

## LES YEUX DE LA FOI

---

Habet namque fides oculos suos.

S. AUGUSTIN.

Religion et orthodoxie, piété et dogme, foi et symboles, conscience et croyances, les controverses de ces dernières années, nous ont-elles assez rassasiés de ces antithèses ! Le catholicisme, qui reconnaît, sous certaines réserves, une dissociation possible, affirme cependant la connexion normale et naturelle de la grâce divine et de l'adhésion à son *Credo*. C'est là ce qui est, pour les hommes d'aujourd'hui, le scandale du dogmatisme. Il s'affirme dans les conclusions du symbole *Quicumque*. Il a été proclamé dès l'âge évangélique : « Nous sommes de Dieu. Celui qui connaît Dieu nous écoute. » « Tous ceux qui sont de la vérité écoutent ma voix <sup>1</sup>. » — Le problème général de la foi est donc celui-ci : comment une Église, qui paraît à ceux du dehors être une secte entre beaucoup d'autres, est-elle l'unique dépositaire de la vérité ? Comment un symbole, qui semble s'être formé au hasard des contingences historiques, est-il le message exclusif de Dieu aux hommes et l'aboutissement nécessaire de la bonne volonté ?

Le problème plus restreint de *l'acte de foi*, qui n'est aucunement apologétique, mais purement théologique, se pose en termes semblables, et la manière dont on le résout implique une philosophie religieuse, c'est-à-dire une théorie des rapports de la nature et du surnaturel. Le point central est ici encore, pour employer un terme expressif de la langue scolastique, la *connaturalité* de la grâce céleste avec un symbole donné. Mais ce qu'on doit expliquer, pour expliquer l'acte de foi, c'est comment s'opère *dans l'individu* la conjonction des deux termes. Si la confession des dogmes de l'Église est l'expression naturelle et

1. I Jo., iv, 6. ; Jo., xviii, 37.

normale de la nouvelle nature que Dieu a mise en nous, de la vie de grâce, comment cette nouvelle nature *trouve-t-elle* son expression? Comment rejoint-elle les idées religieuses que nous empruntons au milieu social, comment s'y soude-t-elle? Voilà la question<sup>1</sup>. Saint Thomas définissait donc très justement les éléments du problème quand il écrivait : *Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur*<sup>2</sup>. *Justification et confession* : sous les mots techniques d'*habitus infusus* et de *credibilium determinatio*, nous retrouvons les deux termes qui semblent hétérogènes, et dont l'Église continue d'affirmer la naturelle solidarité. Comment cela se fait-il? Car la grâce se trouve là où est la volonté sainte, mais c'est, ou selon les vues de la raison naturelle, ou selon les hasards de la vie phénoménale, que les croyances semblent naître et s'organiser.

L'Église a restreint encore le champ de nos investigations, en condamnant, au concile du Vatican, deux explications extrêmes que l'on pourrait imaginer, de la conjonction de la foi objective avec la foi infuse, de la foi croyante avec la foi crue. Ces deux explications sont le rationalisme d'Hermès et le sentimentalisme protestant. Hermès attribuait à la raison toute la *détermination* des croyances, tout ce qui est connaissance dans la foi<sup>3</sup>.

1. On ne fait que retourner le problème, quand on demande ce qui distingue l'acte de foi du catholique de celui de l'hérétique ou du mahométan, alors que le processus psychologique paraît absolument semblable.

2. In 4 Sent., d. 4 q. 2 a. 2 Sol 3 ad. 1.

3. Grégoire XVI avait déjà condamné ce principe d'Hermès, « rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. » (Bref *Dum acerbissimas*, du 26 sept. 1835. Denzinger Enchiridion<sup>40</sup> 1619.) Il s'agit, dans l'espèce, de la raison pratique. — Hermès n'a jamais dit qu'un assentiment naturel pût être un acte salutaire; il a même affirmé le contraire, et c'est le sens de sa distinction entre *foi de connaissance* et *foi du cœur*. Mais cette foi du cœur n'était qu'un abandon, une résignation de soi-même à Dieu : la foi, en tant que connaissance, était naturelle, et la foi sans la charité, la « foi morte » n'était pas une grâce. La surnaturalité de la foi ne pouvait donc plus lui être intrinsèque : elle venait toute de la charité. L'Église a voulu marquer

