

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	44 (1997)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Vers un vocalbulaire de l'état chrétien de la philosophie
<b>Autor:</b>	Cuddeback, Matthew
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760825">https://doi.org/10.5169/seals-760825</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

MATTHEW CUDDEBACK

## Vers un vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie

### *I*

Jacques Maritain a affirmé qu'afin de comprendre ce qu'est la philosophie chrétienne, il faut distinguer la nature de la philosophie et son état, ou l'ordre de spécification et l'ordre d'exercice<sup>1</sup>. Cette distinction suppose, dit-il, que la philosophie a une nature spécifique et déterminée, connaissable en elle-même. Nous saisissons cette nature en faisant abstraction des conditions d'exercice concrètes, en portant notre regard sur l'ordre de l'essentialité. En revanche, comme état, la philosophie est un habitus ou un ensemble d'habitus dans l'âme humaine; elle «se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret»<sup>2</sup>.

Maritain continue, en disant que, dans son état vécu, la philosophie reçoit de la foi et de la révélation deux types de secours: apports objectifs, qui «concernent avant tout les vérités révélées d'ordre naturel», et en plus, «les répercussions des vérités d'ordre surnaturel sur la réflexion philosophique»<sup>3</sup>; et confortations subjectives, qui, elles, concernent l'action illuminante et fortifiante des sagesse supérieures – sagesse théologique et sagesse infuse – sur l'habitus philosophique. Ce dernier s'opère dans l'intimité de l'âme.

Pour autant qu'on se limite à parler de l'essence de la philosophie, ce n'est pas très difficile d'esquisser sa nature, et donc d'asseoir un terrain d'entente parmi un certain nombre de philosophes. Avec Maritain, on peut assez facilement donner une définition de la philosophie, c'est à dire la séparer formellement de la révélation et de la théologie:

<sup>1</sup> MARITAIN, Jacques, *De la philosophie chrétienne*, dans: *Oeuvres complètes*, vol. 5, 240 (Éd. Univ. Fribourg Suisse, Éd. St. Paul Paris); MARITAIN, Jacques, *Science et Sagesse*, dans: *Oeuvres complètes*, vol. 6, 87–88.

<sup>2</sup> MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 240.

<sup>3</sup> MARITAIN, *Science et sagesse*, 88.

«La philosophie thomiste est toute rationnelle, aucun argument procédant de la foi ne pénètre en sa texture, elle ne relève intrinsèquement que de la raison et de la critique rationnelle, elle ne tient sa stabilité de philosophie que de l'évidence expérimentale ou intellectuelle et de la démonstration»<sup>4</sup>.

Maritain décrit bien ce qu'on peut appeler la discontinuité formelle entre la philosophie et tout type de connaissance dépendant de la révélation. Cette discontinuité est due à la discontinuité des objets spécificateurs de ces différents savoirs<sup>5</sup>.

En lisant ce passage de Maritain, on est frappé par un langage fort définitif, par des énoncés catégoriques<sup>6</sup>. Mais cela provient de la clarté intelligible des natures au niveau d'essentialité, et donc de l'aisance relative à les saisir. Particulièrement dans le cadre de la pensée de Thomas d'Aquin, on a clairement fait ressortir la spécificité des deux ordres. Cela permet un discours résonnant de distinctions et de définitions précises. On a dans la visée des essences; la tâche est d'y «rester fidèle»<sup>7</sup>. Donc on sépare brusquement; on délimite nettement.

Mais quand on en vient à parler de l'état de la philosophie, cela ne va pas de même. Étienne Gilson fait mention du problème qui surgit lorsqu'on se propose d'en décrire l'existence. Pendant une séance sur la philosophie chrétienne il dit:

«Je fais abstraction, dans cet examen, d'un autre problème qui est celui du rapport des divers éléments intégrés dans l'unité du sujet concret et de la manière dont ils s'y intègrent. Ce qu'il reste à se demander, c'est si la tâche du philosophe consiste à constater cette unité, ou à l'analyser en concepts»<sup>8</sup>.

