéquat ou conforme à son objet*, c'est-à-dire à *l'agir humain* »¹⁶⁸. Il faut que la philosophie morale soit adéquate à son objet. Ce n'est qu'ainsi qu'elle répond aux exigences propres de l'acte, avant tout à ses fins naturelles et surnaturelles. Dans cette logique, Maritain parle de la subalternation de la philosophie à la théologie, non pour la dévaloriser, mais pour indiquer que la théologie contient des vérités existentielles, dont l'universalité s'impose à la philosophie. Cela veut dire que la philosophie morale complète les principes de la raison naturelle, grâce aux vérités théologiques¹⁶⁹. La raison manifeste alors ses capacités à se surélever, afin de toucher la réalité divine, tout en gardant sa propre identité et, en même temps, en découvrant les vérités universelles et surnaturelles sur l'homme. Dans cette logique, l'homme, par ses capacités de surexistence, reconnaît rationnellement sa fin éternelle, mais aussi ses fins temporelles. C'est un apport fondamental qui donne l'image spécifique de l'homme, à savoir que la dimension surnaturelle accompagne la conduite humaine et son existence. L'analyse de l'expérience humaine le montre clairement. En conséquence, les choses surnaturelles deviennent naturelles pour l'homme. C'est pour cela que l'approche proposée par Maritain appréhende la vie dans son aspect, à la fois physique et spirituel. Il y a, d'un côté, des structures

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 240.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁶⁹ Cf. *De la philosophie chrétienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 305.

formelles et objectives de l'agir et, de l'autre, la sagesse pratique d'ordre philosophique qui mène vers « un usage des évidences rationnelles, conforme aux fins de l'être humain, autrement dit vers l'organisation ou "composition" morale des vérités de l'expérience et de la raison, complétées par les connaissances reçues de la théologie »¹⁷⁰. Cela veut dire que l'agir humain est connu, non seulement par une approche philosophique, mais aussi par un regard qui la transcende par une saisie morale et théologique. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut parler de la philosophie morale par laquelle l'homme affirme sa spécificité. De même, Maritain se montre logique, lorsqu'il constate que la philosophie « n'est qu'imparfaitement autonome, elle doit se subalterner à la théologie, parce que son objet lui-même n'est pas seulement humain mais, en tant qu'existentiellement humain, divin et surnaturel aussi »¹⁷¹. L'intégralité de l'homme se fonde alors sur la dimension objective, mais aussi surnaturelle. Ce n'est qu'ainsi qu'il est saisi dans son existentialité et affirme sa spécificité. Le savoir moral purement philosophique fausserait l'affirmation de l'homme dans son aspect spirituel, car il omet le lien entre la nature de l'être humain et le surnaturel. Selon Pascal, l'homme a une fêlure qui consiste en ce qu'il est incapable « à accomplir seul le bien dans l'état de faiblesse où le péché originel l'a laissé »¹⁷². Cependant, ces deux dimensions, naturelle et surnaturelle, trouvent leur juste place dans l'agir. La philosophie permet de connaître le bien, tandis que la théologie explique comment appliquer ce bien dans la vie, c'est-à-dire comment vivre bien. Par contre, la philosophie morale indépendante est incomplète, car « elle ignore les conditions réelles de l'existence humaine et certains des principes dont elle dépend »¹⁷³. Il est alors perceptible que la vision de la philosophie morale, adéquatement prise, est une vision où l'homme affirme sa spécificité qui consiste en ce qu'en lui, le naturel et le surnaturel ne se contredisent pas, mais se croisent. En outre, les deux dimensions sont complémentaires en l'homme et s'expriment par son agir. Ces considérations montrent que la *praxis* chez l'homme est ordonnée à ses fins naturelles, et elle n'y tend qu'à condition que l'être humain garde à l'horizon sa fin ultime surnaturelle.

Les présupposés de la qualification des actes moraux comme bons ou mauvais

Après avoir abordé l'acte moral dans sa complexité (du point de vue de la philosophie et l'influence de la théologie), un corollaire naturel semble alors apparaître, à savoir les éléments qui décident définitivement de la valeur morale d'un acte. Ces conclusions résultent d'une réflexion antérieure. Toutefois, il est intéressant de les évoquer, non seulement pour approfondir la spécificité de

¹⁷⁰ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 126.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷² P. IDE, « La blessure intérieure dans l'œuvre de Jacques Maritain », dans : M. BRESSOLETTE, R., MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 271-305.

¹⁷³ *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 171.

l'acte humain, mais aussi pour regarder la *praxis* de l'homme, comme le moment fondamental de son affirmation.

La relation étroite entre le bien ontologique et la moralité d'un acte

Les actes humains ont toujours une dimension morale, parce qu'ils trouvent leur fondement en l'homme doué de raison et de volonté. Grâce à ses capacités, l'homme est apte à réfléchir avant que les actes ne soient accomplis. En ce sens, il est responsable de ses actes, car il les choisit sans aucune contrainte ; il se situe ainsi dans la position de l'auteur de son agir. Néanmoins, chez Maritain, la qualification morale des actes est élaborée dans une perspective métaphysique. En référence à Saint Thomas d'Aquin, le philosophe précise que « la bonté ou la droiture morale se trouve ainsi résolue dans la bonté ontologique, le bien ontologique lui-même se résolvant dans l'être. Tout bien ontologique est un certain bien particulier, relatif à la nature et aux fins de cet être particulier qui est l'homme »¹⁷⁴. Dans cette logique, dans la pensée maritainienne, le bien moral est toujours fondé sur le bien ontologique. Ce bien, en tant qu'objet de la volonté, est désiré et aimé. Maritain met en valeur le bien, le situant au même niveau que l'être. Les deux notions sont convertibles. La bonté, tout comme l'être, constitue la plénitude d'une chose et sa perfection. Dans cette perspective, « dans la mesure où une action manque de la plénitude de l'être qui lui est due, dans cette même mesure, elle manque de bonté et peut être appelée mauvaise »¹⁷⁵. Du point de vue ontologique, le bien constitue un élément qualificatif, car sa privation constitue la nature du mal. Par contre, le bien moral suppose un certain ordre qui dirige l'agir humain : l'accomplissement de soi-même tout en procédant à un acte, grâce à la liberté et à la fin. Il est ancré dans un contexte de l'existence humaine et de l'expérience morale. Dans cette perspective, la bonté morale de l'agir dépend des objets permettant d'atteindre sa propre plénitude. Mais il faut que tous ces objets de l'acte soient bons eux-mêmes. Il en résulte que les actes sont moralement bons pour autant que leur objet est ontologiquement bon¹⁷⁶. Le bien moral assure alors une bonne qualité de l'agir. Il s'agit d'un registre de bien considéré comme une valeur et comme une fin vers laquelle l'homme s'oriente. L'homme agit parce qu'il voit ce bien moral comme une valeur. Le bien de l'agir le spécifie comme un acte bon et, du point de vue de la morale, il pousse l'homme à le mettre en œuvre. C'est une forme d'obligation morale. Et pourtant, pour l'humain c'est une action toujours bonne, car elle lui permet librement de s'actualiser et de se parfaire. En tant que valeur, le bien aide à spécifier les actes bons et, en tant que fin, il permet de les exercer afin d'atteindre le bien. Cette approche révèle que le bien moral (le bien honnête) est, d'un côté, aimable pour lui-même et, de l'autre, il le rend bon. Ce qui veut dire que « l'action bonne, par

¹⁷⁴ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 695.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 696.

¹⁷⁶ Cf. *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 30-32.

définition, rend l'agent qui le produit bon »¹⁷⁷. Le bien moral est alors perçu comme une dimension par laquelle l'homme affirme ses désirs les plus profonds et son orientation naturelle vers certaines fins. L'accomplissement de soi est une aspiration inséparablement liée à l'homme et constitue le bien moral pour l'homme.

Les déterminants de l'agir humain : la fin, l'objet de l'acte et la liberté

Cette réflexion pousse logiquement à se pencher sur la question de la fin chez l'homme, qui elle aussi stimule la moralité. D'abord, parce que la fin est prédéterminée par la nature vers laquelle la volonté tend naturellement. En outre, cette fin est considérée comme le bien total pour l'homme ou comme le bonheur qui est voulu nécessairement par la nature de la volonté. Quant à la détermination de ce désir du bonheur, c'est avant tout la liberté qui l'actualise. C'est une approche très importante, car elle démontre que l'homme, en tant qu'agent libre, détermine ses propres fins. Maritain la précise ainsi : « nous avons à déterminer librement, par un acte moral, qui est à vrai dire le *premier* acte moral, et qui consistera pour nous la fin suprême de notre vie (...). Nous sommes par nature obligés d'être libre ; nous ne pouvons pas échapper à ce choix du bonheur »¹⁷⁸. L'homme s'exprime lui-même sur sa propre destination. C'est ainsi qu'il s'affirme. D'abord, par ce choix de la fin ultime, puis par l'amour de ce choix. Enfin, par les actes démontrant la tendance vers cette fin. La notion de finalité nous situe ainsi dans un registre de l'exercice de l'existence. L'une des dimensions de la finalité constitue l'obligation. En d'autres termes, l'homme est obligé de faire certains choix en vue d'une fin. Bien sûr, la question de la fin est abordée dans sa dimension supra-temporelle. Il n'en reste pas moins que la fin existe dans son aspect temporaire. C'est avant tout la communauté qui l'assure et Maritain la considère toujours comme un moyen par rapport à la fin de la personne humaine. Mais, indépendamment de ses distinctions, la question de la finalité révèle l'aspect dynamique de la morale car l'homme, en tant qu'agent moral, choisit à la fois sa fin ultime, et agit afin de l'acquérir. C'est bien en ce sens, que Maritain précise que « l'ordre dynamique de la moralité est suspendu à la libre détermination de ce qu'est notre bien total. (...), *l'efficacité existentielle*, la mise en vigueur de l'obligation morale dépend de l'ordination à la fin dernière »¹⁷⁹.

La valeur morale, sa bonté et sa droiture dépendent aussi de l'objet de l'acte humain. Maritain l'explique ainsi : « dans l'univers de la liberté ou de la moralité, les actes tiennent leur espèce morale de leur objet. Un acte humain est bon, c'est-à-dire qu'il a la particulière plénitude d'être qui lui est due dans l'ordre moral, lorsque son objet est bon »¹⁸⁰. C'est un qualificatif absolument primordial,

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸⁰ *La loi naturelle ou la loi non écrite, Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 696.

car il spécifie chaque acte humain et le considère comme bon, mauvais, ou neutre. Par sa nature, l'agir manifeste la tendance vers une fin. L'objet de l'acte est alors une valeur objective et une qualité universelle auxquelles l'agir tend par sa propre nature. L'exemple du mensonge dont la fin est d'introduire quelqu'un en erreur, ou celui de la prière dont l'objet est de louer Dieu l'illustrent parfaitement. Cependant, pour qualifier pleinement un acte, il faut que la volonté humaine le produise. Cela veut dire que c'est l'intention qui spécifie les activités. Maritain l'expose en ces termes : « l'espèce morale de l'action humaine (sa valeur) reçoit son caractère formel (et le plus important) de la fin visée (ou de l'intention) ; et son caractère matériel, de l'objet de l'acte extérieur »¹⁸¹. Il s'ensuit alors que la bonté des actions humaines dépend de la fin, l'intention perçoit cette bonté et reste ouverte à l'objet de cet acte, afin que l'homme puisse bien procéder à l'acte : « le primat de l'intention, dit-il, vient en addition à la bonté absolue qui existe déjà en elles (actions humaines) et qui dépend de la chose faite ou de l'objet de l'acte extérieur de la volonté »¹⁸².

Cette analyse indique que la norme personnaliste, conception de l'homme chez Maritain, n'est pas abstraite, mais qu'elle a son application pratique. Cette direction de l'universel à l'acte concret démontre la complémentarité des deux aspects. En outre, l'acte bien saisi dans son objectivité, affirme la spécificité de l'être humain. D'abord, la réflexion sur l'objet de l'acte humain a permis de bien examiner la question de la loi naturelle et la raison. Dans cette optique, la raison est le formel de la moralité. Maritain est persuadé que « c'est par sa conformité à la raison, par conformité à sa norme-pilote, qu'un acte humain est constitué formellement bon »¹⁸³. Cela met en évidence certaines normes objectives, dont l'objet de l'acte est dépendant. La morale dépend donc de la métaphysique parce qu'elle présente la fin dernière, mais aussi des lois universelles et de certaines exigences qui font qu'un acte est bon ou mauvais¹⁸⁴. Ensuite, l'analyse des vertus (plus particulièrement de la prudence) et de la rectitude du vouloir a révélé un autre aspect, à savoir que l'homme est apte à choisir cet acte qui est conforme à son bien le plus profond et à sa fin existentielle. En d'autres termes, il s'ouvre à l'agir dont l'objet est bon par sa nature. C'est le moment où l'être humain affirme, à la fois son inclination vers le bien, et la met en œuvre par ses actes. Sa spécificité consisterait, avant tout, en ce qu'au niveau de la volonté et de l'intention, l'homme ne se laisse pas conduire par les sentiments et les émotions, mais par les données rationnelles, par définition objectives et universelles. Le rôle de la raison paraît même fondamental, car celle-ci permet de saisir la conformité de l'agir avec son objet et avec sa règle.

La liberté est l'autre caractéristique de la morale, comme déjà évoqué. Cependant, il faut souligner qu'elle reste en lien avec la volonté et avec la nature propre de l'homme. L'approche de la liberté apporte une idée fondamentale sur l'être humain. En agissant en tant qu'être libre qui détermine ses fins, il s'affirme lui-même, se forme et manifeste sa propre richesse ontologique, car son acte est

¹⁸¹ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸² *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 696.

¹⁸³ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸⁴ Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 337-339.

le moment de l'actualisation suprême de l'être¹⁸⁵. Dans cette logique, la conclusion est capitale, à savoir celle de l'homme qui est bon, non seulement par sa construction ontologique, mais aussi par ses actes qui émanent de la liberté. Bien sûr, les deux dimensions se croisent, car l'acte bon affirme l'humain dans sa dimension métaphysique. Autrement dit, l'homme, par l'acte libre, rend lui-même l'acte bon ou mauvais et, par la suite, il tend vers sa plénitude, vers l'accomplissement de sa propre nature. L'acte libre, qui s'oriente vers le bien, entraîne un accroissement de l'homme lui-même. Maritain dit que le bien moral, fait par un agent libre « doit se renverser sur lui comme un accomplissement de son propre être »¹⁸⁶. L'affirmation de l'homme est un moment où l'homme se dirige vers sa propre plénitude. La liberté constitue alors un élément capital dans l'univers de la morale, parce que l'agir reçoit une autre spécification, celle « qui se réfère à l'usage de la liberté comme réalisant ou non certaines valeurs, comme étant ou non en accord avec certaines exigences et consonnant avec certaines normes d'action »¹⁸⁷. L'homme affirme alors sa spécificité par un acte libre, mais l'oriente vers son accomplissement dans la mesure où il est conforme avec la raison et avec les données universelles. C'est bien en ce sens que Maritain valorise l'action, car ce n'est qu'ainsi que les vérités spéculatives affirment la spécificité de l'homme : « le succès, en un temps donné, est moins fonction de la valeur, de la qualité et de la vérité des principes, que de l'usage actif qu'on en fait. Ce n'est pas assez de posséder un immense trésor intellectuel. Il ne faut pas dormir à côté de lui »¹⁸⁸.

L'obligation morale comme impératif catégorique

La notion de devoir possède aussi une forte signification morale et implique même une obligation morale. L'être humain, agissant librement, choisit. C'est un agent libre, et la décision est dictée par l'obligation morale qu'il impose. C'est alors grâce à la liberté, inscrite en l'homme, que le devoir est nécessaire dans l'action humaine. Maritain y apporte une idée essentielle, qui montre que l'obligation n'est pas considérée comme une contrainte, mais comme une dimension harmonisant l'existence humaine, autant personnelle que communautaire. En ce sens, l'obligation est fondée sur les valeurs qui me poussent à mettre en œuvre un acte. Le bien qui résulte d'une action est tellement important, que l'homme est moralement obligé de l'accomplir. Mais Maritain va plus loin et précise que l'obligation morale est même un impératif catégorique, mais pas au sens kantien du terme ; Maritain le définit comme une substance, qui n'est pas vide mais remplie du « bien de ce que tu dois faire, le mal de ce que tu ne dois pas faire ; la conformité ou non-conformité à la raison de l'objet et de l'acte en question »¹⁸⁹. Cela veut dire que cette action qui est bonne, oblige

¹⁸⁵ Cf. *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁸ *Antimoderne*, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, p. 1035.

¹⁸⁹ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 85.

moralement à la mettre en pratique et résulte du principe universel chez l'homme : il faut toujours faire le bien et éviter le mal. Dans la même logique, le lien entre la loi naturelle et le devoir moral est indissociable : « la loi naturelle se trouve, en un sens, chez tous les êtres ; pour l'homme, c'est une loi morale parce que l'homme lui obéit ou lui désobéit librement, non par nécessité, mais parce que la conduite humaine relève d'un ordre particulier privilégié, qui est irréductible à l'ordre général du cosmos et qui tend à une fin ultime supérieure au bien commun immanent de l'univers »¹⁹⁰. Ceci renvoie à la notion de la dignité humaine, car c'est bien la liberté typiquement humaine qui, pour Maritain, se trouve à la base de la dignité humaine. Acceptant librement la loi naturelle, l'homme affermit sa dignité, afin de ne pas perdre son propre sens. L'aspect dynamique du personnalisme chez Maritain est ici très clair. L'homme, par son propre engagement, est apte à devenir « plus homme ». L'épanouissement de son existence dépend de lui dans la mesure où ses actes s'accordent à la loi naturelle, considérée, non pas comme un obstacle, mais comme une contribution indispensable au renforcement de sa dignité. Au premier regard, la loi naturelle pourrait être perçue comme un fardeau à porter. Toutefois, prise ontologiquement, elle libère l'homme de sa propre essence et la met à profit de l'être humain lui-même. C'est bien ainsi qu'il pourra s'épanouir et renforcer sa propre dignité. Selon Grégor Puppink, cette conception maritainienne a inspiré la rédaction de la déclaration universelle des droits de l'homme. Le juriste français constate, à juste titre, que Maritain, dans sa vision, voulait éviter l'appréhension matérialiste et individualiste des droits de l'homme¹⁹¹. Il n'en reste pas moins que Maritain met en relief la loi naturelle, non seulement pour son universalité et son immuabilité, mais aussi parce qu'elle est naturellement applicable et influence la valeur morale des actes. Ainsi, la loi naturelle devient ma propre loi et constitue un espace d'épanouissement pour la nature humaine. Elle n'est pas considérée comme un danger qui limite mes actes, mais comme un espace de protection et d'accomplissement de moi-même. Les données de la loi naturelle sont donc disposées à les activer et cela n'a lieu que grâce à l'opération de la raison et de la liberté spécifique de l'être humain. La loi constitue, pour Maritain, une « certaine ordonnance de la raison, en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté »¹⁹². Cela révèle une dimension morale de la loi naturelle qui implique, non seulement *debitum legale* une obligation légale, mais aussi, une obligation morale, *debitum morale*. Maritain l'explique ainsi : « avec la loi naturelle, nous avons un *debitum morale*, une obligation par excellence, et une obligation légale seulement virtuelle. Dans le cas du droit des gens, l'obligation morale s'accompagne d'une obligation légale (*debitum legale*) qui apparaît comme possible ou même comme requise (...). Enfin, dans la loi positive, nous avons une obligation légale par excellence, mais aussi une obligation morale »¹⁹³. Pour illustrer ce propos, Maritain donne l'exemple d'une situation de la juste et légitime défense. Ce n'est pas seulement un réflexe biologique mais un acte moral, car il y a, en l'homme, un jugement

¹⁹⁰ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 704.

¹⁹¹ Cf. G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹² *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 4.

¹⁹³ *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 743.

naturel de préserver sa propre vie qui a sa source dans la nature et dépasse l'homme lui-même. Il existe des actes naturels qui exigent certains mouvements puisqu'ils résultent de la nature et sont ainsi considérés comme des actes moraux. Il en ressort que la loi naturelle comporte un ordre moral à laquelle se réfère un ordre juridique, sous-entendu¹⁹⁴. Cependant, cet ordre naturel et moral reste virtuel et ne peut jamais constituer totalement la loi positive. L'acte humain est alors ancré dans un ordre naturel qui est toujours virtuel. Il s'ensuit que l'autorisation naturelle vient spontanément à l'esprit humain. Nous n'avons pas besoin de savoir s'il faut conserver notre propre existence ou non, puisque nous le savons naturellement. C'est un point très important qui indique une cohésion entre nos actes et la nature elle-même. C'est un corollaire d'une importance capitale pour cette recherche sur l'agir de l'homme, à savoir que la loi humaine implique l'obligation morale, puisqu'elle résulte de la loi naturelle. De plus, même la loi positive, si elle est juste et contient des énoncés de la loi naturelle, saura imposer des obligations à la conscience.

Conclusion

Il est essentiel de souligner, à propos de l'affirmation de la personne humaine dans l'agir moral, le fait qu'elle-même doit se regarder dans sa dimension intellectuelle et volitive capable de surexister par rapport au monde matériel. Ce moment peut être considéré comme le point de départ de toute la réflexion éthique sur l'homme. C'est bien le regard métaphysique qui ouvre à la dimension surnaturelle de la personne. La réalité de la *praxis*, dans l'agir humain, en est l'illustration. Cette spécificité de l'homme ne signifierait donc point que l'homme est déterminé et bloqué dans les actes par les données métaphysiques. Bien au contraire, puisque, grâce à la dimension métaphysique, l'homme est à la fois plus stable dans son agir, et devient de plus en plus libre, indépendant par rapport aux passions et aux sentiments. Cette idée constituerait l'apport fondamental de Maritain en ce qu'elle révèle une vérité capitale sur l'homme, à savoir que l'être humain est apte à se libérer constamment par ses propres facultés, à condition qu'il découvre sa propre richesse existentielle. Dans cette logique, la personne n'est pas considérée comme une détermination, mais comme une indépendance, un univers autonome, même si elle reste en lien étroit avec certaines normes universelles. Il paraît utile, tout en ne dérogeant pas au propos de Maritain, de souligner que c'est bien la base ontologique de l'agir qui permet de la reconnaître. L'homme subsiste alors par sa propre nature spirituelle et on le voit dans son action, au moment où il saisit ses actes par l'intelligence, et au moment où il aime les autres par la volonté. L'appréhension métaphysique de l'agir est donc indispensable, car elle montre que l'homme n'est pas dépendant d'un pur conformisme. Il est autonome, d'une part, dans son être et, d'autre part, dans son acte, ce qui veut dire que, dans chaque circonstance particulière, il saura bien mener sa propre vie.

L'homme, tel que Maritain le conçoit, est bien ancré, non seulement dans la vision spéculative, mais aussi dans sa propre existence. Plus encore,

¹⁹⁴ Cf. *Id.*, « Natural Law and Moral Law », *op. cit.*, p. 69-71.

l'aspect existentiel constitue le point de départ pour bien découvrir les données universelles. Cette recherche pointe cette relation, à savoir que nos actes spécifiques révèlent, non seulement l'intégralité de l'être humain, mais qu'ils indiquent la vérité existentielle sur l'homme lui-même et que celui-ci est apte à affirmer son humanité par ses propres capacités. Dans cette logique, l'acte révélerait d'abord l'image concrète sur l'homme, puis l'agir permettrait de répondre à la question sur l'identité de l'homme. C'est ainsi qu'est faite l'analyse de Maurice Blondel. Il l'explique ainsi : « en agissant, nous exprimons notre nature profonde, nos aspirations essentiellement humaines ; "nous faisons l'homme" (...). Par nos actions, nous avons, selon la parole d'un ancien, à nous façonner d'abord nous-même, à constituer notre personnalité, à sculpter visiblement ou invisiblement notre beauté ou notre laideur »¹⁹⁵. Cela veut dire que l'être humain s'affirme par ses actes, ce qui a des conséquences importantes, car l'affirmation signifie aussi la protection de soi-même et des autres. C'est pour cela qu'il est important de mettre en évidence la conception de la personne considérée, comme une norme personaliste dirigeant l'action humaine. Cela permet de rejoindre l'Aquinat dans sa vision de l'agir qui ne s'attache pas à la nature comme sujet de l'action, mais plutôt à personne¹⁹⁶. Le corrélat entre ces deux dimensions, la *praxis* et la norme personaliste paraît alors complémentaire. D'un côté, l'agir se fonde sur la vision concrète de l'humain et, de l'autre, la norme personaliste est affirmée par l'agir. Les deux facteurs dans l'homme, statique et dynamique, se croisent dans le sens que le premier est une dimension déjà faite en l'homme, et le second a un autre rôle aussi important : de produire, générer l'avenir et affirmer la particularité de l'homme¹⁹⁷. La réflexion sur les opérations de l'humain permet alors de percevoir son existence et sa spécificité dans le but de se protéger soi-même. À l'inverse, le spéculatif est indispensable, non pas pour un motif utilitaire comme le voulait Socrate, mais avant tout pour gagner en discernement. Dans la même logique, la conduite humaine est dirigée par le savoir, de telle sorte que « la morale n'est rien si elle n'est pas un ensemble de vérités démonstrativement établies, une vraie et authentique *science* »¹⁹⁸. Yves Floucat, lui aussi, a considéré avec raison le spéculatif et la pratique comme corrélatifs. Le philosophe dit que « la pure contemplation des vérités les plus hautes, donne au sage tous les fondements de l'ordre du savoir humain et de l'ordre même de la vie. Il n'y aura aussi bien de morale pour l'homme qu'enracinée dans la perspective propre de la métaphysique. En ce sens, celle-ci est indissociablement une sagesse qui fait connaître et qui fait vivre »¹⁹⁹.

¹⁹⁵ M. BLONDEL, *L'Action. Le problème des causes secondes et le pur agir*, t. 1, Paris, Félix Alcan, 1936, p. 84-85.

¹⁹⁶ Saint Thomas d'Aquin explique ainsi : *Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae*. Cf. *Somme Théol.*, III^a, q. 20, a. 1, ad. 2.

¹⁹⁷ Cf. *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹⁸ *Éléments de philosophie I*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 70.

¹⁹⁹ Y. FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, *op. cit.*, p. 85.

La tendance constante à l'ordre surnaturel

L'affirmation de l'homme se manifeste avant tout par ses capacités intellectuelles et volitives de surexistence. Cela touche avant tout la réalité surnaturelle. L'ordre surnaturel est donc une dimension, à la fois naturellement désirée par l'homme, et accessible par ses forces naturelles. Bien sûr, en abordant la question des vertus acquises et infuses, on a traité de l'engagement de la charité et de la grâce qui élève la nature humaine. Mais il faut toujours garder à l'esprit qu'elles ne détruisent pas la nature humaine. Au contraire, les vertus indiquent que la qualité de la vie résulte du fait d'être homme et des valeurs sur lesquelles on construit son existence. Dans cette logique, la charité et la grâce permettent d'atteindre l'ordre surnaturel grâce auquel la raison s'ouvre à une connaissance des vérités les plus hautes. Ce faisant, elle n'est en aucun cas diminuée. Bien au contraire, la raison y manifeste ses capacités de surexistence, afin d'atteindre le savoir qui lui est naturellement accessible, même s'il dépasse l'ordre naturel. C'est le moment clé où la raison révèle certaines vérités pour que l'homme puisse s'affirmer et, par la suite, gérer sa propre existence. C'est un apport fondamental, car il montre que la nature « tout en étant réelle et consistante, n'est pas un absolu fermé en soi et peut être achevée par un ordre surnaturel »²⁰⁰. En s'appuyant sur la pensée augustinienne, Maritain précise que l'acte de foi est d'ordre supra-rationnel et, en conséquence, éminemment raisonnable. Ainsi, l'homme ne tombe pas dans un fidéisme, mais poursuit rationnellement son argumentation, afin d'atteindre la certitude et la crédibilité des données de la Révélation. En gardant sa propre identité, l'intelligence révèle alors les aspirations les plus profondes de l'homme et le désir d'une sagesse supérieure, même par la voie de la mystique²⁰¹. Les réflexions sur la philosophie morale adéquatement prise montrent la dimension existentielle de l'homme, son dynamisme moral, dont les actes sont orientés vers la fin ultime. On se place même dans un registre de perfection spécifique chez l'homme, puisqu'il se meut lui-même à agir par ces activités immanentes ou autoperfectionnantes²⁰². En ce sens, les propriétés spécifiques à l'humain sont donc une base de sa rationalité, non seulement quant à sa structure, mais aussi quant à ses actes. Dans cette perspective, la particularité de l'humain consiste en ce qu'il a une nature de par son essence mais, en même temps, il est aussi dans un état déchu et affaibli. Cette différence entre la nature et l'état indique les aspects spécifiques de l'existence humaine (p.ex. les vertus), dont il faut tenir compte afin d'affirmer la singularité de l'homme. En conséquence, l'acte humain est tellement complexe qu'il doit être analysé dans ses conditions existentielles, afin de discerner sa valeur morale. C'est ainsi que se révèle sa particularité spéculative par la métaphysique, tel que cela a été développé dans le troisième chapitre. Cependant, pour que l'intellect appréhende la *praxis* chez l'humain en toute objectivité, il est indispensable que la philosophie confronte ses données avec la théologie. Cette approche maritainienne montre l'homme, à la fois dans sa vérité sur le plan spéculatif, mais aussi pratique. Dans cette logique, l'être humain est conçu comme celui qui

²⁰⁰ *De la philosophie chrétienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 246.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 253.

²⁰² Cf. *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 574.

cherche les solutions correspondant le mieux à sa propre existence, solutions choisies en fonction des circonstances, des conditions particulières et du contexte temporel dans lequel l'homme vit. Ces considérations indiquent que la morale n'est pas une science uniquement spéculative. L'homme n'est pas une pure nature. Il faut le saisir à travers le prisme, à la fois philosophique et pratique, ce qui veut dire que la science morale est une science spéculativement pratique²⁰³. En tant que telle, d'un côté, elle se focalise sur le spéculatif et montre ce qui nous est commun du fait de notre nature et, de l'autre, elle prend en considération les conditions existentielles : la fin dernière et la conduite réelle. Dans cette optique, ce qui détermine la morale dans son aspect philosophique et théologique c'est, non seulement l'objet formel (l'acte humain), mais aussi « la conformité de la liberté à sa règle ou son ordination aux fins propres de la vie humaine »²⁰⁴. On comprend alors que l'homme affirme son existence dans la mesure où il se voit, non pas dans l'état de nature pure, mais dans l'état de l'intégralité et de la complexité de sa nature.

L'agir comme événement créateur de l'existence humaine

L'acte humain est d'abord ouvert à l'intelligence. Ce point est fondamental car, en procédant ainsi, on regarde les choses dans leur intelligibilité. On voit alors le bien qui devrait être là, dont le manque est une privation et finalement un mal, car « la nature du mal est d'être une privation »²⁰⁵. C'est bien dans cette perspective qu'il faut se pencher sur l'aspect gnoséologique de l'agir humain, sur les inclinations naturelles chez l'homme et sur la dimension universelle de la loi naturelle. Il faut bien mettre en relief la coopération entre l'acte et l'intellect, car elle pousse à saisir certaines activités, comme ouvertes au « bien qui devrait être là, de telle sorte que, lorsqu'il est là, la chose est bonne, lorsqu'il n'est pas là, la chose souffre d'un mal »²⁰⁶. C'est un point très important dans la discussion sur la notion de devoir dans la morale. Elle est donc préalable aux actes moraux, car c'est le bien ontologique qui l'exige. On peut donc conclure que l'homme affirme sa propre existence dans la mesure où son acte est conforme avec sa règle ontologique, avec la raison. Ce n'est qu'ainsi que l'acte tend toujours vers son bien. Par conséquent, on va toujours valoriser l'acte humain, et non pas l'acte de l'homme. Ce premier sens permet d'affirmer l'être humain dans sa singularité, comme un univers de liberté, et orienté vers une fin concrète.

Ces considérations accentuent, à la fois l'aspect philosophique et existentiel de l'agir²⁰⁷. C'est une affirmation très importante, en ce qu'elle présente l'homme comme un être « à possible ». Cette idée, dont Leibnitz est le précurseur, insiste sur la nécessité de l'action, afin de construire sa propre

²⁰³ Cf. *De la philosophie chrétienne*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 280.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 287.

²⁰⁵ *Id.*, *Neuf leçons sur les notions premières*, *op. cit.*, p. 45.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁰⁷ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 569.

personnalité²⁰⁸, sans toutefois la prétention de se substituer à l'instance divine. La possibilité est considérée au sens existentiel du terme, à savoir que l'homme est apte à mener sa vie jusqu'à ce qu'il puisse surexister. C'est une possibilité dont la mise en œuvre ne dépend que de lui. Même Dieu respecte cette liberté humaine. Donc, la notion « à possible », ne signifie pas « à inventer », mais plutôt « à s'affirmer », « à s'identifier soi-même », « à se faire redécouvrir par ses propres capacités », « à s'épanouir ». Dans cette logique, on est loin de la divinisation de l'homme, mais plutôt dans un registre de la *praxis* par laquelle l'homme peut s'affirmer. C'est pour cela qu'il faut mettre l'accent sur le lien inséparable entre la formation de la personnalité (les vertus, la prudence, la liberté), la vie et l'acte. En d'autres termes, l'homme agit en fonction de sa propre vision sur lui-même. On comprend alors mieux pourquoi Maritain met en valeur cette règle fondamentale dans sa propre vie : « il faut se posséder pour se donner ». La conduite trouve sa base dans les valeurs que l'homme applique et dans l'affirmation de lui-même. Mais il faut reconnaître sur ce point, l'importance du mouvement inverse qui veut que l'acte humain, lui aussi, révèle la spécificité de l'homme. L'agir affirme toutes les dimensions de l'existence humaine, tant ontologique que pratique. L'éclairage nouveau sur la nature de l'action humaine est à nos yeux, la contribution majeure que cette recherche apporte sur le sujet. En effet, il a été démontré que l'action humaine ainsi conçue permet à l'homme, d'une part, de redécouvrir sa propre identité et, d'autre part, de se protéger et de garder l'équilibre et l'harmonie à l'égard de lui-même. Le retour aux repères anthropologiques et la norme personaliste ainsi constituée, restaure la place spécifique de l'homme, dont l'acte n'est pas mécanique, mais procède de lui en personne. Cela paraît très important, car le corollaire de cette idée s'impose en toute logique : l'acte de l'humain, même s'il est libre, est fondé sur un ordre dont il est l'affirmation la plus convaincante. Il s'ensuit alors que, même la *praxis*, abordée sous le prisme personaliste, telle qu'elle a été analysée chez Maritain, constitue cette sagesse pratique de la philosophie, par laquelle l'homme est apte à se redécouvrir, toujours dans le but de se protéger et de garder sa propre identité. Cela veut dire que la finalité de l'acte n'est pas seulement le bien ultime, mais aussi les fins humaines temporaires. L'une des fins serait donc la découverte de sa propre spécificité par ses propres actes. Cet enracinement de l'agir de l'acte dans la norme personaliste, ici dans la vision concrète de la personne, montre une vérité fondamentale sur l'être humain. Même si l'homme n'était pas protégé juridiquement par la loi, il se défendrait lui-même par ses propres actes fondés sur une vision personaliste de l'humain. L'analyse des fondements philosophiques de l'acte était le passage obligé pour formuler cet état de fait. Le

²⁰⁸ Leibniz introduit la notion de possibilité dans son analyse de la réalité, dont le monde créé est le meilleur des mondes possibles. Le philosophe aborde cette question dans le chapitre qui s'intitule : « Principes de la nature et de la grâce fondés en raison » ; Cf. G.-W. LEIBNIZ, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg, Meiner Verlag, 2014, p. 152-173 ; Cf. G.-W. LEIBNIZ, *Dialogues sur la morale et la religion*, Paris, Vrin, 2017, p. 92-93. Maritain, quant à lui, il se réfère à aux pensées leibniziennes tout en mettant l'accent sur la notion de l'être qui s'épanouit lui-même par ses capacités. Il est alors possible que l'homme forme lui-même. Cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 28, 39, 108.

retour aux données anthropologiques, tel que Maritain le considère, permet de redécouvrir, à la fois la puissance de l'agir humain, et son rôle constructeur et protecteur chez l'être humain. L'utilisabilité des pensées anthropologiques de Maritain consiste en ce qu'il donne des arguments pertinents et de fond qui permettent de construire la vision de l'homme dans la continuité d'une tradition, et non pas de mener une réflexion stérile car privée de sa base rationnelle. Grâce à cette référence aux données intelligibles, le discours moral est constructif et devient un dialogue avec d'autres conceptions, afin de trouver un point commun dans la discussion. C'est pour cela qu'il faut avant tout éviter les monologues, dans lesquels chacun s'enferme dans sa propre vérité. Alasdair MacIntyre semble avoir dressé, dans son étude sur l'émotivisme et l'individualisme, un inventaire édifiant des dangers des discours privés de la substance rationnelle. Il en résulte un discours sur la moralité réductionniste, fragmentaire et relativiste, où chacun a raison²⁰⁹. Par contre, l'acte chez Maritain reste explicable par un registre rationnel et, dans cette logique, son raisonnement répond aux exigences exprimées par MacIntyre, mais présente aussi un éventail d'arguments rationnels pour enrichir le débat actuel. Ainsi, la vision maritainienne de l'homme est abordée dans la perspective d'unité ontologique et dans son intégralité. Cela semble indispensable pour que l'acte soit orienté, non seulement vers les biens accidentels, mais aussi vers le bien ultime.

²⁰⁹ Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, op. cit., p. 20.

L'idée du bien commun comme l'espace fondamental de l'épanouissement de l'être humain

L'objet de cette étude est l'homme considéré comme une personne. Cette appréhension de l'être humain permet d'exposer une doctrine alternative à d'autres conceptions philosophiques. Le personalisme constitue un système qui fournit les armes pour revendiquer le respect de la personne humaine, autant dans sa dimension individuelle (la personne qui se protège elle-même par ses actes), que dans sa dimension sociale (la personne protégée dans les structures sociales). Le premier aspect a déjà été traité, il reste à se pencher sur la deuxième question. C'est le thème de ce chapitre. Il a été indiqué antérieurement que l'homme s'affirme par ses propres actes. Par son agir, l'homme lui-même est apte à se protéger. Plus encore, il peut épanouir sa personnalité. Il s'agit donc de prolonger cette même problématique de l'affirmation de l'homme au niveau de la communauté. En conséquence, deux questions semblent fondamentales dans la recherche sur la sociabilité de l'homme : dans quelle mesure l'homme s'affirme-t-il dans la société ? Comment le bien commun révèle-t-il la spécificité et l'intégralité de l'être humain ?

Certaines conditions et régulations, telles que les propose Maritain, sont nécessaires afin que cette relation entre la communauté et la personne soit, non seulement harmonieuse, mais avant tout épanouissante pour l'homme. La deuxième partie du chapitre sera consacrée aux implications pratiques du bien commun, en se concentrant sur l'utilisabilité du bien commun. Cette démarche a pour but d'exprimer les dimensions de l'existence par lesquelles l'homme affirme sa spécificité (la vie, la justice, la solidarité). Cela permettra de montrer la place essentielle et constitutive que la communauté occupe dans le développement personnel de chaque être humain.

Quand on parle de la vie sociale de l'homme, il est essentiel de mentionner la base qui permet à l'homme de se reconnaître dans l'espace relationnel et dans une société donnée. C'est la raison pour laquelle la dimension ontologique de l'homme et la question de l'action ont été développées. Les deux aspects semblent indispensables pour comprendre, à la fois la place et le rôle de l'humain dans le monde social et politique. L'oubli de l'essentiel conduirait l'homme, non seulement à un abaissement de sa valeur, mais aussi à une déformation de sa spécificité au sein de la société.

Chaque homme construit des relations avec les autres, du fait même d'exister. Avant de traiter la question sociale, c'est l'aspect personnel qui a été abordé (l'ontologie de l'être et l'agir humain). C'est pour cela que l'on a choisi cet ordre du particulier au communautaire. Néanmoins, la société, elle aussi, comme un certain ensemble, a un impact sur ce qui lui appartient. La société chez Maritain possède alors une dimension dynamique, dont l'interaction avec un homme dépend de la manière dont l'on conçoit la nature humaine¹. Il est donc

¹ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 595-596.

perceptible que la conception de l'homme influence profondément la relation entre l'État et l'homme. Dans la même logique, on réfléchira sur la notion de bien commun. La vision du bien commun chez Maritain est clairement à la fois communautaire et personnaliste. La dimension communautaire signifie que le bien commun n'est pas la simple somme arithmétique des biens particuliers de chacun. En revanche, la dimension personnaliste met en relief, à la fois l'univers spirituel et la matière comme le principe de l'individuation². La conception de Maritain n'est pas individualiste, dans la mesure où elle place la personnalité au premier plan. Grâce à cela, l'homme n'est pas seulement une partie, un individu, mais aussi un tout, une personne.

Le principe du bien commun comme critère du développement intégral de la personne humaine

Le personnalisme constitue le point de départ de toute la pensée sociale de Maritain. La personne considérée comme le fondement de la vie communautaire devient alors un point de référence fondamental pour tous les autres concepts, tels que le bien commun, les droits de l'homme et la démocratie personnaliste. C'est la raison pour laquelle cette étude débutera par la recherche du fondement personnaliste du bien commun chez Maritain. Il faut d'abord appréhender le lien étroit entre l'ordre intrinsèque de la personne et le bien commun. Cela permettra de bien saisir la manière dont Maritain aborde la dimension relationnelle chez l'homme. Avant de se pencher sur la question du bien commun, il s'agit de comprendre les raisons pour lesquelles Maritain le met en relief. La conception de la personne constitue la base sur laquelle se fonde la vie sociale. Plus encore, ce n'est qu'en s'appuyant sur la vision personnaliste que l'on évitera les trois menaces destructrices : l'individualisme, le totalitarisme et le communautarisme. Maritain l'explique ainsi : « Le XIX^e siècle a fait l'expérience des erreurs de l'individualisme. Par réaction, c'est une conception totalitaire ou exclusivement communautaire de la société qui s'est développée. Pour réagir, à la fois aux erreurs totalitaristes et aux erreurs individualistes, il était naturel d'opposer la notion de la personne, engagée comme telle dans la société, à la fois à l'idée de l'État totalitaire et à l'idée de la souveraineté de l'individu »³. Le personnalisme n'est pas une simple doctrine parmi d'autres, mais plutôt une aspiration à réagir contre toutes les erreurs. Il constitue alors une réaction permettant d'affronter les dérives résultant des tendances totalitaires et individualistes. Ces considérations justifient la distinction entre l'individu et la personne qui a déjà été analysée. Une bonne compréhension de ces deux dimensions permet de bien appréhender en quoi consiste un déséquilibre, à la fois moral et social.

² Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 363.

³ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 170.

Le caractère personaliste du bien commun et son rôle dans le processus de l'affirmation de l'homme

Sans reprendre ici l'analyse de la spécificité ni de l'individu, ni de la personne, il faut néanmoins indiquer les implications pratiques de ces deux aspects et leur influence sur la vie sociale. D'abord, pour Maritain, l'individualité et la personnalité ne sont pas deux dimensions séparées. L'homme tout entier est, à la fois individu et personne. Cela veut dire que l'individualité, qui nous renvoie à la matière, n'est pas mauvaise, car « c'est la condition même de notre existence. Mais c'est justement en ordre à la personnalité que l'individualité est bonne »⁴. Il y a un danger à valoriser l'individu au détriment de la personne, ce qui entraînerait un déséquilibre. Dans cette perspective, l'acte, bien qu'il soit fondé autant sur l'individu que sur la personnalité, doit toujours s'orienter vers « le centre suprême auquel tend la personnalité »⁵. Grâce à cet ordre, la dimension sociale chez l'homme est construite sur une base solide. L'individu a tendance à ne profiter des choses que pour lui-même. C'est « un moi haïssable » dont parle Pascal⁶. Tandis que la personne possède des dimensions universelles et inchangeables. Le développement qui s'oriente vers la personnalité, « c'est dans le sens du moi généreux des héros et des Saints que l'homme se dirigera »⁷. Pour parler du bien commun chez Maritain, il faut bien saisir cette distinction entre l'individu et la personne, afin de comprendre que la personnalité est porteuse des tendances les plus universelles. C'est la raison pour laquelle Maritain la met en valeur, par rapport à l'individu. Cependant, il garde un lien étroit entre les deux aspects, afin d'éviter toutes sortes de menaces comme le despotisme ou l'angélisme. La dévalorisation complète de l'individu est aussi un danger pour l'homme. Si l'on ne se focalise que sur la personne et la liberté, on tombera dans une sorte de la déification de la personne. En conséquence, on négligera un moment où l'homme doit faire des efforts s'il veut s'épanouir. Ces considérations indiquent que la dimension sociale chez l'homme suppose l'aspect matériel et spirituel. Plus encore, toutes les deux sont indissociables. Par l'individualité matérielle, il y a dans l'homme des indigences. C'est la raison pour laquelle il y a dans l'homme des dimensions qui dépendent de la communauté et qui répondent aux besoins humains. Mais il y a aussi dans l'homme des choses qui dépassent la temporalité et dépendent de l'ordination de la personne à la Transcendance. Ce n'est qu'ainsi, que la personne s'accomplit au niveau du temporel et du supratemporel.

⁴ *Ibid.*, p. 193-194.

⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶ Cf. *Réflexions sur la personne humaine*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 898.

⁷ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 194.

La dépendance entre le bien commun et la fin ultime

Une autre question qui atteste du caractère personnaliste du bien commun est la finalité ultime et absolue de l'homme. Maritain écrit que « la personne humaine est ordonnée directement à Dieu, comme sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers »⁸. L'être humain est toujours ordonné directement à sa fin ultime ; il n'y a aucune dimension intermédiaire. Maritain, en se référant à l'Aquinat, distingue la relation de l'homme avec Dieu de celle avec l'univers. Par-là, il indique que la société ne peut pas rompre le contact de la personne avec Dieu. Plus encore, elle saurait le protéger et le fortifier grâce à la vertu car, selon Saint Thomas d'Aquin, le bien commun même suppose « *vita secundum virtutem* ». Il revêt alors un caractère moral. L'Aquinat constate explicitement que, « si les hommes s'assemblent, c'est pour mener ensemble une vie bonne, ce à quoi chacun vivant isolément ne pourrait parvenir. Or, une vie bonne est une vie selon la vertu ; la vie vertueuse est donc la fin du rassemblement des hommes en société »⁹. L'ordination directe de l'homme à Dieu constitue un moment où l'homme affirme sa spécificité comme créature intellectuelle. En tant que telle, l'être humain se dirige lui-même. Comme le remarque Floucat dans ses analyses, l'inclination de l'être humain vers l'absolu révèle une image intégrale de l'homme, à savoir, d'un côté, il est ordonné à la fin terrestre comme tous les êtres mais, d'un autre, son intelligence révèle son indépendance¹⁰. L'interaction entre la personne (la créature intellectuelle) et l'univers ne peut rompre, ni la relation personnelle avec Dieu, ni la subalternation de la personne par rapport à Dieu. C'est bien ce point de la vision personnaliste que Maritain se voit tenu de préciser, suite aux critiques formulées aux États-Unis et au Canada. Le dominicain Ignatius-Theodore Eschmann défend la conception maritainienne et constate, lui aussi, que la personne est ordonnée directement au bien suprême, à Dieu. Par la suite, selon les personnalistes, comme l'explique Sylvain Luquet, « rien ne saurait s'interposer entre la personne, image de Dieu, sommet de la création naturelle et Dieu Lui-même »¹¹. Cela veut dire que la personne étant une substance intellectuelle, est ordonnée au bien séparé de l'univers, c'est-à-dire à Dieu. Ensuite, la personne est faite, à la fois pour parfaire l'ordre de l'univers, et pour elle-même, c'est-à-dire pour l'action¹². La spécificité de l'homme, ses capacités intellectuelles et surnaturelles, indiquent ses dispositions à communiquer avec Dieu et à le considérer comme son bien ultime. Dans cette perspective, Maritain constate que l'homme seul, étant « la créature intellectuelle,

⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *De Regimine principum*, I, 14.