La grâce était pour lui justificante, mais on ne voyait pas qu'elle gardât, dans sa doctrine, de rôle illuminateur. — Le sentimentalisme visé par le concile faisait dépendre, au contraire, le discernement des doctrines d'un témoignage intérieur de la grâce perçu expérimentalement<sup>1</sup>. — La condamnation d'Hermès

en le condamnant, que la foi, même comme connaissance, est une grâce. C'est ce qui ressort des notes 14 et 17 au Schéma des théologiens, col. 527 et 529 des *Acta Concilii Vaticani*, au tome VII de la *Collectio Lacensis*. Il ne faudrait pas croire non plus qu'Hermès donnât trop à la raison en ce sens, qu'il crût qu'on pouvait démontrer intrinsèquement les dogmes; car, bien qu'en ce point même il ait un peu excédé, il a pourtant enseigné qu'il fallait chercher la cause de l'assentiment aux mystères dans la démonstration du fait de la révélation. On peut voir les passages auxquels renvoie Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, t. I, p. 246. Cp. les aveux de Perrone, adversaire acharné de l'hermésianisme, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 960.

1. La doctrine de « l'expérience intérieure » et de « l'inspiration privée » a été condamnée comme hérétique: 1° en tant qu'elle se présente comme le schème universel et nécessaire de la genèse de la foi; 2° en tant qu'elle est exclusive des signes extérieurs. Le premier de ces deux points est clairement marqué par l'histoire du concile: les Pères, en corrigeant la rédaction primitive des théologiens et en ajoutant le mot *debere*, ont voulu montrer qu'ils réservaient entièrement la possibilité de cas où l'Esprit-Saint ferait croire pour des motifs purement intérieurs. (*Acta* 187 a, cf. 164 a, 77a. — Cf. Granderath, *Constitutiones dogmaticae SS. oec. Conc. Vaticani explicatae*, p. 98, n. 3; Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 37-38. — Le second point ressort suffisamment de la forme même du canon. *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.* (Canon III *De Fide*.) Il faut se garder, soit d'étendre indûment, soit de restreindre à l'excès la portée de cette condamnation. On la restreindrait à l'excès ou plutôt on l'annulerait, si l'on admettait comme seul schème légitime de la genèse de la foi, celui où l'homme accomplirait en son cœur, et sans aucune vue de signes extérieurs, l'acte de croire à la révélation divine, *quitte à devoir reconnaître ensuite, par la conformité avec cette révélation intérieure, la véritable Église entre toutes les sociétés historiques et visibles qui se réclament du Christ*. Le concile, dans ce cas, n'aurait condamné que le solipsisme religieux, l'individualisme absolu. Or, il a certainement prétendu faire davantage, et exclure certaines conceptions de l'expérience religieuse intérieure qui la faisaient pourtant finalement aboutir au discernement d'une Église extérieure (voir les textes des protestants cités dans les notes au Schéma des théologiens, *Acta* col. 528, notes 1 et 2; voir aussi Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen*

défend donc d'attribuer la *determinatio* exclusivement à la raison naturelle en lui refusant toute liaison avec l'*habitus* ; celle du sentimentalisme empêche de dire que l'*habitus* amène toujours avec soi, dans l'individu qui a la grâce, une certaine conscience expérimentale de la *determinatio*. Deux solutions demeurent exclues : celle qui refuserait à la grâce toute activité connais-