Pourquoi une telle hésitation devant l'analyse de l'unité vécue de l'état chrétien de la philosophie? Parce que nous avons à connaître une unité concrète et intégrale, mais nous sommes obligés d'user de concepts «discrets», et de saisir une unité d'une façon composite, en *componendo et*

<sup>4</sup> MARITAIN, De la philosophie chrétienne, 243.

<sup>5</sup> Sur ce point, cf. FLOUCAT, Yves, Pour une philosophie chrétienne: éléments d'un débat fondamental, Paris: Téqui, 1981, 134-44.

<sup>6</sup> Cf. GILSON, Étienne, La notion de philosophie chrétienne, *Bulletin de la Société française de philosophie* 31 (1931) 42: «En tant que telle, la philosophie est l'œuvre exclusive de la raison. Rationnelle dans ses principes, elle l'est aussi dans sa méthode et dans ses conclusions. Jamais le dogme n'y joue le rôle d'un principe de la déduction; jamais il n'y est invoqué non plus à titre de preuve; ces deux ordres sont coordonnés; peut-être même sont-ils en un certain sens subordonnés, mais sur des plans différents; la philosophie, prise en elle-même, n'est justifiable que de la raison.»

<sup>7</sup> MARITAIN, De la philosophie chrétienne, 243.

<sup>8</sup> GILSON, La notion de philosophie chrétienne, 46.

*dividendo*. La nature composite de notre pensée, provenante d'une certaine «grossièreté» qui s'y inscrit, pourrait nous abuser: nous pourrions nous laisser mener à conclure «que les choses sont faites d'autant de morceaux que nous en avons de concepts»<sup>9</sup>, nous méprenant carrément sur l'être concret. De plus, notre pensée et notre langage se lient aux images, avec toutes les limitations qu'ils comportent.

On s'affronte donc à la tâche de trouver un langage qui parlera de l'état vécu sans le trahir, sans le morceler. En général, les auteurs de philosophie chrétienne s'accordent pour reconnaître que, plus on se rapproche de l'existential, du vécu, plus il devient difficile de décrire et de catégoriser, et plus on tombe facilement dans de fausses représentations. Afin d'éviter un tel résultat, il faudra trouver un langage qui nous fera vraiment rentrer dans l'ordre des confortations subjectives, c'est-à-dire dans cet ordre de synergie dynamique des *habitus* et de communication entre les sagesses, où, selon Maritain, «tout est mouvement, vie, souffle»<sup>10</sup>.

Toutefois, il y a une autre difficulté à éviter: il ne faut pas être enchanté de l'unité du vécu au point d'effacer la discontinuité formelle susmentionnée. Au sein de l'état il reste la distinction des savoirs, il reste des «moments» essentiellement différents qu'il ne faut pas brouiller. Ainsi, un vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie sera jugé par la manière dont il maintient ces moments, tout en s'efforçant de saisir le mouvement de communications entre les différentes sagesses.

Je propose tout d'abord d'examiner le vocabulaire de S. Thomas. Après cela, j'examinerai brièvement le vocabulaire avec lequel Jacques Maritain parle des confortations subjectives. Je donnerai alors à ce moment-là quelques indications pour la formulation d'un vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie sur la base des principes de saint Thomas.

## II

Saint Thomas aborde la question de la relation entre foi et raison dans les premiers chapitres de la *Summa contra gentiles*. C'est le septième chapitre qui est d'un intérêt particulier, car ici Thomas va au-delà des arguments précédents plus dialectiques pour entamer un traitement plus précis et technique, qui tend à démontrer que «quod veritati fidei christiana non contrariatur veritas rationis».

«Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic

<sup>9</sup> Gilson, La notion de philosophie chrétienne, 46

<sup>10</sup> MARITAIN, Science et Sagesse, 33.

veritati contraria esse non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste appetit, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedicatam veritatem fidei contrariam esse.»<sup>11</sup>

Dans le titre du chapitre, la foi est considérée comme ne contredisant pas la raison. Mais dès que nous approfondissons l'argumentation, le sens du terme «raison» est restreint: la foi est considérée comme ne contredisant pas, non seulement la raison en général, mais encore ces choses qui, pour la raison, sont *naturaliter indita*, ou encore, *naturaliter insita*. Vers la fin de cette argumentation, nous découvrons que ce qui est ainsi imprimé ou introduit, ce sont les *principia*. Nous reviendrons à ces termes; pour l'instant, il suffit d'être conscient de ce mouvement. Thomas commence ensuite une nouvelle ligne de raisonnement:

«Item. Illud idem quod inducit in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.»<sup>12</sup>

Ici il enrichit la signification de *indita* ou *insita*. Remarquons quelle expérience il invoque: la relation enseignant-élève, ce lien par lequel le savoir est imparti, reçu et donc partagé. Ce qui fascine, c'est la façon dont est trouvée une analogue dans le divin: en tant que *auctor naturae*, que

<sup>11</sup> *Summa contra gentiles* 1.7: Si la vérité de la foi dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité. Ces principes naturellement innés à la raison sont absolument vrais, c'est un fait, tellement vrais qu'il est impossible de penser qu'ils soient faux. Il n'est pas davantage permis de croire faux ce qui est tenu par la foi et que Dieu a confirmé d'une manière si évidente. Seul le faux étant le contraire du vrai, comme il ressort clairement de leur définition, il est impossible que la vérité de foi soit contraire aux principes que la raison connaît naturellement.

<sup>12</sup> Ibid. Cela même que le maître inculque à l'esprit de son disciple, la science du maître inclut, à moins que cet enseignement ne soit entaché d'hypocrisie, ce qui ne saurait s'appliquer à Dieu. Or la connaissance des principes qui nous sont naturellement connus nous est donnée par Dieu, puisque Dieu est l'auteur de notre nature. Ces principes sont donc inclus également dans la sagesse divine. Donc, tout ce qui contredit ces principes contredit la sagesse divine. Or cela ne peut pas se réaliser en Dieu. Tout ce que la révélation divine nous demande de croire ne peut donc être contraire à la connaissance naturelle.

imprimeur des *prima principia naturaliter indita*, Dieu est un enseignant. C'est un enseignement beaucoup plus intime que tout autre; aucun enseignant humain n'est l'auteur des principes naturels d'assimilation cognitive de son élève. Ceci est au niveau de la véritable nature de l'intellect fini auquel Dieu parle et où il est entendu, car notons combien l'argument dépend du verbe *continere*: le contenu de la nature, sa possession de ce qui vient de Dieu, est si intime, si immédiat, que contrarier ces contenus – les *prima principia* – revient, par implication immédiate, à contrarier la sagesse divine. Et il n'est pas possible que cette contrariété vienne de Dieu: «non igitur a Deo esse potest».

Ce dernier point est souligné par les deux brefs arguments qui suivent:

«Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest.»<sup>13</sup>

«Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.»<sup>14</sup>

Ce qui dans notre deuxième texte ci-dessus était décrit simplement comme *a Deo* et comme enseigné, est décrit maintenant comme *immitum*, c'est à dire, comme «envoyé dedans». Ce qu'on doit remarquer, c'est que, jusqu'à maintenant, on a employé deux lignes de vocabulaire cruciales et parallèles. La première se réfère à ce que nous pouvons appeler le «dépôt» situé dans l'homme au niveau de la nature: l'appel à la nature, aux *naturalia* qui ne sont pas susceptibles de subir une altération accidentelle («mutari non possunt, natura manente»), aux principes naturels qui sont *insita, indita*. Il s'agit ici d'un don immédiat et ferme, un dépôt solide et stable. La seconde ligne de vocabulaire se réfère aux modes de la causalité divine. Les termes sont dynamiques: ce qui est *a Deo* l'est parce qu'enseigné et *im-mitum*, envoyé dedans. Remarquons que le verbe *immitere* concerne aussi bien le niveau de la nature que celui de la foi; tous les deux sont envoyés, et ne sauraient être envoyés comme contraires.