¹⁰ Cf. Y. FLOUCAT, *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigeant, de la contre-révolution à la démocratie*, Paris, Téqui, 1999, p. 61.

¹¹ S. LUQUET, « Charles de Koninck et le bien commun », *Laval théologique et philosophique*, 70(2014)1, p. 45-60.

¹² Cf. *Somme Théol.*, I^a, q. 65, a. 2.

quae est capax summi boni, est plus semblable à la perfection divine que l'univers tout entier : elle seule est proprement l'image de Dieu »¹³.

Pour Maritain, le bien commun reste en dépendance avec la fin ultime. Dans la vision béatifique, chaque personne connaîtra l'essence divine. C'est le moment où « l'essence divine elle-même joue dans l'intellect humain le rôle de *species impressa* et où la lumière de gloire met cet intellect en état de connaître, par une intuition directe et sans aucune intermédiation créée »¹⁴. Il y a alors une relation directe entre la personne et Dieu jusqu'à ce que, dans la vision béatifique, la personne elle-même devienne Dieu intentionnellement. C'est bien la finalité ultime qui conduit Maritain à mettre en valeur le bien suprême de la personne. La vision béatifique n'est pas considérée dans sa dimension communautaire, car c'est « l'acte souverainement personnel par lequel, transcendant absolument toute espèce de bien commun créé, l'âme entre dans la joie même de Dieu et vit du Bien incréé qui est l'essence divine elle-même, le Bien commun incréé des trois Personnes divines »¹⁵. Dieu, en tant que tel, constitue un Bien absolu à qui la personne est ordonnée afin d'être un. Maritain l'éclaire ainsi : « ils sont deux qui ne font qu'un, Dieu et elle ; deux natures en une seule vision, et un seul amour ; elle est comblée de Dieu. Elle est en société avec Dieu ; elle a un bien commun avec Dieu, le bien divin lui-même »¹⁶. Dans cette optique, Maritain constate que le bien commun suprême suppose une sorte de solitude avec Dieu. La personne est parfaitement liée à l'essence divine, de telle sorte qu'elle ne saurait formuler sa joie par aucune expression extérieure. Si l'on parle d'une société des bienheureux, c'est justement en référence à ce bien ultime, Dieu, qui les unit : « chacune pour leur propre compte voit l'essence divine et jouissent du même Bien incréé, qui s'aient en Dieu les unes les autres et pour lesquelles ce Bien commun incréé qu'elles participent toutes, constitue le bien de la cité céleste »¹⁷. Il y a une conséquence logique de ce raisonnement : les personnes pour qui Dieu est le bien commun, sont en relation nécessaire entre elles et communiquent. C'est bien dans cette lignée que Dieu est « le bien commun de la multitude des créatures béatifiées qui toutes communient à lui, elles communient dans leur amour les unes avec les autres »¹⁸. Le bien suprême n'est alors pas seulement le bien de la nature puisqu'il la transcende. Dieu, en tant que bien suprême, est conçu comme un bien séparé auquel la personne s'oriente *primo et per se*. Le bien suprême est autonome car il est capable de la transcendance. Comme l'a bien vu le philosophe Paweł Tarasiewicz, dans la philosophie réaliste, le bien commun est une catégorie qui révèle une dimension transcendante de l'être. Il désigne une propriété commune à tous les hommes¹⁹. En conséquence, la personne humaine entre dans la relation avec ce bien et participe à l'univers

¹³ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 177.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. P. TARASIEWICZ, « Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego », dans : S. KOWOLIK (dir.), *Polityka: od Niccolò Machiavellego do Jana Pawła II*, Tarnowskie Góry, Fundacja Krzewienia KNS im. bł. A. Kolpinga, 2017, p. 77-87.

de Dieu. Plus encore, ce n'est qu'en se saisissant de l'essence divine que la personne est capable d'être en communion avec les autres.

Le rôle de l'intellect spéculatif et de la grâce dans l'acte de connaissance du Bien suprême

Ces considérations révèlent la spécificité de l'homme perceptible sur les deux axes. Premièrement, la mise en valeur de la personne humaine est liée à la dimension de la grâce, car ce n'est que l'être intellectuel qui est ouvert à la grâce et capable de l'intégrer dans la vie tout d'abord quant à la finalité de l'existence. La grâce constitue alors précisément cette dimension qui permet à l'être humain de se diriger vers le bien suprême. Si l'on dit que la personne, en tant que créature intellectuelle, est voulue pour elle-même, c'est dans le sens qu'elle se gouverne librement et tend vers sa fin ultime, tout en disposant de la grâce divine²⁰. Cette considération fondamentale révèle une spécificité humaine dans sa dimension sociale. D'une part, la personne, parmi d'autres créatures, est ordonnée à la perfection du monde créé mais, d'autre part, elle se gouverne elle-même. Grâce à ses aptitudes intellectuelles, l'homme est la seule créature capable de grâce divine et finalement du bien suprême. La personne se réfère, non seulement au bien commun immanent de l'univers créé, mais aussi au bien plus grand qui correspond aux inclinations naturelles humaines²¹.

Maritain reconnaît ensuite la place fondamentale de l'intellect spéculatif et sa supériorité par rapport à l'intellect pratique. Ce n'est que dans sa dimension spéculative que la personne pourra connaître le Bien suprême. L'intellect pratique est inférieur, au sens qu'il a pour objet des biens matériels et terrestres constituant ses objets de réalisation. L'homme tend alors vers son bien ultime par cette faculté qui lui permet de ressembler le plus à ce bien. Et, pour Maritain, c'est avant tout par la voie spéculative que la personne est capable de s'intégrer avec le bien suprême²². Tandis que l'intellect pratique est appréhendé par la proportionnalité au bien ultime, l'intellect spéculatif est considéré comme celui qui découvre et assimile les informations. Il en résulte que « cette similitude beaucoup plus parfaite avec Dieu, qui est propre à l'intellect spéculatif, s'accomplit par un acte personnel et solitaire de l'intellect de chacun »²³. Maritain aborde la question du bien commun par le prisme du spéculatif, afin de montrer la supériorité de l'intellect spéculatif par rapport à l'intellect pratique, dans l'accomplissement du bien commun. Pour Maritain, c'est une base à partir de laquelle le bien ultime et increé peut être distingué du bien terrestre et créé. Ces analyses sur l'intellect éclairent la position maritainienne quant à la supériorité du bien suprême sur les biens terrestres. Elles indiquent que l'intellect pratique dirige l'acte vers la fin terrestre, alors que l'intellect spéculatif est ouvert à la contemplation. C'est la raison pour laquelle Maritain met en relief la dimension personnaliste du bien commun.

²⁰ Cf. *Summa Contra Gentiles*, III, 112.

²¹ Cf. *Somme Théol.*, II^a-II^{ae}, q. 39, a. 2.

²² Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 47, a. 2.

²³ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 180.

Ce sont bien les rôles respectifs des intellects spéculatif et pratique, mais aussi les réflexions sur le bien commun, qui poussent Maritain à mettre en relief la distinction entre l'action et la contemplation, ou plus précisément la supériorité de la vie contemplative par rapport à la vie politique. La contemplation caractérise un acte immatériel et immanent qui permet à l'homme de percevoir les choses divines. Elle est liée au bien commun, dans le sens qu'elle amène l'âme humaine à être unie dans un seul esprit avec Dieu. Et par la suite, « c'est d'elle, quand l'âme est parfaite, que doivent surabonder, au moins quant à la manière dont elles sont accomplies, les œuvres de la vie active »²⁴. Cela veut dire que le service rendu aux autres ne signifie pas un oubli de la contemplation. Bien au contraire, le service est un acte de charité, requis dans la vie contemplative. Il en résulte que la contemplation entraîne les activités *inter homines* et l'homme doit s'ouvrir au bien de la communauté ou rendre service aux autres en tenant compte des circonstances. La question de la contemplation est au centre du système social chez Maritain, car elle indique l'acte de l'esprit, l'acte par excellence, « la primauté de ce qui est spirituel et le plus éminemment personnel sur ce qui est social »²⁵. La personne est alors appelée d'abord à la contemplation avant d'être appelée à la vie politique. Afin de justifier sa position, Maritain se réfère à Saint Thomas d'Aquin. Dans la *Somme théologique*, l'Aquinat interprète les pensées aristotéliennes et constate que la vie contemplative est une perfection. Et ce qui est parfait surpasse ce qui tend vers sa perfection.; « Ainsi, la vie en société est nécessaire à qui s'exerce à la perfection, tandis que la solitude convient à ceux qui l'ont déjà atteinte »²⁶. La contemplation constitue alors une vocation de chaque personne qui dépasse la vie politique. En tant que telle, elle est une manière de vie plus idéale que la vie politique, ce qui veut dire que le bien créé doit amener l'homme à la vie contemplative. Maritain l'explique ainsi : « Mais absolument parlant la communion dans laquelle chaque esprit entre personnellement et solitairement avec la vérité, par la connaissance spéculative et avec Dieu par la contemplation, est meilleure que le trésor de culture communicable qu'ils reçoivent les uns des autres. Ainsi, la loi de dépassement ou de transgression joue encore à l'égard de la communauté des esprits, comme de toute communauté humaine »²⁷.

Toutes ces considérations montrent les racines sur lesquelles Maritain construit la conception de la personne dans sa dimension sociale. Plus encore, elles démontrent l'importance du bien commun dans le développement de la personnalité chez l'être humain. La question du bien commun constitue un socle de la vie sociale, car elle assure l'engagement mutuel au niveau de la société, à l'égard de la personne humaine, pour qu'elle puisse se parfaire. Maritain ne parle du bien commun qu'en référence à la personne humaine, puisqu'elle seule est apte à se développer et à s'épanouir. Maritain préfère dire que ce bien est, non seulement commun, mais aussi humain. Afin de justifier sa vision, il s'appuie sur le magistère de l'Église. En se référant à l'encyclique de Pie XII *Mystici Corporis Christi*, Maritain constate que « le bien commun, étant bien commun *humain*,

²⁴ *Ibid.*, p. 181-182.

²⁵ *Ibid.*, p. 182.

²⁶ *Somme Théol.*, II^a-II^{ae}, q. 188, a. 8.

²⁷ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 223.

enveloppe (...) le service de la personne humaine »²⁸. Ainsi, le bien commun ne s'enferme pas dans la dimension extérieure de l'homme, mais conçoit ce dernier dans toute sa complexité. En d'autres termes, le bien commun humain suppose le développement intégral de l'être humain, autant économique et physique que spirituel et personnel. C'est la raison pour laquelle le trait fondamental, à la fois du bien commun et de l'humanisme intégral, est la conception personnaliste du monde. Plus encore, l'appréhension personnaliste du bien commun constitue une exigence de l'humanisme intégral. C'est bien dans cette logique que l'être humain est capable d'apercevoir les dimensions communes à tous les hommes : les mêmes inclinations et tendances, la même fin ultime, etc. Cette intercommunion entre les personnes a un impact sur l'affirmation de l'homme, car nous nous épanouissons grâce au contact avec les autres. Nous formons notre « moi » avec les autres. C'est ainsi que se forme aussi la personnalité humaine. Cette ouverture à la personne permet de percevoir les aspirations et les tendances typiquement propres à la nature humaine, et même d'affirmer la thèse qu'on ne peut, en aucun cas, subordonner l'homme aux biens impersonnels. C'est dans cette perspective que le bien commun affirme l'homme dans sa dimension sociale. Plus encore, son fondement personnaliste préserve l'homme du danger de l'individualisme. Cela veut dire que, même si l'homme est un univers pour lui-même, il lui faut regarder les autres aussi dans leur intégralité et dans leur dimension personnaliste, afin d'affirmer l'homme en tant qu'homme.

La notion du bien commun chez Jacques Maritain

En parlant du bien commun, il faut garder en perspective la notion de la personne. Elle seule est, à la fois un sujet moral et un sujet de droit, ce qui n'est pas le cas chez les animaux. Plus encore, la personne est un univers autonome mais en même temps, elle possède des dimensions communes à tous. Cela veut dire que ce bien n'est pas individuel, mais « commun, parce qu'il est reçu dans des personnes, dont chacune est comme un miroir du tout »²⁹. C'est avant tout le bien du corps social et un bien commun de personnes humaines qui composent ce corps social. Il n'y a pas de bien commun chez les animaux, puisqu'ils ne constituent qu'une unité sociale au sens strict du terme. Ce n'est que la personne qui est considérée comme un tout, une unité sociale et le bien commun constitue la fin de tout social. Pour Maritain, l'essentiel est que le bien se reverse sur les personnes. En revanche, les animaux sont considérés comme une partie du tout et non pas comme un tout autonome. Ce n'est que le bien qui est considéré

²⁸ *Ibid.*, p. 183. Jacques Maritain traite l'encyclique comme une charte de la doctrine chrétienne de la personne. Nous voyons une similitude dans les pensées maritainiennes et celles de Pie XII. Le Pape met en valeur la personne humaine. Dans cette perspective « toute société humaine, pour peu qu'on fasse attention à la fin dernière de son utilité, est ordonnée en définitive au profit de tous et de chacun des membres, car ils sont des personnes ». Pie XII, *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943), AAS, 35(1943), n° 114.

²⁹ *Ibid.*, p. 198.

comme un tout dans le monde animal. Dans cette logique, le bien leur a permis de se maintenir en bon état et en vie. C'est pourquoi ce bien « n'est commun au tout et aux parties qu'en un sens impropre, car il ne profite pas aux parties pour *elles-mêmes (finis cui)* en même temps que *pour le tout*, selon les exigences typiques d'un tout fait de personnes »³⁰. Chez les animaux, le bien les met en meilleur état pour eux-mêmes, tandis que le bien commun chez les êtres humains doit se redistribuer à tous et se reverser à tous. C'est une distinction d'une importance capitale, afin de comprendre la suprématie de la personne dans la conception du bien commun chez Maritain. Elle exprime une vérité existentielle par laquelle l'homme s'affirme lui-même, à savoir que le bien commun implique nécessairement un acte de répartition entre les personnes, en tant que personnes. Plus encore, chaque personne, même si elle garde la dimension sociale et relationnelle, est toujours conçue comme un tout indépendant.

La société se compose de personnes humaines. Cela veut dire que le bien commun, considéré comme la fin de la société, n'est ni un bien individuel ni une collection de tous les biens privés. Maritain définit le bien commun comme « la bonne vie *humaine* de la multitude, d'une multitude de personnes ; c'est leur communion dans le bien-vivre ; il est donc commun *au tout et aux parties*, sur lesquelles il se reverse et qui doivent bénéficier de lui. (...) Il suppose les personnes et il se reverse sur elles, et en ce sens, s'accomplit en elles »³¹. On affirme une dépendance entre la personne et le bien commun, à savoir le bien commun se redistribue à la personne. Il est communicable dans le sens où est réparti sur chacun et, par la suite, il permet à la personne de se parfaire. Dans son analyse sur le bien commun chez Maritain, Luquet fait une erreur d'interprétation : « s'il n'existe de communauté entre parties (...), un tel "tout" n'ayant pas d'être propre, il ne peut pas être appelé comme collection des parties »³². Selon Luquet, Maritain conçoit le bien comme la collection des biens. Cependant, pour Maritain, il existe des communautés naturelles considérées comme « un tout » pour l'être humain, celles qui résultent de sa nature sociale, telles que la société familiale ou la société politique³³. Il apparaît alors que, pour Maritain, le bien est avant tout extrinsèque par rapport à l'homme, et seulement implicitement intrinsèque. Mazur rejoint Maritain et constate que la transcendance entraîne, dans l'homme, un désir de sociabilité. Grâce à sa dimension transcendante, l'être humain prend conscience que ce bien appartient à tous et, pour cela, il le communique aux autres. Le philosophe polonais pense, à juste titre, qu'il suffit de mettre en relief la transcendance humaine, pour mettre en valeur l'homme face au matériel³⁴. En revanche, Mrówczyński explique que Maritain reste dans le registre du réalisme

³⁰ *Ibid.*, p. 199.

³¹ *Ibid.*, p. 200.

³² S. LUQUET, « Le bien commun des personalistes (introduction) », dans : CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010, p. 48.

³³ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 484.

³⁴ Cf. J. MAZUR, *Persona in societate. Wybrane zagadnienia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II-Wydawnictwo Naukowe, 2014, p. 49.

métaphysique lorsqu'il aborde la question du bien commun. Dans cette perspective, le bien commun doit toujours être fondé sur la personne, afin de la respecter et la protéger. C'est ainsi qu'il veut éviter la déshumanisation de la finalité de la société³⁵. En conséquence, le bien commun, même s'il constitue la fin pour la société, place l'homme et sa dignité au centre de toutes les décisions.

Les implications morales du bien commun

La notion du bien commun est une question morale, car elle implique une bonne fin en soi et une droiture de vie. Maritain explique que « d'une part, c'est une chose moralement bonne en elle-même que d'assurer l'existence de la multitude et, d'autre part, c'est une existence juste et moralement bonne de la communauté qui doit être ainsi assurée ; c'est à cette condition seulement, à condition d'être selon la justice et la bonté morale que le bien moral est ce qu'il est, bien d'un peuple, bien d'une cité »³⁶. Il en résulte que, du point de vue éthique, le bien commun est toujours bon et assure le développement de toutes les personnes *hic et nunc*. C'est un moment fondamental de l'affirmation de la spécificité de l'homme. Le caractère moral du bien commun lui est constitutif, afin que l'homme puisse se perfectionner et bien organiser le fonctionnement de la société. Le bien commun assure alors l'épanouissement moral. Kowalczyk met l'accent sur la dimension morale du bien commun, non seulement chez l'homme, mais aussi au niveau étatique. Dans cette logique, partagée par Maritain, le devoir de l'État enveloppe, d'une part, les intérêts internationaux, et d'autre part, la rectitude de la vie et la coexistence fondée sur la morale et sur la justice³⁷.

Par sa personnalité, l'être humain affirme ses tendances perfectionnistes et son ouverture à la société et, en conséquence, il entre en société comme un tout. En même temps, en tant qu'individu matériel, il est une partie de ce tout. Dans cette perspective, le bien commun est supérieur au bien individuel et se reverse sur chaque personne. En conséquence, il « soutient en chacune l'élan par lequel elle va vers son bien propre éternel et le Tout transcendant et dépasse l'ordre dans lequel le bien commun de la cité terrestre est constitué »³⁸. Cela indique que Maritain insiste sur la vision idéale de la personnalité, qui dessine une image de l'homme, comme un être indépendant qui a le bien commun à sa disposition. Cependant, il faut aussi prendre en compte certaines imperfections. L'homme n'est pas une pure personne. Dans son statut même de personne, il manifeste des imperfections et des indigences. Maritain semble négliger cette appréhension du réel. Il dit que ce sont les perfections de la personne qui l'entraînent à vivre en société. Il faudrait donc davantage mettre l'accent sur un autre aspect, celui de l'imperfection et du développement constant de la

³⁵ Cf. T. MRÓWCZYŃSKI, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1964, p. 131.

³⁶ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 201 ; *Conception chrétienne de la cité* (article), Œuvres Complètes, t. VI, 1984, p. 952.

³⁷ Cf. S. KOWALCZYK, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1992, p. 146.

³⁸ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 206.

personnalité. Cette appréhension montre que la personne n'est pas le seul fondement de l'ordre social, mais aussi que le bien commun constitue une assise centrale dans la société. De Koninck précise, à juste titre, que le bien commun permet de rendre à la personne et à sa dignité la vraie nature. Face à ses imperfections, la personne devrait alors œuvrer pour le bien commun, afin qu'elle puisse redécouvrir sa propre spécificité et sa place dans la société³⁹. Bien sûr, chaque personne comporte certaines perfections en ébauche, mais il faut qu'elle fasse un effort afin de les acquérir en elle-même. L'appréciation de la personne, comme étant imparfaite et ayant besoin de la société et des autres, paraît constitutive, car cet ordre suppose qu'elle fait un effort pour perfectionner la société. Finalement, en se rendant plus humaine, la personne contribue à sa propre perfection.

La dimension existentielle entre la personne et le bien commun

Le bien commun est aussi considéré comme une fin vers laquelle l'homme se dirige, par sa nature. En revanche, la personne elle-même accomplit le bien commun par ses actes. Maritain ne se positionne pas clairement sur la deuxième dimension. Tandis qu'il élucide explicitement le rôle du bien commun à l'égard de la personne, il aborde très peu la question de l'engagement de la personne par rapport au bien commun. Maritain insiste plutôt sur les devoirs de la personne à l'égard d'elle-même. Le bien commun constitue la fin de la société, car il permettra à la personne humaine d'atteindre un haut niveau d'indépendance. Il faut aussi que la personne s'engage dans la société. Dans *La Personne et le Bien commun*, Maritain ne se focalise pas sur cette question et se cantonne à dire que le bien commun implique aussi l'engagement de l'homme tout entier⁴⁰. Il met en valeur la vision de la personne comme un tout indépendant. Néanmoins, il faudrait aussi mettre en valeur la vision de l'homme comme une partie de la société, non pas pour tomber dans le totalitarisme, mais pour accentuer les devoirs de la personne à l'égard de la société. En étant membre d'une famille, citoyen, ou constituant une partie de la société, la personne dispose de sa nature et, en même temps, elle se réalise. C'est une vision plus existentielle du bien commun. Cette vision est essentielle pour Charles de Koninck. Le philosophe canadien dit explicitement que l'ordination de la partie « est si intégrale que ceux qui poursuivent le bien commun, poursuivent leur bien propre *ex consequenti*: "parce que, d'abord, le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume"⁴¹». Il est alors perceptible que le bien commun constitue cette dimension qui révèle le bien typiquement humain et, en même temps, affirme la spécificité de l'homme. Selon le dominicain Aquinas Guilbeau, dans son étude sur la primauté du bien commun

³⁹ Cf. CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010, p. 118.

⁴⁰ Cf. *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 202.

⁴¹ CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, *op. cit.*, p. 127.

chez Charles de Koninck, cette interdépendance mutuelle entre le bien commun et le bien particulier va de soi, car ils ne sont pas étrangers l'un pour l'autre ; le bien commun constitue le bien propre de l'individu. Dans le cas contraire, si le bien commun n'était pas le bien propre de la personne, il serait le bien de qui ? Ce questionnement n'est résolu que grâce à la supposition que ce bien est universel et que la personne, tout en étant douée de la raison et de la liberté, constitue un seul sujet du bien commun⁴². Plus encore, il semble que, par ses capacités de surexister en connaissance et en amour, l'homme est apte à regarder ce bien dans sa dimension universelle et ensuite de se l'approprier. Grzybowski met en relief cette interdépendance entre la personne et le bien commun. Il la considère comme fondamentale. Selon lui, la notion du bien commun exprime la nature sociale de l'homme et, inversement, le bien individuel est étroitement lié à la communauté à laquelle l'homme appartient⁴³. Il faut préciser que l'homme agit, eu égard à une fin. D'un côté, la société rend service à la personne et, d'un autre, la finalité de la personne est la réalisation du bien commun. Maritain ne voit cet aspect de la finalité qu'en relation de l'homme à lui-même, et non pas de l'homme à la communauté. Il met l'accent sur la transcendance de la personne, tout en précisant que « la personne a une dignité absolue, parce qu'elle est dans une relation directe avec l'absolu, dans lequel seul, elle peut trouver son accomplissement, sa partie spirituelle, c'est tout l'univers des biens ayant une valeur absolue, et qui reflètent en quelque façon un Absolu supérieur au monde, et qui attire à lui »⁴⁴. Il existe alors des dimensions supérieures qui dépassent le bien commun. Ce sont, avant tout, l'ordre des biens éternels et des valeurs supra-temporelles et la béatitude surnaturelle auxquels le bien commun reste subordonné. Pour Maritain, il semble que le bien commun est une fin ultime au sens de la finalité temporaire, dans un ordre donné. Tandis que la destination supérieure de l'âme constitue, selon Maritain, un argument suffisant pour expliquer la supra-temporalité du bien de la personne et la subordination de la société à la personne. Néanmoins, il semble qu'entre bien commun et singulier, il y a plutôt une relation d'interdépendance, et non de subordination. La personne, par ses capacités, est apte à garder le vrai sens du bien commun et à le dynamiser. De surcroît, ce bien commun assure les relations interpersonnelles qui ont une valeur unifiante et non pas destructrice. En résultat, la personne affirme l'universalité du bien commun et, en même temps, ce bien lui-même affirme la spécificité de la personne. Maritain valorise la vie solitaire de l'esprit dans laquelle l'homme contemple des transcendants et découvre l'objectivité des choses. Il n'en reste pas moins que ce moment de la contemplation ne s'oppose pas au bien commun. Au contraire, la personne « sert encore le bien

⁴² L'auteur dans sa recherche sur la philosophie De Koninck constate explicitement que le bien commun est toujours le plus grand bien de la personne : « De Koninck argued strongly that the common good is the good of the persons who constitute the community. The common good is their proper good. For De Koninck, to think otherwise is to adopt a modern – and as we shall see, totalitarian – view of the common good ». Cf. A. GUILBEAU, *Charles de Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, Fribourg, University of Fribourg (Switzerland), 2016, p. 47.

⁴³ Cf. J. GRZYBOWSKI, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, op. cit., p. 160.

⁴⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 621.

commun de la cité d'une manière éminente»⁴⁵. Cependant, Maritain ne précise pas en quoi consisterait le service de la personne à l'égard d'une société. Et pourtant, c'est une dimension qui questionne, car elle porte sur l'interdépendance entre la cité et la personne. En particulier, cette dimension signifie que la qualité de la société dépend de l'apport et de l'engagement concret de la personne. C'est une relation réciproque où l'homme, par son effort, influence la qualité de la société et par là, s'enrichit lui-même. D'un côté, par sa supériorité, la personne peut construire la société sur certaines valeurs. D'un autre côté, la société en a besoin pour la protéger. Néanmoins, même si la personne se donne entièrement à la société, afin de faire le bien selon la justice, elle garde sa particularité et son indépendance. Cependant, Maritain insiste sur la dimension individuelle par laquelle l'homme se sacrifie à la société. Il semble, par contre, que c'est avant tout la dimension personaliste qui qualifie l'acte du sacrifice, car elle seule est capable d'appréhender l'importance de cet acte. En tant qu'individu, l'homme se donne à la société physiquement, mais par sa personnalité il reconnaît une grande valeur à ce sacrifice. Ce n'est qu'ainsi que l'homme agit selon la justice et la bonté par rapport à la société. L'homme s'engage au bien commun, non seulement comme individu, mais aussi comme personne. La dimension personaliste révèle tous les aspects fondamentaux de l'humain. Ainsi, du point de vue philosophique, la vision personaliste constitue un tout apte à enrichir la société. Saint Thomas d'Aquin constate que, dans son rapport à la société, l'individu est comme la partie au tout, il indique que l'homme, en tant que personne, est apte à agir pour l'utilité commune⁴⁶.

L'événement de « se donner » comme le moment de l'affirmation de l'humain

Ces considérations indiquent le moment où l'homme, à la fois se donne à la société et, par la suite, révèle certaines exigences de la personne, afin de sauver la communauté. Mais ce moment ne saurait être considéré comme un renoncement aux besoins de la personne qui sont, selon Maritain, plus nobles que les besoins du corps social⁴⁷. Le moment de se donner semble être, en même temps le moment d'affirmation de l'homme et d'épanouissement de sa personnalité. Il en résulte que la société atteint sa fin terrestre, non seulement en servant l'homme, comme le voulait Maritain, mais aussi grâce au service de l'homme. Elle atteint sa plénitude par un apport de chaque personne qui en fait partie. C'est ainsi que le bien commun est à la fois personaliste et communautaire. Par son sacrifice, la personne s'affirme en tant que telle ; elle montre que la communauté n'est pas accidentelle, mais naturelle, et qu'elle est finalement constitutive de la personne même. L'acte de se donner à la communauté révèle la spécificité de l'homme qui est capable de transcender sa propre existence. Mais cet acte indique aussi que la société influence certains

⁴⁵ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁶ Cf. *Somme Théol.*, II^a-II^{ae}, q. 64, a. 3.

⁴⁷ Cf. *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 210.

comportements et pousse la personne à agir d'une telle façon et non pas d'une autre. C'est une remarque fondamentale, car «le bien commun terrestre enveloppe lui-même des valeurs supra-humaines et se réfère indirectement à la fin absolument ultime de l'homme. (...) Ainsi, la guerre, qui porte à une limite suprême la subordination de la personne individuelle à la communauté temporelle, atteste en même temps les implications supra-temporelles et les finalités supra-sociales supposées par cette subordination»⁴⁸. Maritain met implicitement en valeur la place du bien commun. Cependant, ce bien commun est aussi ouvert à la personne qui lui permet de s'affirmer. Comment donc le bien commun affirme-t-il certaines valeurs ? C'est avant tout la personne, dans son intégralité et sa spécificité, qui les assure. La société a besoin de la personne humaine qui affirme certaines valeurs par sa vie vertueuse. Niesyty, dans son analyse sur l'humanisme intégral chez Maritain, accentue la place des vertus dans la culture et dans la civilisation. L'homme se révèle, non seulement comme un être de la nature, mais aussi comme un être possédant des facultés spécifiques qui assurent sa cohérence intérieure. En parlant de l'homme comme d'un être naturel, il faut prendre en compte, à la fois les dimensions rationnelles, volitives et l'exigence des vertus⁴⁹. La société est pour la personne mais la personne est aussi pour la société. C'est une relation profitable, autant à la personne qu'à la société, car elle entraîne l'épanouissement des deux dimensions, chacune vers sa propre finalité. Dans *La Personne et le Bien Commun*, Maritain affine sa position et indique que «la société ne peut pas vivre sans le perpétuel don et le perpétuel surcroît provenant des personnes, *irremplaçables* chacune et incommunicables ; et que cependant, cela même qui dans l'usage social est retenu des personnes est transmué du coup en quelque chose de communicable et de *remplaçable*, d'individualisé toujours, mais de dépersonnalisé»⁵⁰. Selon Maritain, la personne est donc ouverte à la société et l'enrichit. Cependant, cette ouverture de la personne est au bénéfice d'elle-même. La personne humaine s'affirme elle-même dans la mesure où elle affirme le bien commun et, par la suite, atteste le rôle indispensable de la société quant à la protection de la personne. En d'autres termes, l'affirmation du bien commun veut dire à la fois l'affirmation de l'homme et la protection de l'être humain. Plus l'homme l'affirme, plus il voit la nécessité et l'importance de la communauté. Ainsi, il évite les deux dangers : l'individualisme et le collectivisme. Le premier danger accentue la liberté d'un individu tout en négligeant la dimension personnaliste, tandis que le second met en relief la puissance de la collectivité au détriment des tendances les plus intimes de chaque personne. L'être humain, étant incommunicable et irremplaçable, communique avec la société le bien commun qui ne saurait être remplaçable. La société, grâce à la personne humaine, contient certains biens irremplaçables permettant de protéger l'être humain. Maritain met l'accent sur la redistribution du bien commun à la personne et sur la valorisation de la dimension personnaliste grâce à ses capacités de transcendance. Cela passe par un effort de la personne elle-même. Si la société est naturellement ordonnée au bien et à la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁹ Cf. E. NIESYTY, *Jacques Maritain's personalist concept of democratic society*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009, p. 43-44.

⁵⁰ *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 217.

liberté de la personne, c'est grâce à l'engagement de la personne elle-même qu'on peut atteindre cette finalité. Il en résulte que l'être humain est forcé à servir la communauté, non seulement en tant qu'individu comme le voulait Maritain, mais aussi en tant que personne. Ce n'est en effet que grâce à la dimension personaliste qu'il peut contribuer à l'élévation morale de la société et, par la suite, réaliser lui-même ses tendances supra-temporelles.

La réalisation du bien commun comme devoir

Maritain met en valeur la personne avant tout pour la protéger des dangers de simple utilité sociale. Il explique qu'au « nom de biens et d'intérêts qui n'ont avec le bien commun qu'un rapport très éloigné, la société elle-même ne se prive pas d'en abuser à toutes fins et de la gaspiller. L'histoire de notre espèce montre assez qu'en tant que vie d'un individu dans le tout, une vie humaine ne compte guère »⁵¹. Vu toutes les dérives existantes, Maritain parle de droit sacré de la personne et la dignité humaine est considérée comme inaliénable. Dans son anthropologie, les deux dimensions, personaliste et individuelle, vont ensemble. Néanmoins, dans la réflexion sociale, Maritain souligne leur logique propre ; ce qui aboutit forcément à ce qui s'apparente à une séparation. Dans cette perspective, l'individu constitue cet élément par lequel l'homme est forcé de servir la communauté par la contrainte et par la nécessité, tandis que l'aspect personaliste de l'homme met en évidence sa liberté par rapport à la communauté⁵². Cependant, il semble que la dimension personaliste, en elle-même, suppose certains devoirs à l'égard de la communauté. Par nécessité, la personne apporte tout l'éventail de la spiritualité et des valeurs à l'égard de la communauté. L'homme est un individu, non seulement par la matière, mais aussi par l'élément psychique et spirituel. En d'autres termes, un caractère individuel possède, à la fois le corps et la sphère spirituelle. Maritain ne concentre son attention que sur la matière comme le principe d'individuation. Et pourtant, la dimension spirituelle influence considérablement les relations interpersonnelles. Tout ce qui constitue sa richesse, la personne peut le partager au niveau sociétal. C'est dans cette optique, que l'on parle de devoir de la personne face à la communauté. Il y a alors un engagement des deux facettes de la personne : elle réalise ses propres fins qui dépassent la communauté mais, en même temps, elle participe à la croissance morale des autres au sein de la communauté. Si Maritain révèle l'idéal des démocraties modernes, comme celles qui devraient traiter l'homme comme un tout et non pas comme une partie, cela ne pourra se réaliser sans un effort soutenu de la personne pour atteindre cet idéal. Le développement de la conscience morale dans la société et son évolution au cours du temps se déroulent grâce à l'impact concret de la personne. Il est vrai que la justice, le bien commun gardent leurs sens propres et s'adressent à l'homme comme agent libre, comme un tout pour ensuite rendre possible « une relation entre deux "touts" –

⁵¹ *Ibid.*, p. 212.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 219.

le tout de la personne individuelle et le tout social »⁵³. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut un apport de la personne qui reconnaît les valeurs et l'importance de la justice, et les applique dans son existence au sein de la communauté. C'est bien dans cette optique, que son rôle sera valorisé par rapport à la communauté, jusqu'à ce qu'il soit nécessaire. Il semble donc que la personne (et non seulement l'individu), qui se donne à la communauté et qui partage son énergie spirituelle, influence considérablement la vue sociale sur la personne elle-même, afin de la protéger. Chez Maritain, la personne est plutôt considérée comme un devoir par rapport à elle-même. En conséquence, le philosophe semble négliger les devoirs de la personne par rapport à la communauté. Et pourtant, il faut donner quelque chose pour recevoir quelque chose. L'homme profite alors de la communauté, dès lors qu'il lui donne de sa personne et affirme son importance. Par la suite, l'homme actualise ses propres potentialités. Il apparaît que l'homme doit s'affirmer par ses propres actes, afin d'être indépendant dans son existence, ce qui a déjà été évoqué dans le quatrième chapitre. Mais l'homme doit aussi affirmer la société comme un espace naturel d'épanouissement pour lui. L'apport de la personne dans la communauté le stabilise. Cela veut dire que la communauté est solide et forte, parce que la personne le démontre dans ses actes. Prenons l'exemple d'une communauté religieuse. Elle n'est solide que grâce aux personnes qui la constituent. Par leur apport personnel (les chants, la générosité, les actes de charité, la prière commune), la communauté est vivante, rayonnante et attirante pour les autres. Elle grandit grâce aux témoignages de toutes les personnes qui font partie de cette communauté.

Le bien commun de la communauté est donc plus divin, car la personne est non seulement une partie du tout, mais aussi parce que ce bien constitue une dimension constitutive de chaque personne, y compris les Personnes divines. En référence à Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Maritain appréhende ce principe d'une façon formelle : si la personne est partie par rapport au tout social, alors le bien commun est plus noble que celui de l'individu⁵⁴. Il faut considérer que le bien commun est plus divin, d'une part, grâce à sa supériorité par rapport au bien de la personne individuelle et, d'autre part, par son lien indispensable et naturel avec la personne. Le bien commun constitue l'essence des Personnes divines. Il est aussi enraciné en chaque personne humaine, puisque c'est en vertu de la loi de transcendance, que « la personne émerge au-dessus de ce niveau où elle n'est que partie, et c'est son bien à elle qui, à ce titre, est plus élevé »⁵⁵. Ce bien commun est plus divin que le bien individuel, car il révèle à l'homme sa destination et sa dignité. Dans cette logique, pour l'homme, en tant que créature intelligente, le bien commun, « c'est la vérité et la beauté elles-mêmes, par la jouissance desquelles les esprits reçoivent une certaine irradiation ou participation naturelle de la Vérité et de la Beauté créées (...). Le bien commun des intelligences est le trésor intelligible de la culture en lequel les esprits

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 221. Saint Thomas d'Aquin présente la même idée de la primauté du bien commun par rapport au bien d'un individu il s'agit du bien de même genre du bien. Cf. *Somme Théol.*, I-II^{ae}, q. 113, a. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 222.

communiquent les uns avec les autres »⁵⁶. Le bien commun semble affirmer la spécificité de l'homme quant à ses tendances les plus profondes, à savoir la recherche de la vérité et de la beauté. Il révèle l'image de l'homme, comme celui qui ne se contente pas des inspirations purement terrestres ou matérielles mais, étant spirituel et intelligent, l'être humain est en recherche constante de la vérité et de la beauté.

Le bien commun dans sa dimension harmonisant les relations interpersonnelles. Les séquences pratiques de la discussion avec Charles de Koninck

Il est vrai que la notion de personne permet de se défendre contre l'individualisme ou contre les totalitarismes. Mais cela n'exploite pas toute sa richesse, ni même ses devoirs à l'égard de la société : œuvrer au bien commun par ses capacités naturelles. C'est un point que Maritain n'aborde pas explicitement et que De Koninck considère comme fondamental dans ses études sur le bien commun⁵⁷. C'est bien la réflexion anthropologique sur le personalisme qui révèle, non seulement l'intégralité de l'être humain, mais qui indique aussi les moyens par lesquels la personne œuvre au profit du bien commun. L'homme affirmerait donc sa spécificité par le fait de se donner au bien commun. Cet acte démontre que le bien commun est à la base de l'ordre social.

L'appréhension du bien commun chez Charles de Koninck

De Koninck constate que la valorisation de la personne mène, elle aussi, vers une forme de totalitarisme de la personne au détriment du bien commun⁵⁸. Il faut alors bien définir la notion du bien commun, afin de révéler la vraie nature de l'être humain et l'affirmer dans la discussion contemporaine sur l'homme. Bien sûr, l'explication philosophique peut éclairer la spécificité de l'homme. Cependant, cette explication n'est pas suffisante, car l'homme s'affirme, non seulement par un raisonnement spéculatif, mais aussi par les actes, par *la praxis* autant individuelle que collective. Dans cette logique, le bien commun permet aussi de rendre à la nature humaine sa signification propre et sa dignité, à

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Le philosophe canadien Charles de Koninck critique la position des personalistes sur le bien commun. Selon le frère Aquinas Guilbeau cette critique vise le personalisme de Maritain. Bien que De Koninck ne le dise pas explicitement, nous le supposons en tenant compte sa critique antérieure concernant la philosophie de la science chez Maritain. Cela nous permet de constater explicitement que le philosophe canadien débat avec Maritain et après avec frère Ignatius-Theodore Eschmann qui défendait la vision maritainienne du bien commun. Toute la discussion est publiée dans le deuxième tome des Œuvres de Charles de Koninck. CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 118, 150.

condition que la personne humaine maintienne toutes les dimensions de ce bien dans leur viabilité et leur sens propre. En d'autres termes, le bien commun affirme l'homme dans la mesure où, en tant que créature intelligente, il affirme le bien commun. En ce sens, comme le dit le Luquet, « les deux questions sont évidemment étroitement liées : pour ne point affubler l'homme d'une dignité qui n'est pas la sienne, il faut revenir sur ce qu'est réellement le bien commun »⁵⁹. La spécificité de l'homme consiste en ce qu'il est apte à reconnaître ce bien, grâce à ces dimensions : rationnelle et volitive. C'est le moment où l'être humain manifeste sa particularité et l'affirme à l'égard d'autres créatures. Les idées du philosophe Emmanuel Levinas montrent, non seulement le rôle constitutif des valeurs, notamment du bien commun, mais aussi des autres dans l'existence de l'être humain. Il dit explicitement que l'image que nous donnons par nos actes et nos paroles est celle que nous recevons des autres. Plus encore, la proximité de l'autre révèle la transcendance humaine. Elle « est signifiante du visage »⁶⁰. Bien sûr, la communauté n'est pas un être autonome et substantiel comme l'homme. Néanmoins, elle est essentielle à l'accomplissement de l'homme au niveau de ses relations et de son épanouissement. Cela veut dire que la communauté doit être mise en valeur, eu égard aux relations que l'homme maintient au sein d'elle ; les relations au sens large du terme : interhumaines mais aussi à l'égard de soi-même et à l'égard de la loi naturelle (les valeurs, les vertus, le bien commun). Grâce à la relation intersubjective avec le monde et avec les autres, l'homme est apte à percevoir la dimension ontologique, dont le bien commun fait partie. La présence des autres atteste aussi le bien commun et, finalement, la spécificité de l'homme.

L'excellence ontologique du bien commun

Maritain distingue radicalement le bien de la personne humaine de celui qui nous est commun. Au contraire, il faut les traiter ensemble, car le bien commun constitue toujours le bien propre de la personne. Dans cette perspective, le bien propre de l'homme n'est pas seulement son bien personnel, mais aussi le bien commun, car il garantit l'unité et participe à l'épanouissement de chacun. Il en résulte que le bien commun affirme la nature sociale de l'homme. En tant que tel, il est un fondement de la vie sociale et le socle constitutif du bien personnel. Le bien commun révèle à l'homme ses propres biens auxquels il tend, selon sa nature. Cela veut dire que les deux dimensions présentent la même finalité. On rejoint De Koninck sur ce point, puisqu'il constate que « le bien est ce que toutes choses désirent en tant qu'elles désirent leur perfection »⁶¹. Le bien commun constitue alors cette dimension à laquelle l'homme est ordonné par sa nature et par sa transcendance. En atteignant ce bien, il se rend plus parfait. En d'autres termes, le bien n'est pas seulement pour la personne, mais la personne doit aussi s'ouvrir au bien intrinsèquement commun. Cette vision de Charles de Koninck paraît plus existentielle que celle de Maritain, car elle permet

⁵⁹ S. LUQUET, « Charles de Koninck et le bien commun », *op. cit.*, p. 45-60.

⁶⁰ E. LEVINAS, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 44.

⁶¹ CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun, op. cit.*, p. 119.

d'apercevoir une cohérence logique et une complémentarité entre le bien commun et le bien personnel. Plus encore, elle équilibre ses deux dimensions au sens que le bien commun, étant diffusif, il reste au profit du bien singulier. Tandis qu'à l'inverse, la concentration sur un bien particulier conduirait à une relation déséquilibrée où « la partie serait la mesure de l'ordre du tout : elle serait davantage un tout que le tout lui-même »⁶². Ces considérations amènent à une constatation capitale pour une bonne compréhension de l'intégralité humaine, à savoir que le trait essentiel, à la fois du bien commun et du bien personnel, est la capacité de communication. C'est grâce à leur communicabilité qu'ils s'influencent entre eux et affirment leur spécificité propre. Dans cette logique, le bien singulier ne saurait être plus élevé que le bien commun, car c'est avant tout ce dernier qui montre le bien unissant les hommes entre eux, non seulement extrinsèquement, mais avant tout intrinsèquement. En d'autres termes, le bien commun révèle ce qui unit les hommes de par leur nature et leur construction ontologique. Le bien commun ne peut pas être perçu dans sa dimension purement terrestre en ignorant la dimension surnaturelle. Maritain semble négliger cette interdépendance lorsqu'il constate que la société est pour l'homme et non pas l'inverse⁶³. Et pourtant, la personne n'est pas une mesure du bien commun, car il garde son propre sens en raison de son aspect ontologique. Dans cette logique, le bien commun a le trait de l'universalité, ce qui veut dire que l'homme est ordonné à un certain bien par sa nature. Mrówczyński cherche à montrer que la vision maritainienne du bien est construite sur l'ontologie de l'être. Pour cela, il se réfère à la doctrine thomasiennne en constatant que le bien commun n'est pas une question arithmétique de l'addition des biens individuels. Selon le philosophe polonais, la supériorité du bien commun chez Maritain consiste en ce qu'il est nécessairement diffusif. L'idée de la distribution du bien permet d'éviter la dépersonnalisation du bien commun. Finalement, le bien ainsi conçu, protège de toutes les formes de totalitarisme⁶⁴. Cette explication semble insuffisante. Ce serait même le contraire, à savoir que Maritain aborde le bien commun dans la perspective de la *praxis* et la dimension ontologique n'est mise en relief qu'implicitement. L'analyse de De Koninck corrobore ce point de vue. Le philosophe canadien dit explicitement que « c'est à cause de son ordination à un bien commun supérieur auquel elle (la personne) est principalement ordonnée. Dans ce cas, le bien commun n'est sacrifié au bien de l'individu en tant qu'individu, mais au bien de l'individu en tant que celui ordonné à un bien commun plus universel »⁶⁵. Le bien commun est alors plus élevé, non seulement au vu des biens terrestres, mais aussi dans le cadre des biens supérieurs. Par la suite, il assure la protection de l'être humain et exige sa valorisation à l'égard d'autres créatures. C'est le moment fondamental où le bien commun affirme la spécificité de l'homme. En tant que bien le plus élevé et ouvert à la transcendance, il pousse l'homme à la recherche de ses biens supérieurs. Ce qui

⁶² S. LUQUET, « Charles de Koninck et le bien commun », *op. cit.*, p. 45-60.