*Erkenntniss*, t. II, p. 301 *sqq.* ; c'est de ces pages que les théologiens du concile semblent avoir pris ce qu'ils disent des protestants ; les citations qu'ils font s'y rencontrent toutes, et ils y renvoient d'ailleurs expressément, *Acta*, l. c., note 2). On n'échapperait donc pas, croyons-nous, à la condamnation du concile, en maintenant la nécessité d'un *fait extérieur*, mais en posant, comme loi universelle et nécessaire, qu'il n'est discerné que par le *fait intérieur* connu à part et d'abord. — Mais on étendrait indûment la portée de la sentence conciliaire, en lui faisant condamner la théorie qui explique la genèse de la foi par la rencontre du *fait intérieur* et du *fait extérieur*, l'un et l'autre étant également nécessaires. Du moment que le *fait intérieur* n'est pas la mesure et la règle d'abord perçue sur laquelle on juge le *fait extérieur*, on échappe à l'hérésie proscrite. — Cette rencontre des deux faits peut d'ailleurs être conçue de diverses manières. Si l'on veut qu'à la connaissance du *fait extérieur* se joigne nécessairement celle du *fait intérieur* *tanquam obiecti cogniti*, on ne mérite pas, que je sache, de censure théologique, mais l'explication ne me paraît pas conforme à l'expérience, ni à l'analogie de la conception catholique. Il faut dire, ce me semble, et c'est la conception qu'on défendra dans ce travail, qu'une certaine disposition volontaire produite par la grâce est indispensablement nécessaire à tout acte de foi légitime et à toute perception certaine de la crédibilité, *non pas comme un fait intérieur vu, mais comme des yeux pour voir le fait extérieur*. Le « fait intérieur » est donc « éclairant plutôt qu'éclairé, intelligent plutôt » qu'intelligible, pour emprunter quelques excellentes expressions de M. Mallet (*Qu'est-ce que la foi?* Paris, 1907, p. 30. — D'autres manières de dire du même auteur, p. 29, p. 32, nous sembleraient requérir une conscience *expresse* du *fait intérieur*, une perception de l'inquiétude religieuse *ut motivi cogniti*, mais je ne sais si je les ai bien comprises.) L'amour surnaturel excité par la grâce (et qui n'est pas nécessairement l'amour sanctifiant, l'amour de charité. Cf. saint Thomas *De veritate*, q. 14, a, 2 ad 10) n'est donc pas consciemment *représenté*, les yeux de la foi ne se voient pas. On n'en a conscience qu'en tant qu'on voit l'objet par eux, en tant qu'on les ouvre, en tant qu'on les exerce. Je résumerais donc ainsi la différence entre la conception protestante visée par le concile et la conception catholique, telle que je la comprends : la première requiert une grâce perceptible, et la seconde, une grâce *percevante*. Tout roule sur la différence entre *sensa perceptibilia* et *sensus percipiens*. *Dedit nobis sensum*, dit saint Jean (δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν, I Jo., v, 20).

sante; celle qui affirmerait comme nécessaire une révélation intérieure objective perceptible en chacun.

\*  
\* \* \*

Le problème étant ainsi posé, pour expliquer la rencontre de la foi infuse (puissance surnaturelle de connaître) avec la foi dogmatique (ensemble d'objets connus), beaucoup de théologiens modernes ont recours à un terme moyen comme à une espèce de « schématisme ». Ils admettent l'existence possible, voire même la présence nécessaire, chez le croyant, de la « foi scientifique », ou, pour user d'un terme plus général et répondant mieux à leur pensée, d'une foi naturellement acquise et légitimement certaine <sup>1</sup>. Ils pensent que la raison peut retrou-

1. Les théologiens des écoles les plus diverses s'entendent dans cette opinion. « On s'accorde à penser, écrit M. Vacant, qu'il n'est pas impossible à l'homme d'adhérer aux vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, par des adhésions naturelles, qui ne seraient pas la foi surnaturelle, mais qui lui ressembleraient à plus d'un titre. » (*Op. cit.*, t. II, p. 74.) « Qu'il puisse y avoir, dit M. Bainvel, une foi purement naturelle à la parole de Dieu, tous les théologiens l'admettent et le bon sens le dit... elle aura une assurance, un abandon, une certitude absolue. » (*La Foi et l'Acte de foi*<sup>2</sup>. Paris, 1908, p. 159, cf. p. 172). De même le P. Gardel : « Aussi tous les théologiens admettent-ils que la croyance naturelle, la « foi scientifique » à la vérité révélée, est l'issue normale, en soi possible, de la recherche de la crédibilité. » (*La Crédibilité et l'Apologétique*. Paris, 1908, p. 23.) De même, le P. Hilaire de Barenton, tenant de l'école franciscaine (*Etudes franciscaines*, septembre 1908, p. 239); de même, le P. Billot, dont les affirmations sont particulièrement nettes (*De Virtutibus infusis* I<sup>2</sup>, p. 76-77), etc. Ils parlent de même, et c'est logique, de la possibilité d'une démonstration purement rationnelle de la crédibilité, entendant par là, soit la possibilité de démontrer le fait même de la révélation divine, soit la possibilité de démontrer la légitimité de l'acte de foi (posé en vertu d'un principe réflexe, et bien que le fait de l'attestation divine ne soit pas prouvé rigoureusement. Voir les nombreux auteurs cités par le P. Hugueny, dans la *Revue thomiste*, mai-juin 1909, p. 275-298.) Démonstration de la crédibilité (au sens large ou strict) et possibilité de la foi naturelle certaine vont ensemble. Tous reconnaissent, en effet, que les énoncés révélés présentent à la raison naturelle un sens intelligible : on ne peut donc, semble-t-il, attribuer à cette raison le pouvoir d'adhérer au fait de la révélation, et lui refuser de donner à son contenu une adhésion proportionnée.