<sup>13</sup> Ibid. Des arguments contraires lient notre intelligence, l'empêchent d'arriver à la connaissance du vrai. Si donc Dieu infusait en nous des connaissances contraires, notre intelligence serait empêchée par là de connaître la vérité. Cela, Dieu ne peut pas le faire.

<sup>14</sup> Ibid. Les propriétés naturelles ne peuvent changer, tant que demeure la nature. Or des opinions contraires ne peuvent coexister dans le même sujet. Dieu n'infuse donc pas à l'homme des opinions ou une foi qui aillent contre la connaissance naturelle.

Ce qui s'ouvre maintenant devant nous, c'est un champ de communication: d'une nature intégrale et stable, d'un côté, et de l'autre, d'impressions et d'influences d'un envoyer. Ce champ, et le vocabulaire qui s'y réfère, est plus vaste que la distinction entre nature et grâce, ou il la contient. Le langage de *immitere* et *docere*, *indita* et *insita*, il faut le souligner, est avant tout un riche langage métaphysique d'influence causale intime qui s'applique effectivement au niveau de la nature et s'appliquerait à celui de la grâce.<sup>15</sup>

### III

Je vais maintenant me pencher de plus près sur le langage qui décrit le point de contact entre les deux pôles dans ce champ de communication – un domaine dans lequel les immissions deviennent des réceptions stables. Je passe au *prooemium* du commentaire de Thomas au *De trinitate* de Boèce, où l'Aquinate demande «utrum mens humana ad cognitionem veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat». Il y a là tout un ensemble intéressant de questions et de termes autour de cette question d'une «nouvelle» illustration.

«Cum autem quaelibet virtus creata sit finita, erit eius efficacia ad determinatos effectos limitata. Unde in aliquos effectus non potest, nisi nova virtus addatur. Sic igitur sunt quaedem intelligibiles veritates ad quas se extendit efficacia intellectus agentis; sicut principia quae naturaliter homo cognoscit, et ea quae ab his deducuntur: et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt ad quae principia praedicta non se extendunt; sicut sunt fidei, et rationis facultatem excedentia, ut futura contingentia, et alia huiusmodi; et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur, superaddito lumini naturali.»<sup>16</sup>

Comme dans SCG 1.7, il y a deux niveaux: ce qui est inné à l'intellect et ce qui doit y être ajouté pour augmenter son efficacité. Il y a aussi un secteur de communication où l'on envoie et l'on reçoit, bien que maintenant le but soit la communication et la réception de lumière. Mais il y a ici un nouvel ensemble de vocabulaires parallèles. D'un côté, on trouve de nouveau le langage de la suffisance et de la stabilité de la nature. De fait, Thomas ponctue périodiquement et fort à propos tout son article par différentes expressions de cette stabilité: il parle de notre lumière natu-

<sup>15</sup> C'est un langage qui a la tâche ardue d'amener l'esprit vers la causalité la plus profonde: le divin.

<sup>16</sup> In *Boetii de Trinitate*, prooemium 1.1.

relle comme *indita* (terme que nous avons déjà vu) et *insignatus*. Il parle de l'acte créatif par lequel «Deus naturas rerum instituit, singulis formis et virtutes proprias tribuens.»