⁶³ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 622.

⁶⁴ Cf. T. MRÓWCZYŃSKI, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, *op. cit.*, p. 129-131, 137.

⁶⁵ CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, *op. cit.*, p. 122.

veut dire que le bien commun lui permet de se perfectionner. Cette manière d'appréhender la relation entre la personne et le bien commun trouve sa source chez Aristote. Dans son livre intitulé *La Politique*, celui-ci précise que le bien commun apparaît dans le contexte des biens auxquels l'homme tend. Plus encore, il y tend dans le contexte social. Aristote définit le bien commun comme « *to koinêi sympheron* » qui veut dire « l'avantage mutuel ou l'intérêt général ». L'idée du bien commun englobe alors des éléments à partir desquels on parle du bien commun et grâce auxquels la communauté et la personne sont saines : l'homme par sa nature aime à être dans la communauté ; elle est même nécessaire pour vivre. La vie elle-même contient une douceur naturelle qui s'exprime en société. Ensuite, la communauté est nécessaire pour les avantages qui en résultent et pour bien vivre physiquement et moralement. Il en résulte que le bien commun est une bonne vie⁶⁶. Pour cela, l'homme a besoin des autres. Le bien commun est ce grâce à quoi l'homme peut vivre, s'épanouir et tendre vers la beauté de la vie. La conception aristotélicienne du bien semble prendre en compte la nature humaine et l'épanouissement de tous les hommes. C'est une condition nécessaire de la vie sociale qui permet d'éviter toutes sortes de dérives. Dans le cas contraire, la société est considérée par Aristote comme la société des dépravés⁶⁷. Ces considérations guident de façon ordonnée cette recherche sur le bien commun, à savoir qu'en abordant la notion du bien commun, l'homme doit être la référence suprême. C'est le point de départ fondamental pour garder un lien étroit entre l'homme et le bien commun⁶⁸. En d'autres termes, la société est requise par la nature humaine et non pas par le contrat social, comme le voulait Rousseau. Elle n'est pas un simple accord volitif de l'humain, mais une œuvre enracinée dans la nature. Maritain s'appuie sur cette vision aristotélicothomasienne et la met en relief afin de contredire l'idée de pacte social de Rousseau⁶⁹. Dans cette logique, la société naturelle (familiale ou politique) doit correspondre aux inclinations naturelles de l'homme. En tant que telle, elle « tend vers un bien concrètement et entièrement humain, le bien commun. C'est une œuvre de raison, née des obscurs efforts de la raison dégagée de l'instinct, et impliquant essentiellement un ordre rationnel »⁷⁰. On y voit le réalisme d'Aristote qui regarde l'homme, non pas par le prisme idéal, mais celui qui a trait au réel. Cette observation de l'homme, tel qu'il est dans le réel, permet de percevoir les inclinations naturelles chez l'homme, telles que l'amour de la vie, le désir d'épanouissement. Plus encore, la raison et la liberté indiquent l'importance du bien commun, car ce sont les deux facultés révélatrices de la vérité sur l'homme. Dans cette perspective, Aristote constate que le bien commun, au sens

⁶⁶ Cf. ARISTOTE, *La Politique*, I, 1, 1253 a, 9-13 ; III, 12, 1282 b, 15-20.

⁶⁷ Cf. ARISTOTE, *La Politique*, III, 7, 1279 a, 15-30.

⁶⁸ Le philosophe polonais Stanisław Kowalczyk précise que le bien commun possède deux dimensions étroitement liées à la construction de l'homme : ontologique et axiologique. Toutes les deux, elles correspondent à la nature humaine. Cf. S. KOWALCZYK, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2005, p. 234.

⁶⁹ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 531.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 491.

strict du terme, n'est concevable que pour l'homme libre. Plus encore, il l'identifie à la vie vertueuse⁷¹.

L'interdépendance entre le bien de la personne et le bien commun

Il y a alors deux aspects du bien commun. Il englobe les moyens et les conditions de l'épanouissement de l'homme. Maritain résume cet aspect lorsqu'il dit que la société est pour la personne. Cependant, la deuxième dimension est très peu abordée, à savoir que le bien commun auquel l'homme aspire est aussi le développement intégral de l'homme sur les plans physique et spirituel. Tous les autres biens peuvent être dits communs dans la mesure où ils permettent à l'homme de s'épanouir. Même la notion du bien, telle qu'elle figure dans le Catéchisme de l'Église catholique, se focalise sur les conditions du bien commun⁷². Le bien commun n'est donc pas seulement une affaire de moyens, mais implique aussi le développement de la personne humaine. C'est ainsi que la communauté doit prendre soin du développement intégral et personnel de tout homme, parce qu'il constitue le bien commun.

La valorisation de la personne conduit Maritain à une disproportion entre le bien personnel et le bien commun. En situant la personne au-dessus du bien commun, Maritain constate que ce n'est pas le bien commun, mais plutôt la personne qui, par ses actes libres, garantit l'unité entre les personnes⁷³. Cette logique ne semble pas être sans risque pour l'homme, à savoir que le bien de la personne est séparé du bien commun par ses capacités de transcendance. En conséquence, cela provoque un déséquilibre entre la personne et le bien commun dans le sens où la personne en profite pour son propre épanouissement et ses fins. La personne peut alors se refermer sur elle-même ; dans ce cas, le danger est bien réel de voir la notion de la dignité humaine pervertie, car saisie dans l'ordre du bien personnel au détriment du bien commun. De Koninck lui aussi, dans son étude, montre que cette vision constitue une menace, car le choix libre devient un bien singulier et peut être imposé aux autres. Ce qui veut dire que le bien particulier peut être considéré comme un bien commun. Dans cette perspective, « l'individu sera devenu, lui-même, le principe premier de l'ordre social et de tout pouvoir politique »⁷⁴. La valorisation de la personne conduirait ainsi à une

⁷¹ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095b, 15 – 1096a, 5.

⁷² CEC 1906 : « Par bien commun, il faut entendre "l'ensemble des conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres d'atteindre leur perfection, d'une façon plus totale et plus aisée" (GS 26, § 1 ; cf. GS 74, § 1) ».

⁷³ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 668.

⁷⁴ Le philosophe canadien compare la vision des personalistes à l'hérésie pélagienne. Pélage a confondu la nature avec la grâce disant que la liberté est suffisante pour le salut. Tandis que les personalistes soumettent le bien commun au bien singulier. Par la suite les personalistes constatent que le bien de la personne suffit pour atteindre la béatitude. Cf. CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, *op. cit.*, p. 149.

forme d'individualisme et de totalitarisme. Le philosophe canadien constate clairement que « les personnalistes sont, au fond, d'accord avec ceux dont ils prétendent combattre les erreurs. À l'individualisme, ils opposent et recommandent la générosité de la personne (...). Au totalitarisme, ils opposent la supériorité de la personne-tout et un bien commun réduit à l'état de bien particulier des personnes »⁷⁵. Chez Maritain, le bien commun n'est pas perçu comme le bien autonome, mais comme le bien qui procède du bien singulier. Cela veut dire que le seul bien commun est celui qui vient de la personne, en tant que tout indépendant, et qui transcende la communauté. Et ce bien personnel est considéré comme la fin même de l'ordre social. Il en résulte une conséquence inquiétante, à savoir que la protection de l'être humain et de la dignité se fondent plus sur le bien singulier que sur le bien commun. De Koninck l'explique ainsi : « leur protestation (les personnalistes) se fait, non pas au nom de la personne en tant que citoyen, mais au nom du citoyen en tant que personne, comme si la personne n'était pas plus grande dans l'ordre du bien commun que dans l'ordre de son bien personnel »⁷⁶. Cette orientation du citoyen vers la personne limite le bien commun au bien singulier. Tandis qu'à l'inverse, l'orientation de la personne vers le citoyen permet de regarder le bien commun dans son universalité. Cela semble important car ainsi, par exemple, la protection de l'homme et sa dignité ne sont pas seulement le bien d'une personne, mais elles s'inscrivent dans l'ordre du bien commun et universel. Guilbeau met en évidence un danger résultant de la primauté du bien singulier, à savoir qu'elle pousse à une fausse exaltation de la dignité humaine. Dans sa dimension universelle, le bien commun, autant que la dignité humaine, doit être aimé, non pas pour soi-même, mais toujours pour lui-même. Autrement, le bien commun serait une sorte d'exaltation qui enferme l'homme en lui-même. Cela conduit aux théories totalitaires, comme, par exemple, le marxisme dont les anges déchus s'élèvent dans leur individualisme⁷⁷. Le bien commun suppose un ordre indépendant de la personne qui harmonise les relations. Il assure un équilibre même dans la personne ; elle désire le bien, non pas pour soi-même, mais toujours pour lui-même. De Koninck l'expose explicitement : « Aimer le bien d'une cité pour se l'approprier et le posséder pour soi-même, cela n'est pas le fait du bon politique, car c'est ainsi que le tyran, lui aussi, aime le bien de la cité, afin de le dominer, ce qui veut dire s'aimer soi-même plus que la cité : c'est en effet pour lui-même qu'il convoite ce bien, et non pour la cité. Mais aimer le bien de la cité pour qu'il soit conservé et défendu, c'est vraiment aimer la cité, et c'est ce que fait le bon politique, tellement que, en vue de conserver ou d'augmenter le bien de la cité,

⁷⁵ *Ibid.*, p. 149-150.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁷ Le dominicain présente clairement la position de philosophe canadien : « De Koninck admonishes personalist writers (...) for entering fully, even if unwittingly, into totalitarian project (...). De Koninck alleges that instead of opposing totalitarianism at its root, personalist writers concede and even adopt key tenets of its theory ». A. GUILBEAU, *Charles de Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, *op. cit.*, p. 79.

il s'expose au danger de mort et néglige son bien privé »⁷⁸. Il y a alors les biens de l'univers, de la famille et de la cité, considérés par la raison et par la volonté comme communs. Ce sont les biens de la personne qui œuvrent à son épanouissement pour peu qu'elle veuille se subordonner à leur loi. Plus encore, ils répondent aux besoins humains et permettent à l'homme de s'accomplir et finalement de manifester ce bien autour de lui dans une communication authentique. Il en résulte que le bien commun affirme l'appréhension personaliste de l'homme en tant qu'homme, car il est de caractère ontologique et non pas pratique, et cet ordre ontologique détermine le regard personaliste sur ce bien et spécifie également l'agir humain.

Le bien commun comme la participation au bien divin

De Koninck dénonce encore un autre danger chez les personalistes, à savoir que la soumission de la société à la personne se situe en opposition à l'homme en tant qu'image de Dieu. La personne est ordonnée à la béatitude et à la vie en communauté. Dans cette perspective, la communauté affirme plus parfaitement la bonté de Dieu. Le philosophe canadien constate donc que « cette société n'est pas une entité séparable de ses membres : elle est constituée de personnes qui sont à l'image de Dieu. Et c'est cette société, non pas une entité quasi-abstraite, mais constituée de personnes, qui est l'intention principale de Dieu »⁷⁹. La perfection de chaque personne révèle en même temps la perfection du tout. C'est bien dans cette logique que le bien commun est plus divin que le bien singulier. En tant que tel, il participe au bien universel inscrit dans chaque chose par Dieu. Cela veut dire, que le bien commun étant le bien le plus universel, il constitue la fin la plus parfaite pour l'homme qui exprime la perfection même de Dieu car, en lui, la bonté constitue son essence et la cause de tous les biens. Le père Eschmann distingue radicalement le bien dans son essence et le bien comme une cause. Cette différenciation entraîne une diminution de la bonté divine qui est cause de tout autre bien et, tout naturellement, de la valorisation de la personne humaine⁸⁰. Dieu n'est alors plus considéré comme le bien universel, mais comme le bien singulier. Par conséquent, la béatitude consiste en une union extrinsèque d'une personne à Dieu. On peut suggérer la relation inverse, à savoir que le bien divin est communicable de façon universelle et constitue aussi le bien universel et intrinsèque. En d'autres termes, la béatitude, même si elle est personnelle, regarde le bien divin comme communicable et aimable. La personne qui considère le bien divin, dans son essence et dans sa cause, le regarde simultanément comme le bien commun et universel. Dieu est alors un bien commun et non pas singulier. Grâce à son universalité, ce bien implique la causalité et la capacité de communication. À la

⁷⁸ CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun, op. cit.*, p. 123.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁰ Cf. I.-TH. ESCHMANN, « Pour la défense de Jacques Maritain (annexe) », dans : CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010, p. 414.

suite de cette communicabilité du bien divin, on perçoit la dimension constitutive du bien commun – sa diffusibilité. Cela veut dire qu'il attire la personne et l'entraîne à un mouvement de dilection. Selon De Koninck, cette capacité de communication de la bonté divine révèle l'infinie plénitude de la bonté divine⁸¹. Dans cette perspective, le bien commun est Dieu qui constitue une communauté parfaite et idéale. L'Aquinat y voit une séquence logique, à savoir que si la personne est appelée à aimer son prochain, ce n'est que parce qu'elle aime Dieu en toutes les personnes, ce qui constitue un certain bien commun⁸². Le bien commun affirme ainsi la nature sociale de l'homme chez qui cette propension à l'amitié constitue la partie fondamentale. Ce n'est qu'ainsi que l'homme s'ouvre à certains aspects existentiels, tels que la valeur de la vie et le développement de sa personnalité, ce qui le conduit à l'épanouissement personnel et à la construction de la vie sur un fondement stable (les vertus).

Il s'ensuit que toute discussion sur la personne humaine doit éviter l'écueil de l'oubli du bien commun, dans sa dimension universelle, et de la valorisation de la personne. Il y a un réel danger d'aboutir à la situation où l'homme atteindrait la perfection de sa nature par ses propres aptitudes. Cependant, la nature de l'homme n'est pas celle de Dieu, même si elle est raisonnable. Il est alors impossible de se référer à la notion de la dignité humaine, afin de définir le bien commun comme le bien singulier. Il en résulte qu'on ne peut traiter de la dignité humaine sans bien appréhender Dieu dans lequel il y a toutes les perfections de la raison qui constituent le bien universel. Cela veut dire qu'avant de valoriser le bien de la personne, il faut mettre en relief le bien commun, car il est universel, intrinsèque et spéculatif. La pensée sociale chez Thomas d'Aquin a été abordée par le jésuite John A. Coleman. Celui-ci valorise aussi la transcendance de la personne, mais néglige la place du bien commun qui harmonise l'homme dans la société⁸³. C'est non seulement la spécificité de la personne, mais aussi l'excellence ontologique du bien commun, qui décident de la supériorité des valeurs par rapport à toute décision, qu'elle soit individuelle, communautaire ou même politique. Ce n'est pas parce qu'il est utile et pratique que le bien est commun. C'est grâce à sa communicabilité et à son universalité qu'il est commun. Dans cette perspective, le bien commun exige de l'homme qu'il prenne soin de ce bien, afin de ne pas perdre sa vraie signification. L'exemple classique est la dignité humaine. Elle constitue une perfection⁸⁴. Cependant, il faut profiter de sa liberté et de la raison, de telle sorte que l'homme se montre digne de sa propre nature. Afin de ne pas déchoir de sa dignité, l'homme doit faire des efforts qui lui permettent d'être à la hauteur de son propre bien commun (de sa dignité). En d'autres termes, il ne suffit pas de reconnaître sa dignité comme une perfection, il convient de faire des actes qui tendent vers cette perfection. On ne peut pas se référer à la seule dignité humaine pour justifier

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 278.

⁸² Cf. *Somme Théol.*, I^a, q. 60, a. 5.

⁸³ Cf. J. A. COLEMAN, « A Limited State and a Vibrant Society: Christianity and Civil Society », dans : J. A. COLEMAN (éd.), *Christian Political Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 37.

⁸⁴ Cf. *Somme Théol.*, I^a, q. 42, a. 4, ad. 2.

certaines actes. Il faut plutôt montrer par des actes la place constitutive de la dignité humaine.

Ces considérations amènent à la réflexion sur la relation entre la personne et le bien commun. Le dominicain Eschmann, prenant la défense de Maritain dans sa discussion avec De Koninck, constate que le philosophe canadien met en valeur le bien commun, comme celui qui est le plus semblable à Dieu, tout en oubliant la place privilégiée de la personne humaine. Plus encore, selon Eschmann, De Koninck détruit la relation personnelle entre l'homme et Dieu en interposant l'univers du bien commun entre eux⁸⁵. Cette divergence conduit à aborder la question du rapport entre la personne et le bien commun, afin de montrer qu'ils ne s'opposent pas, mais qu'ils se croisent et s'affirment mutuellement. Le rôle du bien commun consiste à valoriser le spirituel en l'homme et son inclination vers Dieu. Cela veut dire que le bien commun est capable de protéger l'homme contre l'individualisme qui est, à proprement parler, la base de toutes les formes du totalitarisme⁸⁶. Le bien commun n'aliène jamais la personne des autres ; bien au contraire, il appréhende ce qui unit les hommes et constitue leurs richesses existentielles. Donc, l'affirmation de l'homme signifie, à la fois la découverte de tous les aspects qui unissent les hommes, et la révélation de ce qui leur permet de cohabiter en harmonie ensemble, et non pas l'aliénation de l'homme. La personne ne se concentre pas sur elle-même, mais elle conçoit la dimension commune présente, à la fois en elle-même et chez les autres. Il est ainsi plus facile de comprendre en quoi consiste la générosité de l'être, à savoir qu'il n'est pas égocentrique, mais qu'il est destiné à vivre en communauté parmi ceux qui lui sont semblables et qu'il communique au niveau de la société. Le bien commun affirme alors la sociabilité de l'homme dans le sens où il freine certains actes humains qui pourraient être destructeurs pour les autres hommes.

Le bien commun et sa fonction harmonisant les relations humaines

La communauté est fondée sur une communion intérieure entre les personnes qui la constitue. Pour Maritain, la communauté est une communion des personnes. Ce qui veut dire que la communication se déroule par le biais du regard personaliste. L'homme participe consciemment (par la raison et la liberté) à la vie de la communauté et assume les devoirs qui en résultent⁸⁷. La relation entre les personnes ne se limite pas purement à la relation entre l'individu et le genre. Il faut considérer que l'appréhension personaliste est même indispensable, afin de saisir la spécificité de la relation chez l'homme : non seulement économique et biologique, mais aussi morale et religieuse. Dans cette optique, le bien commun constitue une dimension qui harmonise la vie entre les personnes. Plus encore, il est *conditio sine qua non* dans la vie sociale au sens

⁸⁵ Cf. I.-TH. ESCHMANN, « Pour la défense de Jacques Maritain (annexe) », *op. cit.*, p. 416.

⁸⁶ Cf. *Pour le bien commun* (témoignages-débats), Œuvres Complètes, t. V, 1982, p. 1034.

⁸⁷ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 706.

qu'il implique la reconnaissance de droits fondamentaux des personnes et la plus haute accession des personnes à leur vie de personne et à la liberté d'épanouissement.

La dimension ontologique du bien commun comme espace de révélation de la nature humaine

De nature personnaliste, le bien commun montre ce qui est bon, aussi bien pour l'homme que pour la communauté. Cela veut dire qu'il permet à l'être humain d'agir, tout en gardant le lien avec la vérité et avec le sens propre d'un acte. Le bien commun possède alors la propriété d'harmoniser l'agir humain. C'est le moment fondamental où l'homme affirme sa spécificité au niveau communautaire grâce au bien commun. Dominique Greiner précise que « le bien commun est ce qui guide la vie en communauté : la personne y a priorité sur le groupe, et les contraintes imposées à tous le sont au nom de la pérennité du groupe, pour le bien de chacun »⁸⁸. Ainsi, le moraliste explique que la façon d'appréhender l'universalité du bien commun est sa dimension redistributive, car elle suppose la nécessité de la communication entre les personnes et leur épanouissement. Autrement dit, le bien commun mène à l'articulation du lien entre la personne et la société, afin de montrer leur interdépendance. Cet aspect du bien commun est partagé, autant par Maritain que par De Koninck. Le problème est que, pour Maritain, ce bien n'est considéré que comme le bien de la personne. Alors que De Koninck se réfère aux fondements ontologiques de ce bien. La deuxième proposition semble la plus adéquate car, non seulement elle correspond à la nature sociale de l'être humain, mais elle révèle une image de la vérité qui est, à la fois dans l'homme, mais aussi en dehors de lui, par le bien commun, les normes, les vertus, etc. Il est indispensable que le bien commun soit utile et diffusif à tous ; c'est ce qui révèle sa valeur ontologique, donc universelle. L'excellence ontologique du bien commun constitue le fondement d'une vérité existentielle sur l'homme. En tant que tel, il faut alors qu'il soit aimé par tous, partagé par tous et respecté par tous. Plus encore, la dimension ontologique de ce bien permet de bien orienter certains actes humains. Le philosophe polonais Mieczysław Krapiec précise que la saisie ontologique du bien montre qu'il ne peut pas être considéré comme un moyen, mais comme une fin⁸⁹. Cela veut dire que le bien commun, dans sa dimension universelle, ouvre l'homme à sa propre perfection, liée à son être propre. C'est un aspect important du bien commun, puisqu'il indique certaines dimensions de l'existence humaine qui nous sont communes et qui nous permettent de nous parfaire. Cela signifie qu'en poursuivant le bien commun, la personne tend vers sa fin ultime et perfectionne sa nature. C'est bien en ce sens que le bien commun affirme la spécificité de l'être humain. Maritain n'aborde pas cet aspect de la vérité, mais uniquement le bien

⁸⁸ D. GREINER, « Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales : pour une réinterprétation des sources théologique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 241(2006/HS), p. 119-144.

⁸⁹ Cf. M. A. KRPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009, p. 208-224.

commun manifeste et affirmé. La base ontologique du bien commun montre clairement qu'il est indispensable pour construire une relation juste entre les hommes. Dans la même logique et à juste titre, De Koninck précise que « le bien commun, et non pas la personne et la liberté, étant le principe même de toute loi, de tout droit, de toute justice et de toute liberté, une erreur spéculative à son sujet entraîne fatalement les conséquences pratiques les plus exécrables »⁹⁰. Ces considérations montrent que la personne, même si elle constitue un univers indépendant, n'est pas l'unique espace de la présence de la vérité. Le bien commun en est un aussi. La référence au bien commun ne signifie pas une négligence, ni une offense de la personne. Bien au contraire, ce bien, grâce à son excellence ontologique, permet à la personne de garder sa propre identité. Il s'agit alors de regarder la personne, non seulement du point de vue de sa générosité et de sa transcendance, mais aussi en prenant en compte ses besoins en matière de bien commun et d'autres biens. En d'autres termes, la personne influence le bien commun, elle est aussi sous l'influence de ce bien, ce que ne veut pas dire la diminution de la personne. Guilbeau constate que, pour Maritain, la valorisation du bien commun signifie une dévalorisation de la personne et l'offense de la dignité⁹¹. Son jugement n'est peut-être pas aussi tranché à cet égard. Bien sûr, Maritain met en relief la transcendance de la personne et son indépendance par rapport au bien commun. Mais ce bien n'est pas en opposition radicale avec la personne. Il parle plutôt de la supériorité de la personne par rapport au bien commun et non pas de leur opposition⁹². Même si cela n'est qu'implicite, le bien commun chez Maritain est caractérisé par sa diffusion à tous.

Le bien commun comme fondement de l'amitié sociale

L'essentiel est que le bien commun ne peut pas entamer le bien de l'homme en tant que personne. Maritain reste dans un registre de disproportion entre le bien personnel et le bien commun. Or, par sa nature sociale, l'homme est apte à aimer simultanément le bien commun et son bien particulier. Plus encore, le bien commun constitue le fondement de l'amitié sociale par rapport à soi-même et par rapport aux autres. Dans cette logique, le bien commun harmonise la vie humaine dans le sens où l'amitié pousse l'homme à respecter les autres et à ne pas leur nuire. En conséquence, le bien commun, expression de l'amitié, reste communicable, puisqu'il est voulu, non seulement pour soi-même, mais aussi pour les autres. Plus encore, il est désirable pour lui-même et non pas en fonction des personnes qui le confirment. Cette valeur intrinsèque et universelle du bien commun montre sa place centrale quant à l'affirmation de la nature sociale de l'homme, ce qui veut dire que la société est bonne, non seulement

⁹⁰ CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, op. cit., p. 152.

⁹¹ L'auteur précise ces idées ainsi : « Maritain refused to allow that man *qua* person could both constitute a part of a greater whole and not have his personal dignity offended. To be a part is to have the person's dignity offended ». A. GUILBEAU, *Charles de Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, op. cit., p. 46.

⁹² Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 368-369.

parce que la personne est bonne, mais aussi parce qu'elle est construite sur le bien commun. Autrement dit, le bien commun confirme la personne humaine comme une créature communicable. Il faut alors mettre en relief la dimension naturelle et universelle du bien commun. S'il en est ainsi, il n'est pas singulier mais nécessairement communicable aux autres. Cela veut dire que la personne doit percevoir, non seulement son bien propre, mais le bien qui l'ordonne à certains actes, parce qu'il est commun à tous. Ainsi, le père de famille est ordonné au bien commun de la famille ou le citoyen au bien commun de la cité⁹³. C'est un résultat d'une importance capitale, car il présente le bien commun comme le lieu, non seulement de la mise en valeur de la personne, mais avant tout comme la dimension qui unifie tous les hommes par sa valeur universelle. De même, Dieu constitue par exemple le bien commun ultime qui unit tous les hommes, et non pas simplement une personne singulière en elle-même. Donc, l'Absolu tout en étant le bien ultime, n'est pas un bien personnel, mais il est au centre des inclinations de tous les hommes. Maritain conçoit le théocentrisme plutôt en lien avec la personne qui se trouve en société. Cependant, il faudrait élargir cette vision, à savoir que l'instance divine est le fondement premier de la société des hommes qui garantit le développement naturel de tous, et non pas séparément de chaque personne. Dieu n'est pas seulement là pour rendre son indépendance à la personne, mais aussi pour assurer l'harmonie entre les hommes.

Les postulats fondamentaux du bien commun et leurs valeurs axiomatiques dans la discussion sur la vie commune

L'étude sur le bien commun et sur son rôle quant à l'affirmation de l'homme révèle le bien comme élément, à la fois formant l'être humain et constituant sa propre essence. C'est un aspect qui démontre l'intégralité de l'homme. Il incite à choisir la voix intermédiaire entre la vision de Maritain et celle de De Koninck. D'un côté, il faut percevoir que le bien commun est pour l'homme mais, de l'autre, ce bien est dans l'homme, ce qui suppose l'engagement de la part de la personne. De Koninck considère explicitement le bien commun comme le plus grand bien pour l'homme. Il fait ainsi une distinction radicale entre le bien de l'homme et de la société. Cependant, il est perceptible que le bien commun est le plus grand bien, non seulement pour l'homme, mais aussi dans l'homme. Il est une perfection dans l'homme qui reste irréductiblement imparfait, même s'il est une personne. Il faut donc admettre que le bien commun s'inscrit dans l'ordre naturel du monde, interposé entre la personne et ses actes. Néanmoins, la valorisation du bien commun peut conduire à la séparation entre le bien et la personne. Il semble cependant que le bien commun est typiquement humain. Il est pour l'homme et l'homme doit garder le vrai sens de ce bien. Ce positionnement intermédiaire permet, à la fois de constater que ce bien a une dimension universelle, et de regarder l'homme comme celui qui est responsable de ce bien. On retrouve cette idée dans le Catéchisme de l'Église catholique : « conformément à la nature sociale de l'homme, le bien de chacun est

⁹³ Cf. CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun, op. cit.*, p. 127.

nécessairement en rapport avec le bien commun. Celui-ci ne peut être défini qu'en référence à la personne humaine »⁹⁴. Maritain considère la sociabilité de l'homme comme le moment spécifique de sa surabondance, inscrite dans sa vie, dans son intelligence et dans son amour. Il n'en reste pas moins que la discussion sur la sociabilité n'enveloppe pas seulement la vue sur l'homme dans sa dimension universelle, mais aussi le regard sur le bien commun dans son excellence ontologique. Jacques Maritain semble négliger cette question. Elle est pourtant fondamentale, car elle révèle que le bien particulier de la personne n'est pas l'unique bien, mais qu'il existe le bien commun universel auquel la personne reste subordonnée. Cela veut dire que l'homme s'affirme lui-même grâce à sa propre richesse ontologique et universelle. Cela a déjà été abordé dans le quatrième chapitre. Mais, cela n'épuise pas toute la question de l'affirmation de l'homme. Dans ce chapitre, il a été montré qu'il y a une dimension communautaire de l'affirmation de l'homme ; le bien commun dans son excellence ontologique affirme sa spécificité. L'être humain est apte à découvrir son intégralité et à s'affirmer, aussi bien en relation à soi-même, qu'au niveau communautaire où il s'affirme en référence au bien commun. En tant que tel, ce bien désire l'accomplissement de l'homme. En raison de sa dimension communautaire, il se réalise simultanément dans la personne et dans toute espèce. C'est pour cela que le bien commun ne semble pas contredire le bien particulier, mais l'incarne. Plus encore, du fait de sa nature sociale, l'homme désire le bien, non seulement pour lui, mais aussi pour les autres. Le bien commun est donc une partie constitutive des tendances humaines par laquelle la personne s'affirme à l'égard d'elle-même et par rapport aux autres. Justement, ses capacités de surexister en connaissance et en amour, indiquent que l'homme doit communiquer son existence aux autres. Il y a en lui des perfections qui lui permettent de voir le bien commun à la fois dans sa dimension pratique et ontologique. Maritain n'aborde pas cette question, alors qu'il est perceptible que l'intelligence et la volonté, parce qu'elles tendent vers la perfection de l'homme et de l'univers, sont capables de saisir le bien de la personne et le bien commun. Ces deux aptitudes prouvent que la personne possède l'existence la plus élevée et, de ce fait, elle peut voir les dimensions communes à tous, c'est-à-dire le bien commun. Plus encore, l'intelligence indique l'ordination de la personne à certains biens, comme par exemple, à la vie afin de la désirer et la protéger. Ainsi, le bien commun protège la personne humaine. Dans cette logique, le principe du bien commun, avant même d'être la clé de voûte d'une société, doit être reconnu et appliqué par toute personne humaine.

Le bien commun affirme l'homme, car il englobe tous les besoins de l'homme dans sa corporéité et dans sa dimension spirituelle. Plus encore, il définit un ordre social, grâce auquel la société ne se limite pas à une somme des biens de l'individu. On ne saurait identifier le bien commun aux biens matériels, ni opposer le bien terrestre au bien surnaturel. Cela veut dire que le bien commun est d'un caractère intégral et, en tant que tel, il crée des conditions convenables d'épanouissement de l'homme et constitue lui-même cet épanouissement

⁹⁴ CEC 1905.

matériel et spirituel⁹⁵. C'est pourquoi il est préférable de prendre en compte simultanément la vision maritainienne du bien commun (pratique) et celle de Charles de Koninck (ontologique). Cette appréhension complexe permet à l'homme, simultanément, de respecter la dignité de l'humain et de s'épanouir en fonction de sa propre nature. En d'autres termes, le bien commun assure le développement intégral de l'être humain. Cette idée a été mise en relief par le Pape Jean Paul II. Sa pensée sur le bien commun illustre précisément le lien inséparable entre la pratique et l'ontologie propre au bien commun. La solution présentée par Jean Paul II est un exemple de voie intermédiaire, dans le sens où elle indique une cohérence entre le bien commun et la personne. Plus encore, elle révèle le bien commun comme celui grâce auquel la personne s'épanouit et grâce auquel son propre bien devient davantage le sien. Dans ses encycliques *Redemptor hominis* et *Centesimus annus*, Jean-Paul II souligne que le vrai bien commun est celui qui se réalise en communauté et qui, parallèlement, prend en compte le vrai bien de tout homme⁹⁶. Ce qui suppose que le bien commun doit prendre en compte les tendances les plus essentielles de l'être humain. Selon le Pape, il est alors la clé de voûte, dans le sens où, étant construit sur la nature de l'homme, il oblige à créer des conditions de développement intégral de tous ceux qui constituent une communauté. Guilbeau constate que Karol Wojtyła essaye de réconcilier les deux manières dont on peut considérer le bien commun : classique et utilitaire⁹⁷. Toutefois, il faut bien expliquer ce que veut dire « utilitaire » selon Karol Wojtyła, afin d'éviter une vision déformée (le profit, l'intérêt, etc.). Le futur Pape cherche toujours à appliquer le bien commun dans la pratique, en tenant compte du respect de la dignité humaine et de la loi naturelle. Dans cette perspective, il doit être utile et partagé. Plus encore, la nature du bien commun consiste en ce qu'il est diffusif. En ce sens, il est inséparable de la pratique. En s'appuyant sur l'exemple de la famille, Jean Paul II présente le bien comme celui qui est diffusif de soi-même et épanouit les autres⁹⁸. Néanmoins, pour le Pape, le contenu du bien commun englobe tout homme dans son intégralité. Ce qui veut dire qu'il cherche toujours la source ontologique du bien commun qui peut être admise par tous les hommes. C'est pour cela qu'il se réfère à la conscience et aux autres capacités naturelles de la connaissance chez l'homme. Le caractère intégral du bien exige tout

⁹⁵ Cf. M. KAPIAS, G. POLOK, « Religijno-społeczny kontekst integralnego personalizmu Jacques'a Maritaina », *Studia Pastoralne*, 10(2014)10, p. 453-464.

⁹⁶ Cf. JEAN PAUL II, *Redemptor hominis* (4 mars 1979), AAS, 71(1979), n° 14, 17; *Centesimus annus* (1 mai 1991), AAS, 83(1991), n° 13, 47.

⁹⁷ Cf. A. GUILBEAU, *Charles de Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, *op. cit.*, p. 283.

⁹⁸ Le Pape présente le bien commun dans sa dimension diffusif ainsi : « *On trouve peu de vie humaine dans les familles d'aujourd'hui*. Il n'y a plus que peu de personnes avec qui créer et partager le bien commun ; et pourtant, par nature, le bien demande à être créé et partagé avec d'autres, « *bonum est diffusivum sui* », « le bien tend à se communiquer ». Plus le bien est *commun*, plus il est *particulier également* : mien, tien, nôtre. Telle est la logique intrinsèque de l'existence dans le bien, dans la vérité et dans la charité. Si l'homme sait accueillir cette logique et la suivre, son existence devient vraiment un « don désintéressé ». JEAN PAUL II, *Gratissimam sane*, Lettre du Pape Jean Paul II aux familles 2 février 1994, AAS, 86(1994), n° 10.

naturellement des conditions favorables pour que l'homme s'épanouisse⁹⁹. C'est bien dans ce sens que l'on perçoit l'affirmation de l'homme au niveau communautaire grâce au bien commun. En conséquence, le bien commun, pris ontologiquement, suppose une cohérence avec le bien individuel et permet l'épanouissement de l'être, autant au niveau personnel que social.

Les implications pratiques du bien commun et sa dimension affirmative dans la conception de l'humanisme intégral¹⁰⁰

Le caractère moral du bien commun est lié, non seulement à la dimension naturelle et temporelle de la personne, mais aussi supranaturelle. Cela déjà été abordé. Cependant, il y a des valeurs qui permettent d'appliquer le contenu de bien commun dans la pratique. Elles même font partie du bien commun, car elles orientent l'homme vers son épanouissement dans la société. Ce sont la solidarité, l'amitié, la justice et la vérité qui constituent ces principes grâce auxquels l'homme s'épanouit. Maritain constate que le chrétien conscient de sa mission « sait que la première façon de servir le bien commun temporel est de rester fidèle aux valeurs de vérité, de justice et d'amitié fraternelle qui en sont le principal élément (...). Il garde, il nourrit dans son âme et dans son action le germe et l'idéal de la nouvelle chrétienté qu'il a mission de préparer dans le temps et pour le temps, pour l'histoire terrestre de cette pauvre terre »¹⁰¹. Étant d'un caractère absolu et transcendant, ces valeurs constituent le bien intérieur d'une communauté et, par la suite, elles harmonisent les relations interpersonnelles. Leur décomposition entraîne une destruction du bien commun.

La justice

L'égalité entre les hommes ayant la même dignité entraîne le développement de toutes les personnes à parts égales. En revanche, l'égalité ne veut pas dire donner à chaque personne la même quantité. Elle est perçue selon une règle de proportionnalité. La vraie justice fixe son horizon sur la dignité humaine. Simultanément, « elle admet et sanctionne la variété des coutumes, elle reconnaît la diversité des conditions historiques, elle ne donne pas à l'enfant les mêmes droits qu'à l'adulte, ni au furieux la même liberté »¹⁰². D'un côté, les

⁹⁹ Cf. JEAN PAUL II, *Veritatis splendor* (6 août 1993), AAS, 85(1993), n°95-101.

¹⁰⁰ Pour appréhender la vision de l'*Humanisme intégral* chez Maritain nous avons consulté non seulement son ouvrage fondamental mais également deux livres qui nous ont éclairés le contenu, la portée et le contexte des pensées maritainiennes. PH. CHENAUX, « *Humanisme intégral* » (1936) de Jacques Maritain, Paris, Éditions du Cerf, 2006 ; P. VALADIER, *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

¹⁰¹ *Lettre sur l'indépendance*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 287.

¹⁰² *De la justice politique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 324.

hommes se distinguent (les talents, les capacités de travail, etc.). De l'autre, ils sont égaux au niveau de la morale et de l'accès aux biens fondamentaux. Cela veut dire que le bien commun est lié à la justice distributive qui, elle-même, est un fondement de la justice sociale. Selon Jean-Jacques Friboulet, « la justice redistributive implique une rectitude des actions »¹⁰³. C'est ainsi que les moyens s'accordent aux fins, et les décisions politiques concilient l'éthique personnelle et sociale. La justice réelle suppose une forme d'égalité entre les êtres qui « vient de ce qu'elle proportionne ses exigences aux mérites et aux vertus de ce qui existe »¹⁰⁴. La justice constitue donc une défense du bien commun, car le pouvoir de la justice reste particulier, tel que l'homme est prêt à se sacrifier pour elle. C'était le cas des combattants pour la liberté pendant la Seconde Guerre mondiale. L'État doit œuvrer pour le bien commun de tous, et non pas d'une partie. Une bonne politique pour Maritain « est d'abord et avant tout une politique juste »¹⁰⁵. Comme l'a bien vu Geneviève Médevielle, la reconnaissance de la justice « indique que le pouvoir même des lois n'est pas à la libre disposition de ceux qui les font et elle exige leur réalisation à travers le respect et la promotion de la dignité de tout être humain »¹⁰⁶.

Sur le plan ontologique, toutes les personnes sont égales (la dignité humaine, l'intellect, la volonté). Cependant, il y a aussi des différences individuelles et sociales qui sont le fait de la nature. L'égalité parfaite n'existe qu'entre les trois personnes divines, dans la Trinité. Maritain suppose une diversité hiérarchique de la société et une participation divergente des citoyens dans le bien commun. En parlant de l'égalité, Maritain précise qu'elle est proportionnelle, ce qui suppose, d'un côté, une différence sociale et, de l'autre, la mise en œuvre de la justice sociale. L'enseignement social de l'Église catholique propose la même vision de la justice distributive¹⁰⁷. En conséquence, cette conception permet de traiter le bien commun comme le bien de tous, qui doit être distribué proportionnellement à tous. Il y a une distinction entre la possession d'un droit et son exercice. Tous les hommes possèdent certains droits inaliénables. Néanmoins, leur revendication et leur exercice dépend de la justice sociale et des circonstances culturelles¹⁰⁸. Dans cette logique, le bien commun est le fondement d'un principe de justice, car il affirme une corrélation entre le bien personnel et le bien commun, de telle sorte que le bien particulier soit proportionnel à tout. Par exemple, le bonheur d'un individu doit être en corrélation avec le bonheur de tous ; en ce sens, on peut parler d'une subordination de la partie au tout. Il en résulte que le bien commun ordonne l'agir, eu égard au bonheur de tous. Il est à la base de la justice sociale et invite la personne à fonder l'acte humain sur l'égalité proportionnelle.

¹⁰³ J.-J. FRIBOULET, « Le bien commun selon Jacques Maritain », dans : A. GAVRIC, G.-W. SIENKIEWICZ (éd.), *État et bien commun*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 45.

¹⁰⁴ *Pour la justice*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 523.

¹⁰⁵ *La voie de paix*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990, p. 162.

¹⁰⁶ G. MEDEVIELLE, « La difficile question de l'universalité des droits de l'homme », *Transversalités*, 107(2008)3, p. 69-91.

¹⁰⁷ Cf. LÉON XIII, *Rerum novarum* (15 mai 1891), ALXIII, 11(1892), n° 27.

¹⁰⁸ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 220 ; *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 598-599.

La justice politique est liée au bien commun, car elle suppose une création des conditions élémentaires de vie. Maritain l'explique ainsi : « une communauté d'hommes libres n'est pas concevable s'il n'y est pas reconnu que la vérité est l'expression de ce qui est, le droit, de ce qui est juste, - est non pas de ce qui sert le mieux, à un moment donné, l'intérêt du groupe humain »¹⁰⁹. Plus encore, elle est possible à condition que les hommes prennent en compte les conditions historiques et naturelles qui composent un pays et acceptent son identité¹¹⁰. Si elles sont menacées, la raison d'être de l'homme est aussi mis en danger. C'est le cas où l'homme se voit contraint à résister contre les droits injustes. Maritain souligne explicitement que la vie politique se fonde sur la morale et la justice. Leur manque et leur ignorance provoquent une déformation de la conscience et la négligence des règles de l'agir humain. Plus encore, en suivant l'analyse d'Hervé Barreau, il est perceptible que l'ordre politique est subordonné à l'ordre moral¹¹¹. En conséquence, il y a une référence des normes, grâce à laquelle l'homme s'accomplit au niveau de la sociabilité.

Le postulat de solidarité

Le bien commun, comme fondement de la vie sociale, implique les postulats de la solidarité et de la coopération de toutes les classes sociales. Le principe de solidarité constitue l'un des principes fondamentaux de la vision chrétienne du monde et fait partie d'un ordre moral pour toutes les personnes humaines. Il a été mis en lumière avant tout dans les encycliques de Léon XIII, *Rerum novarum*, de Paul VI, *Populorum progressio* et de Jean Paul II, *Sollicitudo rei socialis*¹¹². Le bien commun est un bien de tous. La solidarité s'appuie sur ce fait de la destination universelle des biens. Plus encore, elle se réfère aux droits de l'homme et à la dignité humaine. La solidarité est un mécanisme de la sauvegarde des droits de l'homme, afin que l'homme puisse s'épanouir intégralement. Il y a alors une interdépendance entre la solidarité et les droits de l'homme. Pour mettre en pratique la solidarité, il faut être conscient de la dignité de l'homme. En conséquence, la solidarité conduit à protéger les droits de l'homme et à rejeter leur violation¹¹³. Elle implique alors la responsabilité des droits de l'homme pour tous. Jean Paul II définit la solidarité comme « la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun, parce que tous, nous sommes vraiment responsables de tous »¹¹⁴. La solidarité assure alors les conditions propices pour le développement de l'homme, compris comme le développement intégral de

¹⁰⁹ *La voie de paix*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 163.

¹¹⁰ Cf. *De la justice politique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 296.

¹¹¹ Cf. H. BARREAU, « Maritain, les droits de l'homme et le droit naturel », dans : M. BRESSOLETTE, R. MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 115- 158.

¹¹² Cf. LEON XIII, *Rerum novarum*, *op. cit.*, n° 21 ; JEAN PAUL II, *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), AAS, 80(1988), n° 9.

¹¹³ Cf. JEAN PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, *op. cit.*, n° 26.

¹¹⁴ *Ibid.*, n° 38.

tout être humain. Cela veut dire que la solidarité assure la protection dans la sphère matérielle (la nourriture) et dans la sphère intérieure (le droit à la religion ou à l'association).

Le Pape Jean Paul II met l'accent sur la dimension communautaire de la solidarité. Il y a des dimensions existentielles basées sur le bien commun qui doivent être portées par tous les hommes. Personne ne peut se sentir seul ou rejeté face à la violation des droits relatifs à l'exercice d'un travail ou de la liberté de la religion, etc. En ce sens, la solidarité veut dire « être l'un avec l'autre » et jamais « l'un contre l'autre », ce qui crée une forte conscience de l'esprit communautaire et de l'unité entre les hommes. La solidarité implique alors ces dimensions humaines, qui unissent les hommes, tout en respectant les différences culturelles, religieuses, etc. Elle suppose alors la diversité. Cette considération est fondamentale, puisqu'elle révèle la solidarité comme une manière d'exister sur deux repères : l'unité humaine et la pluralité. Elle crée alors un lien spirituel qui entraîne tous les hommes à la responsabilité les uns envers les autres. Il s'ensuit que la solidarité façonne une relation d'interdépendance humaine en vue de protéger l'homme. Jean Paul II présente alors une nouvelle appréhension de la solidarité, comme une idée universelle et indiscutable dans la construction d'un monde de plus en plus humain. Dans cette logique, la solidarité constitue une catégorie morale, car elle détermine les relations interhumaines au niveau de la culture, de la politique et de la religion¹¹⁵. C'est une forme d'interdépendance entre les hommes, fondée sur la solidarité et sur l'engagement de tous en faveur du bien commun. Dans cette perspective, la solidarité entraîne le combat, mais jamais contre les hommes. C'est plutôt un combat pour l'homme, pour son épanouissement et pour ses droits. L'exemple du mouvement « Solidarność » en Pologne, dans les années 1980, illustre clairement cette forme de combat. Les travailleurs se sont unis, afin de s'opposer à la violation des droits du travail. Il apparaissait alors que l'homme, grâce à la solidarité, devient de plus en plus une personne. De surcroît, la saisie de l'homme comme une personne est une condition fondamentale de chaque acte de la solidarité. Ce n'est que la reconnaissance de la personnalité qui révèle une grande valeur de la dignité de l'homme et qui pousse ensuite à le protéger et à être responsable de l'humanité. En fin de compte, la solidarité permet, d'un côté, de regarder le bien commun comme celui qui est destiné à tous et, de l'autre, de concevoir son prochain comme une personne. C'est par la suite que la solidarité crée une image de l'homme comme « une aide » pour un autre homme sur le chemin de l'épanouissement personnaliste.