Il n'est pas sans intérêt, pour connaître les attaches philosophiques de

ver, par elle-même, sans la grâce, la *determinatio* des vérités à croire, par la démonstration de la crédibilité, qui lui montre avec certitude qu'il faut adhérer à l'Église de Jésus-Christ comme à l'envoyé de Dieu sur la terre. La raison présentera ainsi à la foi surnaturelle son objet préparé.

Cette doctrine des théologiens modernes n'est point du tout l'hermésianisme. Ils savent que la foi morte est une grâce. S'ils pensent avec Hermès que la raison peut arriver, par le moyen de la crédibilité démontrable, à retrouver le *matériel* de ce qui est objet de foi; s'ils vont même parfois jusqu'à reconnaître la possibilité d'une foi naturelle non seulement certaine, mais *psychologiquement toute semblable à la foi surnaturelle*<sup>1</sup>, ils ne réduisent pas à cela la connaissance de foi. Ils *doublent* seulement, pour ainsi dire, la foi surnaturelle d'une foi naturelle qui lui est inférieure en noblesse, en fermeté, en certitude, mais qui lui est, ou lui peut être, co-extensive quant à l'objet.

Ce n'est pas, d'ailleurs, que ces théologiens prétendent contraindre l'Esprit-Saint à s'accommoder à leur schème. Après qu'ils ont expliqué, — presque toujours avec une grande finesse dialectique, souvent avec de rares qualités d'analyse, — quel est, d'après eux, le mécanisme de l'acte de foi, ils ne manquent guère d'ajouter que leur système n'épuise pas la richesse de l'invention divine: si, pour certaines âmes, la certitude naturelle se trouve n'être pas possible, la grâce saura bien se faire son chemin, et suppléer à cette infirmité<sup>2</sup>. Certains ne disent

ce concept de foi naturelle, d'en esquisser les origines historiques. Nous le tenterons dans une note séparée. — Remarquons ici que la conception en question, sous sa forme la plus rigoureuse, a pénétré dans l'enseignement courant: parmi les fidèles qui ont quelque culture, parmi les petits garçons intelligents, dans les collèges catholiques, etc., beaucoup se représentent l'acte de foi comme renfermant un acte de science naturelle. « Je suis catholique parce que la divinité de l'Église est *scientifiquement* prouvée par les prophètes, les miracles, les monuments tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. » (Lettre d'un père de famille, citée dans *la Croix* du 2 décembre 1909, 1<sup>re</sup> page, dernière colonne. Ce n'est pas moi qui souligne.)

1. Ainsi le P. Billot, au passage cité plus haut.

2. Franzelin dit, dans le discours qu'il prononça le 11 juin 1870, devant

celà qu'en passant, et après avoir fait tous leurs efforts pour étendre à tous les cas imaginables leur explication de la certitude naturelle<sup>1</sup>. D'autres entreprennent une théorie expresse de ce qu'ils appellent les *suppléances gratuites de la crédibilité*<sup>2</sup>. Mais presque tous continuent de réduire l'acte de foi normal à l'un ou à l'autre de ces types : ou bien l'acte de foi surnaturel *contient* virtuellement, et élève un acte de foi naturel<sup>3</sup>; — ou du moins il a été précédé d'une constatation naturelle du fait de la révélation.

Il est clair qu'une pareille doctrine rend difficile à expliquer la foi des enfants et des ignorants. Car, pour les doctes, la chose, à plusieurs, paraît simple<sup>4</sup> ! — Les documents de l'Église sont là, exigeant que la foi ne soit point aveugle, mais raisonnable, et l'ensemble des théologiens adhère au principe que saint Thomas a formulé en ces termes : *Non crederemus, nisi videremus esse credendum*. Mais comment trouver, dans le petit villageois du catéchisme, ou la foi scientifique, ou la démonstration rationnelle, ou du moins la certitude parfaite de la crédibilité, fondée

vingt-quatre députés du concile, sur le Schéma des théologiens : « Tenendum etiam est gratiam Dei internam supplere id, quod *pro huiusmodi hominibus* (les illettrés) deficit in propositione fidei externa. » (*Acta*, 1623 a) Les mots que j'ai soulignés montrent que le secours est, dans sa pensée, accidentel ; on le voit plus clairement encore par la manière dont il parle ailleurs. (*De Traditione et Scriptura*<sup>2</sup>, p. 684.)