De l'autre côté, il y a le langage de ce qui est nouveau ou ajouté à la nature. On mentionne, à tour de rôle, la *nova virtus*, la *nova lux*, la *nova illustratio* et la *nova forma* (quelques-unes apparaissent dans le texte précédent). Ce qui viendrait ainsi à la nature comme pour l'élever à un niveau supérieur doit être nouveau, non seulement en raison de l'incapacité de la nature de connaître par elle-même ce qui se trouve au-delà, mais aussi à cause de sa solidité et de son intégrité<sup>17</sup>; à savoir qu'à cause de son intégrité, ce qui lui viendrait d'en haut doit s'ajouter à la nature et non la remplacer; d'où la discussion, comme dans le texte précédent de *ad-ditio* et *superadditio*. L'approche d'en haut est un «venir à» ce qui est déjà là. Cela respecte, n'envahit pas, ne conquiert pas, sinon il n'y a rien d'ajoutée.

Mais plus loin dans le même article, il parle des illuminations ajoutées comme *infusa*: «Secundum hoc Deus nos interius docet in naturali cognitione quod naturale lumen in nobis causat, et illud dirigit in veritatem; in aliis vero etiam lumen novum infundendo»<sup>18</sup>. *Infundere* est un des verbes favoris de Thomas pour décrire l'influence causale de lumières supérieures telles que la foi; dans ce genre de discussions, ce terme apparaît tout au long de son corpus<sup>19</sup>. Il évoque l'image d'une influence causale hautement dynamique: quelque chose qui rentre en coulant, qui pénètre et n'est pas simplement une couche superposée. Comment s'explique cette pénétration?

Le passage suivant des *Quaestiones disputatae de anima* peut nous aider:

«Ulterius autem, cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet in quantum huiusmodi lumen animae infundit, et supra huiusmodi lumen naturale addit pro suo beneplacito, copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen fidei et lumen prophetiae.»<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Il vaut la peine de s'arrêter à la profondeur de la notion, que Thomas reprend d'Aristote, selon laquelle les natures sont comme des numéros qui ne peuvent être additionnées sous peine de détruire la nature même.

<sup>18</sup> *In Boetii. de Trin.*, prooemium 1.1 ad 2.

<sup>19</sup> Cf., entre autres, ST 1.109.1.

<sup>20</sup> *Quaestiones disputatae de anima* 5, ad 6.

Ici c'est la lumière naturelle (et non la lumière surnaturelle) qui est décrite comme une *infusio*. L'infusion venant de Dieu de la lumière naturelle est assimilée à un enseignement intérieur: «Deus interius docet.» Cette lumière, comme le dit Thomas d'Aquin ailleurs, est la vraie forme de l'intellect (ST 1-2.109.1). Nous abordons ici la véritable texture de la métaphysique thomasienne de la création: l'arrangement apparemment paradoxal par lequel Dieu donne forme comme *intra rem* (ST 1.105.5), comme le propre de la chose, en ouvrant ainsi une brèche à son intime coopération causale – plus la forme est le propre de la créature, plus intime est sa coopération (d'où le paradoxe). Au niveau de l'intellect, la forme créée devient lumière et écoute intérieure, bien que lointaine, du discours divin.<sup>21</sup> Le terme *infusio*, à ce niveau, représente l'afflux de forme comme théâtre interne d'audition intellectuelle.

Or, la foi est aussi une *infusio*. Ce mot commun (*infusio*) nous amène à envisager un aspect commun: à voir ces lumières comme autant d'auditions intérieures de l'enseignement divin. Il nous faut les voir, donc, comme des réceptions formelles reçues dans la même ligne. Ainsi, lorsque la lumière de la foi est octroyée, elle n'arrive pas dans un territoire inconnu. En donnant l'infusion de la lumière naturelle, la Cause Première a déjà ouvert un «espace» intérieur métaphysiquement accueillant à des infusions ultérieures (pour autant qu'elles soient données)<sup>22</sup>. Comme homogène, pour ainsi dire, avec la lumière naturelle de l'intellect, la foi peut non seulement avoir affaire à la raison<sup>23</sup>, mais peut être une immission, peut rentrer. Elle peut – pour augmenter notre collection de vocabulaire thomasien une dernière fois – «conforter» la lumière naturelle. Dans l'article suivant du *prooemium*, en parlant du processus de raffinement de notre notion de Dieu, il dit:

«In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei, et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur.»<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Dans notre cas, il est filtré par les *prima principia*.