Ces considérations indiquent un devoir chez l'homme de traiter les autres comme des personnes, car la solidarité suppose la coopération pour le bien commun, tout en respectant la dignité de l'être humain et ses fins individuelles. C'est ainsi que l'instrumentalisation, aussi bien de la personne que de la société, n'aura plus aucune prise sur nous. Pour Jean Paul II, la solidarité était mise en pratique dans les années 1980 et 1990, au moment où les pays sous le régime communiste avaient des difficultés économiques. La solidarité a entraîné l'émancipation des pays en Europe centrale et de l'Est. Le Pape constate clairement « qu'il est juste que, dans les difficultés actuelles, les pays

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, n° 39.

anciennement communistes soient soutenus par l'effort solidaire des autres nations. Ils doivent, bien évidemment, être les premiers artisans de leur développement, mais il faut leur donner une possibilité raisonnable de le mettre en œuvre, et cela ne peut se faire sans l'aide des autres pays. (...) L'aide des autres pays, d'Europe spécialement, qui ont pris part à l'histoire et en portent les responsabilités, répond à une dette de justice. Mais elle répond aussi à l'intérêt et au bien général de l'Europe »¹¹⁶. Cet exemple montre que la solidarité met en valeur l'aide des autres, tout en respectant leur identité et leur dimension subjective. L'épanouissement de toute la personne est son œuvre propre, sans aucune imposition ni contrainte. Il est évident que l'utilisabilité du principe de solidarité suppose le postulat de l'aide. Plus encore, ce postulat est considéré comme un devoir moral, car il crée des conditions favorables à la coexistence. Avant tout, il permet de maintenir la paix parmi les hommes.

L'amitié

La solidarité est étroitement liée à l'amitié. La dimension de la solidarité contient forcément un aspect de la coopération de tous, afin d'atteindre une fin commune. Selon Maritain, les relations humaines s'appuient sur l'amitié qui constitue le facteur principal de communication sociale¹¹⁷. Dans la chrétienté, il est nommé amour. Cette référence à l'amitié a changé la façon dont l'être humain désigne ses fins. La conceptualisation des fins ne se produit pas dans la catégorie de la haine, ni de l'agression, car l'amitié incite à combattre sans violence, tout en respectant l'autonomie des autres. L'amitié est utile dans l'acte humain, dans le sens où elle met en relief le postulat d'agir, eu égard à la dignité de l'homme, et non pas eu égard à l'hostilité. D'un point de vue moral, l'acte humain suppose le choix entre le bien et le mal. Si l'homme pense être obligé de choisir entre le mal et le mal ou d'opposer le mal au mal, cela le mène vers l'autodestruction, comme c'était le cas du communisme et d'hitlérisme¹¹⁸. Cela veut dire que l'agir humain implique le désir du bien commun. Même s'il y a des conséquences négatives, l'homme doit supposer le bien, autant pour lui-même que pour les autres, ce qui révèle l'ouverture de l'humain transformée par l'amitié. L'homme, mû par la charité et par l'amitié, est capable d'assurer ces conditions minimales qui confèrent la dignité à la vie dans la société. Maritain l'explique ainsi : « les belles coutumes et les justes lois doivent assurer un minimum, aussi élevé que possible, d'usage commun. (...) Mais ce n'est jamais qu'un minimum qu'on doit atteindre ainsi, et l'exigence de principe posé par Saint Thomas est beaucoup plus vaste. Il faut que l'usage profite à tous, et il faut ajouter à la justice les préceptes par lesquels la charité commande une véritable amitié entre les hommes. Il n'y a pas de cité humaine parfaite sans l'amour et l'amitié, c'est une thèse fondamentale

¹¹⁶ JEAN PAUL II, *Centesimus annus*, *op. cit.*, n° 28.

¹¹⁷ Cf. *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 103 ; *Humanisme intégral*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 520 ; *Pour la justice*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 883.

¹¹⁸ Cf. *De la justice politique*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 290.

qu'il faut maintenir contre le matérialisme »¹¹⁹. L'amitié entre les hommes constitue alors cette dimension, par laquelle les hommes communiquent le bien commun entre eux. Friboulet donne un exemple qui illustre le rôle de l'amitié. Dans une situation de catastrophes naturelles, les moyens de lutte sont mis en œuvre grâce à la solidarité active. Au moment où le bien commun est menacé, l'amitié et l'amour suscitent des actes de charité¹²⁰. Maritain va jusqu'à affirmer la nécessité de l'amour. Selon lui, l'esprit de la démocratie est inspiré par l'amour, mais il ne saurait exister sans amour¹²¹. Il en résulte que l'amour est le fondement de la conception du bien commun chez Maritain et un élément fédérateur pour les hommes. Il répond aux besoins de la nature humaine sur deux plans : il admet la moralité et assure l'épanouissement de la personne humaine. Grzybowski constate, à juste titre, que l'amitié fraternelle dans la réalisation du bien commun mène au renouvellement moral de la politique¹²².

L'autorité et le bien commun

Le lien entre l'autorité et le pouvoir est indispensable car il affirme, à la fois la nécessité de la moralité, et réalise son application par une décision juridique. Si seul le pouvoir était valorisé, comme le voulait Rousseau, la personne humaine serait en danger puisqu'un pouvoir sans autorité mène vers une forme d'anarchie ou de totalitarisme, comme l'explique Possenti¹²³. Il est alors indispensable que l'État possède à la fois le pouvoir et l'autorité. Maritain l'explique ainsi : « toute autorité, dès lors qu'elle touche à la vie sociale, demande à se compléter d'un pouvoir, autrement elle risque d'être vaine et inefficace parmi les hommes. Tout pouvoir qui n'est pas l'expression d'une autorité est inique »¹²⁴. Selon Maritain, l'autorité ayant sa source dans la nature des choses, implique le pouvoir et assure l'ordre moral. En tant que telle, sa force morale est fondée sur l'intelligibilité des choses et sur l'ordre divin. Sa mesure est la loi naturelle. C'est ainsi qu'un lien entre l'autorité et le pouvoir garantit une relation étroite entre la force et la justice. Il s'agit là du registre moral car l'autorité, selon Maritain, englobe, non seulement le droit de commander et de diriger, mais aussi la responsabilité morale à l'égard des autres. Il en résulte que l'une des fonctions essentielles de l'autorité consiste à prendre soin du bien commun. C'est ainsi que l'autorité constitue un pouvoir qui relève, à la fois de l'ordre moral, et de l'ordre juridique¹²⁵. La nature et la culture qui fondent l'univers de l'homme impliquent

¹¹⁹ J. Maritain, E. Mounier, *Les grandes correspondances 1929-1939*, J. PETIT (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 106.

¹²⁰ Cf. J.-J. FRIBOULET, « Le bien commun selon Jacques Maritain », *op. cit.*, p. 48.

¹²¹ Cf. *Christianisme et démocratie*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988, p. 741.

¹²² Cf. J. GRZYBOWSKI, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, *op. cit.*, p. 261.

¹²³ Cf. V. POSSENTI, « Mondialisation, souveraineté, paix perpétuelle. Les perspectives de Kant et de Maritain », dans : J.-D. DURAND, R. MOUGEL (dir.), *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain, enjeux et défis : Actes du colloque de Lyon 8-9 novembre 2007*, coll. Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires, n° 21, Lyon, RESEA, 2013, p. 65-88.

¹²⁴ *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 211.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, *Pour la justice*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 670, 855.

nécessairement une action gouvernementale ordonnée au bien commun. Il s'ensuit que l'autorité, considérée comme le droit de commander et de diriger, procède de la loi naturelle¹²⁶. L'autorité permet de mettre en pratique une dimension d'être et d'agir dans la société, avant tout au niveau de la politique. Elle est une image de la personne humaine dans toute sa complexité : la raison, le libre arbitre, l'accomplissement de l'homme. Elle constitue alors une forme de consensus grâce auquel le peuple se gouverne et tend vers le bien commun. Dans cette logique, l'obéissance à une autorité au sens strict du terme n'est pas aveugle, mais rationnelle, vu que les hommes obéissent « dans l'intérêt du bien commun »¹²⁷. Ils obéissent, parce qu'ils conçoivent la décision de l'autorité comme juste. Maritain constate clairement qu'il « n'y a pas d'autorité là où il n'y a pas de justice. Une autorité injuste, n'est pas une autorité, de la même façon qu'une loi injuste n'est pas une loi »¹²⁸. Il est donc impératif pour les dirigeants de suivre le jugement de la vertu, de la prudence et ce qui est requis par le bien commun. Néanmoins, il y a encore un autre facteur qui les rend crédibles et proches du peuple : les dirigeants doivent posséder des vertus naturelles (le courage, la prudence, la tempérance, la justice). Cavanaugh souligne également l'importance de ces qualités de caractère. Il constate explicitement, qu'avant de s'engager dans la promotion du bien commun, chaque politicien doit être « un *bonus vir*, un homme vertueux sous tous les aspects »¹²⁹.

Seul l'esprit démocratique accorde à l'autorité une place authentique, en prenant en compte les dimensions typiquement humaines, telles que la dignité humaine, le bien commun humain. Plus encore, pour Maritain « la nécessité de l'autorité dans la communauté politique, comme la nécessité de l'État, est une nécessité inscrite dans la nature des choses »¹³⁰. Edward Formicki, dans son étude sur l'enseignement social dans l'Église catholique, analyse aussi le lien entre l'autorité et le bien commun chez Maritain. Le sociologue polonais considère que le bien commun exige une dimension politique, assigne des devoirs et surveille leur juste distribution. Selon lui, l'autorité politique est un service du bien commun¹³¹. Ces considérations débouchent sur une conception de la société politique qui doit être organisée, de telle manière que l'homme puisse se parfaire dans de bonnes conditions et réaliser sa propre nature. En d'autres termes, cette conception doit prendre en compte la dimension morale, supranaturelle de la personne et ses inclinations transcendantes. Maritain dit explicitement que « l'État a une fonction morale et non pas seulement matérielle »¹³². C'est une appréhension personaliste et intégrale de l'être humain qui garantit l'harmonie entre la société et l'homme. Il y a évidemment des personnes qui, ayant une autorité, œuvrent pour la vie en commun et pour

¹²⁶ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 628.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ W. Cavanaugh, *Torture et eucharistie*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 287.

¹³⁰ *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 216.

¹³¹ Cf. E. FORMICKI, *Katolicka Nauka Społeczna*, Kraków, Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2014, p. 241.

¹³² *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 668 ; Cf. *Pour le bien commun*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 1029.

le bien commun. Louis Chamming's constate, à juste titre, que l'autorité est indispensable pour contredire l'égalitarisme absolu. Pour construire un nouveau type de démocratie, il y a besoin d'élites qui sachent « faire passer le bien commun, et la justice, avant leur intérêt propre »¹³³. L'Aquinat précise que la communauté politique, considérée comme un tout, a pour fonction de répartir des biens entre toutes ses parties. Et c'est bien à l'autorité que constitue le pouvoir de les distribuer, afin d'assurer l'unité et la stabilité sociales¹³⁴. Le lien entre l'autorité et le bien commun consiste alors en ce que l'autorité juge et met en pratique le bien commun. Ce qui veut dire qu'elle dirige les hommes libres vers ce bien typiquement humain. Autrement dit, dans les conditions contingentes de l'histoire et des événements, une autorité est chargée d'exiger des actions au bénéfice des tendances les plus élémentaires de l'humain, telles que l'accomplissement de la personne humaine et la sauvegarde du bien commun. Le lien entre l'autorité et le bien commun implique donc des décisions pratiques fondamentales pour le développement intégral chez l'homme. La mise en valeur du bien commun par l'autorité permet, non seulement d'éviter la déification de l'individu, mais avant tout de saisir l'homme par le prisme de sa transcendance et de sa finalité. Selon Maritain, ce n'est que la démocratie organique qui l'assure. Les hommes, dit-il, « doivent être gouvernés comme des personnes, non comme des choses, vers un bien commun, véritablement humain, qui se reverse sur les personnes, et dont la valeur principale est la liberté d'épanouissement de celles-ci »¹³⁵. L'autorité révèle donc une loi fondée sur le bien commun pour que l'homme puisse conquérir sa liberté et tendre vers son accomplissement.

Le bien commun face à la contingence de l'existence humaine

Le bien commun suppose des devoirs ; il a pour but de faire le bien et d'éviter le mal. Dans cette perspective, il est d'un caractère universel. Il possède un lien étroit avec la loi naturelle, dont le préambule obéit au même principe. Plus encore, c'est en raison de la loi naturelle que le bien commun s'impose à la vie personnelle et communautaire. En d'autres termes, le bien commun est un reflet de la loi naturelle, puisqu'il constitue son extension et son prolongement. Cette appréhension de la loi naturelle est plus pratique que métaphysique. En conséquence, la saisie pratique de la loi naturelle pousse à la réflexion concrète sur l'application des préceptes fondamentaux, en les considérant comme des balises essentielles pour la loi positive. Maritain dit explicitement que la loi naturelle, alors la loi non-écrite « demande que tout ce qu'elle laisse indéterminé soit ultérieurement déterminé »¹³⁶. Par la voie de l'intelligence et par un effort de

¹³³ L. CHAMMING'S, « Actualité d'Humanisme intégrale : perspectives pour un nouvel âge de civilisation », *op. cit.*, p. 353-368.

¹³⁴ Cf. *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 4 ; q. 104, a. 1 ; G. MEYER-BISCH, « Maritain, penseur de la démocratie : lecteur fidèle de Thomas d'Aquin ? », *Le Philosophoire*, 38(2012)2, p. 251-272.

¹³⁵ *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 219.

¹³⁶ *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 596.

conceptualisation, le bien commun présente les droits, les obligations et les devoirs communs à tous les êtres humains. Le bien commun signifie qu'il y a « un dynamisme qui pousse la loi non-écrite à s'épanouir dans la loi humaine et à rendre celle-ci toujours plus parfaite et plus juste, dans le champ même de ses déterminations contingentes. C'est en accord avec ce dynamisme, que les droits de la personne humaine prennent une forme politique et sociale dans la communauté »¹³⁷. Il en résulte que la discussion sur les droits fondamentaux doit être traitée ontologiquement (comme inaliénable et universelle) et gnoséologiquement (dans un contexte historique et dans la contingence). C'est ainsi que Maritain élabore un compromis entre l'immutabilité des droits et la vision selon laquelle les droits résultent de l'évolution de la civilisation. Pour lui, ce sont toujours les mêmes droits qu'il faut appliquer, en tenant compte des changements historiques. De nos jours, cette idée est riche de sens. Edward Formicki perçoit le bien commun, comme une fin à découvrir et à désigner en fonction des besoins du temps, mais toujours en vue de l'épanouissement de l'être humain¹³⁸. On admettra alors qu'il faut concrétiser le bien commun dans un contexte de temps, de la culture et en fonction des problèmes actuels. Cette conception considère l'homme dans sa réalité concrète, ce qui veut dire qu'on cherche des solutions qui répondent également aux défis réels. Dans cette logique, les droits qui résultent de la loi naturelle, tels que le droit à la vie, à la perfection de la vie morale et à la liberté, constituent, d'un côté, le bien propre de la personne et de l'autre, assurent l'épanouissement de l'homme et son accomplissement, ce qui est un élément constitutif du bien commun de la personne humaine. En d'autres termes, le bien commun suppose, non seulement la dignité humaine, mais aussi son plus strict respect. La loi naturelle elle-aussi vise le bien commun. Il y a donc une relation intrinsèque entre les droits de l'homme et le bien commun. Dans ces conditions, la décision politique qui restreint le droit inaliénable au bonheur ou à la vie, constitue la mise en danger du bien commun. En revanche, dans les cas où la décision politique restreint le droit de libre expression ou le droit de l'association, le bien commun est mis en valeur et protégé grâce au corps politique¹³⁹. Toutefois, le bien commun englobe aussi les dimensions existentielles indépendantes de l'influence étatique (par exemple la religion). La personne n'est pas totalement absorbée par l'État, car l'impact étatique n'assure pas le plein développement personaliste¹⁴⁰. Cela veut dire que l'organisation sociale de la vie doit prendre en compte toutes les dimensions du bien commun, afin que l'homme puisse s'épanouir intégralement. En fin de compte, le bien commun révèle tous les aspects fondamentaux et nécessaires pour que la personne humaine s'accomplisse (spirituel, matériel, relationnel, social). Plus encore, l'État doit respecter toutes ces dimensions, même s'il n'a pas la compétence à exercer le rôle de dirigeant. Par exemple, l'aspect religieux est typiquement personnel. L'État ne peut donc, ni imposer, ni interdire les pratiques spirituelles de la personne humaine. La

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Cf. E. FORMICKI, *Katolicka Nauka Społeczna*, *op. cit.*, p. 427.

¹³⁹ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 597-598 ; *Humanisme intégral*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 536.

¹⁴⁰ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 628.

nécessité du bien commun s'impose sans appel pour la réalisation du bien particulier¹⁴¹. En d'autres termes, la saisie du bien singulier est possible, dans la mesure où l'homme détermine le bien commun dans son contexte social ; il s'agit du bien commun au sens objectif, qui est un bien d'un caractère social, et non pas strictement personnel. Il s'ensuit que, pour réaliser le bien particulier, il faut rendre réel et visible le bien commun, car il exerce une fonction éducative et formatrice. Cela implique aussi la communicabilité du bien commun. En tant que fin, le bien permet de réaliser des possibilités présentes dans l'homme. Il en résulte que le bien est communicable par sa nature. Saint Thomas d'Aquin développe explicitement cette dimension du bien commun. En référence à Platon, il constate que la communicabilité est un signe de la perfection au sens existentiel. Plus quelque chose existe, plus quelque chose se donne. Dieu, étant l'être absolu, doit communiquer totalement sa perfection, sinon il ne serait pas parfait. L'excellence ontologique du bien commun indique alors sa communicabilité. Plus encore, l'être humain est apte à appliquer le bien commun, puisqu'il constitue la fin naturelle pour l'homme. L'Aquinatense l'explique ainsi : « quand on dit que le bon est communicatif de soi, c'est dans le sens où la fin est dite mouvoir »¹⁴². Le bien commun se présente comme la perfection, dans la mesure où il est une fin pour le destinataire. En d'autres termes, le bien partage sa perfection tant qu'il est la fin pour l'être humain. Cela montre la spécificité de l'homme, à savoir que seule la personne réalise son bien dans un contexte où d'autres personnes sont capables d'accueillir ce qui leur est propre et spécifiquement personnel, par exemple, l'aspect moral du bien grâce auquel l'homme est conçue dans la dimension à la fois matérielle et supranaturelle. Le bien commun dynamise alors les relations interpersonnelles, car il pousse l'homme à se donner aux autres. Cette capacité d'appliquer le bien commun ne vient pas seulement de sa potentialité, mais reste liée à son mode d'existence (intelligence, liberté) qui constitue la perfection suprême de l'être. Tadeusz Mrówczyński dit avec pertinence que le bien commun soutient les tendances vers lesquelles l'homme aspire par sa nature¹⁴³. La même idée est exposée dans l'enseignement de Jean Paul II. Le Pape considère le bien commun, comme le plus grand bien d'une nation. Plus encore, selon lui, la valorisation du bien commun explique la nécessité des devoirs moraux. Il explicite sa pensée ainsi : « en même temps que l'on considère le bien commun propre à une nation, il faut aller au-delà et prendre en considération le bien commun de toute la famille des nations, et c'est là, très clairement, un devoir de nature éthique et juridique »¹⁴⁴. Cela a des implications importantes dans la pratique, à savoir que le bien commun assure, d'un côté, les conditions élémentaires de l'épanouissement chez

¹⁴¹ Cf. *Somme Théol*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 10, ad. 2.

¹⁴² « *Bonum est diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere* », *Somme Théol.*, I^a, q. 5, a. 4, ad. 2.

¹⁴³ Cf. T. MRÓWCZYŃSKI, *Personalizm Maritain i współczesna myśl katolicka, op. cit.*, p. 134.

¹⁴⁴ JEAN PAUL II, « La paix est une valeur sans frontières du nord au sud, de l'est à l'ouest : une seule paix (1 janvier 1986) », dans : COMMISSION PONTIFICALE « IUSTITIA ET PAX », *Chemins de la Paix. Messages pontificaux pour les Journées mondiales de la paix : 1968-1986*, Vatican, Cité du Vatican, 1986, n° 4.

homme et, de l'autre, la dépendance de la politique de l'éthique. Plus encore, grâce à sa transcendance, le bien surpasse l'ordre temporel au point que l'homme est prêt à se sacrifier pour le bien commun. Il y a une cohérence entre l'aspect naturel et surnaturel du bien commun.

Le bien commun et son rôle dans la relation : État – personne humaine

Maritain, en séparant catégoriquement l'ordre temporel du surnaturel, perd de vue la réciprocité entre l'ordre naturel et surnaturel. L'aspect de « politique » et de « religion » semblent étroitement liés, même si leurs finalités diffèrent. Bernard Bourdin, dans sa recherche, montre que le spirituel suppose le lien entre « la nature » et « la raison », ce qui veut dire que le spirituel (l'auteur donne l'exemple du catholicisme) garde son aptitude de médiation et de représentation face au temporel¹⁴⁵. La distinction rigoureuse entre le spirituel et le temporel pousse l'État à être le seul garant des droits. Il prétend protéger l'homme tout en oubliant l'instance divine. Cette situation est arrivée au Chili où le pays justifiait la violence en se reportant à la sécurité de l'État¹⁴⁶. La critique de Cavanaugh montre, à cet égard, que l'interaction du spirituel et du temporel est utile, dans le sens où elle permet d'imprégner l'esprit moderne par le spirituel¹⁴⁷. L'idée de Maritain d'opérer la pénétration spirituelle par le biais de la pratique, et non pas par la discipline, pose problème. En effet, il semblerait plutôt que la fidélité aux règles et aux normes conditionne la construction de la société, car elles sont la référence de choix pour une vie humaine digne de ce nom. Cela explique la place accordée à la notion de l'excellence ontologique du bien commun. Elle seule donne à l'existence de l'homme et à ses relations, la stabilité existentielle dans le respect de l'être humain. Il en résulte que le bien commun garantit une relation harmonieuse entre l'État et la personne. En révélant les dimensions proprement humaines, le bien commun freine, à la fois la propension de l'État au contrôle excessif de ses citoyens, et celle de la personne à interférer dans l'espace de la liberté d'une autre personne. Le bien commun constitue alors une forme de consensus propre à réconcilier, dans le respect mutuel, les sphères sociale et personnelle dont il garantit l'épanouissement. Cela veut dire que le bien commun implique la dimension à la fois politique et spirituelle. Grzybowski précise que le consensus ou l'accord commun en vue du bien commun n'est possible que dans les structures démocratiques¹⁴⁸, dans lesquelles la diversité, quelle qu'elle soit, n'est pas un obstacle. Au contraire, un accord quant à la réalisation du bien commun pousse l'homme, d'un côté, à protéger les valeurs universelles et, de l'autre, à s'épanouir selon ses propres convictions. Le consensus, semble être fondé sur la liberté et l'égalité de tous. C'est ainsi que les

¹⁴⁵ Cf. B. BOURDIN, « Démocratie, médiation chrétienne. Enjeu pour une nouvelle légitimité de la représentation démocratique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 296 (2017)4, p. 25-44.

¹⁴⁶ Cf. W. CAVANAUGH, *Torture et eucharistie*, op. cit., p. 303.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 289-292.

¹⁴⁸ Cf. J. GRZYBOWSKI, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, op. cit., p. 240.

hommes, malgré leurs différences, sont capables de réaliser le bien commun de tous. Cela veut dire que le bien commun permet de défendre l'homme dans ses tendances personnelles et universelles. Cette logique veut que l'économie et la politique doivent limiter leur champ d'action. Friboulet souligne clairement que l'encadrement du travail, pour préserver la santé et le repos, est un exemple de bien commun, considéré dans sa dimension politique mais aussi spirituelle¹⁴⁹.

Ceci révèle deux dimensions du bien commun : une dimension objective et une dimension subjective. Autant Maritain s'exprime longuement sur le premier aspect, autant, sur le deuxième, il garde un certain mutisme. Néanmoins, on ne peut séparer ces deux éléments constitutifs du bien : ce bien implique certaines règles de conduite sans porter atteinte à la liberté humaine. En tant que sujet, le bien commun est un bonheur que la personne atteint dans la communauté, car il en est ainsi de la nature de l'homme. Cependant, du point de vue objectif, le bien commun représente les conditions qui mènent l'homme au bonheur. Par conséquent, l'utilisabilité du bien commun consiste en ce qu'il indique ce qu'il est dû à la personne par la nature et par une décision commune de la société. Dans sa dimension subjective, le bien commun recouvre ce qui résulte de la nature humaine, ce qui est commun à tous et ce qui doit être adapté selon les circonstances et le contexte historique. Cependant, l'aspect objectif englobe ce qui devient le bien par une décision, par un choix ou par un compromis. La dimension objective est un bien, à condition qu'il se fonde sur ce qui est commun à tous, c'est-à-dire sur la structure personaliste de l'être humain. Cela veut dire qu'une décision, quelle qu'elle soit, doit prendre en compte le bien des autres et de toute la communauté. Autrement, comme le montre Saint Thomas d'Aquin, il suffit d'une seule partie lésée pour mettre à mal le bonheur commun¹⁵⁰. En conséquence, le choix, autant individuel que communautaire, servant à la perfection et au bonheur, semble être un élément constitutif du bien commun. En revanche, le bien commun, tout en étant la fin de la loi, constitue une base sur laquelle l'ordre communautaire est construit. La même idée est également exprimée dans la constitution conciliaire *Gaudium et spes*. Les pères conciliaires constatent que la communauté « existe donc pour le bien commun ; elle trouve en lui sa pleine justification et sa signification et c'est de lui qu'elle tire l'origine de son droit propre. Quant au bien commun, il comprend l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement »¹⁵¹. Il y a alors, à la fois une interdépendance nécessaire entre la personne et le bien commun, et une cohérence entre ce qui est individuel et ce qui est communautaire.

¹⁴⁹ Cf. J.-J. FRIBOULET, « Le bien commun selon Jacques Maritain », *op. cit.*, p. 46.

¹⁵⁰ L'Aquinat nous explique le rapport d'une partie au tout ainsi : « La bonté d'une partie s'apprécie d'après son rapport avec le tout ; c'est pourquoi S. Augustin écrit que "toute partie est difforme quand elle n'est pas accordée à son tout". Donc, puisque tout homme est une partie de la cité, il est impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas proportionné au bien commun. Et le tout lui-même ne peut être bien constitué, sinon par des parties qui lui sont proportionnées ». *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 92, a. 1, ad. 3.

¹⁵¹ GS 74.

Il est perceptible que la conception conciliaire appréhende le bien commun comme des conditions de la vie, tout en laissant de côté la saisie ontologique grâce à laquelle l'homme le reconnaît comme le sien. Le deuxième sens de ce bien est lié à la nature humaine et permet à l'homme de tendre vers l'accomplissement. Le bien conçu comme une condition n'est pas le bien ultime, ce qui entraîne une certaine ambiguïté. Les conditions ne constituent pas une fin en elles-mêmes. Il faut qu'elles visent la perfection de l'homme. Comme le dit Mathias Nebel, le bien commun englobe un élément intangible qui permet de concevoir ce bien de la même manière, par tous les membres de la communauté¹⁵². Il est donc indispensable que le bien commun soit toujours saisi par le prisme de l'accomplissement de l'homme. Cela veut dire que, grâce au bien commun, chaque homme et chaque membre de la famille augmente dans sa nature et s'accomplit dans son être. De ce fait, le bien commun doit toujours être appréhendé dans l'espace de la nature humaine. Le caractère communautaire de la nature humaine entraîne la recherche des valeurs communes, dont le bien commun fait partie. Toutefois, ces valeurs ne constituent pas seulement des conditions extérieures de la vie, mais avant tout les dimensions immanentes, grâce auxquelles l'homme s'unit avec les autres et s'épanouit. La constitution conciliaire aborde très peu cet aspect de bien commun. Cependant, il paraît indispensable de mettre en relief l'excellence ontologique du bien, afin d'éviter le de se focaliser uniquement sur le bien commun extérieur.

La saisie immanente et ontologique du bien commun est fondamentale car, ainsi conçu, le bien commun n'est pas seulement une condition extérieure permettant de vivre en harmonie, mais c'est aussi le bien qui permet d'atteindre la plénitude de l'humanité. Il scelle tous les hommes sur le même chemin, vers la perfection propre à l'être humain et vers l'épanouissement de tous les membres de la communauté. En d'autres termes, le bien commun répond aux besoins, non seulement utilitaires, mais aussi spirituels. Par la suite, il dépasse les intérêts d'un individu et montre les tendances les plus fondamentales chez l'homme. Il faut alors concevoir le bien commun dans sa dimension immanente comme celui qui, à la fois garde ses assises ontologiques, et indique la finalité d'un acte. L'appréhension immanente est alors nécessaire, afin de comprendre le caractère instrumental et utilitaire du bien commun, mis en relief par les pères conciliaires. Le bien commun, considéré comme une condition, constitue un moyen permettant de s'orienter vers la fin d'un acte. Toutefois, le bien conçu ontologiquement est une cause finale de l'agir. Bien sûr, les deux dimensions sont nécessaires pour que les hommes coexistent en harmonie. Il n'en reste pas moins que le bien saisi sous l'aspect immanent et ontologique reste toujours supérieur par rapport au bien conçu comme une condition. Ce n'est que le bien pris ontologiquement qui permet à l'homme de s'épanouir intégralement et pleinement (physiquement et spirituellement). Il détermine la personne, dans le sens où il indique son devoir fondamental : la réalisation de ses tendances naturelles et finalement, la perfection de son être.

¹⁵² Cf. M. NEBEL, « Searching for the Common Good », dans: M. NEBEL, T. COLLAUD (éd.), *Searching for the Common Good, Philosophical, Theological and Economic Approaches*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2018, p. 143.

Les normes comme condition fondamentale d'un accord commun entre les hommes

On en déduit que le bien commun constitue les conditions qui devraient être réellement remplies pour qu'une loi soit juste. En conséquence, cela suppose des normes qui permettent de bien coexister en communauté. La loi naturelle désigne et précise les fins de tous les membres de la société. Néanmoins, le bien commun dicte toutes les décisions pour le bien de l'individu et de la société. Dans cette logique, « pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité »¹⁵³. Cela exige donc la corrélation fondée sur le fait de la complémentarité entre la vie en commun et le bien commun. Guillaume de Thieulloy relève plutôt une opposition et une subordination des sociétés au bien commun¹⁵⁴. Bien au contraire, il semble que leur interdépendance présente un caractère harmonieux. La vie politique vise le bien commun, tandis que le bien commun rassemble les conditions nécessaires à l'épanouissement de la personne humaine. Cela semble impliquer deux conséquences pratiques. Premièrement, il faut une limite à la loi, dictée par l'obligation de fixer les règles en vue du bien commun, sans omettre ce qui relève de la morale.

Ensuite, le bien commun lui enjoint de placer l'homme au centre de toutes les décisions. La responsabilité du bien commun concerne toutes les nations, non seulement en raison de son excellence ontologique, mais aussi parce que la spécificité de la personne l'exige (la dignité, la liberté, l'intelligence, etc.). Autrement dit, l'État agit en vue du bien commun, à condition que l'homme soit au centre, avec ses droits fondamentaux. Jean Paul II note que, dans la discussion sur le bien commun, il est aussi question de créer les conditions pour le développement intégral de la personne humaine. Le Pape souligne que « l'Europe est en train de prendre de plus en plus conscience des dimensions du bien commun européen, c'est-à-dire de l'ensemble des initiatives et des valeurs que les pays européens doivent poursuivre et défendre conjointement s'ils veulent répondre de manière appropriée aux besoins de leurs concitoyens »¹⁵⁵.

En abordant la question du bien commun, Maritain insiste sur le fait qu'il harmonise les relations sociales. Il faudrait toutefois élargir le contenu thématique du bien commun pour voir ses multiples implications dans la pratique qui rendent le consensus bienveillant pour l'homme. Il s'agit de ne pas réduire le bien commun à une sorte d'utilité publique, car il englobe toutes les dimensions traitant de l'intégralité humaine : les vertus, la culture, la spiritualité. Les droits de l'homme s'inscrivent dans cette logique, à savoir que, tout en étant

¹⁵³ GS 74.

¹⁵⁴ Cf. G. DE THIEULLOY, *Le chevalier de l'absolu, Jacques Maritain entre mystique et politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 199-200.

¹⁵⁵ JEAN PAUL II, *Discours aux participants à la conférence des présidents des parlements de l'Union européenne, op. cit.*, p. 19.

de caractère moral, ils rendent l'homme meilleur au quotidien, en l'invitant à la pratique suivie des vertus. En conséquence, la question du bien commun suppose la nécessité du développement moral chez l'homme¹⁵⁶. C'est une implication pratique importante, car le bien commun révèle les conditions de la vie (le bien commun au sens objectif) qui doivent correspondre à l'épanouissement de l'homme et le favoriser. Bien organisé, l'État doit ainsi assurer ces biens matériels et extérieurs qui accompagnent l'homme sur le chemin de la vertu. Ainsi, Marek Piechowiak constate que l'un des éléments importants du bien commun est l'environnement naturel dont la protection est l'un des devoirs de l'État. Il ne faut donc pas perdre de vue cette vérité fondamentale, à savoir que l'action politique revêt toujours un caractère pratique et, de ce fait, moral car elle règle l'agir humain au niveau de la société. Bien sûr, l'État n'est pas une personne. Il ne peut pas prétendre avoir la souveraineté absolue qui, finalement, légitime la domination les hommes¹⁵⁷. Il faut que l'État soit au service de l'être humain, et non pas l'inverse. C'est pour cela que le bien commun commande de reconnaître un ordre moral. Jean XXIII précise que la reconnaissance et le respect de l'ordre moral constituent l'impératif même du bien commun¹⁵⁸. Dans sa réflexion sur la politique chez Maritain, Paul Valadier va jusqu'à la considérer comme une branche de l'éthique¹⁵⁹. C'est pour cela qu'elle doit s'appuyer sur les données métaphysiques et sur la raison. Les droits fondamentaux sont ainsi conçus comme des règles à reconnaître, et non pas à inventer¹⁶⁰. Cela évite, à la suite de Maritain, la tentation positiviste. Cet élargissement indique que les droits de l'homme doivent protéger, non seulement les biens individuels, mais aussi les biens sur lesquels la société est fondée, car l'identité d'une communauté est le fondement de son individuation et indique les biens qui devraient être protégés par le droit. Il en résulte que la désignation des droits, tant individuels que collectifs, s'inscrit toujours dans le cadre du bien commun. Plus encore, ces droits sont inextricablement liés¹⁶¹. Mięczysław Krąpiec précise que *bonum commune* constitue le fondement même des droits, car le bien commun désigne des fins propres pour l'homme. Plus encore, le droit est en vigueur dans la mesure où il reste fondé sur le bien, celui-ci étant le principe essentiel de l'existence humaine¹⁶².

¹⁵⁶ La question du bien commun a été abordée avant tous par les Papes : Léon XIII (*Rerum novarum*), Pie XI (*Quadragesimo anno*), Jean XXIII (*Mater et magistra, Pacem in terris*), Paul VI (*Populorum progressio*) et Jean Paul II (*Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus*). Le Cardinal Cottier nous présente un exposé complet du bien commun à l'Église : G. COTTIER, « Le bien commun dans l'enseignement du Magistère de l'Église », dans : A. GAVRIC, G.-W. SIENKIEWICZ (éd.), *État et bien commun*, Bern, Peter Lang, 2008, p.165-179.

¹⁵⁷ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 495.

¹⁵⁸ Cf. JEAN XXIII, *Pacem in terris* (11 avril 1963), AAS, 55(1963), n° 85.

¹⁵⁹ Cf. P. VALADIER, « Jacques Maritain : une philosophie politique pour aujourd'hui ? », *op. cit.*, p. 159-178.

¹⁶⁰ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 592.

¹⁶¹ Cf. M. PIECHOWIAK, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa, Biuro Trybunału Konstytucyjnego, 2012, p. 134-135.

¹⁶² Cf. M. A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, *op. cit.*, p. 62.

Ces considérations ont encore une autre implication, à savoir que le bien commun au sens subjectif ne concerne que la personne humaine, son développement personnaliste et moral. Il faut insister sur cet aspect subjectif, car il présente le bien commun comme n'appartenant qu'à un homme concret qui seul peut décider en son âme et conscience. Le bien commun a, d'une part, une dimension d'immutabilité et, d'autre part, il n'est l'œuvre que d'une personne libre. Néanmoins, les conditions extérieures, c'est-à-dire le bien au sens objectif, participent aussi au développement de l'homme. Le bien commun ainsi conçu implique l'épanouissement intégral (physique et spirituel) fondé sur ce qu'est l'homme et donc sur son inaltérable dignité. Jean Paul II souligne, à plusieurs reprises, la nécessité du développement intégral : « le développement ne doit pas être compris d'une manière exclusivement économique, mais dans un sens intégralement humain. Il ne s'agit pas seulement d'élever tous les peuples au niveau dont jouissent aujourd'hui les pays les plus riches, mais de construire, par un travail solidaire, une vie plus digne, de faire croître réellement la dignité et la créativité de chaque personne, sa capacité de répondre à sa vocation et donc à l'appel de Dieu »¹⁶³. Cela se réalise grâce à l'engagement désintéressé de la personne à l'égard des autres. Par le don de soi-même, l'homme se développe lui-même. Le bien commun saisi subjectivement suppose cet acte humain de se donner. Par la suite, le développement d'une personne façonne le développement des autres, car il crée un environnement propice au perfectionnement moral d'autrui. Le développement intégral est un bien commun dans la sphère subjective et objective, car il conditionne le développement des uns et des autres.

Conclusion

Maritain exhorte à avoir des idéaux qui s'affirment dans les actes humains. Il dit explicitement « qu'il faut à tout prix sauver l'espoir des hommes en un idéal temporel, un idéal dynamique de paix sur terre, semblât-il utopique au départ. Et il est trop clair, qu'aujourd'hui, l'absence d'un tel idéal crée un vide tragique au cœur des peuples et des gouvernements »¹⁶⁴. Cette analyse du bien commun montre que la recherche d'un tel idéal permet à l'homme, d'une part, de vivre en harmonie avec les autres et, d'autre part, de tendre vers l'accomplissement inscrit dans sa nature. L'idéal dont il est question, est considéré comme prospectif, et non pas comme utopique. Une image prospective oriente vers une action concrète et permet de dégager les lignes de force permettant de voir l'homme dans toute sa richesse existentielle¹⁶⁵. La société ne peut pas exister sans le bien commun. Plus encore, elle agit en vue de ce bien. Il est, par sa nature, juste (*bonum honestum*) et, en tant que tel, ce bien est désirable. Pour Maritain, une bonne fin, *id est* le bien commun, est avant tout

¹⁶³ JEAN PAUL II, *Centesimus annus*, *op. cit.*, n° 29.

¹⁶⁴ *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 761.

¹⁶⁵ Cf. L. CHAMMING'S, « Actualité d'*Humanisme intégrale* : perspectives pour un nouvel âge de civilisation », *op. cit.*, p. 353-368.

la vie bonne et digne. Dans cette perspective, les Droits de l'homme constituent une déclaration qui devrait protéger le bien commun. Leur contenu englobe des ordonnances rationnelles permettant, à la fois de maintenir l'homme dans son intégrité, et de le préserver de toutes sortes de menaces. Certaines sont les totalitarismes de toute sorte qui débouchent sur un affrontement entre le bien commun et le bien singulier d'une minorité. La valorisation du bien commun et son affirmation permet de concevoir ce bien, comme destiné à tous, sans exception, et non pas à un nombre restreint d'hommes, comme dans le cas d'un régime totalitaire.

Saint Thomas d'Aquin, dans sa définition de la loi, constate explicitement que les droits sont promulgués pour le bien commun¹⁶⁶. Il est alors perceptible que les droits de l'homme supposent une vision de l'être humain considéré sous l'aspect de la droiture de vie, et non pas du prisme utilitaire. Ils prennent en compte l'ordre menant l'homme vers le bonheur. La question des droits de l'homme reflète cette tendance essentielle de l'homme : le désir de perfection et d'accomplissement. Selon Grégor Puppincq, c'est un idéal auquel l'homme tend¹⁶⁷. Les droits fondamentaux sont perçus comme un instrument de cet accomplissement de l'homme, car ils sont construits sur cet idéal. Dans cette perspective, les droits permettent d'accomplir le bien et finalement de s'accomplir à l'homme. D'un côté, ils définissent toutes ses dimensions spécifiques en y incluant le bien commun. De l'autre, les droits protègent ces dimensions typiques pour l'être humain. C'est avant tout la société politique, considérée comme naturelle, qui détermine les conditions propices au bonheur de la personne. Il existe donc un lien indispensable entre le bien commun et les droits de l'homme, car le bien commun permet de fixer les conditions nécessaires auxquelles les droits doivent répondre. Il en découle que la notion de bien commun contient un aspect de finalité et, en tant que tel, il est aussi considéré comme une raison d'agir. Maritain ne semble pas prendre en compte l'appréhension intrinsèque du bien commun. Cependant, l'excellence ontologique révèle le bien commun comme celui qui est apte à intégrer, non seulement les hommes, mais aussi les valeurs qui ordonnent la vie sociale. Il s'ensuit, en toute logique, que le bien commun est la fin poursuivie par le droit ; il est un principe nécessaire à tout ordre social. Le bien commun est alors considéré comme une réalité qui s'impose en raison de la dignité humaine ; personne ne peut en être privé. On admettra donc que chaque personne a droit aux biens fondamentaux : aux biens naturels, à la nourriture, à la liberté, au respect, etc. Dans cette perspective, le bien commun devient l'objet des droits de l'homme et s'oppose de manière catégorique à toute déviation et confusion entre l'État et la Nation. Pour Jean-Dominique Durand, le bien commun a pour rôle d'unir les hommes quant à leur nature¹⁶⁸. C'est en cela que les nationalismes du XX^e siècle ont failli et doivent être l'objet de l'opprobre général. L'excellence ontologique du bien commun montre que l'intérêt national ne peut pas être

¹⁶⁶ « *Nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* », *Somme Théol.*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 4.

¹⁶⁷ Cf. G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁶⁸ Cf. J.-D. DURAND, « Jacques Maritain et la nation », *CJM*, 67(2013), p. 44-55.

conçu comme le bien absolu et suprême. Dans le cas contraire, le nationalisme génère la violence et les discriminations.

Le lien entre le bien commun et le droit se perçoit aisément, tout en ayant à l'esprit la distinction établie entre le bien commun et particulier. Maritain dit que « le bien commun de la communauté civile est même une *fin ultime*, - dans un ordre donné, non absolument parlant ; c'est une fin infravalente qui, dans l'ordre temporel ou terrestre, a valeur d'une fin ultime, de fin à laquelle tout le reste est ordonné ; ce n'est pas la fin ultime pure et simple de la vie humaine, cette fin ultime pure et simple est supra-temporelle »¹⁶⁹. Maritain distingue clairement le bien dans l'ordre naturel de celui qui dépasse la dimension terrestre et oriente l'homme vers son accomplissement. Il n'en reste pas moins que les deux dimensions du bien se croisent nécessairement, car l'homme s'accomplit dans le contexte de sa propre nature, par le biais du bien singulier. Mieczysław Krapiec donne un exemple qui vient étayer ces propos. Il dit que le bien commun constitue le principe fondamental dont les droits tirent leur légitimité. Le contenu d'un droit, incompatible avec le bien, devient un pseudo droit. De plus, il n'est pas contraignant « au-dedans » pour la personne humaine. Pour ce faire, le droit doit s'identifier au bien commun, ce qui fonde sa crédibilité¹⁷⁰. De même, la personne est soumise au bien commun, car celui-ci devient objectivement la fin ultime de son existence. Cela implique un lien inséparable entre le bien singulier et le bien commun. James Schall va plus loin et précise, à juste titre, que le bien commun suppose la diversité des biens singuliers. Si chacun devait tendre vers son bien tout seul, personne ne pourrait l'atteindre¹⁷¹. En participant au bien commun, l'être humain réalise son bien singulier. En d'autres termes, il semblerait que le bien singulier ne peut pas s'opposer au bien commun et universel et c'est pourquoi ils sont appréhendés comme un tout indissociable. Les droits sont l'illustration de leur cohabitation harmonieuse, mais il reste à élucider la question de leurs rapports mutuels. La personne est-elle au service de la société ou inversement la dimension communautaire devrait-elle servir à la personne humaine ? Il apparaît justement que les deux aspects, personnaliste et social, s'entrecroisent mutuellement et cette réciprocité est une source de richesse et d'épanouissement. Ludwik Wciórka, analysant la relation « personne – société », dit que la réalisation du bien commun chez l'humain signifie la participation, à la fois à son propre accomplissement, et à la croissance morale de la société. Il n'y a pas d'antinomie entre la personne et la société, mais leur complémentarité se réalise dans cette relation¹⁷². Elles gardent leur autonomie, mais en même temps, l'interaction entre elles assure l'épanouissement propre à leur existence. La communauté réalise la personne dans la mesure où la personne se donne à la communauté, car la qualité de la communauté dépend avant tout de chaque membre qui la constitue. Il faut donc élargir l'idée maritainienne du don de soi-

¹⁶⁹ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières*, op. cit., p. 81.

¹⁷⁰ Cf. M. A. KRAPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, op. cit., p. 51.

¹⁷¹ Cf. J. SCHALL, *Jacques Maritain : The Philosopher in Society*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 39.

¹⁷² Cf. L. WCIÓRKA, « J. Maritainowa koncepcja życia społecznego », dans : E. BALAWAJDER, S. KOWALCZYK, (dir.), *Jacques Maritain prokursor soborowego humanizmu*, Lublin, KUL, 1992, p. 145-154.

même. Celui-ci se focalise sur l'aspect personaliste, en disant qu'il faut se donner pour se posséder. On peut cependant penser qu'il faut se donner, non seulement à soi-même, mais aussi à la société pour se posséder. Le moment de « se donner » constituerait alors une forme « de dialogue », par lequel l'homme à la fois se donne et se sent recueilli. L'affirmation de la personne et finalement sa protection passent par deux axes, personnel et communautaire, mais c'est toujours la personne elle-même qui est au centre et qui façonne les deux dimensions. Ce qui veut dire que l'être humain, par le développement de sa personnalité et par son engagement dans la promotion du bien commun, s'affirme lui-même et ensuite se protège au niveau de la société. Il s'ensuit alors que tout le bien que l'homme donne à la communauté, lui revient comme plus grand bien, parce que partagé avec les autres.

N'oublions toutefois pas les devoirs de l'humain en vertu du bien commun. Ce sont les devoirs d'un caractère universel ; tous les hommes, et même toutes les institutions agissent pour le bien commun, sans exception. Le bien commun engendre des devoirs perçus comme quelque chose qui est utile et avantageux. C'est bien dans cette logique qu'il faut conclure que la sauvegarde des droits de l'homme est un devoir envers le bien commun, car il permet à l'être humain de tendre vers sa fin absolue et assure ce qui est nécessaire pour que l'homme s'accomplisse selon sa propre nature. En d'autres termes, le bien commun sert au développement de la personne humaine en lui donnant tous les moyens nécessaires. L'autre attrait du bien commun est son ouverture aux autres. Dans sa dimension morale, le bien commun apprend à « être » de plus en plus. Il développe le goût de l'action altruiste. Or, c'est précisément en se donnant pour le bien d'autrui, que l'humain s'accomplit au vrai sens de ce mot. Cette action exprimant l'esprit de fraternité, est élevée au rang de propriété anthropologique et universelle, inscrite dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948¹⁷³. Il existe ainsi un devoir à l'égard du bien commun, car il est à la fois profitable pour la personne humaine et pour la société et répond aux besoins profondément existentiels de tous les membres de la société.