1. Tous accordent d'ailleurs très volontiers *qu'en pratique* il est difficile, ou moralement impossible, de croire au christianisme d'une foi purement naturelle. (Franzelin, *l. c.*, p. 688, Billot, *l. c.*, p. 77-78). — Alors, dirait-on peut-être, à quoi bon disserter sur une abstraite possibilité quand on s'entend sur le réel ? Pourquoi tenir si fort à ce qu'on dise *impuissance physique*, et non pas seulement *impuissance morale* ? — La discussion a peut-être peu d'importance pour l'apostolat individuel ; elle en a une considérable pour la théorie de la connaissance religieuse, qui, selon qu'on se décide dans un sens ou dans l'autre, change totalement d'aspect.

2. Voir le P. Gardeil dans son livre net et vigoureux *la Crédibilité et l'Apologétique*, p. 97 et suiv.

3. J'emprunte cette formule, qui caractérise excellemment la théorie de la foi scientifique, à M. de Séguier, *Annales de philosophie chrétienne* t. XXXVII, p. 276 (décembre 1897).

4. « Nulla difficultas quoad doctos. » (Mazzella, *De Virtutibus infusis*<sup>3</sup>, p. 794, Cf. 394.) Schiffini, *De Virtutibus infusis*, p. 262.

sur des raisons absolument valables? Comment la trouver dans le nègre qui croit sur la parole du missionnaire? Il ne suffit point d'une explication *psychologique* qui mette au jour le mécanisme de la croyance ou de la crédulité. Elle s'appliquerait aussi bien à la foi du musulman qu'à celle du chrétien. Si le petit catholique a raison de croire à sa mère et à son curé, le petit protestant a-t-il tort de croire à son pasteur et à sa mère? Ce cas infiniment simple concentre l'essentiel du problème.

Quand donc on répond par des « certitudes respectives », fondées au besoin sur des « principes pratiques réflexes<sup>1</sup> », il ne paraît pas qu'on écarte la difficulté. Les bouddhistes, les shintoïstes ont des « certitudes respectives », et Socrate se fondait précisément sur un « principe réflexe » pour conclure que chacun doit son culte aux dieux de sa cité. Un assentiment spéculatif absolu, même d'ordre naturel, exige à sa base une certitude objective parfaite. Je craindrais d'affaiblir en la traduisant, cette proposition de saint Thomas : « Proprium motivum intellectus « est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quando-  
« cumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua  
« inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur<sup>2</sup> ». Convient-il que ce soit un désordre qui fonde, ou introduise, la foi?

\* \* \*

Il semble donc nécessaire de faire appel à la lumière de la grâce; et quoi de plus naturel, d'ailleurs, en pareille matière? Certains prétendent expressément expliquer sans elle la crédi-

1. « Equidem cum Lugo et aliis censeo, écrit Viva, non esse recurrendum ad illustrationem supernaturalem spiritus sancti, ad hoc ut habeatur in pueris et rudibus sufficiens evidentia credibilitatis contradistincta a mera probabilitate... ita quilibet intra se... : Ego indoctus in rebus a me ignoratis, ac praesertim Religionis, stare debeo iudicio sapientum, et piorum; sed Parochus est sapiens, ac pius: ergo eius iudicio mihi standum est, et illa teneor credere quae mihi credenda proponit... » (*Viva Damnatae theses*, prop. XXI d'Innocent XI, n. 10). C'est l'explication usuelle, reprise par un nombre infini d'auteurs. Quel fondement débile pour la foi surnaturelle! Où est la différence avec l'infidèle? Et s'il plaît à l'enfant de préférer l'instituteur au curé?

2. *De Veritate*, q. 18 a. 6.

bilité; d'autres, Suarez par exemple, ne croient pas pouvoir s'en passer, au moins quand il s'agit de la croyance des simples et des enfants.

On peut s'étonner que cette voie n'ait pas été suivie par l'ensemble des écrivains théologiques, et qu'on n'ait point cessé de multiplier les recherches et hypothèses subtiles pour expliquer d'une manière purement naturelle la perception des raisons de croire. La raison en est, semble-t-il, que ceux qui recouraient à la grâce ne montraient pas assez clairement comment elle peut créer une certitude parfaite sans bouleverser le contexte psychologique, sans apporter avec elle de nouvelles notions, de nouveaux objets.