<sup>22</sup> Cf. *In Boetii de Trin.*, prooemium 1.1: Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione; sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius; in aliis autem etiam nova illustratione.

<sup>23</sup> Sinon, comme le dit MARITAIN, si la Révélation était «la brusque apparition de concepts absolument nouveaux, personne ne les entendrait» (De la philosophie chrétienne, 247). Ce serait le cas si la foi était une *additio* sans être en même temps une *infusio*.

<sup>24</sup> *In Boeth. de Trin.*, prooemium 1.2.

«Conforter» me semble unifier des moments d'infusion et d'addition. Seul quelque chose d'autre peut être conforté; et c'est une vraie conformation si elle l'est de l'intérieur.

#### IV

Notre très brève enquête du vocabulaire thomasien de la foi et de la raison nous a fourni un ensemble de mots soigneusement choisis qui ont une portée imaginative différente. Ce que j'ai tâché de montrer c'est que les moments imaginatifs qu'il choisit coulent de sa vision de l'influence causale divine au niveau de l'intellect, et plus particulièrement, de la manière dont la forme et la lumière sont données et reçues à ce niveau. Son discernement de moments métaphysiques de forme – depuis son intégrité jusqu'à sa communicabilité – lui permet de s'attarder sur des mots comme *novum* et *infusio*, de les savourer séparément; son discernement de l'unité synthétique de la forme lui permet de les fusionner avec libéralité dans une expression comme *lumen novum infundendo*. C'est donc avec une puissante ascèse et avec un fort équilibre que le vocabulaire de saint Thomas se tient à la fois à la discontinuité formelle et à la continuité vitale des habitus. Seule une riche métaphysique de forme a la maturité et la force de distinguer si clairement, d'unifier si fortement.

Le vocabulaire de saint Thomas constitue, à mon avis, l'expression originale de l'état chrétien de la philosophie. Ses termes extrêmement formelles, aussi austères que riches, nous invitent à y creuser, à en tirer de nouvelles formulations. Particulièrement dans la ligne des *infusiones*, il y a une abondance de possibles articulations. Le discours de Maritain sur les confortations subjectives déferle les formulations denses de l'Aquinate avec soin et énergie. Il parle d'une «union synergique et vitale de la philosophie à la foi et à la théologie»<sup>25</sup>. Il nous invite à concevoir cette synergie, tout d'abord, dans le cadre d'un «mouvement de descente» des sagesse plus hautes, d'une «effusion» de la divine plénitude sur nous, d'un «afflux tout-puissant» que l'âme humaine reçoit d'en haut<sup>26</sup>.

«Or les vertus supérieures confortent les inférieures dans l'ordre propre de celles-ci, la vertu de foi fait que le philosophe qui sait par des voies purement rationnelles l'existence de Dieu adhère rationnellement avec plus de force à cette vérité. De même l'habitus de la contemplation décente et pacifie, spiritualise l'habitus philosophique dans son ordre propre ... Cette synergie et cette solidarité vitale, et cette continuité dynamique des habitus apporte ainsi selon les thomistes qui distinguent non

<sup>25</sup> MARITAIN, *Science et Sagesse*, 89.

<sup>26</sup> Ibid., 36.

pour séparer, mais pour unir, un renforcement et un affinement subjectifs d'une importance capitale à l'activité philosophique»<sup>27</sup>.