¹⁷³ Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, United Nations, Aegitas éditeur, 2015, a. 1.

Synthèse et actualisation

Cette étude sur la pensée de Jacques Maritain a révélé le thomisme comme un système qui, loin d'être une simple théorie, présente un mode de connaissance. Avant de procéder à la théorisation du réel, il a soin d'en donner une image exacte. Ce système pousse à une réflexion spéculative qui coupe court aux divagations de l'imagination. De surcroît, sa méthode se veut un outil pour l'étude de la spécificité humaine dans sa dimension existentielle. Il ne l'absolutise pas, mais s'en sert, afin d'analyser les faits concourant à l'intégralité de l'homme. Cela semble marquer un retour au réalisme intégral, qui reconnaît à l'intelligence le pouvoir de s'ouvrir à la sagesse théologique et au savoir rationnel. Seule cette approche permet de cerner la grandeur de l'humanisme intégral. L'humanisme qui passe sous silence la dimension surnaturelle et rejette la référence à Dieu peut être néfaste pour l'homme et pour les relations interpersonnelles. Paul-Richard Blum explique que, l'humanisme ainsi conçu, peut dénier la réalité et la force de la volonté¹. En revanche, l'humanisme, tel qu'on le conçoit, dessine l'homme doté des facultés intégrant son être. Cette analyse démontre qu'il n'y a pas de contradiction entre l'humanisme et l'anthropologie. En plus, l'humanisme semble mettre l'accent sur la nature transcendante de l'homme et, par la suite, il crée l'image dynamique de l'homme qui a vocation d'agir sans trêve. Plus encore, la dimension transcendante indique que l'homme est toujours un sujet pour lui-même et pour la société. En fin de compte, l'humanisme ainsi conçu traite l'homme comme un tout, protège l'intégralité et la dignité humaine. Il répond aux besoins matériels et spirituels de l'homme. Cette appréhension de l'humanisme est d'actualité dans le monde contemporain où se croisent des gens de différentes cultures et philosophies, car il construit sa vision du monde sur un dialogue. C'est un humanisme de modération qui se fonde sur la pluralité de la vie sociale et s'abstient donc d'imposer sa vision. En revanche, l'humanisme, tel qu'on le conçoit, affirme l'homme dans son intégralité matérielle et spirituelle.

¹ Cf. P.-R. BLUM, « Jacques Maritain Against Modern Pseudo-Humanism », *op. cit.*, p. 780-791.

Deux axes de l'affirmation de l'homme

L'étude de la pensée de Maritain montre que la nature humaine se révèle, non seulement par une approche ontologique, mais aussi par le mouvement, par l'acte concret. En d'autres termes, d'un côté, il y a un univers autonome bien concentré en l'homme. Mais, de l'autre, la personne agrandit son ouverture au monde et épanouit son existence par les actes. La mise en relief du lien indissociable entre l'ontologie de l'être et son agir a une grande signification dans la discussion contemporaine sur l'éthique. Il faut toujours avoir en vue la saisie de l'éthique comme l'ensemble des principes qui se façonnent dans un contexte contingent et qu'il faut appréhender par le prisme de l'histoire. Néanmoins, cette relation entre l'universel et le particulier aide à regarder l'éthique, non pas comme une raison d'agir selon les désirs humains, mais en ce qu'elle est inscrite dans la nature des choses. L'éthique devient un élément du système métaphysique. Dans cette logique, on ne peut pas séparer l'éthique de la nature de l'homme. De nos jours, cette idée constitue un argument utile dans un dialogue avec les autres philosophies, en vue de trouver un consensus, d'élaborer des similitudes permettant de déterminer les principes des actes, approuvés par tous.

Il semble y avoir deux axes d'affirmation de l'homme. D'une part, il s'affirme par son propre agir et ses propres facultés naturelles. Mais, d'autre part, il s'affirme par les relations qu'il entretient avec les autres personnes et avec le bien commun. C'est par la communication avec lui-même et avec le bien universel, que l'homme se définit. Cette vérité montre que la découverte de l'intégralité de l'homme passe par son existence, par les actes concrets. Autrement dit, la vérité sur l'homme résulte de son existence². Mais la notion de vérité n'est pas une forme d'intégrisme. Son utilisabilité consiste en ce qu'elle suppose la pluralité et la tolérance. La fidélité à la vérité coexiste avec le respect de tous ceux qui la cherchent ; elle appelle à la fraternité entre les hommes. La recherche commune et la découverte de la vérité impliquent le sentiment d'unité entre les hommes dans une société. Néanmoins, elle révèle une sorte d'antinomie, présente en l'homme, à savoir que l'existence révèle l'homme, à la fois comme un être parfait, et comme un être qui s'accomplit dans le temps. L'être humain aspire à se parfaire, par son intelligence et par l'amour. Plus encore, il n'en finit pas d'aspirer à la perfection. Dans cette logique, il semble que l'homme est ouvert à l'infini, avant tout « à connaître » et « à aimer ». En revanche, il y a en lui des forces inhérentes (la raison et la volonté), grâce auxquelles l'homme réalise ses aspirations les plus fondamentales. Cette vérité est essentielle car, d'un côté, elle révèle l'homme comme celui qui doit agir, afin de s'épanouir, à la fois par la réalisation de ses besoins, et par sa surabondance à l'égard des autres. D'un autre côté, elle entraîne l'homme à agir selon sa nature propre. En conséquence, l'humain reconnaît sa spécificité. C'est par la suite qu'il évite toutes les sortes d'aliénations qui menacent la personne, dont le matérialisme, l'individualisme, le collectivisme et le totalitarisme sont les plus ravageuses.

² Saint Thomas d'Aquin précise : « *Veritas sequitur esse rerum* ». Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

Une cohérence entre « l'ancien » et « le nouveau »

Il ne fait donc aucun doute que seule la réflexion typiquement métaphysique est un rempart contre la dégradation de l'homme, car les fondements spéculatifs donnent des balises pour une théorisation sociale et politique. De plus, on perçoit une cohérence de l'ordre universel de l'être avec son agir et avec le bien commun. C'est pour cela ce travail a été décomposé en deux grandes parties : une partie systématique et une partie pratique en vue de montrer que l'une et l'autre sont étroitement liées ; leur interdépendance est la condition même d'un épanouissement intégral. L'appréhension ontologique indique ce qu'il faut faire (une obligation morale) et ce qu'il faut entendre (la loi naturelle et le bien commun). Pour ce faire, on s'est tournés vers Saint Thomas d'Aquin. La découverte de l'anthropologie thomassienne a permis de saisir le rapport étroit entre le spéculatif et le pratique, et de passer de l'un à l'autre. Plus encore, le thomisme apprend à regarder conjointement le passé et le présent.

Comment réconcilier le « nouveau » avec la « tradition » ? Le regard métaphysique sur l'homme n'entraîne pas l'enfermement de l'homme. Au contraire, il trace certaines balises permettant à l'être humain de dialoguer. C'est aussi le cas du bien commun. En s'y référant, l'homme ne doit pas sacrifier son désir tenace d'épanouissement. Les deux dimensions, la vue ontologique et le bien commun, semblent donner tout naturellement envie de se perfectionner, à l'appui de certaines exigences qui découlent de la nature de l'être humain. Cela veut dire qu'elles ouvrent l'homme à « innover » et assurent son développement intégral. En effet, il a été constaté que l'homme s'affirme, dans la mesure où il se réfère à lui-même (à sa structure spécifique) et au bien commun (aux normes harmonisant son existence). L'être humain se développe, à condition que ce « nouveau développement » se fonde sur « la loi déjà existante ». Le nouveau est conditionné par l'ancien. Le rapport au passé constitue une manière de trouver certaines bases et germes qui dirigent le présent, et qui seront actuels dans la construction du monde dans l'avenir. Ce lien entre le passé et l'avenir montre qu'il existe des déterminants et des principes dans chaque période historique, qui stimulent le développement intégral de l'humain et son affirmation parmi d'autres créatures. L'actualité de cette idée manifeste sa présence dans les actes, dans la pratique, au moment où l'homme met en œuvre la loi naturelle. Ses actes indiquent qu'il n'y pas d'opposition entre l'agir humain et la loi naturelle, ni entre les principes de la morale et la vision de l'homme chez Maritain. L'être humain, dans *la praxis*, est capable de montrer leur cohérence. L'application de la loi naturelle est un moment où l'homme « se dit » pleinement, c'est-à-dire qu'il exprime sa vie dans les actes qui lui sont propres, à chaque moment de son existence. Cela a été mis en lumière : grâce à cet ordre, il est clair que l'agir humain a ses limites, même s'il est mû par un être libre et rationnel. Cependant, l'action humaine est déterminée ontologiquement et axiologiquement. Il semble qu'elle ne peut pas contredire l'homme, en tant qu'homme, et sa dignité, mais elle doit respecter la vérité sur l'homme, telle que le personalisme nous révèle. Ensuite, il faut qu'elle s'ouvre à l'axiologie du bien commun dans son excellence ontologique. En d'autres termes, l'action ne saurait s'écarter de l'ordre qui constitue l'essence de l'homme (la structure ontologique de l'être), ni l'ordre qui harmonise les relations interpersonnelles (le bien commun), car ces deux

dimensions fondent la vie humaine au sens intégral du terme : personnel et social, physique et spirituel. Les notions de la personne et du bien commun chez Jacques Maritain paraissent constituer deux critères permettant de tracer l'action, de telle manière que l'homme agit suivant sa nature et tend vers son accomplissement. De nos jours, cette « foi en l'homme », capable de vivre sur ces deux axes, est riche de sens. Ce qui est fondamental pour l'homme d'aujourd'hui, c'est que la conception de Maritain assure qu'il est actuellement possible pour l'homme, d'agir en accord avec sa nature propre et avec le bien commun. Cela a une résonance particulière à notre époque, car l'agir fondé sur ces deux dimensions implique le regard sur les autres, comme « moi-même » et, par la suite, implique aussi les mêmes droits pour les autres, que pour « moi-même », tels que : l'inviolabilité du corps, l'autonomie du choix, le droit à la vie, la liberté de religion, etc. Autrement dit, l'acte ainsi conçu pousse l'homme à respecter la dignité de soi-même et, par là même, la dignité des autres.

La nécessité d'un effort

La pensée de Maritain, argumentée et lucide, facilite le dialogue avec le monde, par des arguments qui affirment l'intégralité de la personne, sans céder aux modes qui pervertissent la personne humaine. Par sa vie et son engagement, Maritain prouve à quel point lui est étrangère toute négation de la personne humaine, lui qui n'a eu de cesse d'affirmer sa valeur suprême. Cette haute idée de l'homme incite à privilégier une éthique du savoir et de l'intelligence. C'est grâce à la connaissance de l'homme, que nous pouvons procéder aux actes et garder une concordance l'un avec l'autre. Le mode de connaissance est fondamental dans le dialogue avec d'autres philosophies ou d'autres croyances. La relation séquentielle allant de « connaître » à « exprimer son opinion » et à « agir » constitue le fondement rationnel de toute discussion. Cet ordre paraît indissociable du fait qu'il s'est édifié sur les données de la raison, et non pas sur les seuls sentiments ou sous la pression des intérêts d'un groupe. L'utilisabilité de cet ordre consiste en ce qu'il est toujours au service de l'homme, même si cela ne va pas sans exigence, ni effort. Mais, grâce à cette discipline méthodologique, on peut éviter les réductionnismes menaçant l'être humain. Dans cette logique, l'axe de « connaître » à « agir » restant toujours au profit des tendances typiquement humaines, implique une solidité quant à la recherche sur l'être humain. Le devoir qui se pose aujourd'hui devant l'homme est de chercher la vérité et de s'y accorder dans ses actes. L'homme est appelé à « être sincère » à l'égard de lui-même et à être responsable par rapport à lui-même. C'est un effort qui conduit l'homme à la découverte de lui-même, de sa dignité et de sa responsabilité morale. On n'y parvient qu'au prix d'un effort immense, souvent assimilé à une forme d'ascèse. Mais c'est l'unique méthode pour se transformer au fil du temps, en puisant dans ses propres facultés, et non pas en cherchant au dehors de soi-même l'aide de la technique. Il faut que l'homme soit conscient de sa propre richesse (de sa force et de lui-même). Dans l'univers de sa subjectivité, l'homme, par un effort intellectuel et volitif, prend de plus en plus conscience de ce qu'il y a en lui. S'il redécouvre son identité, toutes ses revendications de liberté,

de dignité et des droits humains viseront son épanouissement et son accomplissement, et non l'appauvrissement de son être. Toute revendication de cette nature serait donc tout à fait légitime. Il en résulte que l'affirmation de l'homme dans ses dimensions métaphysiques, loin de le menacer, lui offre l'occasion de redécouvrir sa propre intégralité. La découverte de l'homme qui en résulte ne peut en aucun cas générer de la souffrance. Évidemment, on ne le répètera jamais assez : cela ne va pas sans effort. Il n'en reste pas moins que cette découverte permet à l'homme de s'accomplir en lui-même et en société. Même si elle constitue un défi, sa mise en œuvre assure le développement intégral de l'homme.

L'amour de l'intelligence, chez Maritain, est aussi lié à la Sainteté. La dimension surnaturelle permet d'éviter un pur immanentisme pour lequel, l'homme est la mesure de tout, ce qui l'enferme dans son moi et sa propre histoire. L'exemple de Maritain, tant son œuvre que sa vie, montre que l'être humain est ouvert à l'infini et à la dimension surnaturelle, où Dieu trouve sa juste place. On conçoit alors la spiritualité comme une dimension indispensable, grâce à laquelle l'homme communique avec les autres et avec Dieu. L'appréhension théocentrique est utile, car elle révèle l'homme sous l'aspect, non seulement ontologique, mais aussi axiologique, comme celui qui s'ouvre à l'instance divine par son esprit. Maritain ne sépare pas la vie intérieure de la vie intellectuelle. Au contraire, la Sainteté s'accorde avec l'épanouissement intellectuel, ce qui veut dire que l'homme se développe intégralement, dans la mesure où il veille à la cohérence entre l'esprit et la raison. Cette cohésion explique la fidélité de Maritain à lui-même et la force de ses convictions, au mépris des critiques. Il en résulte que les données philosophiques sont utiles quand elles servent, non pas des intérêts particuliers, mais la vérité sur ce désir de Sainteté qui lui est inhérent. Cette fidélité à la vérité et à la Sainteté dépasse la dimension de temporalité ; l'homme les aime pour elles-mêmes, car elles l'exhortent à l'accomplissement. Il ne s'agit pas ici aux choses matérielles, mais des valeurs, des relations, de la spiritualité, des vertus, et du bien commun. Maritain reste attentif et fidèle à la contemplation de ces vérités indépendantes et universelles. En conséquence, il semble nécessaire de « lire » le réel au lieu de « l'inventer », puis d'être fidèle à la vérité qui éclaire toute action morale et politique. Cette analyse sur l'affirmation de la personne a ainsi pour but de rechercher la vision « d'une nature humaine authentique ». De notre temps, il faut s'atteler à la tâche, pour que la vérité ne s'affaiblisse pas, et que l'agir humain soit conforme à la nature spirituelle de l'homme.

Le rôle du temps dans l'axiologie du personnalisme

Les études sur l'œuvre de Maritain insistent sur la place constitutive de la temporalité dans l'existence humaine. La culture, les changements historiques ont leur influence sur la vie de l'homme. Maritain fait une claire distinction entre le spirituel et le temporel. Ce lien devrait toutefois être plus étroit. C'est dans le temps que l'homme réalise ses tendances naturelles, dont la spiritualité fait partie. L'humain, lui-même, est un être à la fois matériel et spirituel. Maritain semble ne pas s'appesantir sur cette question et se focalise plutôt sur l'aspect

spirituel. La dimension matérielle semblerait pourtant révéler la fragilité de l'homme, le poussant à se protéger. L'un des principes de l'humanisme intégral est l'inspiration évangélique par laquelle les chrétiens enrichissent le temporel. Mais il faut aussi se questionner sur ce que le temps apporte à l'homme. En conséquence, il est indispensable de supposer une interdépendance entre l'homme et le matériel. En se donnant au monde par un engagement culturel ou politique, l'homme reçoit un contre-don ; il sauvegarde sa fragilité, protège sa dignité, épanouit sa sociabilité. Pour qu'il en soit ainsi, il faut mettre l'accent sur la dimension charnelle et matérielle chez l'homme, à côté de son aspect surnaturel. Ce n'est pas seulement le monde qui est matériel, mais aussi l'être humain. Bien sûr, la spiritualité est aussi importante. Mais l'accomplissement de l'homme passe obligatoirement par le matériel et l'engagement de l'homme en société signifie, à la fois l'édification d'une nouvelle civilisation parallèlement à une restauration de la place spécifique de l'homme et sa valorisation.

L'homme comme lieu d'harmonie des deux dimensions : ontologique et pratique

Cette recherche a conduit à un autre constat, à savoir l'insuffisance de l'explication ontologique de la dignité qui exige d'être confirmée dans l'action à l'égard de soi-même et des autres. Par exemple, dans le champ médical, on ne peut pas seulement dire aux malades qu'ils sont un composant inaliénable et universel de la dignité humaine. Le corps médical, un médecin, une infirmière, un aumônier, doivent d'abord ne pas déroger à leur propre dignité et montrer que celle-ci se manifeste dans leurs actes. Il faut qu'eux-mêmes se conduisent dignement. Et par la suite, il faut créer des conditions convenables pour que les malades puissent redécouvrir le sentiment de leur dignité. Les conditions matérielles peuvent à ce point ébranler le psychisme, qu'il lui semble avoir perdu toute dignité, alors que cette dignité est toujours présente. Et la présence de la famille, la parole, les gestes, etc. constituent ces éléments qui ne permettent pas de douter de sa propre dignité. Les analyses sur l'affirmation constante de l'homme par lui-même et par les autres, démontrent alors que les deux dimensions de la dignité, ontologique et posturale, sont importantes pour l'épanouissement de la personnalité humaine. Cependant, pour garder la posture propre à sa nature, il faut constamment apprendre à « être homme », selon l'expression de Mounier, car nous sommes incessamment dans cette direction « à devenir de plus en plus homme ». C'est bien dans ce registre, qu'il faut d'abord répondre à la question « qui suis-je ? », afin de savoir comment agir.

Le fait de creuser le mystère de l'homme est utile et même indispensable dans les relations avec soi-même, avec les autres et avec les valeurs morales, relevées par le bien commun. Par exemple, dans le processus de l'éducation chez Maritain, une valeur absolue n'est pas un bien matériel, ni la liberté sans frontière, mais le fait de la liberté d'autonomie et la capacité de choisir les valeurs qui épanouissent l'être humain. L'utilisabilité de cette pensée se focalise autour du dynamisme inscrit en l'homme. La liberté indique qu'elle est à conquérir jour après jour. Un effort moral et une conversion constante entraînent une

autonomie intérieure, grâce à laquelle l'homme se met dans une posture enracinée dans le bien, et désire en permanence approfondir son existence. En conséquence, l'homme s'oriente naturellement vers le bien suprême, vers Dieu. Cette liberté d'autonomie a son application pratique dans l'existence humaine ; elle mène l'homme à s'autodéterminer, à « se créer » constamment, à être responsable et à servir les valeurs mises en œuvre librement. Dans cette logique, la liberté suppose tout naturellement le respect des droits de l'homme. Par une analyse rationnelle, l'homme est apte à faire plusieurs choix. L'essentiel est qu'il soit toujours bon, car la liberté (le libre arbitre) s'oriente naturellement vers le bien. C'est pour cela que la liberté d'autonomie paraît être le fruit d'une vie vertueuse et du travail de l'homme sur lui-même, sur son caractère. Elle ne supprime pas les déterminants biologiques, mais suppose l'autodétermination de l'homme qui permet de voir les limites des actes humains. Cela signifie que la liberté résulte de la nature rationnelle de l'homme ; grâce à elle, l'être humain se définit et s'affirme dans toute situation réelle. La liberté est alors perçue comme un mouvement dynamique, par lequel l'homme s'épanouit. Pour qu'il en soit ainsi, il faut prendre en compte l'homme saisi ontologiquement, tel que cela a été démontré à l'appui des réflexions maritainiennes. Par conséquent, l'homme s'affirme car il procède à un acte qui le reflète. De plus, par ses propres actes, l'être humain s'épanouit et reste en concordance avec ses tendances naturelles de l'amour et de la connaissance. Une des inclinations typiquement humaines est celle de « se donner ». L'exemple de l'éducation illustre « le don de soi-même », comme le fruit de l'existence spécifique de quelqu'un qui se dispose lui-même et qui se réalise grâce au don à l'égard des autres. L'être humain conçu dans son intégralité, communique avec les autres personnes pour « connaître » et « aimer ». Plus encore, grâce à sa transcendance, il surpasse le matériel et communique avec Dieu. C'est bien dans un dialogue que l'homme se donne et reçoit le don. Ainsi, l'éducation est un moment de rencontre où l'homme découvre sa richesse, en tant que personne, sa dignité et sa dimension relationnelle. Plus encore, le processus de l'éducation implique que l'homme épanouisse sa personnalité, ce qu'indique un dynamisme nécessairement inscrit en l'homme. Il n'en reste pas moins que ce dynamisme est perçu de manière intégrale, cela veut dire dans sa dimension personnaliste et individuelle. C'est ainsi qu'il est possible de réconcilier le développement intégral de l'homme avec le progrès technique. Cette idée de Maritain est pertinente, dans le sens où elle met en relief l'épanouissement, à la fois personnaliste, spirituel, mais aussi matériel. Les trois sont indissociables. C'est par la dimension matérielle, que l'homme réalise sa personnalité. Si l'on fait fi des valeurs matérielles, on annule du même coup les valeurs spirituelles dans l'espace social. Il apparaît donc clairement que l'homme est un tout intégral. Cette appréhension de la personne humaine permet d'éviter, à la fois l'angélisme et le naturalisme, considérés comme des attitudes qui contrarient la nature humaine. En d'autres termes, la philosophie de Maritain permet de se défendre face au réductionnisme. Son propos est le fruit d'une réflexion basée sur un ordre : d'abord la connaissance (l'intuition de l'être), puis la recherche sur l'être. Cette discipline méthodologique et scientifique ne réduit pas l'homme à l'état biologique, mais l'aborde à partir de ses propres capacités intellectuelles. Cette idée a des corollaires quant à l'agir humain, à savoir que le « moi » humain ne se réduit pas au matériel, mais

s'extériorise dans les actes immatériels de l'intellect et de la volonté. L'action ainsi conçue est très solide et dépasse un simple acte empirique. Dans cette logique, la spiritualité semble même être ontologiquement enracinée dans l'être humain. De plus, l'homme est un univers autonome à l'égard du monde matériel (*sui iuris*). Il le transcende. Cette appréhension, à la fois ontologique et psychologique, trouve sa place dans la discussion actuelle sur l'auto-conscience. À plusieurs reprises, Maritain met en évidence le rôle de l'esprit et des sens dans l'agir. Dans cette perspective, on découvre la réalité et la vérité sur l'homme, par l'intellect, mais aussi par une expérience religieuse, éthique ou esthétique. Cette vue intégrale révèle l'image de l'humain, capable de s'autodéterminer et de se diriger lui-même, par son intellect et par sa volonté, contrairement aux animaux. Ainsi, l'être humain crée sa vision intégrale sur lui-même et sur le monde, ce que conditionne un aperçu de la dimension existentielle chez l'homme.

L'appréhension personaliste de la « rencontre » entre les hommes

Les relations interpersonnelles manifestent l'intégralité de l'homme. Leur spécificité consiste en ce que l'être humain peut être saisi par deux facettes, à savoir que l'homme peut être considéré en tant qu'objet, comme par exemple la relation « élève » et « enseignant », « patient » et « corps médical » ou en tant que sujet. Toutefois, les analyses sur la philosophie de Maritain démontrent que « cet objet » reste toujours le sujet, car la subjectivité constitue un fondement des relations interpersonnelles et les conditionne. Elle met l'accent sur l'aspect intérieur, spirituel. De nos jours, cette idée est très utile, parce qu'elle permet de toujours voir l'homme en tant qu'homme, dans sa subjectivité et dans sa complexité personaliste, investi de sa dignité, malgré la différence des cultures et des races. Dans cette logique, les relations interpersonnelles, telles que l'éducation ou la consultation médicale, sont toujours une rencontre des sujets, en dépit de cette relation de dépendance. Cependant, c'est une relation de confiance, car le médecin se place dans le rôle de révéler le monde des valeurs et aide à choisir le bien. Mais c'est le malade qui, soutenu par un corps médical, garde son intégralité et choisit son bien. Le médecin est une autorité dans sa profession. Mais, l'autorité suppose certaines valeurs et le bien commun, auxquels il est fait référence. Ce constat influe aujourd'hui, de façon positive, sur la relation du patient avec le corps médical, car l'autorité du médecin crée un climat de confiance dans le respect de la liberté. Plus encore, le médecin guide le malade dans le choix libre, autonome et toujours orienté vers le bien. Ce n'est pas seulement par un savoir professionnel qu'un médecin dialogue, mais aussi par sa personnalité, au sens large du terme. Il communique par son être tout entier. Dans cette logique, c'est toujours un dialogue avec un malade et non pas un monologue. Le « prendre soin » ne signifie pas seulement « donner les médicaments », mais établir une relation avec un malade, de façon à ce qu'elle influence « sa bonne vie », c'est-à-dire le bien commun. L'expérience montre qu'il suffit souvent d'être juste présent auprès des malades, et que l'autorité du corps médical s'exerce aussi par une parole de réconciliation, par un toucher, par de simples gestes. Cependant, ils doivent veiller au perfectionnement constant de leur personnalité, et rester ouverts lorsqu'il s'agit d'acquérir les valeurs qui leur

permettent de bien choisir. Dans cette optique, « le fait de devenir une personne » est un événement qu'il faut n'avoir de cesse d'actualiser. Le bien commun humain, placé au centre de la relation médecin-patient, implique la prudence par rapport au progrès médical et aux possibilités techniques. Il en résulte que le soignant a un rôle considérable quant à la promotion du bien commun. Son engagement suppose « la bonne vie » pour les autres, ce qui constitue fondamentalement la notion du bien commun. Grâce au bien commun dans son excellence ontologique, on est apte à contredire toute erreur anthropologique qui sépare l'homme de sa nature, de ses lois naturelles et le prive de toute la tradition philosophique, telle qu'elle a été présentée. Cela amène au constat pratique concernant la médecine, à savoir que les actes médicaux doivent prendre en compte les deux dimensions qui vont de pair : la dimension technique et la dimension téléologique. C'est ainsi que l'on évite les manipulations de la vie humaine et que l'on affirme que la médecine se réfère aux normes, selon lesquelles l'homme en tant qu'homme et sa dignité sont au centre des décisions. Il en découle que l'affirmation personnaliste de l'homme, telle qu'elle a été étudiée chez Maritain, permet de revenir à la vérité objective sur l'homme, afin qu'il agisse en conformité avec lui-même, dans une société qui soit un lieu naturel de son épanouissement. La relation médecin-patient qui a été évoquée, est l'un des moments les plus significatifs de cet épanouissement.

La recherche sur l'être humain vu par le prisme du personnalisme a révélé la nécessité du regard introspectif de l'homme sur lui-même. Dans ce travail à l'hôpital, il est clairement perçu que le « regard à l'intérieur de soi » d'un médecin a un impact sur sa relation avec les patients. Cette découverte, suivie de cette analyse, montre que la manière dont l'homme se conçoit lui-même, est la même dont il conçoit les autres, ce qui a des conséquences indiscutables que les relations interpersonnelles. L'homme qui se voit comme une personne, agit de ce fait comme une personne et regarde les autres de la même façon. Ce moment de l'intériorisation de sa subjectivité, influence la qualité des relations interpersonnelles. En revanche, si quelqu'un déshumanise une personne par ses actes ou par ses paroles, il se déshumanise simultanément. En traitant un patient comme une personne, on se reconnaît soi-même comme une personne. Cette étude sur le personnalisme de Maritain a montré que la saisie de l'homme en tant qu'homme par le prisme du personnalisme permet de regarder l'homme dans sa complexité physique et spirituelle. De ce fait, un médecin aperçoit dans son patient, à la fois son corps, mais aussi sa spiritualité, son histoire de vie, sa fragilité existentielle. Le malade, lui aussi, révèle les valeurs humaines. Par sa souffrance, par sa fragilité et par son histoire, il nous apprend à mettre en œuvre des actes typiquement humains. Le personnalisme de Maritain aide alors à voir la dimension spirituelle comme constitutive au moment de la rencontre « médecin-patient ». Plus encore, l'appréhension personnaliste montre l'image de l'homme imparfait. Dans l'état actuel des choses, on perçoit une tendance à tout programmer et à être parfait, par ses propres capacités techniques, tandis que l'analyse de la pensée maritainienne indique une éthique qui considère l'homme, non pas comme parfait, mais comme celui qui tend vers la perfection. Bien sûr, on note un certain élitisme chez Maritain, lorsqu'il valorise la dimension spirituelle. Il n'en reste pas moins qu'il met en relief le fait « de devenir une personne ». Cela veut dire que l'homme doit, d'une part, accepter les

imperfections dans sa vie, et d'autre part, rester constamment ouvert à « se parfaire ». Il semble que le retour de l'homme à lui-même, afin de regarder ses propres capacités intellectuelles et volitives, et le rapport au bien commun, constituent les deux repères permettant de s'orienter constamment vers cette perfection.

Le bien commun comme défi pour l'homme

Au niveau de la dimension sociale, la personne est constamment appelée à humaniser les relations interpersonnelles. Elle n'est pas seulement pour elle-même, mais pour les autres. C'est la personne qui permet aux autres de tendre vers le bonheur. L'exemple de la société familiale le montre. Le membre d'une famille, par sa parole et par ses actes, aide les autres membres à s'accomplir. Il y a alors une interdépendance les uns envers les autres et tous sont responsables du bonheur auquel ils aspirent. Dans cette logique, le bien commun permet de lier davantage les deux dimensions : l'individu et la personne. Bien sûr, Maritain ne les oppose pas, mais il les distingue nettement dans ses écrits traitant de la société. Il semble, bien au contraire, que ce soit justement l'engagement de la personne dans la société qui rend la distinction « l'individu – la personne » moins affirmée, pour peu que l'homme base sa vie sur les vertus et sur le bien commun. Comme l'a vu Floucat, cette distinction est abolie, lorsque la personne « entre dans la compagnie des Personnes divines, la tension qui résultait de la bipolarité en elle de l'aspect personnel et l'aspect individuel, sera mystérieusement résolue »³. Cette action de « rendre semblable » l'individu avec la personne, s'accomplit déjà dans le temporel. C'est avant tout, grâce aux aptitudes typiquement humaines, à la vie des vertus et à l'engagement de l'homme dans la construction de la société, que cette ressemblance devient de plus en plus visible. En d'autres termes, l'intégralité de l'homme constitue, non pas un fardeau à porter, mais une source d'épanouissement général.

Le développement de l'homme, considéré comme la réalisation des tendances existentielles de l'homme et de ses potentialités, dans le cadre de la connaissance et de l'amour, est aussi un bien de l'homme. Le fait de se parfaire passe par le biais des inclinations naturelles de l'homme auxquelles il aspire par ses actes rationnels. Ceci montre l'agir propre de l'homme. Le bien commun constitue alors la raison d'être de l'action typiquement humaine, alors personaliste. Le développement des potentialités humaines constitue le bien réel. Ce n'est qu'en personne que ce développement se réalise. Tel est le moment crucial de l'affirmation de l'être par le biais du bien commun. Cependant, le développement des potentialités est un bien, à la fois pour la personne, mais aussi pour la société. Sans la société, il est clair que l'être humain ne saurait mettre en œuvre et actualiser toutes ses potentialités, ni se parfaire dans le cadre de la connaissance et de l'amour. Il lui manquerait des conditions nécessaires pour ce développement. C'est le bien commun qui révèle toutes ces conditions indispensables en société, pour que l'homme accède à la perfection quant au

³ Y. FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, op. cit., p. 118.

choix libre et moralement bon. Le bien commun affirme l'homme dans le sens où il révèle l'image de la personne comme celle qui n'a de cesse de se parfaire. Il y a en la personne, toujours quelque chose « à développer », « à creuser », « à épanouir », et donc « à s'accomplir ». L'excellence ontologique du bien commun indique que cette tendance vers la perfection est enracinée dans la nature de l'homme. La saisie métaphysique du bien commun révèle l'exterritorialité de la personne par rapport à la politique. Dans cette perspective, le bien commun manifeste aussi la transcendance de l'homme, car il constitue les conditions par lesquelles l'homme actualise ses potentialités, non seulement matérielles, mais aussi spirituelles. Ainsi, par l'actualisation de ses potentialités, l'être humain tend de plus en plus vers son accomplissement et manifeste sa richesse existentielle par l'amour et la connaissance.

Au niveau communautaire, le bien commun peut aussi être conçu comme un défi. Néanmoins, la réalisation du bien commun par l'homme mû par l'amour d'autres hommes, suscite la solidarité et, finalement, l'être humain s'affirme grâce au bien commun. Pour qu'il en soit ainsi, il est indispensable que l'homme manifeste la volonté de travailler pour ce bien. Maritain dit explicitement que « la volonté d'accomplir une tâche commune à l'échelle du monde doit donc être assez forte pour entraîner la volonté de participer à certaines souffrances communes, rendues inévitables par cette tâche et par le bien commun d'une société à l'échelle du monde. Quelles souffrances en vérité ? Des souffrances dues à la solidarité »⁴. La force du bien commun consiste en ce qu'il révèle les conditions universelles de coexistence des sociétés. Par la suite, il constitue un rempart efficace contre toutes sortes de nationalismes et une confusion entre l'État et la Nation.

L'aspect affirmatif du bien commun dans la vie communautaire

Le bien commun constitue un facteur fondamental de la vie communautaire et politique, qui mobilise tous ses membres à agir pour le bien intégral. Il permet donc à la personne de s'affirmer par les relations avec ses semblables, au sens que l'homme y découvre sa propre richesse ontologique et l'excellence de ses facultés, ce qui veut dire qu'il saisit les dimensions immuables, grâce auxquelles il réalise son accomplissement dans la société. Suivant cette logique, l'homme reconnaît, d'une part, sa spécificité (perceptible par la raison et la volonté) et, d'autre part, protège le bien commun. Aujourd'hui, certains pensent que la division entre « le politique » et « le spirituel » doit faire l'unanimité. Il semble que ce soit une erreur fondamentale qui constitue un frein pour le développement de la personne humaine. Cette division s'accomplit au sein d'une société concrète. Plus encore, la société n'est pas privée de ses ressources spirituelles sur lesquelles elle est construite, telles que l'indique le bien commun (le respect, la dignité humaine, la morale, etc.). De nos jours, il faut à la fois rendre visibles ces ressources et montrer que « le politique » est une réalisation prudente du bien commun. C'est la prudence qui l'aide à choisir la

⁴ *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 726.

meilleure façon de viser le bien commun. Il s'ensuit que « le politique », en se référant au bien commun, indique à l'homme le moyen le plus sûr de s'accomplir. En fin de compte, il est même indispensable que « le politique » soit imprégné par une dimension spirituelle, morale et éthique. Le politique n'est fort que dans la mesure où il s'imprègne des vitalités spirituelles. C'est ainsi qu'il répond le mieux aux besoins de la personne humaine. C'est un argument de choix dans la discussion sur l'action politique : la fonction de la politique implique, d'une part, le développement technique, et d'autre part, le développement intégral de la personne, aussi spirituel. Il semble que le moment où l'homme s'affirme et agit selon sa nature, est celui où l'action politique s'oriente vers le bien commun, car la politique ainsi conçue est considérée comme une action éthique au sens strict du terme. L'homme, en tant qu'homme dans sa complexité personnaliste et sa dignité, se trouve alors au centre des régulations politiques, et non pas le bien de l'État, comme le voulait Machiavel. Dans cette optique, en parlant de l'action politique, on saisit explicitement la finalité vers laquelle tend l'être humain. La référence au bien commun, en tant que valeur absolue, est nécessaire car elle permet d'ordonner d'autres valeurs constitutives de la vie en commun. Il est ce qui légitime les droits positifs. Dans la même logique, la vie de l'homme, en tant que personne et son développement, est un bien universel puisqu'il indique des propriétés communes à tous les hommes et constitue son humanité. En conséquence, le bien commun révèle l'homme, toujours en tant que sujet face à lui-même et à la société. Voici ce qui doit présider à l'élaboration des lois, afin d'affirmer la place spécifique de l'homme dans le monde créé.

Face aux défis de notre temps, il est indispensable de prendre conscience du bien commun et de s'engager dans sa promotion. Mais, pour qu'il en soit ainsi, d'une part, il est requis que l'homme redécouvre son intégralité et sa spécificité et, en conséquence, se respecte lui-même. D'autre part, il faut que l'être humain conçoive le bien commun dans son excellence ontologique, comme une balise assurant un développement harmonieux dans la société et une référence pour ses décisions au niveau communautaire. Les deux relations, de l'homme à l'égard de lui-même et à l'égard du bien commun, semblent être requises, à la fois pour le développement intégral de l'homme, et pour un bon fonctionnement de la démocratie. Il est même perceptible que ces principes fondamentaux confèrent la légitimité à la démocratie, car ils rendent possible la vie commune en harmonie. Dans cette logique, le régime démocratique, en plaçant l'être humain au centre, doit, par là même, respecter les droits de l'homme à la vie, à la liberté, à l'initiative sociale, etc. C'est grâce à ces deux axes que l'on peut affirmer les deux assises qui donnent de la solidité philosophique au personnalisme, parvenant ainsi à un compromis : le respect de l'homme, en tant qu'homme, conçu par le prisme personnaliste et de sa dignité. Bien sûr, ce propos constitue « un chantier ouvert » aux autres propositions, quelles qu'elles soient : philosophiques, religieuses. C'est à quoi s'est appliqué Maritain tout au long de sa vie. Il est important de lui rester fidèle dans la recherche d'un compromis par le dialogue, conscients que cette vision suppose des transformations à long terme. Cependant, elles sont urgentes face aux réalités observées, telles que les inégalités, la pauvreté, les exclusions sociales. L'engagement de tous, autant des personnes autonomes que des associations,

des églises, etc. donne l'espoir que notre « maison commune » sera un espace propice à toute créature, dans le respect de sa nature propre.

L'utilisabilité du bien commun consiste en ce qu'il présente les principes intellectuels, afin de justifier rationnellement des normes et des valeurs morales. Il révèle, à la fois l'homme dans sa sociabilité, et la société basée sur un bien propre. Il en résulte que le bien commun permet de lier en l'homme l'aspect de l'individu et de la personne. Grâce à son excellence ontologique, le bien commun révèle ce qui m'est dû et requis par ma propre nature. Le bien commun permet de lier la dimension morale et juridique des normes. Les droits de l'homme en constituent une preuve tangible, car ils constituent le reflet de l'ordre moral. C'est ainsi qu'il faut considérer les droits de l'homme, sous l'aspect de leur universalité propre à la nature humaine. Or, de nos jours, les droits de l'homme tendent à devenir un reflet des désirs humains. La société est divisée sur la perception de la réalité dans son ensemble. C'est plutôt l'individualisme qui règne sans partage et impose à l'État les droits hostiles à l'homme. C'est l'individu qui, à présent, définit les droits, et non pas la nature humaine. Comme l'a bien montré Grégor Puppinck, les droits sont un reflet de la volonté individuelle⁵. On assiste à une glorification de la souveraineté absolue et défigurée de l'homme et de l'État. Les idées maritainiennes incitent à une autre vision de la souveraineté, celle qui respecte le bien commun de tous, et non celui de l'individu. C'est ainsi que l'on se défendra contre toute sorte d'usurpation de l'État qui aboutit au totalitarisme. Une vision modérée de la souveraineté est utile quant au dialogue entre les nations, car elle suppose une coopération entre les elles. En conséquence, elle constitue un fondement pour une union fédérale.

Il y a avant tout deux affirmations qui permettent de déterminer les droits typiquement humains, à savoir l'affirmation de l'être en tant qu'être et de la dignité humaine. Les deux principes peuvent être attestés par tous, car ils résultent des tendances les plus fondamentales de tout homme. Dans cette perspective, en les affirmant, on parvient à un consensus social au niveau de la pratique. Face au progrès constant, l'affirmation de l'homme en tant qu'homme et l'affirmation de la dignité humaine, comme le révèle le personnalisme de Maritain, assurent une stabilité quant à la communication interpersonnelle, malgré les divergences philosophiques. Autrement dit, c'est la nature humaine et ses penchants innés qui unissent les hommes. C'est d'eux que découlent les principes communs et élémentaires de nos actes. Il s'agit alors de prendre conscience qu'il faut accepter l'appréhension personnaliste de l'homme en tant qu'homme et de sa dignité. L'homme s'accomplit à travers la connaissance et l'amour propre à sa nature. Il prend conscience de ce qui oriente et motive ses actes et, par la suite, s'ouvre à lui-même, à sa dimension spirituelle et morale. C'est un moment de l'auto-compréhension de l'humain, selon les mots de Taylor, qui constitue une condition de compromis raisonnable dans le contexte de la pluralité culturelle et religieuse⁶. La reconnaissance de sa propre intégralité chez l'homme le mène donc à la découverte de sa propre spécificité et de son propre potentiel éthique. Par conséquent, cette prise de conscience s'assimile à un

⁵ Cf. G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, op. cit., p. 94.

⁶ Cf. CH. TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 189.

impératif. Elle constitue une sorte d'exaltation de l'être humain, en tant qu'être humain, qui est souvent dépourvue de racines solides, alors que la norme personaliste englobe toutes les données métaphysiques qui renvoient à la notion de la substance, de l'existence, de l'autonomie et de la liberté. Cette norme est alors d'un caractère protecteur pour l'être humain. Le retour à la racine rationnelle est fondamental dans la réflexion sur l'homme et sur le bien commun, car cet ordre permet d'adhérer aux droits humains par la voie authentique, universelle, c'est-à-dire par la raison, et non pas par la seule voie du sensible. Cela trace les pistes de la défense des droits de l'homme et de leur protection face aux déviations qui menacent l'être humain. Il est perceptible qu'il ne suffit pas d'invoquer les droits humains, il faut les protéger dans les actes typiquement humains, afin d'éviter leur anéantissement et leur violation. C'est avant tout la fidélité au bien commun et le consensus qui en résulte, qui assure la protection des droits de l'homme, car il révèle toutes les exigences à mettre en œuvre, afin de respecter l'homme et la dignité humaine. Il semble que l'épanouissement de l'homme et la découverte de son intégralité mènent naturellement l'homme vers la découverte du bien commun et vers sa défense. C'est un moyen par lequel l'homme participe à la croissance du bien commun et, par la suite, il enrichit à la fois la société et sa propre existence. Face à la violation de l'homme par l'homme, et face à l'émergence des procédés coercitifs de cette violation, il faut dialoguer et chercher des solutions qui permettent de promouvoir l'homme et de le sauvegarder. Dans cette analyse, il a paru nécessaire d'insister sur toutes ces violations, non pas pour susciter l'effroi, mais pour montrer l'homme dans son extrême fragilité et pour conclure que c'est finalement lui qui est le maître de son avenir. La découverte de sa propre richesse ontologique et du rôle épanouissant du bien commun conduit l'être humain à s'affirmer, dans le sens où il accomplit des actes propres à sa nature et, par la suite, construit l'avenir pour les prochaines générations.

La corrélation entre le principe du bien commun et la vision démocratique du monde. Sa valeur harmonisant l'homme et la communauté

Cette analyse sur la relation entre le bien particulier et le bien commun conduit à considérer le bien commun comme le principe de la vie sociale. Cette relation permet de se pencher sur l'application pratique du bien commun dans la société. C'est sur cette finalité pratique, que Maritain insiste lors de la deuxième conférence de l'Unesco en 1947 à Mexico⁷. Il faut à présent bien préciser les implications du bien commun sur la relation de la personne avec l'État et avec la société, telles que Maritain les présente. Le bien commun affirme, non seulement l'homme par l'appréhension théorique (il protège toutes les dimensions essentielles constituant l'homme comme la vie, la liberté, etc.), mais signale les

⁷ Cf. *La voie de paix*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 149 ; F. VIOLA, « Les droits de l'homme : Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain », *Nova et Vetera*, 57(1982)1, p. 4-9.

conséquences pratiques et réelles résultant de ce bien (la défense de l'homme par la voie juridique, par les droits).

Il s'agit maintenant de se focaliser sur ces phénomènes et sur leur utilisabilité, afin de montrer que l'homme est apte à s'affirmer dans la vie sociale et politique. Maritain accentue la dimension spirituelle de la personne constituant pour lui une forme métaphysique et par la suite un fondement de la dignité de l'homme. C'est le point de départ de son analyse du phénomène de la sociabilité chez l'humain. Selon Grzybowski, la vision maritainienne de la personne a eu une influence indiscutable sur les documents du Concile Vatican II, avant tout sur la constitution pastorale *Gaudium et spes* et la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*. Le philosophe polonais note qu'une conception juste de la personne humaine est constitutive de la construction des structures sociales et politiques⁸. Dans cette perspective, les postulats de Maritain concernant la supériorité de la qualité de la vie sur la quantité, et des valeurs humanistes sur les valeurs techniques, trouvent leur place dans les documents conciliaires.

Pour Maritain, la notion de bien commun permet d'analyser et de déterminer la relation entre l'homme et la société. Dans cette logique, la primauté du bien commun sur le bien singulier constitue cet ordre qui trace les limites des droits de la société à l'égard de l'être humain. Plus encore, en étant le bien de la société, le bien commun fixe la juste place de la société dans la structure de l'être humain, afin que la relation entre eux soit harmonieuse. Formicki indique que le bien commun suppose l'inaliénabilité de certains droits et des obligations qui ordonnent la vie sociale⁹. En revanche, Kazimierz Bełch soutient que la dignité humaine et les droits de l'homme fixent les limites du bien commun et harmonisent la vie sociale¹⁰. Cependant, une autre dimension du bien commun est perceptible : c'est l'excellence ontologique du bien commun qui incite la personne humaine à choisir ce qui est bon ; elle possède simultanément un rôle moteur dans la formation des relations sociales. Dans cette perspective, l'État présente un caractère serviable par rapport à la personne humaine. Il a une fonction typiquement instrumentale.

Selon Maritain, la réalisation du bien commun n'est possible que sous le régime de la démocratie personnaliste¹¹. Dans la démocratie, il aperçoit la possibilité d'un consensus entre les hommes, à savoir que les hommes peuvent au moins partager les mêmes convictions concernant non pas la foi, mais la vie citoyenne – le respect de la vérité et de l'intellect, la valeur de la dignité humaine, de la liberté et du bien moral. C'est ainsi que Maritain considère qu'il faut procéder à la rationalisation morale de la vie politique. Maritain insiste sur le rôle de la raison et des vertus, comme étant naturel pour l'homme, et permettant à

⁸ Cf. J. GRZYBOWSKI, « Jacques Maritain i Sobór Watykański II », *Saeculum Christianum*, 10(2003)1, p. 135-153.