Et c'est, à ce qu'il semble, un préjugé d'ordre philosophique qui leur a fermé cette voie. Il n'ont manqué ni de sens de la difficulté, ni d'attention aux faits. On admire parfois, dans leurs études, avec l'agilité souple de l'argumentation, ce sens de la psychologie concrète que Balzac prisait si fort chez les membres du clergé catholique. Mais on ne peut se défendre d'une autre constatation. La plupart se bornent à *analyser* l'état de conscience des fidèles, ne tiennent compte que des *éléments de la représentation* et négligent *l'activité synthétique de l'intelligence* naturelle ou surnaturalisée. En langue scolastique, on dirait qu'ils considèrent exclusivement *id quod repraesentatur*, et qu'ils ne parlent jamais du *lumen*, du *id quod inclinatur ad assensum*. — D'autres, sans doute, regardent de ce côté; mais quand ils parlent, après saint Thomas, des assentiments qu'on donne en vertu d'un attrait, ils considèrent trop cet attrait comme destiné à *suppléer*<sup>1</sup> les motifs extérieurs, plutôt qu'à les *éclairer*; il s'agit, pour eux, semble-t-il, d'attraits expérimentalement conscients, de complaisances réfléchies, de convenances *représentées*<sup>2</sup>. Si bien que tandis que

1. Certains pourtant, comme Suarez, *De Fide*, disp. 4, sect. 5, n° 9-10 conçoivent l'influence de la grâce comme intrinsèque, comme complémentaire des motifs.

2. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus in II<sup>m</sup> II<sup>o</sup>*, *De Fide*, disp. 3, a. 1, s. 2, n. 3 : « *Ex parte obiecti addit aliquam repraesentationem*, non-

les premiers épuisaient toutes les ressources d'une invention ingénieuse à déceler, dans la conscience *représentative* de l'enfant catholique, des éléments objectifs qui manquaient au petit protestant, eux se faisaient accuser de réduire les preuves de la foi à un mélange de probabilités et de préférences subjectives, et de ne faire croire les simples que grâce à une heureuse légèreté. Nulle part on ne paraissait assez nettement voir comment l'illumination surnaturelle se concilie avec une véritable efficacité des signes externes, en sorte que ces deux éléments intègrent *une même certitude*. C'est que, pour les uns comme pour les autres, le type de la vraie certitude intellectuelle ne cessait pas d'être la possession par l'esprit de concepts représentatifs égalisables entre eux par des *substitutions d'équivalences*<sup>1</sup>.

quidem penetrando veritatem sed convenientiam obiecti ut moveat ad assensum ». C'est moi qui souligne.

1. Une discussion récente a mis aux prises, sur la question ici touchée, deux théologiens de grande autorité, M. Bainvel et le P. Gardeil. (*Revue pratique d'apologétique*, mai, juin, août, novembre 1908.) Je n'essaye point ici de résumer leurs explications suggestives et nuancées; qu'il me soit néanmoins permis de dire que l'impression qui se dégage de ces débats me paraît confirmer nettement ce que je dis dans le texte. M. Bainvel établit parfaitement, ce me semble, la proposition qu'il énonce ainsi : « Les simples ont des raisons de croire réellement suffisantes, bien qu'ils soient hors d'état de les systématiser... Ce n'est pas tant... de « suppléances subjectives » qu'il faudrait parler, quand il s'agit de crédibilité, que de secours pour la perception directe et spontanée de motifs réellement valables. » (1<sup>er</sup> mai, p. 188.) Il ressort, d'ailleurs, de l'argumentation de son adversaire, que cette perception n'est pas certaine sans la grâce (et M. Bainvel n'y contredirait pas, au moins pour la question *de fait*). Le tout est donc de voir comment la grâce peut faire percevoir, avec une certitude objective et vraie, des raisons qui ne seraient que probables pour l'intelligence naturelle laissée à ses propres forces, de marquer à la grâce un rôle entre les deux rôles que souvent on se borne à envisager : l'*instruction objective* ou révélation (contraire à l'expérience), l'*impulsion subjective* ou affective (impuissante à certifier). C'est ce rôle moyen qu'on essaye de préciser dans le présent article; dans celui qui le suivra, on abordera la théorie thomiste de la connaissance par mode d'attrait, à laquelle le P. Gardeil ramène avec tant de raison : on tâchera de déterminer dans quelles conditions ces attrait peuvent remplir le rôle ici défini, qui est, non précisément de *suppléer*, mais d'*opérer* la connaissance, de *faire voir*, et non pas de *dispenser de voir*.

Mais, à ne considérer même que la connaissance naturelle, on sait qu'une conception pareille rend insuffisamment compte des faits. Le mouvement réel de l'intelligence est inexpliqué, si l'on ne voit en elle, avant tout, une puissance active de synthèse.