On reconnaît là la phraséologie de Maritain. Dans un espace restreint, il emploie cette collection de termes dynamiques pour nous faire imaginer, et même, comme j'ai dit ci-dessus, de nous faire «rentrer» imaginative-ment dans le mouvement des *infusiones*. Pour le faire, il a soumis les expressions pures et lumineuses de saint Thomas au prisme de son imagi-nation poétique. Il est tout à fait fidèle aux principes métaphysiques thomasiens que nous avons discutés. Quand, par exemple, il dit que «les vertus supérieures confortent les inférieures dans l'ordre propre de celles-ci», il démontre sa sensibilité envers une infusion qui fortifie en ren-trant, et envers la stabilité de la nature qui retiendrait ce qui lui est pro-pre. Mais Maritain démontre aussi une inventivité perspicace en utilisant des mots comme «synergie», «solidarité vitale», et «continuité dynamique des habitus» pour nous faire sentir vivement le souffle, le mouvement, dans la ligne d'*infusio*. En fait, si le but d'un vocabulaire de cet état est de nous mener à y «rentrer» au moyen de ce que nous sentons, un autre but est de nous faire sentir sans nous mener à matérialiser ce que nous concevons: «Il s'agit là du mystère métaphysique des activités immanentes – n'en parlons pas si nous les concevons sur le type matériel de la contrainte extrinsèque et de l'action transitive»<sup>28</sup>. Les images métaphori-ques de vie, d'énergie, de flux, peuvent être purifiées pour représenter l'activité spirituelle.

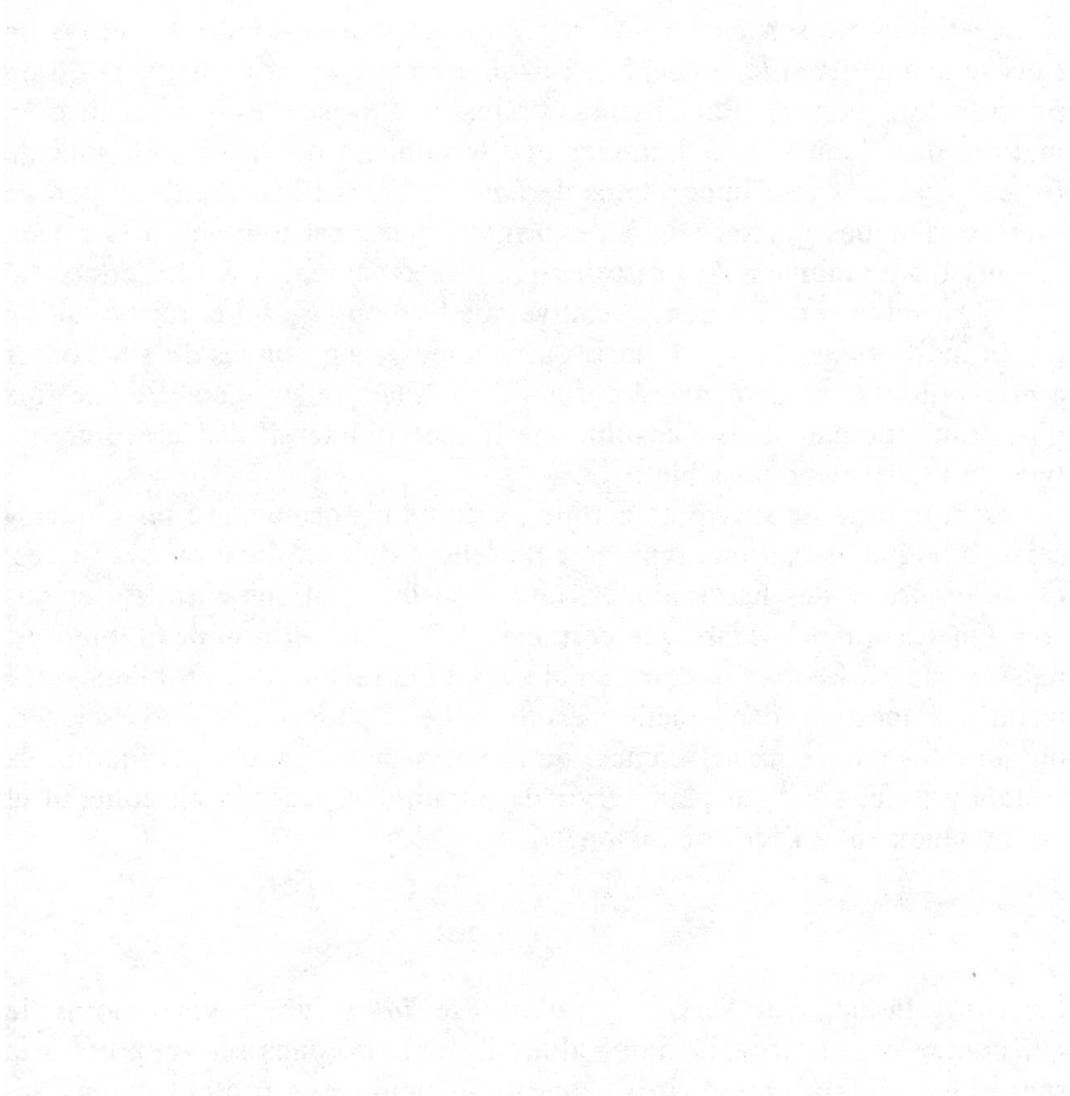
Enfin, il y a de la place dans un vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie aussi bien pour les expressions sobres et formelles d'un saint Thomas que pour les expressions plus «entraînantes» de Maritain. Les deux trouvent un précédent dans le christianisme. Pour trouver un exem-ple de simplicité et de sobriété il nous suffit de regarder l'Évangile. Les paraboles se caractérisent, comme Jean de la Croix Kaelin dit, d'une «souveraine aisance». Jamais Jésus «ne tord et n'exténue les mots»<sup>29</sup>. De l'autre côté, il y a la tradition illustrée par Saint Jean de la Croix, qui s'épanche en poésie, et qui demande: «Qui pourra dire avec des paroles