⁹ Cf. E. FORMICKI, *Katolicka Nauka Społeczna, op. cit.*, p. 448.

¹⁰ Cf. K. BŁECH, *Katolicka Nauka Społeczna*, Kielce, Wyd. Jedność, 2007, p. 167.

¹¹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 228.

l'homme de tendre vers cette rationalisation morale¹². À ce niveau-là, la démocratie personaliste constitue le système qui réalise au mieux le bien commun, puisqu'elle le traite comme le bien moral et, par la suite, elle cherche toujours les bons moyens pour l'atteindre. Pour justifier sa position, Maritain se réfère à l'encyclique de Pie XII *Summi Pontificatus* en indiquant que la négation de l'homme s'opère par le rejet des règles de moralité universelle, par l'oubli de la loi naturelle et par une disproportion entre le succès matériel, extérieur, et le fondement moral, interne de la vie. Le pire est que les hommes n'ont même plus conscience de la grandeur de la loi naturelle. C'est bien cette situation qui révèle une vraie crise spirituelle de l'être humain. Autrement dit, l'homme valorise la dimension matérielle, tout en dépréciant celle de la moralité et de la loi naturelle. Finalement, les décisions législatives qui en résultent sont précaires et valorisent la volonté individuelle¹³. Le retour aux principes de la moralité universelle garantit, non seulement le développement intégral de l'homme, mais aussi la sauvegarde du bien commun, considéré dans son excellence ontologique. L'homme se protégera, à la fois grâce à la richesse intérieure propre à son esprit, et par la force unifiante du bien commun.

L'interdépendance entre les droits de l'homme et le bien commun

Le fait de la sociabilité chez l'homme indique que la communauté constitue un tout. Plus précisément, Maritain affirme qu'elle n'est pas un tout substantiel, mais plutôt accidentel. La société, dit-il « est un tout dont les parties sont elles-mêmes des "touts" ; elle est un organisme fait de libertés, non de simples cellules végétales »¹⁴. Comme le précise le cardinal Journet, la spécificité de l'homme consiste en ce que « la communauté politique forme un tout. Un tout n'est pas une simple addition de parties. C'est une addition de parties, plus un certain ordre »¹⁵. La communauté est composée, à la fois des individus et des relations. Selon Mario D'Souza, ce sont avant tout les relations qui spécifient la réalité sociale chez Maritain¹⁶. Il en résulte que la société politique est une réalité distincte, dans le sens où elle s'appuie sur l'unité d'un ordre et sur l'unité des relations interpersonnelles, afin de réaliser la fin commune – le bien commun qui doit être connu et mis en œuvre par tous.

¹² Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 546-550 ; *Religion et culture*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 197 ; *Pour un réalisme intégral et un humanisme chrétien*, (témoignages-débats), Œuvres Complètes, t. V, 1982, p. 974.

¹³ Cf. Pie XII, *Summi Pontificatus* (20 octobre 1939), AAS, 31(1939), n° 44-60.

¹⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 623.

¹⁵ CH. JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Saint Maurice, Editions Saint Augustin, 1990, p. 28.

¹⁶ Cf. M.-O. D'SOUZA, « Maritain, Political Community, and the Common Good », *Études maritainiennes – Maritain Studies*, 33(2017), p. 3-18.

La dimension communautaire entre l'agir moral et le bien commun

Pour Maritain, la société est une œuvre, non seulement naturelle, mais aussi morale, dans le sens où elle « répond aux grandes inclinations essentielles de la nature humaine »¹⁷. Dans cette logique, le respect de la dignité humaine est la condition première d'une communauté authentique, non seulement physique, mais aussi spirituelle. La société n'est pas fondée sur la liberté de choix, comme le voulait l'idée individualiste au XIX^e siècle. Pour que l'homme puisse acquérir la liberté d'autonomie, il faut que la société soit ordonnée à un bien commun. Cela implique une tendance fondamentale, à savoir que l'homme devient de plus en plus libre, non seulement dans son choix, mais aussi en lui-même¹⁸. Le bien commun fait donc partie constitutive de l'accomplissement de soi chez l'homme, car il implique des actions essentiellement humaines et, par la suite, permet de tendre vers la perfection spirituelle de l'homme. C'est pour cela que, dans la discussion sur les droits de l'homme, le bien commun a ce rôle essentiel d'éclaireur, car il pose les principes socio-anthropologiques grâce auxquels l'homme agit en conformité avec sa nature. Yacoub dit qu'il est indispensable d'éclaircir la notion des droits de l'homme d'un point de vue socio-anthropologique. Mais il pense que cet éclaircissement passe par la seule voie d'un accord pratique concernant la vie en commun¹⁹. Il faudrait élargir l'appréhension d'un consensus aux vérités qui résultent naturellement du raisonnement humain et du jugement de la conscience, tels que le respect de la vie, les actes de solidarité à l'égard des exclus, etc. La nécessité du bien commun consiste en ce qu'il répond aux besoins et aux inclinations innés à la perfection. John Hittinger, analysant le lien entre la personne et la société, explique que la personne atteint la plénitude, non seulement par elle-même, mais aussi grâce à l'acceptation des biens indispensables qu'elle reçoit de la société²⁰. Il en résulte que la société assure les conditions existentielles du développement intégral de la personne. Plus encore, la société est nécessaire pour l'homme, « non seulement en raison des besoins de son individualité matérielle, mais d'abord et avant tout en raison des exigences de sa personnalité spirituelle »²¹. Emmanuel Mounier partage cette idée. Selon lui, la personne est consciente de sa personnalité et de sa dignité, à la fois par un effort de la raison, et par la voie du sensible. L'homme s'épanouit nécessairement au sein de la société et se réfère à elle, afin de protéger les droits fondamentaux²². On observe une relation étroite entre le bien commun

¹⁷ *Conception chrétienne de la cité*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 966.

¹⁸ Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 359.

¹⁹ Cf. J. YACOUB, « L'universalité des droits de l'homme et les exigences des particularités. L'apport de Jacques Maritain », dans : J.-D. DURAND, R. MOUGEL (dir.), *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain, enjeux et défis : Actes du colloque de Lyon 8-9 novembre 2007*, coll. Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires, n° 21, Lyon, RESEA, 2013, p. 23-31.

²⁰ Cf. J. HITTINGER, *Liberty, Wisdom, and Grace. Thomism and Democratic Political Theory*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2002, p. 12.

²¹ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 40.

²² Cf. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, Aubier, 1963, p. 63.

et les droits de l'homme, car le bien commun révèle la vision de la société qui n'est pas une simple somme des individus mais une communauté fondée sur ce qui répond le mieux à la nature et à la structure existentielle de l'humain²³. Le bien commun est donc un principe d'unité et d'ordre dans la société. Celui-ci définit la relation entre la société et la personne. Cette implication pratique révèle le bien qui est une cause finale, autant pour la société que pour la personne humaine. Ce sont avant tout les droits de l'homme qui indiquent ces dimensions existentielles permettant à l'être humain de tendre vers le bien ontologiquement enraciné en lui. Ils doivent assurer une vie décente en communauté et aider la personne à se parfaire, autant matériellement que moralement. Les droits de l'homme ont ainsi un caractère éducatif et pédagogique qui concourent à la formation morale et à la véritable liberté de l'être humain. En outre, la question des droits de l'homme chez Maritain est un impératif moral qui n'exclut pas, s'il le faut, le sacrifice suprême. Il le dit sans ambages : « nous savons que, pour défendre les droits de la personne humaine, comme pour défendre la liberté, il convient d'être prêt à donner sa vie »²⁴.

Les présupposés pratiques du bien commun

Les droits de l'homme constituent, selon Maritain, un accord commun sur le plan pratique et non pas théorique. Il constate « qu'il est possible d'établir une formulation commune de telles *conclusions pratiques* ou, en d'autres termes, des divers droits que l'homme possède dans son existence individuelle et sociale. Mais, il serait très futile de chercher une commune *justification rationnelle* de ces conclusions pratiques et de ces droits »²⁵. Cela veut dire qu'un accord théorique n'est pas possible, tout en étant nécessaire, car il résulte de la recherche de la vérité. La personne humaine, par sa nature, tend à la vérité sur le monde et sur sa propre existence. Il n'en reste pas moins que la différence des cultures et des philosophies ne permet pas de se mettre d'accord sur le plan théorique. Il reste donc la pratique, qui constitue cette dimension, et qui pourra être acceptée par tous. L'utilité de cette approche maritainienne est évidente, dans le sens où elle œuvre à une forme de compromis permettant de trouver un point commun, malgré les divergences. L'utilisabilité de cette idée tient au caractère indispensable qu'il confère au compromis, afin que la personne humaine puisse s'épanouir selon ses propres convictions et son propre bagage philosophique. La pensée commune pratique, et non pas spéculative, oriente l'action humaine de telle sorte que l'homme se respecte lui-même et qu'il respecte les autres. L'accord commun est possible dans la mesure où l'on se concentre, non pas sur la justification spéculative, mais pratique, « non pas sur l'affirmation d'une même conception du monde, de l'homme et de la connaissance, mais sur l'affirmation d'un même ensemble de convictions dirigeant l'action »²⁶. Face à la différence culturelle, religieuse..., l'homme est

²³ Cf. T. MRÓWCZYŃSKI, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, op. cit., p. 129.

²⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 620.

²⁵ *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 567-568.

²⁶ *La voie de paix*, Œuvres Complètes, op. cit., p. 158.

alors apte à désigner les principes de l'agir qui vivifient les relations interpersonnelles et qui constituent un point commun pour tous car, selon Maritain, « les conclusions pratiques qui, diversement justifiées pour chacun, sont pour les uns et les autres, des principes d'action analogiquement communs »²⁷. Cela veut dire que la déclaration commune d'une charte démocratique est possible, à condition que l'on reste au niveau pratique des principes d'action. On parvient au consensus, là où il y a un accord sur certains points pratiques. En revanche, Greiner précise qu'au lieu de donner des solutions, il faut débattre des questions, telles que la fragilité, la précarité de l'homme et les dangers qui peuvent menacer le monde (pauvreté, guerre, etc.). C'est une forme d'angoisse qui préside à ce dialogue, mis en relief par le Concile Vatican II, et rend urgente la recherche d'un compromis. Cette manière de dialoguer est fructueuse, car elle encourage les communautés (les églises, la famille, des syndicats) à collaborer et à servir l'homme dans sa dimension physique et spirituelle²⁸. Dans cette perspective, la solidarité entre tous renforce la collaboration et enjoint de placer « l'homme en tant qu'homme » et sa dignité au centre du dialogue. Maritain montre les assises personalistes qui résultent de ces deux ordres et qui permettent de protéger l'être humain. Un accord commun est alors possible, à condition qu'on communique et qu'on accepte certaines exigences du bien commun qui dérivent des conditions de la vie sociale, spécifiques pour chaque époque. Le bien commun, tel qu'on le conçoit, rejette la neutralité normative pour se concentrer sur ces biens qu'il faut sauvegarder au nom de tous. En conséquence, d'un côté, le bien est apte à garantir une cohésion sociale qui implique le pluralisme et, de l'autre, il permet à toutes les personnes de réaliser leurs aspirations individuelles. Dans cette perspective, Maritain n'accepte qu'une explication spéculative, celle qui a pour but de trouver les principes les plus initiaux que chaque personne sera capable d'appliquer. Ce dénominateur commun constitue un accord idéologique et détermine des normes communes de l'agir. En revanche, pour ce qui est des normes secondaires, libre à chaque philosophie de les formuler à sa guise. Il y a donc une sorte d'idéologie commune à laquelle les hommes tendent, en vue de leur affirmation et de leur protection. Cet idéal démocratique du respect de la personne humaine ainsi constitué permettra d'éviter toutes les dérives et les substitutions qui porteraient un préjudice à la personne. L'universalité des droits de l'homme consiste en ce que l'homme n'agit pas seulement en fonction de son propre avantage, mais aussi en vue du bien commun, qui est par excellence un bien humain. Voilà, selon Maritain, la mission qui incombe à l'Unesco²⁹.

²⁷ *Ibid.*, p. 159.

²⁸ Cf. L'auteur se réfère à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (numéros : 3, 10, 16, 21-26). Cf. D. GREINER, « Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales : pour une réinterprétation des sources théologique », *op. cit.*, p. 119-144.

²⁹ Cf. *La voie de paix*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 160 ; W. KOŁODZIEJCZAK, « Jacques Maritain – u źródle współczesnych koncepcji praw człowieka », *Studenckie Zeszyty Naukowe*, 26(2015)18, p. 17-25.

« La foi démocratique séculière » comme consensus et lieu du dialogue des différentes traditions

Il est aujourd'hui urgent de consentir à un compromis. Un monde unique n'est plus possible. La difficulté consiste à concilier l'immutabilité et le dynamisme des droits humains. On est de plus en plus conscients de l'importance de la loi naturelle et des droits humains, vu l'évolution du monde et le progrès scientifique. Chaque nouvelle proposition de droit reconnue par la conscience est considérée comme un danger par rapport aux droits déjà existants. Maritain donne l'exemple de la Révolution française. À cette époque, on décréta l'interdiction des associations, de peur de revenir au vieux système des corporations. Au fur et à mesure, l'homme prend conscience de ses droits, non seulement en tant que personne saisie ontologiquement, mais aussi en tant que personne appréhendée dans la réalité économique, sociale et culturelle. Maritain prend en compte ces trois dimensions au regard du progrès technologique et économique. Donc, les droits de l'homme se développent dans un contexte historique, en fonction des besoins humains et d'une conscience accrue de l'existence humaine. C'est pour cela que Maritain insiste sur le droit au travail, à s'associer librement, à l'éducation, à un juste salaire, etc. Toutefois, les antagonismes se manifestent sous la pression des idéologies usurpatrices des droits ; pourtant aucune n'en a l'exclusivité. Le problème majeur est que ces droits sont considérés comme illimités, tandis que la limitation est intrinsèquement liée à l'exercice des droits humains. Guéna semble méconnaître la question de la limitation des droits de l'homme lorsqu'il analyse la pensée politique chez Maritain³⁰, alors que Maritain la met en évidence et constate explicitement que les droits humains se limitent mutuellement. Ils restreignent les libertés et les droits de l'individu. Il est difficile, dans ce cas, de trouver la même échelle des valeurs qui présiderait à l'organisation des droits de l'homme. Impossible donc de trouver un seul principe d'unification des droits de l'homme, afin de les mettre en pratique³¹. Il s'agit d'un registre des droits de l'homme en concordance ou en discordance avec la dignité humaine. Même si les visions personalistes, socialistes et libérales se reportent aux mêmes droits de l'homme, leur mise en œuvre diffère car « tout dépend de la valeur suprême en vertu de laquelle tous ces droits seront ordonnés et se limiteront mutuellement »³². Il faut alors préciser quelle hiérarchie des valeurs dicte l'interprétation des droits de l'homme, qu'ils soient individuels, sociaux ou économiques. Il y a un consensus quand chaque type de société (individualiste, personaliste et socialiste) accepte des limites des droits, tout en cherchant les valeurs qui font l'unanimité. Le bien joue un rôle fondamental pour départager ces trois types de société. Dans sa dimension libérale, le bien est exploité par l'homme pour son bon vouloir. La vision socialiste soumet ces biens à la collectivité, alors que le type de société personaliste met en relief le bien de la nature qui est apte à servir « à la

³⁰ Cf. S. GUÉNA, « Jacques Maritain : un itinéraire original en philosophie politique – une âme possible pour l'Europe », *CJM*, 58(2009), p. 25-52.

³¹ Cf. *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 601-603.

³² *Ibid.*, p. 604.

commune conquête des biens intrinsèquement humains, moraux et spirituels, et de la liberté d'autonomie de l'homme»³³. Bien que Maritain opte pour la troisième proposition, il n'exclut pas l'optique du dialogue et de la recherche d'un compromis, évoquée tantôt et qui est, semble-t-il, la clé de voûte dans la discussion sur les droits de l'homme de notre temps.

La pertinence du langage universel dans la construction de « consensus »

Maritain pense qu'un accord commun est possible si l'on se limite aux questions permettant de maintenir l'ordre social, telles que la démocratie, les droits de l'homme et enfin, le bien commun. La foi séculière consiste en ce que tous les hommes acceptent les mêmes valeurs exigées par le bien commun. Dickès-Lafargue précise que, chez l'homme, la vie en société n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais aussi de la vertu et de la raison. Selon lui, cette idée permet à Maritain d'esquisser une vision de l'unité politique, à condition de la fonder sur la dignité de la personne humaine³⁴. En s'inspirant d'une analyse de Dickès-Lafargue, un consensus et une concordance pragmatique sur certaines questions semblent possibles. Ces idées ne sont pas en contradiction avec les différentes traditions. Cavanaugh est dans l'erreur lorsqu'il dit que l'édification de valeurs éthiques communes provoque une défiguration des traditions³⁵. Il semble que « la foi commune séculière » englobe les questions enracinées naturellement en homme, comme la question de la vie ou de la dignité humaine. En tant que telles, elles constituent un fondement et un point de référence universel, ce qui veut dire qu'elles sont indépendantes des différentes traditions et ne les nient pas. Alfredo Gomez-Muller explique qu'il est possible de déterminer les normes universelles qui assurent la coexistence sociale pour toutes « les sociétés particulières ». Mais, cela implique la pluralité comme élément constitutif de la société. Cette pluralité s'applique, non seulement aux différentes activités sociales, mais aussi à la pluralité éthique³⁶. C'est bien l'État qui garantit, à la fois un espace public pour tous, et assure une cohérence entre tous les membres de la société. Face à la pluralité du monde, il faut trouver un discours philosophique accessible à tous. Gilson dit que Maritain « entreprit une sorte de croisade en faveur de ce qu'on nommait alors le parti de l'intelligence »³⁷. Bien sûr, pour Maritain, la civilisation chrétienne pénètre et inspire le temporel. Il n'en reste pas moins qu'en parlant des droits de l'homme, Maritain choisit un langage universel. C'est la raison pour laquelle Jésus, pour lui, n'est pas seulement Dieu incarné, mais aussi une personne divine qui prône les valeurs universelles

³³ *Ibid.*, p. 604-605.

³⁴ Cf. G. DICKES-LAFARGUE, *Le dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*, Versailles, Éditions de Paris, 2005, p. 66.

³⁵ Cf. W. CAVANAUGH, *Torture et eucharistie*, *op. cit.*, p. 294.

³⁶ Cf. A. GOMEZ-MULLER, « Philosophie, éthique et "espace publique" », dans : PH. CAPELLE, J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du III^e Millénaire*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 307-309.

³⁷ *Gilson É., Maritain J., Deux approches de l'être*, *op. cit.*, p. 269.

accessibles pour tous³⁸. De surcroît, tout le monde est apte à les intérioriser. Il est alors perceptible que Maritain préfère se reporter aux données philosophiques, afin de chercher un consensus face à la divergence des convictions. Actuellement, cette manière de dialoguer avec le monde est pertinente, dans le sens où elle permet de redécouvrir la spécificité de l'homme et son intégralité (la liberté, ses propres droits). De plus, un débat fondé sur la raison aide à résister aux idéologies de tout bord et d'ordonner la pensée de façon logique et cohérente. Mais cela ne suffit pas. Cavanaugh se réfère aux études de MacIntyre et indique qu'il faut tenir compte des coutumes particulières et du rôle des institutions sociales. La discussion philosophique n'épuise pas la question, car la perception des droits de l'homme dépend du contexte culturel et historique³⁹. Les auteurs constatent, à juste titre, que ces deux dimensions de la vie sociale influencent considérablement l'appréhension des droits de l'homme. L'exemple du Chili le montre. Le régime de Pinochet torturait les opposants en se dispensant de toute réflexion philosophique sur les droits de l'homme. Le fait d'être marxiste suffisait pour signer son arrêt de mort⁴⁰. Ces considérations montrent que l'usage de la raison constitue déjà un facteur suffisant pour protéger l'homme. Indépendamment de toute conviction, le fait d'être homme invoque le consensus auquel il est fait référence dans la discussion contemporaine. Le consensus est possible, à condition que les différentes traditions affirment, à la fois l'homme en tant qu'homme, et la dignité inhérente à la personne humaine. Il est donc possible de découvrir la subjectivité de la personne et toute sa richesse existentielle, en faisant l'analyse des idées maritainiennes. Tout naturellement, la saisie de l'homme en tant qu'homme révèle sa densité existentielle. L'appréhension personaliste de l'être humain le montre explicitement. Dans cette perspective, un constat s'établit : tous simplement « affirmer l'homme sans référence aux convictions, aux croyances et aux philosophies » constitue une balise pour tous.

Il est vrai que chaque être est le lieu de la nécessité intelligible qui transcende le fait et l'événement. La nature humaine constitue alors l'univers d'essence. Elle se situe au-dessus des faits et, par conséquent, la loi naturelle est « à reconnaître », et non pas « à méconnaître ». Il y a des droits, donc un ordre « inviolablement requis par *ce que les choses sont* dans leur type intelligible (...), ordre en vertu duquel certaines choses comme la vie, le travail, la liberté sont dues à la personne humaine, existant douée d'une âme spirituelle et du libre arbitre »⁴¹. Cet ordre ne vient pas des faits, mais constitue une exigence de l'essence de la personne humaine. Cette appréhension objective est le point de départ de la discussion sur les valeurs et sur ce qui est le bien commun. En se limitant aux faits, la discussion sur le bien commun et sur les valeurs n'a plus de sens, car toutes les notions ne sont pas objectivement vraies et, par la suite, elles deviennent inconcevables. Pour obvier à cet appauvrissement et ne pas tomber

³⁸ Cf. *Religion et culture*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 232-233.

³⁹ Cf. W. CAVANAUGH, *Torture et eucharistie*, *op. cit.*, p. 296 ; A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁰ Cf. F. PICART, « Imaginer la visibilité politique du Corps du Christ généré par l'Eucharistie », *Laval théologique et philosophique*, 63(2007)2, p. 329-342.

⁴¹ *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 592.

dans le relativisme, il est indispensable que l'idée du bien commun soit construite sur l'appréhension des nécessités intelligibles et sur ce qu'est la nature en elle-même. C'est ainsi que le bien commun constitue la condition de la vie sociale et personnaliste. De toute évidence, la recherche d'un compromis suppose tous ces fondements objectifs. Pénétrés de cette vision ontologique du bien commun, il est perceptible que le rôle du bien commun consiste à respecter les droits et les devoirs de la personne humaine. Comme l'explique Paul VI, c'est une implication pratique qui montre un lien étroit entre le bien commun et les droits de l'homme¹.

Les droits de l'homme comme condition indispensable d'accomplissement humain

Les droits de l'homme constituent un élément fondamental du bien commun, car ils assurent les conditions nécessaires à l'accomplissement humain. La spécificité des droits de l'homme consiste en ce qu'ils sont un élément du bien commun de toute humanité, sans exception. Jean Paul II reconnaît explicitement l'universalité des Droits de l'homme et affirme que « la sauvegarde des droits de l'homme fait partie des exigences imprescriptibles du bien commun »². L'aspect pratique qui en résulte débouche sur deux attitudes qu'il faudrait mettre en œuvre : le respect et l'obligation de la sauvegarde des droits de l'homme. Dans la dimension subjective, le bien commun enveloppe la personne humaine, plus particulièrement son développement intégral. En revanche, les droits de l'homme constituant un élément du bien commun, sont conçus comme des conditions fondamentales pour ce développement de la personne humaine, qui révèlent par là même la dignité propre de l'homme. La constitution pastorale *Gaudium et spes* précise, au numéro 26, les conditions nécessaires pour mener une vie vraiment humaine. Parmi toutes les conditions, les pères conciliaires mettent en valeur la liberté menacée, soit par la pauvreté, soit par une vie trop facile. Il est alors indispensable d'accepter certaines valeurs quant à la liberté et de prendre en compte certaines contraintes et exigences de la vie sociale³. La spécificité des droits de l'homme consiste en ce qu'ils prennent en compte un contexte social, ce qui veut dire qu'ils doivent s'accorder avec les droits des autres et chercher un compromis permettant aux hommes de coexister harmonieusement. Le contenu des droits de l'homme est déterminé, entre autres, par les conditions sociales et par le bien de la société. Néanmoins, le bien, tel qu'il est perçu, prend appui sur la dignité de la personne et sur une juste hiérarchie des valeurs⁴. Suivant cette logique, le bien commun aide à déterminer ce compromis dans le respect de l'approche intégrale et spécifique de l'homme ; ainsi on évite une réduction de l'homme à la dimension matérielle.

¹ Cf. DH 6.

² JEAN PAUL II, *Discours aux participants à la conférence des présidents des parlements de l'Union européenne* (23 septembre 2000), AAS, 93(2001), n° 3.

³ Cf. GS 26-31.

⁴ Cf. JEAN PAUL II, *Centesimus annus*, *op. cit.*, n° 47.

Conclusion

La conception de la personne, chez Maritain, constitue un fondement dans la réflexion sur l'homme par son insistance sur les capacités naturelles par lesquelles l'humain est capable de s'affirmer. Elle accentue d'une manière significative « la foi en l'homme » qui est apte à s'émerveiller devant lui-même. L'homme s'épanouit dans la mesure où il reconnaît sa propre richesse existentielle et en profite correctement. L'utilisabilité des pensées maritainiennes consiste en ce qu'il transpose sa philosophie dans la pratique et montre ainsi comment le spéculatif a son application dans l'agir humain. En définitive, la philosophie indique ce qui est à la base de toute existence de la personne et de la société pour qu'elles s'épanouissent et réalisent leurs fins propres.

Chez Maritain, c'est avant tout l'intuition de l'être qui constitue un moyen de la découverte du réel qui s'offre à l'homme. La saisie des choses passe par le sensible, mais la voie intuitive permet de regarder leur intelligibilité. C'est pourquoi « la résistance » des choses, leur subsistance pour elles-mêmes, ne sont pas un problème, mais plutôt un mystère. L'homme lui-aussi est un mystère à approfondir constamment. C'est bien l'intuition de l'être qui révèle cette spécificité de l'homme. Il ne faut pas cesser de creuser le mystère, mais plutôt de s'émerveiller devant lui. C'est cette attitude qui permet de traiter l'homme, non pas comme une machine, mais comme un sujet qui se révèle de mille manières et que l'on peut élaborer sans cesse. Ce point de départ est très utile, puisqu'il incite à regarder l'être humain dans sa singularité, dans son existence particulière. En effet, Maritain montre que l'homme est apte à se regarder dans sa subjectivité, comme un centre d'action et de pensée. Autrement dit, l'humain peut saisir sa propre intégralité par ses propres facultés. Cette idée implique que l'homme ne verse pas dans le pessimisme, dans la mesure où il découvre sa subjectivité qui conditionne la relation de l'homme à l'égard de lui-même. Elle a une force créatrice qui entraîne l'homme à agir selon sa nature et qui s'actualise, non seulement par les actes, mais aussi par la poésie, la culture et la spiritualité. Plus encore, la subjectivité pousse l'homme à redécouvrir sa propre dignité et à agir en conséquence. L'être humain est alors appelé à prendre conscience de lui-même et à approfondir sa subjectivité, afin de se protéger et de créer un monde de plus en plus humain.

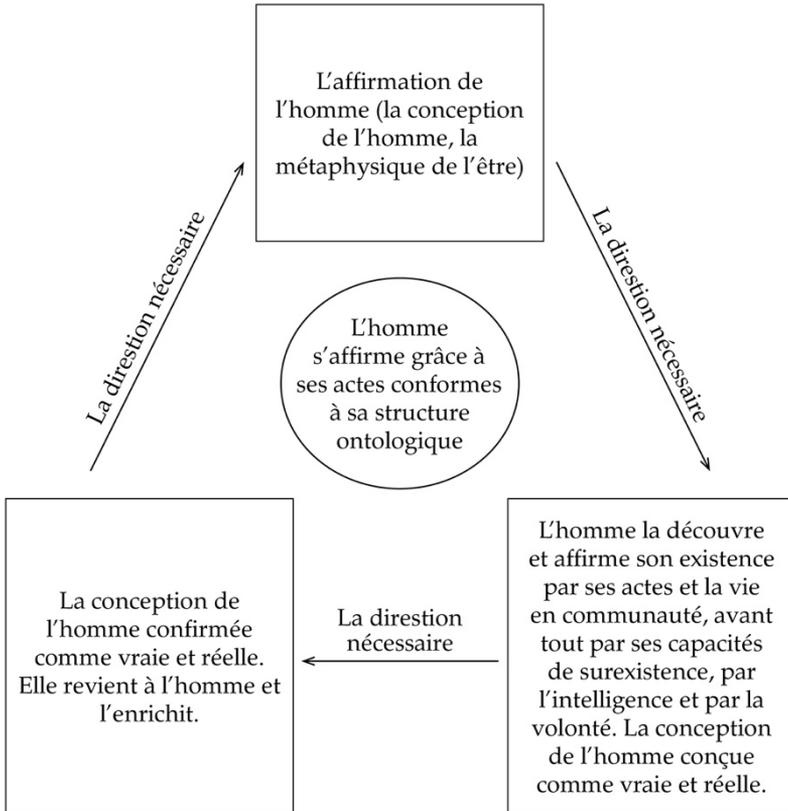
Les trois premiers chapitres développent une approche théorique qui explique en quoi consiste l'affirmation de l'homme dans sa dimension ontologique. Dans le premier chapitre, c'est le contexte historique qui a influencé les idées philosophiques chez Maritain qui a été étudié. Le tournant fondamental dans son cheminement scientifique constitue la découverte de la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin. Cette analyse historique constitue une base nécessaire, afin de comprendre les pensées maritainiennes, imprégnées par des notions telles que l'intransigeance, la recherche de la vérité et le dialogue avec les autres. En revanche, les deux chapitres suivants se focalisent sur *la praxis* de l'homme. Cet ordre est d'une importance capitale et permet d'insister sur l'engagement nécessaire chez l'homme, afin d'affirmer sa spécificité. D'un côté, il faut constater que l'homme possède une dimension immuable mais, de l'autre,

il est indispensable qu'il l'affirme dans l'existence. Le sixième chapitre présente quelques exemples qui illustrent l'application concrète des idées de Maritain.

L'analyse des pensées de Maritain attire l'attention sur la nécessité d'une dimension immuable dans l'existence humaine. Dans cette optique, la norme personaliste révèle toutes les dimensions suffisantes pour que l'homme puisse agir en vue de son affirmation et de son accomplissement. Plus encore, elle présente les aspects par lesquels l'homme se protège, s'épanouit et ne nie pas les autres. En effet, l'homme ne se préserve qu'en affirmant la norme personaliste, car elle est la vérité sur l'être humain. En témoignant de cette vérité et de cette norme, l'homme affirme simultanément sa spécificité et son intégralité. Et justement, l'écologie humaine consiste en ce que l'homme découvre cette vérité et s'élève vers elle. Par la suite, l'être humain ne dénie pas à son propre environnement de la subjectivité. La vérité révèle un impératif qui encadre l'agir humain. Karol Wojtyła accentue clairement ce lien étroit entre la vérité et l'homme. Il dit que « l'homme est lui-même à travers la vérité. Sa relation à la vérité décide de son humanité et constitue la dignité de sa personne »¹. L'homme s'affirme alors, grâce à l'usage de sa liberté et de la raison, qui est capable de choisir le vrai bien de la personne humaine. De plus, l'affirmation de l'être humain est mise en lumière dans le jugement de la conscience qui se réfère, non seulement à la loi naturelle, appropriée par l'homme, mais qui s'appuie aussi sur la droiture de la raison et sur la rectitude de la volonté. Le schéma suivant l'illustrera :

¹ K. WOJTYŁA, *Le signe de contradiction*, Paris, Fayard, 1979, p. 155.

schéma I



Le graphique ci-dessus indique qu'il faut ontologiquement affirmer l'existence de l'homme, à condition que cette existence s'affirme par l'homme, tout au long de sa vie, dans son action intellectuelle et volitive. En fin de compte, l'homme affirme son intégralité, dans la mesure où ses actes correspondent à la réalité révélée par l'intelligence et par la volonté. Ce n'est qu'ainsi qu'il épanouit sa personnalité et communique son universalité et son immuabilité à l'égard des autres. Tel est le résultat de cette étude de la pensée philosophique de Maritain. L'analyse sur l'homme montre qu'il existe une connaissance de la nature humaine, indépendante de l'historicisme, de l'empirisme et de l'idéalisme. C'est une sorte de permanence de la nature humaine à laquelle il faut croire. Cette appréhension permet d'arracher l'être humain aux visions univoques qui le

déformant. Dans cette logique, la puissance de l'homme ne consiste pas en une émancipation vis-à-vis de Dieu. Au contraire, la puissance de l'homme s'affirme au moment où l'homme use au mieux de ses facultés naturelles et, par la suite, fait le don de lui-même à un autre. En outre, la permanence de la nature montre la dimension normative de la nature humaine. En utilisant le langage typiquement métaphysique, il semble que la vérité sur l'homme révèle la réalité la plus profonde sur l'être humain. Comme l'a bien perçu Maurice Nédoncelle, « l'esprit personnaliste consiste à découvrir sans cesse les conduites, grâce auxquelles l'action de l'homme ne s'oppose plus à la mise en valeur de l'homme par l'homme »². Il en découle que l'appréhension personnaliste de l'homme met l'accent sur l'homme conçu comme un tout intégral, d'où viennent sa spécificité et sa dignité. Ainsi, le fait de connaître l'être signifie l'obéissance à cette connaissance et la fidélité à l'être. L'existence humaine au sens large du terme (liberté, la raison, etc.) n'est donc soutenue que grâce au retour à ses fondements métaphysiques et spirituels. Cependant, pour que la vérité soit toujours mise en valeur, il faut que la réalité, dans sa dimension pratique, corresponde à la vérité et collabore avec elle. Les implications pratiques de cette recherche se situent plus particulièrement dans la discussion sur la dignité humaine.

Une grande valeur de la philosophie maritainienne consiste en ce que la valorisation de l'homme ne veut pas dire son pouvoir illimité, mais plutôt une conduite prudente et raisonnable à l'égard des autres et par rapport à la nature, au sens large du terme. Bien sûr, la personne est un univers libre, mais aussi spirituel. Cela ouvre à une dimension transcendante spécifique pour l'homme. Et c'est la transcendance qui lui permet d'être un tout indépendant. Elle est perceptible, avant tout par les capacités humaines de l'intelligence et de la volonté. En profitant de ses aptitudes, l'être humain peut, d'un côté, se prendre en main et, de l'autre, surexister, c'est-à-dire d'exister, non seulement physiquement, mais aussi spirituellement en connaissance et en amour. En analysant l'agir de l'homme, la place indispensable de ces deux aptitudes a été mise en évidence. Elles sont fondamentales, dans le sens où elles pénètrent l'agir humain, aussi bien individuel que communautaire, et montrent la subsistance spécifique chez l'homme, le fait d'exister d'une manière spécifique et indépendante. L'intelligence et la volonté constituent alors les deux dimensions qui impliquent l'indépendance et la totalité. C'est le cœur de la théorie de la subsistance qui permet de désigner, non seulement la nature intégrale de l'être, mais aussi les actes qui lui sont propres. C'est ainsi que l'on peut regarder la liberté et les droits de la personne, à la fois comme des faits qui relèvent naturellement de l'ordre des choses, et comme des dimensions qui ont en elles le terme de leur mouvement³. L'existence de l'homme est alors sublimée et plus riche grâce à ces deux capacités : l'intelligence et la volonté. Par ailleurs, le monde extérieur peut être saisi par l'intelligence et l'amour. Cela veut dire que ces deux capacités sont indispensables, afin que l'être humain puisse user, à bon escient, sa liberté et construire les relations interpersonnelles satisfaisantes. Par elles, on perçoit tout le champ spirituel doté de l'autonomie la plus profonde, à tel point

² M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957, p. 265.

³ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, *op. cit.*, p. 621.

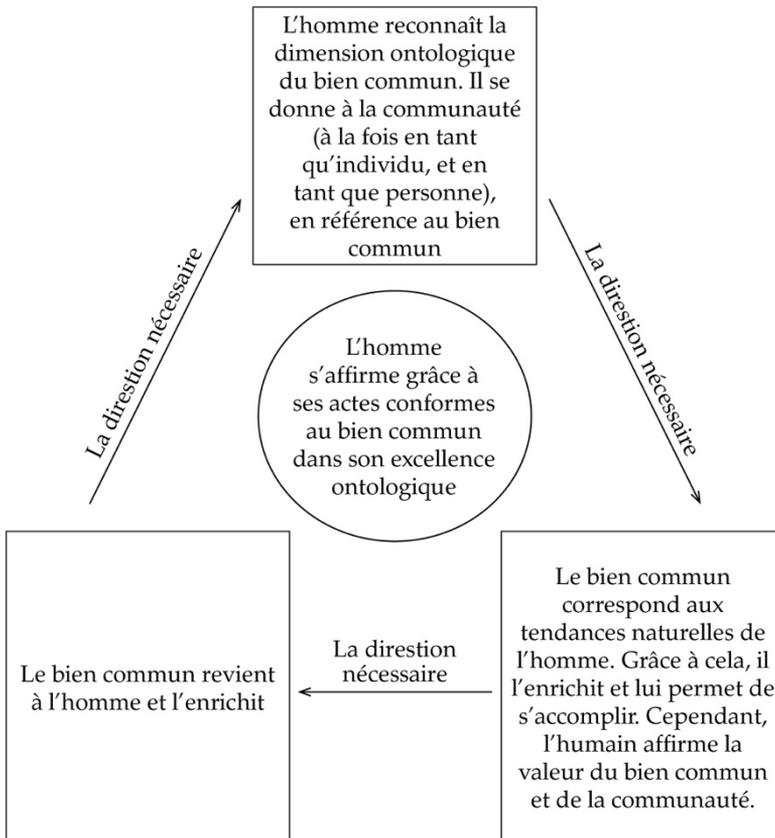
que l'humain se constitue un univers propre, un microcosme. Cependant, il est aussi capable de se donner, car la volonté s'ouvre aux biens et à l'amour. Et c'est bien cet amour qui lui dicte une forme de sacrifice. L'actualité de cette idée consiste en ce qu'elle révèle la dimension dialogique de l'homme. En effet, la notion de la personne n'est pas seulement un tout fermé au sens strict du terme, mais elle est réceptible au monde, par sa nature. De plus, cette communication par l'intelligence et par la volonté indique la générosité radicale de l'être, inscrite dans sa nature. Il en résulte que la relation interpersonnelle est une exigence fondamentale dans chaque homme, et se réalise au niveau de la connaissance et de l'amour. L'intelligence et la volonté semblent donc incontournables pour regarder la personne, dans son intégrité et son objectivité, donc dans une approche qui se veut fondée sur la vérité et sur la réalité. Les deux dimensions affirment alors l'homme en le concevant toujours comme vrai et réel. En conséquence, l'homme, en tant que créature autonome, est apte à s'autodéterminer et à se réaliser par ses propres capacités innées. On perçoit aujourd'hui la difficulté à définir la Vérité. Souvent, elle n'est plus considérée comme objective, mais plutôt comme une tendance relative aux désirs individuels. Et pourtant, le caractère personaliste de la vie permet de vivre, non pas dans une illusion, mais dans la perspective des fins réelles, qu'on cherche à atteindre par tous les moyens nécessaires. Voilà l'idée maîtresse qui se dégage de cette étude, au terme d'une double analyse au niveau individuel (l'agir humain) et communautaire (le bien commun).

Maritain apporte une autre solution qui concerne la vie communautaire chez l'homme. À la suite de cette recherche anthropologique, il semblerait qu'au niveau de la société, l'homme s'affirme lui-même dans la mesure où il participe à la croissance morale de la société. En d'autres termes, en affirmant certaines valeurs dans la société, l'être humain affirme sa propre spécificité existentielle, ce qui lui permet de tendre vers son accomplissement. Le bien commun est une dimension de la personnalisation de la réalité, avant tout des relations de l'homme à l'égard de lui-même et à l'égard des autres. Il en résulte une constatation importante, à savoir que la relation entre la personne et le bien commun n'est pas fondée sur la contrainte, mais plutôt sur l'amour du bien commun, qui constitue le fondement de la vie sociale. Le bien commun ne nie pas le bien personnel. Au contraire, les deux dimensions des biens se croisent et constituent un bien humain commun. En ce sens, il intègre la société par un lien spirituel, et non seulement économique ou matériel.

La personne humaine, grâce au bien commun, possède en propre certains droits et devoirs qui sont formulés dans le droit positif. Il y a une sorte de cohabitation d'une axiologie du bien commun avec les droits de la personne humaine. C'est la raison pour laquelle il semble que l'homme est, pour la société, non seulement en tant qu'individu, comme le voulait Jacques Maritain, mais aussi en tant que personne. Cela ne veut pas dire que la personne est privée de ses aspirations les plus fondamentales. Au contraire, elle reste indépendante en elle-même et participe à l'élévation de la conscience morale. Il semble même que l'engagement de l'homme, en tant que personne, fait partie de son accomplissement personnel. L'homme s'accomplit, non seulement par une formation de sa propre personnalité, mais aussi par une donation aux autres (par exemple en famille). En conséquence, d'une part, il vivifie et enrichit la

communauté de façon intégrale, grâce à sa personnalité et, d'autre part, il se sent accompli en lui-même du fait de la transmission des valeurs aux autres. Mais, ce bien qu'il partage avec la communauté revient vers lui car, selon le principe de redistribution, son trait distinctif veut qu'il soit, en même temps individuel et collectif. Cela veut dire que l'homme qui donne lui-même, reçoit aussi le don de la part de la communauté. La séparation de l'homme, par rapport au bien commun, provoque un appauvrissement de l'humain. Il ne perd ni sa dignité, ni sa personnalité, mais il appauvrit la dimension des vertus dans sa vie. Pour illustrer cette idée, le schéma suivant éclaire cette recherche.

schéma II



Il y a donc un cercle qui indique l'intercommunication entre la personne et la communauté. Cette relation est au profit des deux dimensions. Plus encore, elle entraîne leur croisement moral, car elle est fondée sur le principe du « don » et du « contre-don ».

Il existe alors une dimension, à la fois personnelle et communautaire, de l'affirmation de l'homme. Cela veut dire que, d'une part, l'homme s'affirme par la révélation de sa propre richesse ontologique et, d'autre part, le bien commun dans son excellence ontologique affirme la spécificité de l'homme. En d'autres termes, l'homme est apte à découvrir son intégralité et, ensuite à s'affirmer, tout en étant en relation avec lui-même, par ses capacités de surexister, par l'intelligence et par la volonté. En revanche, sur le plan communautaire, il s'affirme pleinement à condition qu'il garde la référence au bien commun. Les deux dimensions personnelle (acte humain) et communautaire (le bien commun) doivent se croiser. Ce n'est que l'homme indépendant, doué de la liberté qui, pour ne pas démeriter, fait son choix librement, en vue du bien commun à construire. En conséquence, il affirme sa spécificité. Cette dualité a été expliquée par une analyse de l'agir humain (le quatrième chapitre) et une étude sur le bien commun (le cinquième chapitre).

L'homme existe dans un cosmos et, en même temps, il constitue lui-même un microcosme. Inclus dans le monde de la nature, l'être humain la transcende et crée le monde de la culture. Cependant, il reste toujours un mystère et c'est justement dans son mystère, que l'homme découvre son intégralité, sa dignité et le fait qu'il est au centre du monde, comme le montre la vision de l'humanisme intégral. Le Concile Vatican II, à son tour, met en évidence la place centrale de l'humain⁴. Cette ressemblance des idées maritainiennes et conciliaires montre l'influence de Maritain sur les Pères du Concile. On peut alors saisir ce qui est, à la fois spécifique pour l'homme et pour tous les hommes, ce qui nous unit du fait d'être homme. C'est une conclusion fondamentale, car elle révèle une interdépendance existentielle entre les hommes, à savoir que la protection d'un homme signifie la protection de tous les hommes, mais la violation des droits fondamentaux d'un homme veut aussi dire la violation des droits de tous les hommes. Autrement dit, les hommes sont en interaction et dépendent les uns des autres, afin de « bien vivre ». À la suite de cette étude sur le personalisme de Maritain, il apparaît que deux repères permettent aux hommes de vivre en harmonie : la reconnaissance de l'homme en tant qu'homme dans sa dimension subjective, personaliste, et le respect de la dignité humaine. Cet apport de Maritain ouvre un chemin vers « un consensus social », grâce auquel il sera possible de mettre en valeur d'autres vertus, telles que la pluralité, la liberté, etc. Ainsi, la vie en commun devient « un événement », dans lequel les hommes s'enrichiront mutuellement.

Le personalisme de Maritain met l'accent sur le caractère communautaire de l'humanisme. L'homme s'accomplit au moment où il se donne à lui-même et aux autres. Ces deux dimensions du don sont constitutives, pour que l'homme s'épanouisse intégralement et pleinement : le don à l'égard de soi-même (la surexistence en connaissance et en amour) et le don à l'égard des autres (le service au bien commun). Maritain lui-même donne un exemple

⁴ Cf. GS 12.

lorsqu'il dit que le vrai artiste est celui qui se donne entièrement. En servant ces deux axes, l'être humain s'épanouit et s'accomplit finalement dans le contexte du temps qui lui est donné. On y rejoint Karol Wojtyła dans sa théorie de la participation, selon laquelle l'homme, dans son être et dans ses actes, reste constamment une personne par rapport à elle-même, mais aussi par rapport aux autres⁵. Maritain et Wojtyła partagent une vision de l'homme qui conserve des capacités permettant de participer à l'épanouissement de l'être humain, autant sur le plan personnaliste que communautaire. L'essentiel est que l'homme se reconnaît, non seulement comme une personne, mais agit aussi comme une personne. Il en résulte que la participation se réalise dans la pratique, mais elle se réfère à la vision concrète de l'homme. Cette idée reste d'actualité, car elle implique toujours le regard sur les autres, comme si c'était moi-même, comme une personne. La relation interpersonnelle ainsi conçue prend en compte le bien véritablement humain, et non pas les seuls avantages extérieurs. En fin de compte, l'homme reconnaissant sa spécificité et son intégralité, ouvre la voie à la « participation », cela veut dire à la relation « moi à moi-même » et « moi à mon prochain ». Ces deux relations et leur qualité dépendent de la manière dont l'homme se saisit lui-même. Dans cette logique, il y a des pistes ouvertes dans la discussion sur un lien entre la liberté humaine et la dignité. Comment l'être humain peut-il conquérir constamment sa liberté et en même temps réaliser sa dignité ? Quelles conditions faut-il mettre en œuvre pour que ces deux dimensions puissent garder leur propre sens ? L'expérience de l'individualisme montre que l'une peut étouffer l'autre. C'est pourquoi cette question reste actuelle et mérite d'être approfondie.