Tenons-nous-en aux faits les plus ordinaires et les plus clairs : soient deux hommes qui cherchent ensemble la loi exacte d'un groupe de phénomènes obscurs, et qui sont dirigés dans leur recherche par la conception d'une même hypothèse ; ou soient deux policiers qui examinent ensemble le théâtre d'un crime et dont les soupçons se portent sur un individu déterminé. Qu'un même phénomène se produise devant les deux savants, ou qu'un même détail soit remarqué au même instant par les deux détectives, il ne s'ensuivra point nécessairement qu'ils donnent un assentiment pareil. Ce pourra être, pour l'un, tout d'un coup, la certitude ; pour l'autre, l'obscurité comme auparavant. Dans sa matérialité, cependant, ou, ce qui revient au même, dans son individualité, le fait nouveau est représenté semblablement aux deux intelligences. Mais la première ne l'a pas perçu comme un phénomène brut et isolé : elle l'a vu *comme indice* de la loi ou de la conclusion cherchée, elle a perçu le fait dans son rapport avec la loi, elle a fait la synthèse du fait et de la loi, affirmée du coup comme réelle. L'autre, au contraire, « ne voit pas ». C'est-à-dire que se représentant et l'hypothèse proposée et le fait nouveau avec la même exactitude matérielle que son collègue, *pensant* même, peut-être, leur relation, si ce dernier la lui expose, la connexion cependant, lui échappe, la synthèse ne se fait pas. Ainsi, la différence entre le voyant et l'autre ne doit être cherchée dans aucune différence des *notes* de la représentation, mais dans la puissance supérieure ou moindre de l'activité intellectuelle. — Mais, dira-t-on, la différence n'est-elle pas dans la science acquise ou l'expérience thésaurisée ? — Pas nécessairement, car elle peut être dans le seul génie naturel ; mais, quand bien même elle serait là où l'on dit, notre principe n'en demeure pas moins. Car le voyant, dans notre exemple, ne pense pas en cet instant

l'ensemble de sa science ou de son expérience ; sa science est en lui comme *perceptive*, non comme *perçue*<sup>1</sup>, et l'on en revient toujours à une différence dans la faculté intellectuelle.

Il en est de même pour la foi, pour le *lumen fidei*, quand on perçoit la crédibilité. Cette lumière ne donne point, à moins de miracle, d'objets nouveaux à connaître : *determinatio fidei est ex auditu*. Mais on lui doit la perception de la connexion, la synthèse, l'assentiment. Ces trois choses qui, comme nous allons dire, n'en font qu'une, n'ont pas dans les *représentations* leur raison suffisante. Soient donc deux contextes psychologiques à peu près identiques : la présence ou l'absence d'une nouvelle faculté de percevoir suffit à expliquer la certitude lumineuse chez l'un, l'obscurité persistante chez l'autre. Inversement, prenez deux enfants dont chacun ne connaît que la « religion de ses pères » ; leurs assentiments, pour ne présenter, peut-être, aucune différence à l'*analyse*, n'auront pourtant pas la même valeur : chez l'un, ce sera légitime certitude ; chez l'autre, fausse opinion. — Notez, d'ailleurs, sur le premier cas, que l'incrédule peut se représenter exactement chacune des propositions par lesquelles celui qui *voit* s'efforce de lui détailler la connexion, de la lui rendre intelligible, de la réduire même, dans la mesure où ce peut être possible, en substitution d'équivalents : cette représentation exacte n'est toujours pas l'assentiment. Un personnage de *Loss and Gain* dit à Charles Reding : « J'entre dans vos raisons, mais je ne puis, sur ma tête, voir comment vous arrivez à votre conclusion. » Et le converti de répondre : « Pour moi, Carlton, c'est comme deux et deux font quatre<sup>2</sup>. » — *La différence des affirmations, avec similitude des notes représentées*, ne doit pas constituer pour le théologien une difficulté véritable, puisque la théologie conçoit la foi comme une activité connaissante surnaturelle.

1. Si la science est  $\epsilon\tilde{\nu}\iota\varsigma$ , elle ne doit pas être ici considérée comme un *avoir*, mais comme ce que la scolastique entend par un *habitus*.