<sup>27</sup> MARITAIN, De la philosophie chrétienne, 243.

<sup>28</sup> MARITAIN, Science et sagesse, 94. Maurice Blondel nous avertit de ce même danger lorsqu'il décrit les esprits qui ont «peu à peu laissé envahir leur intellectua-lisme par un empirisme tout imaginatif et assujetti à des représentations spatiales»; Blondel, Maurice, Le problème de la philosophie catholique, Paris, Bloud & Gay, 12, n. 1 (s.d.).

<sup>29</sup> KAELIN, Jean de la Croix, Dieu a parlé aux hommes, *Nova et vetera* 27 (1952) 248. Plus loin il dit: «Les secrets du Royaume sont livrés dans les paraboles, ces récits imaginés ou métaphoriques où chacun puise, au delà de l'image et de la métaphore, à la mesure de sa foi et de son amour» (249).

ce qu'il leur fait sentir?»<sup>30</sup> En essayant d'approcher des mystères du christianisme, on sera toujours dépassé par le sujet du discours. Partant, on peut facilement éprouver «le besoin, comme nous dit le Cardinal Journet, de briser en quelque sorte les mots les uns contre les autres pour élargir leur sens et contraindre l'esprit à passer outre»<sup>31</sup>. La tâche continue de n'importe quel vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie, de n'importe quelle confluence des manières de s'exprimer, c'est d'être de plus en plus inventive pour trouver des voies qui acheminent notre pensée vers la réalité, tout en restant fidèle aux dynamismes métaphysiques en jeu.



<sup>30</sup> JEAN DE LA CROIX, cité par JOURNET, Charles Cardinal, *Les noms du Dieu ineffable*, *Nova et vetera* 35 (1960) 297.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 293.