Maritain indique que l'affirmation de l'homme passe nécessairement par l'amour de l'homme à l'égard de lui-même et à l'égard du bien commun. En conséquence, le personnalisme se présente comme un ensemble d'idées qui proposent des solutions concrètes et solides dans la discussion sur l'homme, tout en affirmant sa spécificité et son intégralité. Si on parle de l'affirmation de l'homme, c'est justement dans le sens personnaliste (la découverte de la richesse de l'homme par l'homme) et dans le sens social (la découverte du bien commun dans son excellence ontologique). Ces deux dimensions constituent aujourd'hui la base indispensable du renouvellement personnaliste, afin de montrer la place spécifique de l'homme par rapport au monde créé, non pas pour l'épuiser, mais pour le respecter et pour que l'homme se respecte lui-même.

⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *Personne et acte*, *op. cit.*, p. 313-320.

Notices biographiques des principaux penseurs polonais mal connus du public francophone (par ordre alphabétique)

Czesław Stanisław **Bartnik** (né le 9 août 1929 à Żrebce, Pologne- mort le 21 mars 2020 à Lublin, Pologne)

Prélat honoraire du Saint-Père, professeur de sciences théologiques, théologien dogmatique, philosophe, commentateur social et politique, historien, poète, créateur du *personnalisme universaliste*, professeur ordinaire de l'Université catholique Jean-Paul II de Lublin, chercheur à l'université catholique de Lublin (1956-2004), chargé de cours au WSKSiM de Toruń dans les années 2006-2013, chanoine honoraire du chapitre cathédral de Lublin (1985), chanoine honoraire du chapitre cathédral de Zamość (2009). Il était associé à la communauté Radio Maryja.

Le 21 juin 1953, à Lublin, il a été ordonné prêtre par l'évêque Piotr Kałwa. Dans les années 1948-1953, il a étudié la philosophie et la théologie (KUL), ce qui a donné lieu à sa thèse de maîtrise intitulée *Rome et les relations tchéco-polonaises sous le règne de Władysław Jagiełło*, rédigée sous la supervision du révérend. En 1954, sous la supervision du révérend professeur Bolesław Radomski, il a rédigé sa thèse de licence intitulée *Romano Guardini. Méthode vitaliste-phénoménologique*. En 1956, il obtient un doctorat en sciences religieuses (titre de la thèse : *Formation de la vision du monde du mouvement de jeunesse allemand dans les écrits de Roman Guardini*). En outre, il a participé à deux autres séminaires universitaires qu'il a achevés par des mémoires : en histoire de l'Église, il a rédigé un mémoire sur Franciszek Sawicki en tant qu'historien de l'Église sur la *Péricope de Marie et Marthe (Luc 10 :38-42) dans l'exégèse des Pères de l'Église*.

En 1956, il a commencé à travailler à l'Université catholique de Lublin à la rédaction de l'*Encyclopédie catholique*, puis dans les années 1957-2004, il a été chargé de cours de philosophie, de théologie et d'histoire de l'Église à l'Université catholique de Lublin et dans des séminaires. Dans les années 1959-1966, il a été préfet du Grand Séminaire de Lublin, 1966-1973 - vice-recteur du même séminaire, à partir de 1973 il a travaillé uniquement à la KUL. En 1963, il devient professeur assistant à la chaire de christologie apologétique de la KUL. En 1966, il a obtenu un doctorat en histoire et en théologie fondamentale sur la base de sa thèse, *Théologie de l'histoire selon Léon le Grand*. En 1967-1968, grâce à une bourse du cardinal Karol Wojtyła, il a effectué des études complémentaires en théologie historique à l'Institut catholique de Paris auprès de Jean Daniélou et à l'Université catholique de Louvain auprès de R. Aubert, G. Thils et G. Philips. Philips. De 1969 à 1997, il a dirigé la Chaire de théologie historique de l'Université catholique de Lublin, rebaptisée Chaire d'histoire des dogmes en 1971. Dans les années 1973-1975, vice-doyen de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lublin, en 1974, il a été nommé professeur associé. En 1979, il a reçu le titre académique de professeur.

Il a été prof. titulaire à l'Université catholique de Lublin, dans les années 1956-2004, chercheur à l'Université catholique de Lublin, de 2006 à 2013,

professeur de sciences politiques au WSKSiM de Toruń. De 1984 à 1989, membre du Comité des sciences philosophiques de l'Académie polonaise des sciences, de 1989 à 1990, membre de la Commission de la méthodologie de l'histoire et de l'histoire de l'historiographie du Comité des sciences humaines de l'Académie polonaise des sciences, de 1990 à 2002, membre de la Commission centrale des grades et titres académiques, de 2004 à 2007, membre du Comité des sciences théologiques de l'Académie polonaise des sciences, de 1996 à 2010, consultant auprès de la Commission de la doctrine de la foi de la Conférence épiscopale polonaise. Depuis 1956, il est un membre actif de la société scientifique de l'université catholique de Lublin et son trésorier de longue date. Dans les années 1979-1997, directeur de la section des théologiens dogmatiques de l'université catholique de Lublin. Membre du conseil scientifique de l'Institut Jean-Paul II de l'Université catholique de Lublin. De 1968 à 2002, il a été collaborateur de l'*Encyclopédie catholique* et rédacteur de la section sur la théologie dogmatique, dans les années 1976-2000 rédacteur en chef de *Rocznik Teologiczno-Kanoniczne* (traduit par *Annuaire théologique et canonique*), après 1992 rédacteur en chef de *Rocznik Teologiczne* (traduit par *Annuaire de théologie*). Depuis 2001, rédacteur en chef de la revue semestrielle *Personalizm* (traduit par *Personnalisme*), publiée en polonais et en anglais.

Sources :

<http://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=48747>, [w:] baza „Ludzie nauki” portalu Nauka Polska (OPI) [online] [dostęp 2009-06-08]. Consulté le 5.2.2022

https://web.archive.org/web/20160304110724/http://www.kul.pl/dokument-profesor-bartnik,art_12171.html. [zarchiwizowane z tego adresu (2016-03-04)]. Consulté le 5.2.2022

http://www.kul.pl/ks-prof-dr-hab-czeslaw-stanislaw-bartnik,art_8222.html, consulté le 5.2.2022

Boży mędrzec i prorok. *Nasz Dziennik*, 2009-10-27.

Ks. prof. Robert Skrzypczak: <https://www.fronda.pl/a/pamieci-ks-prof-czeslawa-stanislawa-bartnika,142012.html>. *fronda.pl*, 2020-03-26. Consulté le 5.2.2022

Kazimierz **Bełch**, (né le 1^{er} février 1937 à Zawadka, Pologne)

Le père K. Bełch est notamment connu pour son travail didactique dans le domaine de l'enseignement social catholique à l'Université catholique de Lublin et aux Grands séminaires de Przemyśl et de Rzeszów.

Le professeur est également co-initiateur des pèlerinages à pied de Rzeszów et Przemyśl à Jasna Góra. Il est parti 39 fois en pèlerinage. Pèlerin et touriste infatigable, jouissant toujours d'une excellente santé, il conduit les pèlerins le long de la section Podkarpatie du Chemin de Saint-Jacques Via Regia de Medyka/Korczowa à Pilzno. Il est l'auteur de nombreuses publications sur les pèlerinages et le tourisme publiées sur turystyka.przemyska.pl et dans *Niedziela Przemyska*.

Source : turystyka.przemyska.pl, consulté le 5.2.2022

Wojciech **Cichosz** (né le 20 janvier 1968 à Kartuzy, Pologne)

Diplômé du séminaire théologique de Gdańsk-Oliwa en 1993, il a obtenu à la Faculté pontificale de théologie de Poznań sa maîtrise en théologie en philosophie. Le 22 mai 1993, il a été ordonné prêtre par Mgr Tadeusz Gocłowski, archevêque métropolitain de Gdańsk. Auparavant, en tant que diacre (dans le cadre de sa formation pastorale), il a travaillé dans la paroisse de Notre-Dame des Douleurs à Gdańsk (1992), puis - déjà en tant que néoprêtre - dans la paroisse de Saint-Paul-Apôtre à Gdynia-Pogórze (1993-1994). Les trois années suivantes, il a servi à l'église du Cœur Immaculé de Marie à Gdynia-Karwina.

Le 26 juin 1997, l'archevêque Tadeusz Gocłowski envoie le père Wojciech Cichosz à la paroisse Saint-André Bobola de Gdynia Obłuż (en lui confiant le poste de directeur du complexe scolaire catholique Saint Jean-Paul II) et à des études spécialisées en pédagogie à l'université de Gdańsk. En 1997-2000, il a effectué des études spécialisées à l'Université de Gdansk, Faculté des sciences sociales (séminaire de doctorat), obtenant en 2000 le diplôme de docteur en sciences humaines dans le domaine de la pédagogie (philosophie de l'éducation) sur la base d'une thèse écrite sous la direction du professeur Tomasz Szkudlerk sur La compréhension postmoderne et personaliste de la liberté dans l'éducation. Dans les années 2003-2005, il a étudié à l'Institut de l'Apostolat de l'Université Cardinal Stefan Wyszyński à Varsovie. En 2004, à la Faculté de théologie de l'UKSW. Sur la base de la thèse L'analyse de Jacques Maritain sur l'homme en tant qu'individu et personne, il a obtenu une licence canonique en théologie, et un an plus tard (2005), il a obtenu le grade de docteur en sciences théologiques dans le domaine de la théologie apostolique sur la base de la thèse sur L'identité d'une école catholique à la lumière des documents contemporains de l'Église. En 2010, il a obtenu le titre de docteur en habilitation (pédagogie de la religion, catéchèse, théologie apostolique, enseignement catholique, philosophie de l'éducation et sociologie de l'éducation et de l'instruction).

Le 1er septembre 2020, il devient doyen de la Faculté de théologie et rejoint le Conseil du recteur de l'université Nicolaus Copernicus de Toruń. Il occupe toujours le poste de chef du département des sciences sociales et du droit canonique à la faculté de théologie de l'université Nicolaus Copernicus. En outre, il est chargé de cours au séminaire théologique de Gdańsk (affilié à l'université Cardinal Stefan Wyszyński de Varsovie). Président de la commission de la stratégie, de la commission de l'éducation et de la commission des prix, ordres et distinctions d'État de la faculté de théologie de l'Université Nicolaus Copernicus de Toruń ; membre d'associations scientifiques : Forum européen pour l'éducation religieuse dans les écoles (EuFRES) ; Société théologique polonaise ; Association polonaise de catéchèse, Société philosophique et théologique de Poméranie ; membre de nombreux comités éditoriaux et conseils scientifiques et examinateur de nombreuses revues, et membre de l'Association de Kashubian-Pomeranian.

Dans les années 2001-2020 (sur nomination de l'archevêque métropolitain de Gdansk), il a été l'aumônier archidiocésain des enseignants et

des éducateurs. Il a également été inscrit sur la liste des experts du ministère de l'éducation nationale pour la promotion professionnelle des enseignants et sur la liste des examinateurs de la commission d'examen du district de Gdańsk pour l'examen de fin d'études secondaires en philosophie.

Source : cichosz.pl/krotki-biogram/, consulté le 5.2.2022

Edward **Formicki** (né le 20 février 1934 à Koźmierow, Pologne- mort le 1^{er} novembre 2019 à Kleparz, Pologne)

Après le Petit Séminaire, puis des études philosophiques et théologiques à l'Institut théologique des pères missionnaires de Cracovie. Il a été ordonné prêtre le 22 mai 1958. Son premier poste pastoral fut la paroisse de Nowowiejska. Il y est arrivé le 30 juin 1958 et a aidé au bureau paroissial, a dirigé la chorale et, à partir du mois d'août de la même année, a assumé les fonctions de procureur (économiste) de la maison. En même temps, il dirigeait la catéchisation des enfants. Dans les années 1961-1962, il était vicaire à Żagań et dans les années 1963-1964, il était vicaire à Iłowa près de Żagań. À partir de 1964, il a travaillé comme catéchiste à la paroisse Sainte-Croix de Varsovie, où il a également organisé et dirigé un ministère académique. Parallèlement, il étudie à la faculté de théologie de l'université catholique de Cracovie (1966-1969), se spécialisant dans la sociologie de la religion. À la suite de ces études, il a obtenu une maîtrise en théologie.

Le 8 juin 1970, il est nommé supérieur de la maison missionnaire de Nowa Wieś et curé de la paroisse de Notre-Dame de Lourdes. Le nouveau curé a poursuivi de manière créative le travail entrepris par le père Malysiak : il s'est constamment occupé du ministère académique, du ministère pour l'intelligentsia, des groupes synodaux, du travail caritatif, du travail de catéchisation des enfants et des jeunes. On a également fait beaucoup pour répondre aux besoins matériels de la paroisse en développement : l'orgue a été réparé en profondeur, le toit de l'église a été recouvert de feuilles de cuivre, une chapelle sous la sacristie et de nouvelles salles pastorales ont été créées, l'église a été protégée contre les fissures dangereuses de la voûte, la maison et l'église ont été alimentées en chauffage par le réseau municipal (il faudrait écrire une histoire séparée sur les innombrables ruses et astuces utilisées contre les autorités communistes, hostiles à la paroisse florissante). Le père Formicki a également commencé à donner des cours à l'Institut théologique des Pères missionnaires à Stradom.

Après avoir quitté la paroisse de la Bienheureuse Vierge Marie de Lourdes (à sa propre demande), dans les années 1976-1978, le Père Formicki a travaillé à nouveau à la paroisse Sainte-Croix de Varsovie, poursuivant ses études et obtenant un doctorat en théologie sur la base de sa thèse intitulée La structure des concepts de valeur du travail et de religiosité. À son retour à Cracovie - dans la maison centrale de la rue Stradomska - il a assumé les fonctions d'assistant de la maison, de préfet des études et de professeur d'éthique sociale. Le 31 mai 1979, il est nommé Supérieur de la maison et Recteur de l'Institut Théologique des Pères Missionnaires (qui connaît une période de croissance extraordinaire, avec

plus de 300 étudiants et la construction d'une nouvelle bibliothèque). En 1987, il a été libéré de ses fonctions de Supérieur et de Recteur (à sa propre demande), restant dans la maison de la Congrégation, rue Stradomska. Il y a vécu et donné des conférences sur l'éthique sociale et l'enseignement social catholique. Le 20 mai 2018, il a célébré son 60^e anniversaire d'ordination sacerdotale avec les prêtres de son année d'étude à l'église du séminaire de Cracovie, Stradom (photo de droite : Mgr Paweł Socha, P. Józef Jachimczak, P. Alojzy Henel et P. Edward Formicki).

Source : Préparé par le père Bogdan Markowski CM sur la base de : *ks. Antoni Bacński: Zarys historii Parafii Nowowiejskiej, METEOR nr 3/1974; materiały z Archiwum Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Krakowie. (misjonarze.pl/?p=13014)*

Mieczysław **Gogacz** (né le 17 novembre 1926 à Nadroż, Pologne)

Philosophe et théologien polonais, thomiste, créateur du thomisme cohérent.

Après la fin de la guerre, il poursuit ses études dans un lycée de Rypin, puis au lycée de l'évêché de Płock, où il passe son baccalauréat en 1949, en tant qu'étudiant extra-muros. La même année, il commence ses études de philosophie à l'Université catholique de Lublin. En 1952, il obtient sa maîtrise sur la base d'une thèse dont la traduction en français serait *La définition du mouvement chez Aristote*. Deux ans plus tard, il obtient le titre de docteur en philosophie sur la base de la thèse dont la traduction en français serait *Philosophie de l'être dans "Beniamin maior" de Richard de Saint-Victor*.

Après avoir obtenu son doctorat, il a commencé à enseigner à l'université catholique de Lublin. Dans les années 1956-1957, il a bénéficié d'une bourse d'un an du gouvernement français lui permettant d'étudier à la Sorbonne et de faire des recherches à la Bibliothèque nationale de Paris. De la France, il se rend au Canada où, à l'Institut pontifical d'études médiévales de Toronto, il poursuit ses études spécialisées auprès d'Étienne Gilson. En 1960, à la Faculté de philosophie de l'Université catholique de Lublin (KUL), il est habilité sur la base de thèses publiées le un titre commun de *Le problème de l'existence de Dieu chez Anselme de Canterbury et le problème de la vérité chez Henri de Gand*. Le 13 avril 1962. En 1966, il rejoint la faculté de philosophie chrétienne de l'Académie de théologie catholique de Varsovie. Il y a obtenu les titres académiques de prof. associé en 1973 et de prof. titulaire en 1982. Il y a dirigé le Département d'histoire de la philosophie, enseignant la philosophie médiévale, en particulier l'héritage de Thomas d'Aquin. Il a enseigné l'histoire de la philosophie, le thomisme, l'anthropologie philosophique. Dans les années 1990, en raison des changements intervenus en Pologne, il a donné des cours, principalement de philosophie réaliste et d'éthique, à l'université de Varsovie, à l'Académie de médecine de Varsovie et à l'Université militaire de technologie.

En tant que philosophe et historien de la philosophie, Mieczysław Gogacz a purgé le thomisme des éléments de la philosophie arabe et a créé une variété de thomisme existentiel, appelé *thomisme conséquent*. Dans le cadre de

cette philosophie réaliste de l'être, il a défendu sans relâche la théorie de l'acte d'existence et le principe de non-contradiction, la thèse de la séparation et de l'unité interne des entités individuelles, ainsi que le réalisme qui en découle. Le problème de l'existence fait l'objet d'une attention particulière dans ses travaux (*Elementarz metafizyki* qui peut être traduit par *L'abécédaire de la métaphysique*, 1987). En anthropologie philosophique, il a développé et utilisé le problème du transcendantalisme (*Człowiek i jego relacje*, traduit par *L'homme et ses relations*, 1985). Dans l'éthique, les relations personnelles existantes, différentes des relations essentielles de la cognition et du comportement, sont devenues plus explicites (*Ku etyce chronienia osób*, traduit par *Vers une éthique de la protection personnelle*, 1991). En outre, dans l'éthique, M. Gogacz a considéré la sagesse comme la norme de la moralité, comme un perfectionnement de l'intellect et une clarification de la nature rationnelle de l'homme (*Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, traduit par *Introduction à l'éthique de la protection des personnes*, 1998). En ce qui concerne la pédagogie, il a proposé des normes distinctes pour la sélection d'activités qui améliorent les autorités humaines et protègent contre les effets du mensonge et du mal dans la culture (*Osoba zadaniem pedagogiki*, traduit par *Le rôle de la pédagogie*, 2000). Le thème de la culture était présent dans toutes ses années de recherche et d'écriture (*Szkice o kulturze*, traduit par *Esquisses de la culture*, 1985). Les recherches sur le mysticisme ont souvent pris la forme de publications sur la vie religieuse catholique (*Philosophical Aspects of Mysticism*, 1985 ; *Prayer and Mysticism*, 1987). Au total, M. Gogacz a publié 37 livres et près de 1000 articles (scientifiques, de vulgarisation, dans des revues ou à l'occasion d'interviews).

Source : pchph.ignatianum.edu.pl/autor/mieczyslaw-gogacz, consulté le 5.2.2022

Jacek **Grzybowski** (né le 11 août 1973 à Wołomin, Pologne).

En 1992, il a commencé ses études philosophiques et théologiques au Séminaire métropolitain de Varsovie, achevées en 1998 avec son mémoire de maîtrise intitulé *La vision d'une nouvelle civilisation chrétienne selon Jacques Maritain*, rédigé lors d'un séminaire d'histoire de la philosophie sous la direction du révérend prof. Jan Sochoń. La thèse a été soutenue le 28 février 1998 à la Faculté théologique papale de Varsovie. La même année, il a été prêtre et a pris mes fonctions de vicaire dans la paroisse de Saint-Jean-Baptiste à Stanisławów, dans le diocèse de Varsovie-Praga.

Le fruit de ses études doctorales a été une thèse de doctorat intitulée *Conséquences philosophiques de la dispute médiévale sur la légitimation du pouvoir*. L'approche de saint Thomas d'Aquin et de Dante Alighieri, dont le superviseur était le révérend prof. Jan Sochoń, soutenue à la Faculté de philosophie chrétienne de l'Université de Varsovie (UKSW) le 25 novembre 2004.

En octobre 2004, il a commencé à donner des conférences et à enseigner l'histoire de la philosophie, l'anthropologie philosophique et la philosophie de Dieu à la Faculté théologique pontificale de Varsovie dans le cadre des études pour les laïcs et au Grand séminaire du diocèse de Varsovie-Praga, et a été préfet

de ce Séminaire jusqu'en 2013. À partir de 2017, il a été aumônier académique du diocèse de Varsovie-Praga et directeur de la Maison du Verbe Divin "Arka" à Grochów. En novembre 2020, le Pape François l'a nommé évêque auxiliaire du diocèse de Varsovie-Praga avec le diocèse titulaire de Nova.

En octobre 2007, il a été engagé comme prof. assistant au Département de philosophie culturelle de la Faculté de philosophie chrétienne de l'UKSW.

Le 30 octobre 2014, le recteur de l'UKSW lui a accordé le titre de prof. associé de l'UKSW.

Il mène des activités scientifiques et didactiques portant sur des questions culturelles et politiques contemporaines. Dans ses travaux scientifiques et de vulgarisation, il aborde le problème des inspirations philosophiques et des sources des questions de culture et de civilisation contemporaines.

Source : <https://jacekgrzybowski.pl/ksiazki/>, consulté le 5.2.2022

Jerzy (Georges) Dominik Maria **Kalinowski** (né le 4 août 1916 à Lublin, Pologne- mort le 21 octobre 2000 à Dijon, France)

Philosophe polonais et français, logicien-théoricien, spécialiste de la logique déontique.

Il a étudié au lycée jésuite de Chyrów et, après avoir obtenu sa maîtrise en 1934, retourne dans sa ville natale où il s'est inscrit à la faculté de droit et de sciences sociales et économiques de l'université catholique de Lublin. Au cours de ses études, influencé par le professeur Czesław Martyniak, il s'intéresse à la philosophie. En 1938, il obtient sa maîtrise et commence sa formation à la cour d'appel de Lublin.

En 1939, il est appelé au service militaire dans le 9^e régiment d'infanterie de la Légion à Zamość, d'où, en août de la même année, il est transféré à Luck, où il travaille comme interprète pour les instructeurs français dans un bataillon blindé. Il a combattu lors de la campagne de septembre, a traversé la frontière polono-roumaine le 18 septembre et a été interné. En décembre 1939, il est passé en France, où il a rejoint les rangs de l'armée polonaise en formation, d'où il a été transféré dans la réserve après quelques mois, car il est tombé malade de la tuberculose. Sans papiers d'identité, il est contraint de se cacher, et grâce à la gentillesse d'inconnus, il est soigné dans un hôpital de Niort, puis dans un sanatorium de La Grolle. En 1942, il épouse M.A. Bouchard, une Française qu'il a rencontrée à Niort. À partir de 1943, il étudie pendant trois ans à la faculté de travail de l'université de Poitiers avant de retourner en Pologne, où il travaille à l'université catholique de Lublin.

Il a d'abord été assistant principal au Département de philosophie du droit de la Faculté de droit. En 1947, il présente sa thèse de doctorat intitulée *La théorie de la règle sociale et juridique de Léon Duguit*. C'est le professeur Czesław Martyniak, tué en décembre 1939, qui l'a intéressé à ce sujet. Il a ensuite été nommé professeur adjoint à la Faculté de droit et d'économie, où il a enseigné la philosophie du droit et la logique. Grâce à un manuscrit écrit par le frère de sa mère, le professeur Zygmunt Zawirski, il a concentré ses intérêts scientifiques sur

la logique. En 1951, il habilité une thèse intitulée *Logique des phrases pratiques*. Au cours de sa carrière d'enseignant, il est entré en contact avec Karol Wojtyła.

En 1958, pour des raisons politiques et familiales, il émigre en France, où son projet de commencer son travail d'enseignement et de recherche dans la section de philosophie du Centre national de la recherche scientifique ne se concrétise pas. En effet, les autorités françaises ne reconnaissant pas l'habilitation polonaise, Jerzy Kalinowski devient maître de conférences à la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Lyon. À partir de 1961, il a travaillé comme Chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS). En 1968, à l'Université Bordeaux 4, Jerzy Kalinowski a présenté son ouvrage principal intitulé *Le problème de la vérité en morale et en droit* et un ouvrage annexe intitulé *Querelle de la science normative*. Jerzy Kalinowski a présenté une thèse principale intitulée *Le problème de la vérité en morale et en droit* et une thèse annexe intitulée *Querelle de la science normative* et, ayant obtenu des notes élevées, a obtenu le diplôme qui lui manquait, ce qui lui a permis de poursuivre ses travaux universitaires interrompus en 1958. Jusqu'à la fin de sa carrière scientifique, il a été rattaché professionnellement au Centre national de la recherche scientifique, où il a travaillé comme chercheur dans le groupe formant le Centre de philosophie du droit. Dans les pages de la revue annuelle *Archives de philosophie du droit*, publiée par le Centre, il dirigeait les sections suivantes : logique des normes, logique dite juridique et revues.

Source : encyklopedia.naukowy.pl/Jerzy_Kalinowski, consulté le 5.2.2022

Stanisław Witold **Kowalczyk** (né le 15 juin 1932 à Sieciechów, Pologne)

Prêtre catholique, prof. ordinaire, docteur habilité en théologie, professeur et ancien chef du département de philosophie sociale de la faculté des sciences sociales de l'université catholique de Lublin. Ancien doyen de la faculté des sciences sociales de l'université catholique de Lublin et ancien recteur du séminaire de Sandomierz.

Stanisław Kowalczyk est né le 15 juin 1932 à Sieciechów, dans une famille d'agriculteurs. Après avoir terminé l'école primaire de sa ville natale, il a fréquenté l'école secondaire de Kozienice, puis est entré au Petit séminaire de Sandomierz. Après avoir passé son examen de fin d'études au Lycée local de sciences humaines en 1949, il est entré au Grand séminaire de Sandomierz. Après cinq ans d'études philosophiques et théologiques, il est ordonné prêtre le 19 décembre 1954 par l'évêque Jan Lorka. En 1954, il entreprend d'autres études philosophiques à la Faculté de philosophie chrétienne de l'Université catholique de Lublin. Sur la base d'une thèse intitulée *The Concept of Analogy in Francis Brentana*, il obtient sa maîtrise en philosophie (1957). L'année suivante, sur la base de sa thèse intitulée *The Thomistic Concept of Transcendental Unity*, il obtient le titre de docteur en philosophie.

Immédiatement après l'obtention de son diplôme en 1958, il a été nommé maître de conférences en philosophie au séminaire supérieur de Sandomierz. En 1963, il commence à enseigner et à faire des recherches à la

Faculté de philosophie chrétienne de l'Université catholique de Lublin, où il est nommé professeur adjoint au premier Département de métaphysique. Le 4 décembre 1968, il a reçu le titre de Docteur en théologie sur la base de la thèse *Dieu comme Bien suprême selon Saint Augustin*. À partir de 1970, il a travaillé à l'Unité lexicographique interdépartementale et, parallèlement, il a enseigné la philosophie de Dieu aux Facultés de philosophie chrétienne et de théologie de l'Université catholique de Lublin. Le 22 octobre 1977, par une résolution du Sénat académique, il est nommé prof. adjoint, poste approuvé par le ministère de l'Enseignement supérieur et de la Technologie un an plus tard. Puis, le 1er octobre 1981, il a pris le poste de maître de conférences à la faculté des sciences sociales réactivée de l'université catholique de Lublin. À partir de novembre 1984, il a dirigé la Chaire de philosophie sociale nouvellement créée à la Faculté. Il s'agissait notamment de conférences sur les fondements philosophiques de la vision du monde, la philosophie sociale et les questions centrales de la philosophie contemporaine. Il a reçu le titre de prof. associé par une résolution du Sénat académique de l'Université catholique de Lublin en date du 26 juin 1985, et le titre de professeur titulaire le 9 mars 1991.

Dans les années 1990-1993, S. Kowalczyk a occupé le poste de doyen de la faculté des sciences sociales de la KUL. En tant que doyen, il a travaillé dans les commissions du Sénat pour la science, les relations étrangères et la commission de contrôle de l'Université catholique de Lublin. Les activités académiques, pédagogiques et organisationnelles de M. Kowalczyk ne se limitent pas à l'Université catholique de Lublin. Dans les années 1992-1995, le professeur a été le recteur du Séminaire théologique supérieur de Sandomierz. Il convient également de souligner le travail de M. Kowalczyk au sein de la Commission épiscopale polonaise pour le dialogue avec les non-croyants (1984-1994) et de la Commission pour les affaires culturelles (1994-1996).

Une partie intégrante du travail scientifique et didactique du père Kowalczyk est également sa participation à de nombreuses conférences et symposiums scientifiques nationaux et internationaux. En outre, il convient de noter que le philosophe de Lublin est membre des équipes de rédaction et des conseils scientifiques de "Studiów Sandomierskie", "Studiów Polonijne", "Rocznik Nauk Społecznych", "Vox Patrum", "Religion in Eastern Europe", "Dialogue and Universalism". Il collabore aussi constamment avec des revues étrangères ("Augustinus", "Studio Augustiniano", "Divus Thomas", "Atheisto e Dialogo", "Giornale di Metafisica") et polonaises ("Studia Philosophiae Christianae", "Chrześcijanin w świecie", "Ateneum Kapłańskie", "Colloquium Salutis", "Roczniki filozoficzne", "Studia Płockie", "Zeszyty Naukowe KUL").

Les centres d'intérêt du père Kowalczyk englobent de nombreuses disciplines philosophiques : métaphysique, philosophie de Dieu, philosophie de la religion, anthropologie, philosophie sociale et philosophie de la culture. Dans sa réflexion scientifique et de recherche, on peut distinguer les domaines suivants : métaphysique-théologique, religieux, anthropologique-social et axiologique, y compris les questions de philosophie de la culture. Il aborde tous ces domaines en examinant la vérité sur la personne, c'est pourquoi il est compté parmi les personalistes chrétiens ; son style est parfois décrit comme un personalisme réaliste-dynamique. En analysant l'œuvre de Stanisław Kowalczyk dans le domaine de la philosophie sociale, on remarque qu'il suit

l'esprit de son temps. Jusqu'aux années 1990, il s'est intéressé à l'idéologie collectiviste-marxiste, sur laquelle il a écrit un certain nombre d'articles. Après la chute du communisme, Kowalczyk s'est concentré sur la philosophie libérale-individualiste. Aujourd'hui, l'intérêt de Kowalczyk pour l'idéologie du postmodernisme, qui cache de nombreux fils liés au libéralisme, est visible.

Sources :

Balawajder E. Ks. profesor Stanisław Kowalczyk: człowiek – uczyony – nauczyciel. W: *Ku prawdzie i we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane Księdzu Stanisławowi Kowalczykowi*. E. Balawajder (red.) in. Lublin 1997 s. 9–23.

Mrzygłód P. *Stanisław Kowalczyk. Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły (recenzja)*. „Wrocławskie Studia Teologiczne”. Nr 2. 19 (2011), s. 222–224. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. ISSN 1231-1731.

Róg M. *Ocena liberalnej koncepcji wolności według Stanisława Kowalczyka*. Lublin 2007 (praca magisterska, maszynopis)

Stefan **Swieżawski** (né le 10 février 1907 à Hołubie, Pologne- mort le 18 mai 2004 à Konstancin, Pologne)

Philosophe, historien de la philosophie, cofondateur de l'école de philosophie de Lublin, créateur de l'école polonaise d'histoire de la philosophie médiévale.

Dans les années 1925-1929, il étudie la philosophie auprès de K. Twardowski, K. Ajdukiewicz et R. Ingarden, et l'histoire auprès de J. Ptaśnik à la faculté des sciences humaines de l'université Jan Kazimierz de Lwów. La formation philosophique de S. a été influencée par ses études parisiennes de spécialisation avec E. Gilson (1929-1930) et ses rencontres avec J. Maritain, ainsi que par les discussions ultérieures sur le thomisme avec le père J. Woroniecki, et surtout par ses contacts scientifiques avec le père K. Michalski, partisan d'un thomisme ouvert, auteur du projet "Corpus philosophorum medii aevi". Ces savants ont orienté les intérêts scientifiques de S. vers la philosophie médiévale, principalement vers la métaphysique de Thomas d'Aquin ; S. a opposé le caractère existentiel de cette métaphysique à l'essentialisme platonicien-augustinien-arabe. Sa thèse de doctorat (le véritable directeur scientifique était K. Michalski, et Ajdukiewicz était son superviseur) en 1932 portait sur la première et la deuxième intention chez Jean Duns Scot.

S. a commencé son activité didactique par des cours commandés à l'université Jagellon en 1945. Il a obtenu son habilitation en 1946 à l'université Adam Mickiewicz de Poznań sur la base de sa thèse sur la science thomiste de l'âme humaine intitulée *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy ludzkiej* qui peut être traduit comme *La question centrale de l'enseignement thomiste sur l'âme humaine*. Pendant une courte période, il a enseigné à l'UAM et à l'Université de Varsovie. À la rentrée 1946, il est nommé professeur adjoint à l'université catholique de Lublin, où il dirige la chaire d'histoire de la philosophie médiévale et moderne de 1948 à 1978. En 1956, il devient professeur associé à la faculté de philosophie de l'université catholique de Lublin. En 1959, le Sénat

académique de l'Université catholique de Lublin a adopté une résolution visant à accorder à S. le titre de professeur titulaire, qui n'a été approuvé par le ministre de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur qu'en 1967. Dans les années 1957-1983, il a travaillé à l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences à Varsovie. Il a été cofondateur de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et membre de l'institution papale Pax et iustitia.

L'éventail thématique des cours universitaires de S. était vaste : histoire de la philosophie antique et médiévale, philosophie de l'être dans la perspective aristotélicienne-thomiste, anthropologie philosophique thomiste, histoire de la philosophie du XVe siècle.

S. s'est spécialisé dans la philosophie et la culture intellectuelle médiévales grâce à ses séminaires scientifiques, menés non seulement à l'Université catholique de Lublin, mais aussi à l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences (PAN), à l'ATK à Varsovie et au BJ à Cracovie. S. est le fondateur de l'école polonaise d'histoire de la philosophie médiévale, qui se caractérise par l'étude des textes philosophiques manuscrits.

Alors qu'il travaillait à l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences, il a eu l'occasion de coorganiser une équipe de recherche sur les rps médiévaux. Grâce à cette initiative, 8 volumes du Catalogue des manuscrits médiévaux de la Bibliothèque Jagellonne (I-VIII, Wr, Kr 1980-2004) ont été publiés.

Les "Études médiévales" et "Mediaevalia Philosophica Polonorum" publiées par l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences étaient destinées à préserver ces réalisations scientifiques par écrit. S. a été membre des comités de rédaction du *Dictionnaire biographique polonais* (VIII-X, 1960-1964) et du *Rocznik Filozoficzny* (1955-1961) qui peut être traduit par *Annuaire philosophique*. Il a collaboré avec le Laboratoire du Dictionnaire Latin de l'Académie Polonaise des Sciences à Cracovie, a été membre de la Société Historique Polonaise et de la Société Scientifique de l'Université Catholique de Lublin, a co-édité l'édition polonaise des *Méditations sur la Première Philosophie* avec les *Objections des Maris Savants et les Réponses de l'Auteur et la Conversation avec Burman* (I-II, 1958). En 1958, il a cofondé la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, basée à Louvain. Cette société internationale rassemble des médiévistes du monde entier et co-organise leurs travaux de recherche. L'obtention d'un poste de Maître de recherches au Centre national de la recherche scientifique à Paris dans les années 1960/1961 et 1964/1965 a permis à S. de se familiariser avec les derniers développements des études médiévales occidentales.

Les convictions philosophiques de S. ne sont pas restées sans influence sur sa vision de l'histoire de la philosophie. Il était d'avis que les historiens de la philosophie devaient s'occuper de l'histoire des problèmes philosophiques qui ont une valeur intemporelle. Il a inclus son credo philosophique dans ses recherches sur l'historiographie de la philosophie, ce qui se reflète dans son ouvrage *La question de l'histoire de la philosophie*. Il croyait que la base de la culture spirituelle est la philosophie comprise comme une contemplation naturelle de la réalité. Le noyau de la philosophie ainsi comprise est - comme à l'aube de l'antiquité - l'amour de la sagesse. Les historiens de la philosophie

doivent donc être des philosophes et traiter de l'histoire des problèmes philosophiques qui ont souvent une valeur intemporelle.

Dans le travail scientifique de S., 3 étapes sont visibles : a) une période de focalisation sur quelques philosophes médiévaux remarquables (*Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot, Conception de l'homme albertino-thomiste versus cartésienne, Homo platonius au Moyen Âge, Saint Thomas relu, Histoire de la philosophie classique européenne*) ; b) depuis 1957, recherches historico-philosophiques sur la philosophie du 15^e siècle à l'Université de Cracovie ; c) depuis le début des années 70 du 20^e siècle, recherches sur la philosophie européenne de 1380 à 1520 environ. Six grands volumes de l'*Histoire de la philosophie européenne du 15^e siècle* sont sortis de sa plume. Ils constituent un grand projet de recherche sur le XV^e siècle et montrent que la philosophie du Moyen Âge tardif n'était pas "l'automne du Moyen Âge".

S. commence ses considérations au point où d'autres historiens de la philosophie médiévale (Gilson, B. Geyer, M. Grabmann et M. de Wulf) les terminent. L'histoire de la philosophie européenne au XV^e siècle est un guide des problèmes philosophiques. Ils montrent que cette époque a jusqu'à présent été étudiée de manière unilatérale, avec une concentration excessive sur l'humanisme de la Renaissance, le néoplatonisme, les superstitions païennes et les arts secrets, et ce dans un mépris total de la philosophie médiévale. Cette interprétation déformée de la vie mentale du XV^e siècle, S. a voulu la niveler en présentant progressivement sa véritable image. Dans l'espoir que l'œuvre qu'il avait commencée soit poursuivie, il a remis son énorme héritage d'ateliers scientifiques manuscrits et sa collection de livres scientifiques de près de 2 000 volumes à la division des manuscrits de l'université jagellonne. Il a ainsi préparé un atelier pour la poursuite de la recherche scientifique, notamment sur les études philosophiques médiévales.

Source : www.kul.pl/prof-dr-hab-stefan-swiezawski,13842.html, consulté le 5.2.2022

Mieczysław Albert **Krapiec** (né le 25 mai 1921 à Berezowica Mała, Pologne- mort le 8 mai 2008 à Lublin, Pologne)

En 1939, il est diplômé du Gymnase Vincent Pol de Tarnopol et, la même année, il entre dans l'Ordre des Dominicains à Cracovie, où il étudie la philosophie et la théologie, couronnées par son doctorat en 1946, le superviseur étant Fr Jacek Woroniecki. Après son ordination sacerdotale en 1945, le Père Krapiec a commencé des études à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lublin (KUL) et en même temps, de 1946 à 1954, il a enseigné la philosophie au Collège philosophique et théologique dominicain de Cracovie. Il a obtenu son doctorat en 1948 sur la base d'une dissertation *De amore hypostatico in Sanctissima Trinitate secundum St. Thomam Aquinatem*, écrite sous la direction du professeur Antoni Słomkowski. En 1957, il soumet au Conseil de la Faculté de philosophie sa thèse d'habilitation, intitulée *Fondements*

existentiels de l'analogie transcendantale de l'être. Sur la base de cette thèse, il a obtenu le rang de professeur adjoint. En 1962, il est promu professeur associé, et en 1968, professeur titulaire.

Il a commencé à travailler à l'université catholique de Lublin en 1951, à la faculté de philosophie, qui fonctionnait depuis 1946. A partir du 1er janvier 1955, il est chef du département de métaphysique et du département de métaphysique et de théorie de la cognition. Le 6 décembre 1956, il reçoit le titre de docent. Dans les années 1957-1970, il a occupé le poste de responsable de la deuxième chaire de métaphysique (chaire de métaphysique générale). Il a été deux fois doyen de la faculté de philosophie chrétienne de l'université catholique de Lublin (1958-1961 et 1969-1970). Le 1er octobre 1970, il est devenu recteur et a occupé ce poste pendant cinq mandats jusqu'en 1983.

Dans son travail scientifique, il a combiné la philosophie antique et médiévale, en se concentrant surtout sur la théorie de l'être d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin. Au cours de ses recherches, il les a reconnus comme co-auteurs de la métaphysique classique, souvent déformée par la postérité, et traitée par ses contemporains comme deux concepts complètement différents : celui, philosophique, d'Aristote et celui, théologique ou pseudo-philosophique, de Thomas. Il a montré que ce dernier était une continuation créative du premier, et que l'Aquinat ne s'est pas écarté du réalisme de Stagirt, même d'un pas, mais a considéré sa théorie de l'être du point de vue du phénomène humain. Ce dernier ne peut être pensé sans se référer à Dieu, c'est-à-dire à l'Être en tant qu'être au sens absolu (je suis qui je suis). Jean-Paul II a considéré ce point précis comme une marque et un mérite de l'école dite de Lublin. Sa production scientifique et de recherche comprend 20 livres, dont beaucoup ont été traduits en anglais, et environ 250 études et articles. Il y a considéré les problèmes de la cognition, de l'amour, de la liberté, du mal, de la mort, de la culture, de la religion, du droit, de la morale, de la politique, de la production, et surtout le problème particulièrement actuel du rapport entre le langage et la réalité. Il a marqué sa présence dans presque tous les domaines de l'activité humaine afin de leur redonner leur dimension antique et médiévale, selon laquelle la sagesse devait être le but de la cognition humaine. Un écart par rapport à la philosophie classique ainsi comprise constitue un sérieux appauvrissement de la vie spirituelle de notre civilisation contemporaine. Il ne fait donc aucun doute que la philosophie et l'Université catholique de Lublin (KUL) lui doivent beaucoup. Sous sa supervision, environ 150 mémoires de maîtrise et plus de 50 thèses de doctorat ont été rédigés, dont beaucoup ont abouti à une habilitation.

Il a été l'initiateur et le président du comité scientifique de *l'Encyclopédie universelle de la philosophie*, "la première véritable encyclopédie philosophique dans l'histoire de la culture polonaise", publiée depuis 2000 par la Société polonaise Thomas d'Aquin.

Source : www.kul.pl/o-mieczyslaw-albert-krapiec-op,art_9087.html, consulté le 5.2.2022

Tadeusz **Michałek** (né le 20 juillet 1961 à Istebna, Serbie)

Prêtre serbe, professeur de philosophie au Séminaire missionnaire serbe de Stadniki.

Il a fait des études philosophiques et théologiques au Séminaire supérieur missionnaire de Stadniki (1981-1987). De 1987 à 1991, il a étudié à la Faculté de philosophie de l'Université catholique de Lublin. De 1992 à 1993, il poursuit des études doctorales à l'Institut de théologie de Paris. Sa thèse de doctorat (soutenue le 12 octobre 1994) s'intitule (traduction en français) *Le concept de "Sixième voie" de Jacques Maritain*. Depuis 1995, il a été chargé de cours au Séminaire supérieur missionnaire des pères du Sacré-Cœur à Stadniki, puis également préfet des études. Au sein de la Congrégation du Sacré-Cœur de Jésus, il a également exercé les fonctions suivantes : éducateur de séminaristes, responsable de la pastorale des jeunes et des vocations. Depuis 1999, il a été vice-provincial de la Province polonaise du Sacré-Cœur de Jésus, et dans les années 2004-2010 supérieur provincial de la Province polonaise du Sacré-Cœur de Jésus. Il a également été maître de conférences en philosophie à l'UKSW de Varsovie (2003-2005) et à l'Académie Polonia de Częstochowa (2014-2015), occupant également la fonction de vice-doyen de cette université.

Source : sympozum.scj.pl/autor/tadeusz-michalek-scj, consulté le 5.2.2022

Edmund **Morawiec** (29 octobre 1930 à Lgoczanka, Pologne- mort le 11 février 2019 à Tuchow, Pologne)

Ordonné le 29 juin 1957, il a étudié à la faculté de philosophie de l'Université catholique de Lublin (KUL) et a obtenu une maîtrise en métaphysique en 1961, sur la base d'une thèse intitulée *Le rôle de l'intuition dans la reconnaissance des phrases philosophiques de Descartes*. En 1964, il obtient le titre de docteur en métaphysique sur la base d'une thèse intitulée *Objet et méthode dans la philosophie de Descartes*.

À l'automne 1964, il est employé comme assistant à la Faculté de philosophie chrétienne de l'ATK (aujourd'hui Faculté d'études catholiques, UKSW) à Varsovie. En 1971, il reçoit le titre de docteur ès sciences humaines sur la base de sa thèse *Le rôle de l'intuition dans l'acceptation des hypothèses de la métaphysique générale de J. Maritain*. En novembre 1971, il est nommé chef du Département de métaphysique de la Faculté susmentionnée. Le titre de prof. associé de sciences humaines lui a été conféré en octobre 1985 sur la base de sa monographie intitulée *Towards Existential Metaphysics*. Il a reçu le poste de prof. titulaire à l'ATK en août 1993. Il était le chef de la section de la philosophie de l'être, de Dieu et de la religion.

Il a également occupé de nombreux postes administratifs importants : vice-doyen de la faculté de philosophie, plénipotentiaire du recteur pour les affaires de la jeunesse, secrétaire du comité de rédaction de la revue

départementale *Studia Philosophiae Christianae*, rédacteur en chef adjoint de cette même revue, vice-recteur de l'ATK de 1987 à 1993, médiateur de la commission disciplinaire du personnel académique. Il a été un membre de longue date de la Commission des publications du Sénat. Il a fait partie de nombreuses sociétés philosophiques en Pologne et à l'étranger : Le Comité des sciences philosophiques de l'Académie polonaise des sciences, la Société philosophique polonaise, la Société internationale de métaphysique, l'Union mondiale des sociétés catholiques, la Société internationale Thomas d'Aquin et la Société polonaise Thomas d'Aquin. À partir de 1962, il a également enseigné la philosophie au Séminaire théologique rédemptoriste de Tuchow et de Cracovie.

Source : <https://uksw.edu.pl/en/uniwersytet/uczelniazdis/aktualnosci/1669-zmarl-o-prof-edmund-morawiec>, consulté le 5.2.2022

Marek **Piechowiak** (né le 4 août 1962 à Poznań, Pologne)

Avocat et philosophe, spécialiste de la philosophie du droit et de la protection internationale et constitutionnelle des droits de l'homme. Auparavant, il a travaillé, entre autres, au Centre des droits de l'homme de Poznań de l'Institut des sciences juridiques de l'Académie polonaise des sciences. Il a été le premier Médiateur des droits de l'enfant après la création de ce bureau.

Il a effectué des stages scientifiques et des cours spécialisés, entre autres, dans : Institut néerlandais de recherche avancée en sciences humaines et sociales (NIAS), l'Académie de droit international de La Haye et l'Institut néerlandais des droits de l'homme (SIM), l'Institut international des droits de l'homme de Strasbourg et la Direction des droits de l'homme du Conseil de l'Europe. Il a donné des cours invités aux universités de Nimègue, d'Utrecht, de Milan et de Cagliari, ainsi qu'à l'École nationale d'administration publique de Varsovie.

Il est l'auteur de plus de 120 articles scientifiques (dont de nombreux publiés en langues étrangères).

À la Faculté de psychologie et de droit de Poznań, il enseigne le droit constitutionnel, les droits de l'homme et la théorie et la philosophie du droit. A Varsovie, pour les doctorants, il dirige des cours d'axiologie du droit et de philosophie.

Source : swps.pl/marek-piechowiak, consulté le 5.2.2022

Bibliographie

Sources primaires

- MARITAIN J., *Antimoderne*, Œuvres Complètes, t. II, 1987.
- _____, *Approches sans entraves*, Œuvres Complètes, t. XIII, 1992.
- _____, *Art et Scholastique*, Œuvres Complètes, t. I, 1986.
- _____, *À travers le désastre*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, « Avant-propos », *Cahiers Jacques Maritain*, 9(1984), p. 51.
- _____, *Carnet de Notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- _____, *Christianisme et démocratie*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *Conception chrétienne de la cité* (article), Œuvres Complètes, t. VI, 1984.
- _____, *Confession de foi*, Œuvres Complètes, t. XI, 1991.
- _____, *Considérations françaises sur les choses d'Espagne*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.
- _____, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990.
- _____, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989.
- _____, *De la justice politique*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *De la philosophie chrétienne*, Œuvres Complètes, t. V, 1982.
- _____, *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Œuvres Complètes, t. IV, 1983.
- _____, *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres Complètes, t. V, 1982.
- _____, *Éléments de philosophie I*, Œuvres Complètes, t. II, 1987.
- _____, *Éléments de philosophie II*, Œuvres Complètes, t. II, 1987.
- _____, *Humanisme intégral*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.
- _____, *Jean de Saint-Thomas* (l'article), Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Œuvres Complètes, t. XVI, 1999.
- _____, *La Personne et le Bien commun*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990.
- _____, *La Philosophie bergsonienne*, Œuvres Complètes, t. I, 1986.
- _____, *La Philosophie morale*, Paris, Salvator, 2009.
- _____, *L'attitude actuelle envers la scolastique* (l'article), Œuvres Complètes, t. XVI, 1999.

- _____, *La voie de paix*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990.
- _____, *Le crépuscule de la civilisation*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *Le Docteur Angélique*, Œuvres Complètes, t. IV, 1983.
- _____, *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.
- _____, *Le Philosophe dans la Cité*, Paris, Éditions Alsatia, 1960.
- _____, *Lettre sur l'indépendance*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.
- _____, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *L'Homme et l'État*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990.
- _____, « L'humanisme de Saint Jean de la Croix », *Cahiers Jacques Maritain*, 9(1984).
- _____, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Œuvres Complètes, t. X, 1985.
- _____, *Messages 1941-1944*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989.
- _____, *Mission de la pensée chrétienne*, Œuvres Complètes, t. V, 1982.
- _____, « Natural Law and Moral Law », dans : R.-N. ANSHEN (éd.), *Moral Principles of Action. Man's Ethical Imperative*, vol. VI, coll. Science of Culture Series, New York, Harper and Brothers, 1952.
- _____, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951.
- _____, *Pour la justice*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989.
- _____, *Pour la Justice et la Paix*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.
- _____, *Pour le bien commun* (témoignages-débats), Œuvres Complètes, t. V, 1982.
- _____, *Pour une philosophie de l'éducation*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *Pour un réalisme intégral et un humanisme chrétien*, (témoignages-débats), Œuvres Complètes, t. V, 1982.
- _____, *Primauté du spirituel*, Œuvres Complètes, t. III, 1984.
- _____, *Principes d'une politique humaniste*, Œuvres Complètes, t. VIII, 1989.
- _____, *Quatre essais sur l'esprit*, Œuvres Complètes, t. VII, 1988.
- _____, *Quelques pages sur Léon Bloy*, Œuvres Complètes, t. III, 1984.
- _____, *Questions de conscience*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.
- _____, *Raison et raisons*, Œuvres Complètes, t. IX, 1990.

_____, « Redeeming the Time », dans : J. WITTE, F.-S. ALEXANDER (éd.), *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics and Human Nature*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 106-180.

_____, *Religion et culture*, Œuvres Complètes, t. IV, 1983.

_____, Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture (l'article), Œuvres Complètes, t. VI, 1984.

_____, *Réflexions sur l'Amérique*, Œuvres Complètes, t. X, 1990.

_____, « Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être », *Revue Thomiste*, 68(1968)1, p. 5-40.

_____, *Réflexion sur l'intelligence*, Œuvres Complètes, t. III, 1984.

_____, *Réponse à Jean Cocteau*, Œuvres Complètes, t. III, 1984.

_____, *Science et Sagesse*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.

_____, Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Paris, Téqui, 1934.

_____, « Sur le Savoir », *Cahiers Jacques Maritain*, 10(1984), p. 37-60.

_____, *Théonas*, Œuvres Complètes, t. II, 1987.

_____, Trois Réformateurs, Luther – Descartes – Rousseau, Œuvres Complètes, t. III, 1984.

_____, *Un cri d'alarme*, Œuvres Complètes, t. VI, 1984.

_____, *Une opinion sur Charles Maurras*, Œuvres Complètes, t. III, 1984.

_____, « Une société sans argent (Dernier écrit de Jacques Maritain achevé la veille de sa mort) », *Cahiers Jacques Maritain*, 4-5 (1982), p. 65-78.

Documents du magistère de l'église

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Pocket, 1999.

LE CONCILE VATICAN II, Paris, Éd. Cerf, 2003.

_____, *Dignitatis humanae* - Déclaration sur la liberté religieuse.

_____, *Gaudium et spes* - Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps.

LEON XIII, Lettre Encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891), ALXIII, 11(1892).

Pie XII, Lettre Encyclique *Summi Pontificatus* (20 octobre 1939), AAS, 31(1939).

_____, Lettre Encyclique *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943), AAS, 35(1943).

JEAN XXIII, Lettre Encyclique *Pacem in terris* (11 avril 1963), AAS, 55(1963), n° 85.

JEAN PAUL II, « La paix est une valeur sans frontières du nord au sud, de l'est à l'ouest : une seule paix (1 janvier 1986) », dans : COMMISSION PONTIFICALE « IUSTITIA ET PAX », *Chemins de la Paix. Messages pontificaux pour les Journées mondiales de la paix : 1968-1986*, Vatican, Cité du Vatican, 1986.

_____, Lettre Encyclique *Redemptor hominis* (4 mars 1979), AAS, 71(1979).

_____, Lettre Encyclique *Centesimus annus* (1 mai 1991), AAS, 83(1991).

_____, Discours aux participants à la conférence des présidents des parlements de l'Union européenne (23 septembre 2000), AAS, 93(2001).

_____, Lettre Encyclique *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), AAS, 80(1988).

_____, Lettre Encyclique *Veritatis splendor* (6 août 1993), AAS, 85(1993).

_____, Lettre du Pape Jean Paul II aux familles (2 février 1994), *Gratissimam sane*, AAS, 86(1994).

SAINT THOMAS D'AQUIN, *De Regimine principum*, trad. Martin-Cottier M., Paris, Éd. Egloff, 1946.

_____, *De Veritate*, trad. Anriorté A., Le Barroux, Éd. Sainte Madeleine, 2011.

_____, *Summa Contra Gentiles*, trad. Bernier R., et al., Paris, Cerf, 1993.

_____, *Somme Théologique*, trad. Rouget A.-M., Paris, Cerf, 1984-1986.

Correspondances

Bars H., Maritain J., Correspondance 1937-1973, t. II, www.univ-brest.fr, consulté le 15 janvier 2018.

Cocteau J., Maritain J., Correspondance 1923-1963, M. BRESSOLETTE, P. GLAUDES (éd.), Paris, Éditions Gallimard, 1993.

Correspondance entre Jacques Maritain et le général de Gaulle 1941-1942, Cahiers Jacques Maritain, 16-17(1988).

Correspondance Gino Severini, Jacques Maritain (1923-1966), G. RADIN (éd.), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2011.

de Lubac H., Maritain J., Correspondance et rencontres, J.-M. GARRIGUES, R. MOUGEL (éd.), Paris, Editions du Cerf, 2012.

Gilson É., Maritain J., Deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971, G. PROUVOST (éd.) Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

Green J., Maritain J., Une grande amitié. Correspondance 1926-1972, PIRIOU J.-P. (éd.), Paris, Plon, 1979.

J. Maritain, E. Mounier, Les grandes correspondances 1929-1939, J. PETIT (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1973.

« Jacques Maritain et François Mauriac. Correspondance », *Cahiers Jacques Maritain*, 56(2008).

Maritain J., Mounier E., *Correspondance 1929-1939*, J. PETIT (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1973.

Sources secondaires

AMOROSO LIMA, A., « Maritain et l'Amérique latine », *Revue Thomiste*, 48(1948)1-2, p. 12-17.

ARENDET, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2018.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 2007.

_____, *La Politique*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 1995.

BARRE, J.-L., *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, Paris, Perrin, 2012.

BARREAU, H., « Maritain, les droits de l'homme et le droit naturel », dans : M. BRESSOLETTE, R. MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 115-158.

BARS, H., « Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques Maritain », *Cahiers Jacques Maritain*, 9(1984), p. 5-31.

BARTH, G., « Ku całościowej wizji osoby ludzkiej. Metodologiczne założenia personalizmu integralnego », *Teologia w Polsce*, 2(2008)1, p. 43-53.

BARTNIK, Cz., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin, wyd. Polihymnia, 1994.

BELLEY, P.-A., *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Paris, Édition Pierre Téqui, 2003.

BELCH, K., *Katolicka Nauka Społeczna*, Kielce, Wyd. Jedność, 2007.

BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

_____, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

_____, *Introduction à la métaphysique*, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

_____, *Les deux sources de la morale et de la religion.*, F. KECK, G. WATERLOT, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

_____, *L'intuition philosophique. Le choc Bergson. La première édition critique de Bergson*, F. WORMS (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

_____, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'Esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

BLANCHET, CH., « Jacques Maritain, chantre de l'être », *Cahiers Jacques Maritain*, 4-5 (1982), p. 128-140.

_____, « Maritain face à la modernité », dans : M. BRESSOLETTE, R. MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 11-31.

_____, « Primauté du spirituel et passion du temporel dans l'œuvres de Jacques Maritain », dans : J.-L. ALLARD et al. (dir.), *L'humanisme intégral de Jacques Maritain, Colloque de Paris*, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1988, p. 71-83.

BLONDEL, M., *L'Action. Le problème des causes secondes et le pur agir*, t. 1, Paris, Félix Alcan, 1936.

BLUM, P.-R., « Jacques Maritain Against Modern Pseudo-Humanism », dans : Atti del Congresso Tomista Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: La Prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 Settembre 2003, Vatican City, Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis, 2004, p. 780-791.

BORNE, E., « Souvenirs d'un commencement », dans : E. BORNE (dir.), *Jacques Maritain*, coll. « Recherches et débats » du centre catholique des intellectuelles français, vol. 19, Paris, Arthème Fayard, 1957, p. 41-43.

BOURDIN, B., « Démocratie, médiation chrétienne. Enjeu pour une nouvelle légitimité de la représentation démocratique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 296(2017)4, p. 25-44.

BRESSOLETTE, M., « Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne », *Cahiers Jacques Maritain*, 9(1984), p. 33-42.

_____, « Léon Bloy et les Maritain », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT (éd.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 25-43.

CAFFARRA, C., « Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa », dans : R. DODARO (éd.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, Poznań, Wyd. Św. Wojciecha, 2015, p. 161-173.

CAVANAUGH, W., *Torture et eucharistie*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

CHAMMING'S, L., « Actualité d'Humanisme intégrale: perspectives pour un nouvel âge de civilisation », *Revue des Sciences Religieuses*, 81(2007)3, p. 353-368.

CHENAUX, PH., « *Humanisme intégral* » (1936) de Jacques Maritain, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

_____, *Paul VI, le souverain éclairé*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.

_____, *Paul VI et Maritain. Les rapports du « montinianisme » et du « maritanisme »*, Brescia-Roma, Istituto San Paolo VI, Ed. Studium, 1994.

_____, « Paul VI et Maritain », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT (dir.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 323-342.

CICHOSZ, W., « Implikacje pedagogiczne antropologii Jacquesa Maritaina », *Studia Gdańskie*, 13(2000), p. 159-173.

COLEMAN, J. A., « A Limited State and a Vibrant Society: Christianity and Civil Society », dans : J. A. COLEMAN (éd.), *Christian Political Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 22-53.

COTTIER, G., *Deviens ce que tu es. Enjeux éthiques*, coll. Sagesse et Cultures, Paris, Parole et Silence, 2003.

_____, « Le bien commun dans l'enseignement du Magistère de l'Église », dans : A. GAVRIC, G.-W. SIENKIEWICZ (éd.), *État et bien commun*, Bern, Peter Lang, 2008, p.165-179.

_____, « Le philosophe et la foi », *Revue des sciences religieuses*, 81(2007)3, p. 307-321.

CRAIG, E., « Realism and Antirealism », dans : E. CRAIG (éd.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 887-891.

DE ALMEIDA SAMPAIO, L.-F., *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Paris, Vrin, 1963.

DE BELLOY, C., « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, 81(2007)2, p. 163-181.

DE KONINCK, CH., *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010.

DENNEHY, R., « Being Is Better Than Freedom », dans : M.-D. TORRE, (éd.), *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1989, p. 253-262.

DESCLAUSAIS, J., *Primauté de l'Être, Religion et Politique*, Paris, Plon, 1936.

DE THIEULLOY, G., *Le chevalier de l'absolu, Jacques Maritain entre mystique et politique*, Paris, Gallimard, 2005.

DICKES-LAFARGUE, G., *Le dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*, Versailles, Éditions de Paris, 2005.

DOUGHERTY, J.-P., *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003.

DURAND, J.-D., « Jacques Maritain et la nation », *Cahiers Jacques Maritain*, 67(2013), p. 44-55.

_____, « La grande attaque de 1956 », *Cahiers Jacques Maritain*, 30(1995), p. 2-31.

DUVAUCHEL, M., *L'esthétique oubliée de Jacques Maritain. Un "chemin de poésie et de raison"*, Paris, Publibook, 2009.

D'Souza, M.-O., « Maritain, Political Community, and the Common Good », *Études maritainiennes – Maritain Studies*, 33(2017), p. 3-18.

_____, « The Unity of the Thought of Jacques Maritain », *Études maritainiennes – Maritain Studies*, 32(2016), p. 84-98.

ESCHMANN, I.-TH., « Pour la défense de Jacques Maritain (annexe) », dans : CH. DE KONINCK, *Cœuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010, p. 407-437.

FENEUIL, A., « Un autre Bergson ? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des deux sources », dans : A. FRANÇOIS, C. RIQUIER, (éd.), *Annales bergsoniennes, Bergson, la morale, les émotions*, vol. VIII, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 271-285.

FERRY, L., *The New Ecological Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

FERRY, L., VINCENT, J.-D., Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

FIAT, É., « Dignité et vulnérabilité », dans : B. SCHUMACHER (dir.), *L'éthique de la dépendance face au corps vulnérable*, Toulouse, Éditions érès, 2019, p. 21-54.

FLOUCAT, Y., « Approches métaphysique du mal », *Cahiers Jacques Maritain*, 12(1985), p. 33-50.

_____, Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel, Paris, Fac-éditions, 1996.

_____, « Julien Green et Jacques Maritain ou l'amour du vrai et la fidélité du cœur », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT (éd.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 81-98.

_____, Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigeant, de la contre-révolution à la démocratie, Paris, Téqui, 1999.

FORMICKI, E., *Katolicka Nauka Społeczna*, Kraków, Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2014.

FOSSATI, W.-J., « Jacques Maritain et Emmanuel Mounier On America : Two Catholic Views » dans : J.-G. TRAPANI (éd.), *Truth Matters, Essays in Honor of Jacques Maritain*, Washington, Catholic University of America Press, 2004, p. 270-283.

FOURCADE, M., « Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940-1945) », *Cahiers Jacques Maritain*, 28(1994), p. 5-38.

_____, « Le Paysan de la Garonne : les enjeux d'une réception », *Revue des Sciences Religieuses*, 81(2007)4, p. 461-480.

FRIBOULET, J.-J., « Le bien commun selon Jacques Maritain », dans : A. GAVRIC, G.-W. SIENKIEWICZ (éd.), *État et bien commun*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 43-50.

Fumet, S., « Amour de la sagesse et amitié des hommes », dans : E. BORNE (dir.), *Jacques Maritain*, coll. « Recherches et débats » du centre catholique des intellectuelles français, vol. 19, Paris, Arthème Fayard, 1957, p. 23-33.

GARDET, L., « Témoignage », *Cahiers Jacques Maritain*, 10(1984), p. 29-32.

GARRIGUES, J.-M., « J. Maritain face à un catholicisme de croisade : Espagne (1934-1937) », *Cahiers Jacques Maritain*, 63(2011), p. 34-55.

Gherri, P., « Theology and Canon Law in the Thought of Ladislav Örsy », dans : G. WHELAN (éd.), *Lonergan's Anthropology Revisited: The Next Fifty Years of Vatican II*, Rome, Gregorian and Biblical Press, 2015, p. 459-463.

GOGACZ, M., « Tomizm Maritaina », *Więź*, 16(1973)10, p. 17-31.

_____, *Wokół problemu osoby*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1974.

GOMEZ-MULLER, A., « Philosophie, éthique et "espace public" », dans : PH. CAPELLE, J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du III^e Millénaire*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, pp. 307-309.

GREINER, D., « Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales : pour une réinterprétation des sources théologique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 241(2006/HS), p. 119-144.

GROSS, R., *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.

GRZYBOWSKI, J., *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa, Fronda, 2007.

_____, « Jacques Maritain i Sobór Watykański II », *Saeculum Christianum*, 10(2003)1, p. 135-153.

_____, « Kultura i metafizyka: tomistyczne inspiracje filozofii Jacquesa Maritaina », *Studia Płockie*, 37(2009), p. 135-145.

GUENA, S., « Jacques Maritain : un itinéraire original en philosophie politique – une âme possible pour l'Europe », *Cahiers Jacques Maritain*, 58(2009), p. 25-52.

_____, « Maritain et la Révolution », *Cahiers Jacques Maritain*, 61(2010), p. 34-64.

GUILBEAU, A., *Charles de Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, Fribourg, University of Fribourg (Switzerland), 2016.

HARCOURT, P., « Sur la crise de la raison éthique », dans : C. BRUAIRE (dir.) *La morale : sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 15-26.

HITTINGER, J., *Liberty, Wisdom, and Grace. Thomism and Democratic Political Theory*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2002.

HUBENY, A., *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, coll. Jeunes talents, Paris, Larousse, 1993.

IDE, P., « La blessure intérieure dans l'œuvre de Jacques Maritain », dans : M. BRESSOLETTE, R., MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 271-305.

JEAN PAUL II, « Message de Jean Paul II à l'occasion du congrès "Jacques Maritain aujourd'hui" organisé par l'Université Catholique du Sacré Cœur à Milan du 20 au 23 octobre 1982 », *Cahiers Jacques Maritain*, 4-5(1982), p. 60-63.

_____, « N'ayez pas peur ! », *André Frossard dialogue avec Jean Paul II*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1982.

JOURNET, CH., *Exigences chrétiennes en politique*, Saint Maurice, Editions Saint Augustin, 1990.

KALINOWSKI, J., SWIEZAWSKI, S., *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2014.

KAPIAS, M., POŁOK, G., « Religijno-społeczny kontekst integralnego personalizmu Jacques'a Maritaina », *Studia Pastoralne*, 10(2014)10, p. 453-464.

KOŁODZIEJCZAK, W., « Jacques Maritain - u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka », *Studenckie Zeszyty Naukowe*, 26(2015)18, p. 17-25.

KOWALCZYK, S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2005.

_____, « Koncepcja wolności odpowiedzialnej J. Maritaina », dans : E. BALAWAJDER, S. KOWALCZYK, (dir.), *Jacques Maritain prokursor soborowego humanizmu*, Lublin, KUL, 1992, p. 55-65.

_____, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin, KUL, 2010.

_____, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1992.

Krąpiec, M., *Ja – człowiek*, Lublin, 1979.

_____, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009.

KRÓL, B., « Osobowość, wolność i rozumność człowieka w świetle wybranych dzieł Jacques'a Maritaina », *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 34(2014), p. 53-67.

LADRIERE, J., *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

LANGLOIS, C., « La naissance de l'intellectuel catholique », dans : P. COLIN (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, coll. Sciences humaines et religions, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 213-233.

LEIBNIZ, G.-W., *Dialogues sur la morale et la religion*, Paris, Vrin, 2017.

_____, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg, Meiner Verlag, 2014.

LENDZION, A., « Koncepcja podmiotu osobowego w personalizmie Jacques'a Maritaina », *Roczniki Pedagogiczne*, 38(2010)2, p. 5-20.

LEONARD, A., « Morale et liberté », dans : C. BRUAIRE (dir.), *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 91-107.

LEVINAS, E., *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995.

LOYER, E., *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Paris, Grasset, 2005.

LUQUET, S., « Charles de Koninck et le bien commun », *Laval théologique et philosophique*, 70(2014)1, p. 45-60.

_____, « Le bien commun des personalistes (introduction) », dans : CH. DE KONINCK, *Œuvres de Charles de Koninck. La primauté du bien commun*, t. II, vol. II, trad. S. LUQUET, Québec, PUL, 2010, p. 1-104.

LUROL, G., « Maritain et Mounier », dans : M. BRESSOLETTE, R., MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 245-269.

MACINTYRE, A., *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

_____, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, New York, Cambridge University Press, 2018.

MANENT, P., *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

MARITAIN, R., *Les grandes amitiés*, Paris, Desclée De Brouwer, 1949.

MATTEL, J.-F., « L'éclipse de la transcendance et le retour de la barbarie », dans : PH. CAPELLE, J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du III^e Millénaire*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 329-343.

MAZUR, J., *Persona in societate. Wybrane zagadnienia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II-Wydawnictwo Naukowe, 2014.

MEDEVIELLE, G., « La difficile question de l'universalité des droits de l'homme », *Transversalités*, 107(2008)3, p. 69-91.

MEYER-BISCH, G., « Maritain, penseur de la démocratie : lecteur fidèle de Thomas d'Aquin ? », *Le Philosophoire*, 38(2012)2, p. 251-272.

MICHAŁEK, T., *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.

MORAWIEC, E., *Intellectual Intuition in the General Metaphysics of Jacques Maritain*, Frankfurt am Main, Edition Peter Lang, 2013.

_____, « Jakub Maritain jako filozof », *Studia Philosophiae Christianae*, 12(1976)1, p. 113-131.

MOUGEL, R., « Jacques Maritain et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme 1948 », *Cahiers Jacques Maritain*, 61(2010), p. 65-72.

_____, « Les années de New York 1940-1945 », *Cahiers Jacques Maritain*, 16-17(1988), p. 7-28.

_____, « Sur le Sagesse », *Cahiers Jacques Maritain*, 10(1984), p. 7-23.

MOUNIER, E., *Manifeste au service du personalisme*, Paris, Aubier, 1963.

MRÓWCZYŃSKI, T., *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1964.

NEBEL, M., « Searching for the Common Good », dans : M. NEBEL, T. COLLAUD (éd.), *Searching for the Common Good, Philosophical, Theological and Economic Approaches*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2018, p. 111-148.

NEDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957.

NIESSEN, F., DE DINECHIN, O., *Repères chrétiens en bioéthique, La vie humaine du début à la fin*, Paris, Editions Salvator, 2015.

NIESYTY, E., *Jacques Maritain's personalist concept of democratic society*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009.

NIEWIADOMSKI, L., « La conquête de la liberté dans la conception philosophique de Jacques Maritain », *Parerga, Międzynarodowe Studia Filozoficzne*, 1(2004), p. 41-60.

O'NEILL, O., « Practical Reason and Ethics », dans : E. CRAIG (éd.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 832-837.

PHILIPPE, M.-D., *L'Être. Recherche d'une Philosophie première*, t. I, Paris, Téqui, 1972.

PICART, F., « Imaginer la visibilité politique du Corps du Christ généré par l'Eucharistie », *Laval théologique et philosophique*, 63(2007)2, p. 329-342.

PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa, Biuro Trybunału Konstytucyjnego, 2012.

POSSENTI, V., « In dulcedine societatis quaerere veritatem. Souvenir épars au fil des jours », *Cahiers Jacques Maritain*, 72(2016), p. 55-68.

_____, « La philosophie du droit chez Jacques Maritain », dans : P. DE LAUBIER (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personalisme chrétien*, Paris, Parole et Silence, Les Presses universitaires de l'IPC, 2008, p. 131-146.

_____, « Mondialisation, souveraineté, paix perpétuelle. Les perspectives de Kant et de Maritain », dans : J.-D. DURAND, R. MOUGEL (dir.), *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain, enjeux et défis : Actes du colloque de Lyon 8-9 novembre 2007*, coll. Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires, n° 21, Lyon, RESEA, 2013, p. 65-88.

_____, *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.

POULAT, É., « Maritain revisité. Sur les traces françaises de Jacques Maritain », dans : B. HUBERT (dir.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 207-219.

PROUVOST, G., « Jacques Maritain-Etienne Gilson : le dialogue de l'amitié et de la pensée (1923-1973) », dans : Y. FLOUCAT, B. HUBERT, *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, p. 255-267.

PUPPINCK, G., *Les droits de l'homme dénaturé*, Paris, Éditions du Cerf, 2018.

RABEHEVITRA, Z.-B., *La loi naturelle chez Jacques Maritain. Actualité d'une pensée. Étude historique, critique et doctrinale*, coll. Croire et Savoir, Paris, Téqui, 2011.

RAMIREZ, J.-M., « Sur l'organisation du savoir moral », *Bulletin Thomiste*, 12(avril-juin 1935)6, p. 423-432.

RATZINGER, J., (BENOIT XVI), *Libérer la liberté, foi et politique*, Paris, Parole et Silence, 2018.

REICHBERG, G. M., « Jacques Maritain, l'Espagne et la guerre Sainte », *Revue Thomiste*, 115(2015)2, p. 215-233.

REMOND, R., « Jacques Maritain parmi les intellectuels du siècle », *Revue des sciences religieuses*, 81(2007)3, p. 301-306.

RESCH, F., *L'homme, la politique et Dieu. Le théocentrisme de Jacques Maritain*, Paris, Téqui, 2018.

ROLAND, N., *Jacques Maritain. La sanctification du monde profane*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.

ROUARD, CH., *La vérité chez Alasdair MacIntyre*, Paris, Harmattan, 2011.

SACHS, M., *La Décade de l'illusion*, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

SCHALL, J., *Jacques Maritain : The Philosopher in Society*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

_____, *The Modern Age*, South Bend, St. Augustine's Press, 2011.

SHARKEY, R., « Vertus, communautés et politique : la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre », *Nouvelle revue théologique*, 123(2001)1, p. 62-87.

STEFFENS, M., *L'éternité reçue*, Paris, Desclée De Brouver, 2017.

SWEET, W., « Maritain, Jacques (1882-1973) », dans : CH. BERRY- GRAY (éd.) *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, vol. 2, New York, Garland Press, 1999, p. 533-535.

TARASIEWICZ, P., « Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego », dans : S. KOWOLIK (dir.), *Polityka: od Niccolo Machiavellego do Jana Pawła II*, Tarnowskie Góry, Fundacja Krzewienia KNS im. bł. A. Kolpinga, 2017, p. 77-87.

TATAR, M., « Świętość ontyczna i struktura ontologiczna człowieka. Antropologiczne podstawy duchowości chrześcijańskiej », *Warszawskie Studia Teologiczne*, 26(2013)1, p. 177-194.

TAYLOR, CH., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

UNITED NATIONS, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, United Nations, Aegitas éditeur, 2015.

VALADIER, P., « Jacques Maritain : une philosophie politique pour aujourd'hui ? », dans : M. BRESSOLETTE, R. MOUGEL (dir.), *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 159-178.

_____, Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

_____, « Péril en démocratie : la post-vérité », *Études. Revue de culture contemporaine*, 5(2017), p. 55-63.

VILAR, G., « Pour une théorie informelle du bien », dans : A. Gomez-Muller (éd.), *Du bonheur comme question éthique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 61-84.

VIOLA, F., « La connaissance de la loi naturelle dans la pensée de Jacques Maritain », *Nova et Vetera*, 3(1984), p. 204-228.

_____, « Les droits de l'homme : Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain », *Nova et Vetera*, 57(1982)1, p. 4-16.

WASYLUK, P., « Między optymizmem i pesymizmem dziejowym – Jacques'a Maritaina koncepcja realizmu historiozoficznego », *Roczniki filozoficzne*, 60(2012)2, p. 5-23.

Wciórka, L., « J. Maritaina koncepcja życia społecznego », dans : E. BALAWAJDER, S. KOWALCZYK, (dir.), *Jacques Maritain prokursor soborowego humanizmu*, Lublin, KUL, 1992, p. 145-154.

WIPPEL, J.-F., « Maritain and Aquinas on Our Discovery of Being », *Studia Gilsoniana*, 3(2014), p. 415-443.

WOJTYLA, K., *Le signe de contradiction*, Paris, Fayard, 1979.

_____, *Personne et acte*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2011.

WORMS, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses Universitaire de France, 2004.

YACOUB, J., « L'universalité des droits de l'homme et les exigences des particularités. L'apport de Jacques Maritain », dans : J.-D. DURAND, R. MOUGEL (dir.), *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain, enjeux et défis : Actes du colloque de Lyon 8-9 novembre 2007*, coll. Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires, n° 21, Lyon, RESEA, 2013, p. 23-31.

ZABIELSKI, J., « Personalizm jako imperatyw wartościowania człowieka », *Roczniki Teologii Katolickiej*, 13(2014)1, p. 125-137.

L'auteur

Wojciech Gliniecki (1985) est prêtre catholique, aumônier à l'hôpital et professeur d'Université. Il a fait ses études à l'Université de Strasbourg (*Licentia Docendi*) et à l'Université de Fribourg en Suisse (doctorat et certificat en Éthique et spiritualité dans les soins). Il enseigne au Grand séminaire de Pelplin et à l'Université Mikołaj Kopernik de Toruń (Pologne). Il met aussi en pratique son savoir théologique et éthique en tant qu'aumônier à l'hôpital.

Index

- AMOROSO LIMA, 62, 360
 ARENDT, 178, 179, 360, 364
 ARISTOTE, 6, 75, 76, 80, 90, 93, 94, 101,
 105, 120, 163, 179, 207, 221,
 225, 263, 267, 268, 346, 354,
 360

 BARRE, 15, 23, 44, 45, 46, 55, 59, 61, 64,
 66, 81, 91, 92, 113, 360
 BARREAU, 283, 284, 360
 BARS, 31, 36, 359, 360
 BARTH, 179, 360
 BARTNIK, 119, 342, 360
 BELCH, 322, 343, 360
 BELLEY, 91, 99, 110, 360
 BENOIT XVI, 161, 367
 BERGSON, 2, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 38, 45, 70, 71, 77, 78, 80, 84, 86,
 89, 92, 93, 97, 117, 143, 154,
 155, 156, 324, 357, 360, 362,
 368, 373
 BLANCHET, 7, 48, 61, 62, 69, 360
 BLONDEL, 239, 361
 BLUM, 15, 61, 177, 304, 361
 BORNE, 67, 82, 361, 363
 BOURDIN, 293, 361
 BRESSOLETTE, 7, 36, 45, 50, 57, 230,
 284, 359, 360, 361, 364, 365,
 368

 CAFFARRA, 127, 361
 CAVANAUGH, 288, 289, 293, 329, 330,
 361
 CHAMMING'S, 149, 289, 300, 361
 CHENAUX, 63, 64, 280, 361
 CICHOSZ, 154, 344, 361
 COLEMAN, 273, 361
 COTTIER, 31, 76, 187, 214, 298, 359, 361
 CRAIG, 135, 183, 362, 366

 D'SOUZA, 150, 323, 362
 DE ALMEIDA SAMPAIO, 99, 362
 DE BELLOY, 131, 362

 DE KONINCK, 3, 60, 249, 255, 257, 258,
 264, 265, 266, 267, 269, 270,
 271, 272, 273, 275, 276, 277,
 279, 362, 365, 376
 DE THIEULLOY, 297, 362
 DENNEHY, 157, 362
 DESCLAUSAIS, 156, 362
 DICKES-LAFARGUE, 328, 329, 362
 DOUGHERTY, 93, 362
 DURAND, 60, 287, 301, 324, 362, 366,
 368
 DUVAUCHEL, 208, 362

 ESCHMANN, 249, 264, 271, 272, 273,
 362

 FENEUIL, 25, 26, 362
 FERRY, 190, 362
 FIAT, 197, 363
 FLOUCAT, 36, 47, 52, 64, 126, 127, 139,
 141, 142, 151, 240, 248, 249,
 315, 316, 361, 363, 367
 FORMICKI, 289, 291, 322, 345, 363
 FOSSATI, 50, 363
 FOURCADE, 52, 58, 363
 FRIBOULET, 282, 287, 294, 363
 FUMET, 67, 74, 363

 GARDET, 173, 363
 GARRIGUES, 51, 56, 359, 363
 GHERRI, 94, 363
 GOGACZ, 82, 142, 346, 363
 GOMEZ-MULLER, 169, 329, 363, 368
 GREINER, 275, 326, 363
 GROSS, 104, 122, 123, 131, 363
 GRZYBOWSKI, 156, 202, 258, 287, 294,
 321, 347, 363
 GUENA, 67, 327, 328, 364
 GUILBEAU, 258, 264, 270, 276, 280, 364

 HARCOURT, 209, 364
 HITTINGER, 324, 364
 HUBENY, 178, 179, 364

 IDE, 230, 364

- JEAN PAUL II, 52, 66, 80, 142, 279, 280,
 284, 285, 286, 293, 297, 298, 299, 331,
 332, 359, 364
 JEAN XXIII, 298, 359
 JOURNET, 43, 48, 52, 323, 364
- KALINOWSKI, 64, 172, 227, 348, 349,
 364
 KAPIAS, 279, 364
 KOŁODZIEJCZAK, 327, 364
 KOWALCZYK, 142, 157, 160, 256, 268,
 302, 349, 350, 351, 364, 368
 KRAPIEC, 103, 275, 299, 302, 353, 354,
 364
 KROL, 154, 365
- LADRIERE, 79, 80, 365
 LANGLOIS, 77, 365
 LEIBNIZ, 242, 365
 LENDZION, 137, 365
 LEON XIII, 42, 63, 79, 283, 284, 298,
 359
 LEONARD, 157, 158, 365
 LEVINAS, 265, 365
 LOYER, 58, 365
 LUQUET, 249, 255, 257, 264, 265, 266,
 272, 362, 365
 LUROL, 50, 365
- MACINTYRE, 179, 180, 184, 206, 207,
 211, 221, 244, 330, 365, 367
 MANENT, 198, 365
 MATTEL, 176, 365
 MAZUR, 255, 365
 MEDEVIELLE, 282, 365
 MEYER-BISCH, 289, 365
 MICHAŁEK, 152, 355, 365
 MORAWIEC, 85, 99, 104, 110, 111, 165,
 355, 366
 MOUGEL, 7, 50, 51, 58, 60, 94, 95, 230,
 284, 287, 324, 359, 360, 361,
 364, 365, 366, 368
 MOUNIER, 49, 50, 287, 311, 324, 360,
 363, 365, 366, 373
 MROWCZYNSKI, 255, 267, 292, 325, 366
- NIESEN, 147, 366
 NIESYTY, 260, 261, 366
 NIEWIADOMSKI, 169, 366
- O'NEILL, 183, 366
- PHILIPPE, 64, 96, 366
 PICART, 330, 366
 PIE XII, 253, 322, 323, 359
 PIECHOWIAK, 298, 299, 356, 366
 PIRIOU, 47, 360
 POŁOK, 279, 364
 POSSENTI, 9, 41, 190, 191, 287, 366
 POULAT, 16, 367
 PROUVOST, 52, 360, 367
 PUPPINCK, 128, 159, 237, 301, 319, 367
- RABEHEVITRA, 187, 367
 RADIN, 48, 359
 RAMIREZ, 217, 367
 RATZINGER, 161, 367
 REICHBERG, 56, 367
 REMOND, 17, 367
 RESCH, 226, 367
 ROLAND, 127, 367
 ROUARD, 207, 367
- SACHS, 46, 367
 SAINT THOMAS, 2, 6, 22, 23, 24, 31, 33,
 34, 36, 40, 41, 42, 45, 48, 54, 65,
 66, 67, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 92, 93,
 95, 100, 102, 105, 111, 112, 113,
 117, 123, 124, 127, 136, 172,
 184, 191, 196, 207, 219, 220,
 224, 232, 239, 248, 252, 259,
 263, 287, 292, 295, 300, 305,
 306, 334, 352, 354, 359, 373,
 374
 SCHALL, 161, 302, 367
 SHARKEY, 180, 367
 STEFFENS, 192, 367
 SWEET, 144, 367
 SWIEZAWSKI, 64, 172, 227, 364
- TARASIEWICZ, 250, 367
 TATAR, 155, 367
 TAYLOR, 320, 367
- NEBEL, 295, 366
 NEDONCELLE, 336, 366

VALADIER, 81, 85, 114, 280, 298, 368

VILAR, 169, 368

VIOLA, 191, 321, 368

WASYLUK, 195, 368

WCIORKA, 302, 368

WIPPEL, 138, 368

WOJTYLA, 142, 174, 179, 207, 208, 209,

280, 334, 340, 341, 342, 368

WORMS, 25, 27, 28, 32, 33, 360, 368

YACOB, 324, 368

ZABIELSKI, 182, 368

Table des matières

Sigles et abréviations	6
Introduction	7
Les racines de la réflexion anthropologique dans les recherches de Jacques Maritain	12
Le contexte de la vie et l'esprit du temps	12
L'intransigeance	14
Maritain -socialiste	15
Le positivisme de la Sorbonne	16
La quête de la vérité.....	17
L'expérience de la Sorbonne	18
Les cours au Collège de France et la libération de Bergson	20
La durée	22
L'intuition	25
La vue propre de Maritain sur la morale.....	28
L'appréhension de la liberté chez Bergson	31
La conversion philosophique et spirituelle de Jacques Maritain – de Bergson à Saint Thomas d'Aquin	32
L'influence du mysticisme.....	33
Le père Clérissac.....	35
L'être propre de Maritain à l'égard du milieu culturel et politique	36
L'influence des autres sur la pensée de Maritain.....	38
Les écrivains : Jean Cocteau et Julien Green.....	40
Les peintres : Gino Severini et Marc Chagall.....	42
Les philosophes et les théologiens : Mounier, de Lubac et Gilson	43
L'indépendance philosophique de Maritain à l'égard de la politique	47
L'Action française	48
La guerre d'Espagne	49
La Seconde Guerre mondiale	50
L'affinement de la pensée maritainienne après les critiques et la recherche anthropologique dans l'après-guerre	52
La voix de Maritain lors des travaux sur la Déclaration universelle des droits de l'homme	52
La pensée anthropologique de Maritain en Amérique du Sud.....	54
La dimension anthropologique de Maritain dans la période conciliaire et postconciliaire	54

Les intuitions thomistes dans la pensée de Jacques Maritain et leur influence sur la théorie de la connaissance dans sa philosophie	58
Le dialogue et la vue propre sur l'homme à l'égard du monde moderne ...	58
La dégradation de l'intelligence	60
La dépréciation de la notion « réel ».....	64
La lecture de Saint Thomas d'Aquin	66
La proposition la plus rigoureuse de la vérité	68
Saint Thomas d'Aquin comme l'Apôtre des temps modernes	70
L'obéissance au réel chez Jacques Maritain	71
La force de l'intelligence	71
L'apostolat de l'intelligence.....	72
L'acte d'exister	74
L'appréhension du « réel ».....	75
Un nouvel humanisme.....	76
La tâche fondamentale de la raison. Le cheminement de la connaissance à la réalité et à la vérité	76
La puissance de la raison et le savoir suprême de l'ordre naturel	77
La raison et sa capacité naturelle de révéler l'ordre des choses	79
La vérité des choses	81
L'intuition de l'être	84
L'intuition et la capacité humaine de la perception sensible et intellectuelle.....	85
La dimension sensible de l'intuition intellectuelle	86
La dimension intellectuelle de l'intuition chez Maritain.....	87
L'intuition intellectuelle et l'appréhension de l'être	89
L'être comme « <i>ens concretum quidditati sensibili</i> ».....	89
L'être comme « <i>ens in quantum ens</i> ».....	90
La relation : l'essence - l'existence - l'analogie.....	92
La structure ontologique de l'homme et le fondement métaphysique de l'éthique	99
La complexité de l'être humain : la dimension physique et spirituelle.....	101
L'image de l'être du point de vue de l'intelligence philosophique	102
Les transcendants comme mode universel de l'être	104
La bonté, la vérité et l'indivisibilité de l'être	106
Les principes et leur fonction de la concrétisation de l'être	108
La substance comme un déterminant de l'être	110
La dimension métaphysique de la relation entre l'agir et l'être.....	113
<i>Suppositum</i> et sa place centrale dans l'existence et dans l'action.....	114
L'appréhension intuitive de la subjectivité.....	117
Les implications de la subjectivité dans la structure de la personne.....	119

L'intégralité de la personne et son épanouissement en tant qu'individu	122
Le lien étroit entre l'individu et la personne	123
Les séquelles pratiques de l'interaction entre l'individu et la personne.....	124
La rationalité et la liberté de l'humain comme conditions constitutives de la personne	127
La raison et la liberté comme les déterminants de la nature humaine.....	127
La place de la spiritualité dans l'acte libre.....	130
L'interdépendance entre la métaphysique et la liberté	131

Le défi éthique : la destinée, la fin dernière et le bien absolu de l'homme. 136

L'aspect de l'ordre et son influence sur la finalité de la personne	138
La réalisation du bien comme l'accomplissement de soi et son rôle constitutif dans la recherche du sens de la vie	139
Le rôle du bien dans l'action humaine	140
La relation intrinsèque entre l'obligation morale et la finalité d'un acte	142

**La dimension affirmative des actes humains dans la
perspective du personalisme de Maritain 146**

**La norme personaliste et sa valeur morale comme une dimension
indissociable du dynamisme de l'agir humain..... 147**

Être avant d'agir	147
La notion de l'agir humain chez Maritain.....	149
La construction de l'action.....	151
Le lien fondamental entre l'action de l'homme et sa propre nature	153
L'élément ontologique	157
L'élément gnoséologique	159
Le rôle de la conscience morale dans le processus de la connaissance	162
La capacité de l'application de la loi naturelle comme l'agir propre à l'homme (les droits naturels).....	166

Le dynamisme de l'agir et sa finalité dans sa dimension morale..... 168

Le statut de la conscience dans l'action humaine.....	170
L'inviolabilité de la conscience.....	171
La rationalité de la conscience.....	173
La relation intérieure de la décision libre et bonne : la raison - la volonté – le jugement de conscience. La place constitutive de la volonté comme puissance appétitive et ses racines intellectives.....	175
La volonté comme appétit rationnel.....	176
Le rôle de la rectitude du vouloir dans la décision libre et bonne	177
<i>La praxis</i> de la conscience humaine	179

**L'interaction entre la morale et question de la qualité de vie dans le
personalisme de Jacques Maritain..... 183**

Les vertus et leurs dimensions constructives et objectives dans la structure ontologique de l'humain.....	184
La vertu comme habitus.....	186

Les vertus comme inclination vers la perfection.....	188
La philosophie morale adéquatement prise	190
Les présupposés de la qualification des actes moraux comme bons ou mauvais	192
La relation étroite entre le bien ontologique et la moralité d'un acte.....	1923
Les déterminants de l'agir humain : la fin, l'objet de l'acte et la liberté	194
L'obligation morale comme impératif catégorique.....	196

L'idée du bien commun comme l'espace fondamental de l'épanouissement de l'être humain 204

Le principe du bien commun comme critère du développement intégral de la personne humaine..... 205

Le caractère personaliste du bien commun et son rôle dans le processus de l'affirmation de l'homme	206
La dépendance entre le bien commun et la fin ultime	207
Le rôle de l'intellect spéculatif et de la grâce dans l'acte de connaissance du Bien suprême	209
La notion du bien commun chez Jacques Maritain.....	211
Les implications morales du bien commun	213
La dimension existentielle entre la personne et le bien commun.....	214
L'évènement de « se donner » comme le moment de l'affirmation de l'humain	216
La réalisation du bien commun comme devoir.....	218

Le bien commun dans sa dimension harmonisant les relations interpersonnelles. Les séquelles pratiques de la discussion avec Charles de Koninck..... 220

L'appréhension du bien commun chez Charles de Koninck.....	220
L'excellence ontologique du bien commun	221
L'interdépendance entre le bien de la personne et le bien commun	224
Le bien commun comme la participation au bien divin.....	226
Le bien commun et sa fonction harmonisant les relations humaines	228
La dimension ontologique du bien commun comme espace de révélation de la nature humaine	229
Le bien commun comme fondement de l'amitié sociale	230
Les postulats fondamentaux du bien commun et leurs valeurs axiomatiques dans la discussion sur la vie commune.....	231

Les implications pratiques du bien commun et sa dimension affirmative dans la conception de l'humanisme intégral..... 234

La justice	234
Le postulat de solidarité.....	236
L'amitié	238
L'autorité et le bien commun	239
Le bien commun face à la contingence de l'existence humaine.....	241
Le bien commun et son rôle dans la relation : État – personne humaine.....	244

Les normes comme condition fondamentale d'un accord commun entre les hommes.....	247
Synthèse et actualisation	253
Deux axes de l'affirmation de l'homme	254
Une cohérence entre « l'ancien » et « le nouveau ».....	255
La nécessité d'un effort	256
Le rôle du temps dans l'axiologie du personnalisme.....	257
L'homme comme lieu d'harmonie des deux dimensions : ontologique et pratique.....	258
L'appréhension personnaliste de la « rencontre » entre les hommes.....	260
Le bien commun comme défi pour l'homme	262
L'aspect affirmatif du bien commun dans la vie communautaire	263
La corrélation entre le principe du bien commun et la vision démocratique du monde. Sa valeur harmonisant l'homme et la communauté.....	266
L'interdépendance entre les droits de l'homme et le bien commun.....	268
La dimension communautaire entre l'agir moral et le bien commun.....	236
Les présupposés pratiques du bien commun.....	270
« La foi démocratique séculière » comme consensus et lieu du dialogue des différentes traditions.....	272
La pertinence du langage universel dans la construction de « consensus ».....	273
Les droits de l'homme comme condition indispensable d'accomplissement humain	275
Conclusion	276
Notices biographiques des principaux penseurs polonais mal connus du public francophone (par ordre alphabétique)	258
Bibliographie.....	299
L'Auteur.....	313
Index	314
Table des matières	317