2. Newman, *Loss and Gain*, III, 5.

\*  
\* \*

Mais ce n'est pas là la seule circonstance à relever dans l'exemple très simple dont nous nous sommes servi. Il faut remarquer aussi *la priorité réciproque entre l'affirmation de la loi et la perception du fait qui sert d'indice*. Les récents théoriciens de la logique de l'invention ont mis cette propriété en bonne lumière. On ne perçoit pas d'abord la preuve comme telle et ensuite la chose prouvée. Mais on voit d'un seul coup la loi générale comme se subsumant le cas particulier, qui en est, sous différents aspects, la cause et l'effet, la preuve et l'application, la conséquence et l'indice. On voit la loi *par* l'indice, mais ce n'est que *dans* la loi qu'on voit l'indice. Le fait ne peut être connu *comme* indice que si on affirme la loi.

Si la notion de cette réciprocity causale paraissait bizarre à quelques-uns, je les prie de considérer le cas où il ne s'agit plus de découvrir une explication ou de vérifier une hypothèse, mais *d'entrer*, comme on dit, *dans une âme*, de saisir l'harmonie intérieure d'une psychologie. Je puis avoir lu *Hamlet* dix fois, et n'avoir pas compris Hamlet. Je reprends le livre, et voici qu'un mot, que j'avais lu jusqu'alors sans vraiment le pénétrer, suscite en moi, tout d'un coup, l'intuition du caractère comme d'un ensemble intelligible, d'une réalité qui se tient. « J'y suis ! C'est cela ! » s'écrie-t-on. La perception de ce mot *comme indice, comme signifiant*, est temporellement simultanée à la perception du caractère total ; elle lui est rationnellement antérieure, parce qu'elle en est vraiment cause : c'est l'indice qui *m'introduit* dans Hamlet, qui me *fait* comprendre Hamlet ; elle lui est rationnellement postérieure à un autre égard, car la perception d'un mot comme trait d'un caractère n'a de sens que si ce caractère est déjà connu.

Ici, objectera-t-on peut-être, il ne s'agit pas d'affirmer ou de nier, il ne s'agit que de comprendre. — Mais c'est à tort qu'on ferait de l'assentiment un acte plus ou moins volontaire, distinct de la synthèse des termes. Reprenons le cas d'une loi naturelle affirmée : *percevoir la connexion et donner son assen-*

*timent* sont une seule et même chose<sup>1</sup>. En effet, percevoir la connexion, c'est percevoir l'indice comme indice. Mais l'indice ne peut être perçu comme indice sans qu'on perçoive, en même temps, par une corrélation nécessaire, et sous la même modalité de connaissance<sup>2</sup>, la chose « indiquée ».

Ce dernier point, dans la théorie de la foi, est d'une réelle importance. Il nous fait en effet comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. *C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité*<sup>3</sup>.

Que si la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi, comme la perception du lien avec l'assentiment à l'hypothèse, il est clair qu'il n'y a plus aucune difficulté à dire, avec saint Thomas, que c'est la lumière de la foi qui montre qu'il faut croire<sup>4</sup>. Il y a cercle vicieux si l'on prétend démontrer une certaine proposition par une autre, encore non prouvée, et qui s'appuie sur la première. Mais il n'y en a pas l'ombre, si l'on dit qu'une proposition requiert, pour être affirmée, la possession de la faculté spirituelle qui manifeste la liaison de ses termes, de l'activité synthétique qui les unit, ou, pour parler comme les anciens, de la lumière qui les éclaire. Il en est ainsi du *Credendum est*, si l'on en fait une condition de l'affirmation d'une vérité surnaturelle, ou, ce qui revient au même, si l'on en fait une proposition explicitement énoncée, mais *crue* et non simplement affirmée par la raison naturelle.

1. En langue scolastique : *l'esse quod significat compositionem et divisionem intellectus* n'est pas, comme l'être prédicamental, une note représentée, une note *d'essence*.

2. C'est-à-dire que si l'indice est perçu comme probable, l'hypothèse qu'il prouve n'est affirmée que comme probable, etc.

3. La crédibilité perçue à la lumière de la grâce n'est donc point *obiectum quod*, c'est-à-dire terme de connaissance, objet pensé, elle est *quo*, ou *sub quo*, c'est-à-dire condition de l'objet. Les anciens auteurs conçoivent ainsi son rôle, mais seulement en certains cas. (V. par exemple Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus in 2<sup>am</sup> 2<sup>ae</sup>. De Fide*, disp. 2, art. 3, n. 12 *sqq.*)

4. 2<sup>a</sup> 2<sup>o</sup>, q. 1, a. 5, ad. 1; Cf. *Ibid.*, a. 4, ad. 3.

On accorde assez volontiers que, la foi supposée présente, sa lumière puisse faire voir la crédibilité. Mais il n'y a pas de raison pour expliquer différemment le *premier* acte de foi, et pour refuser de dire que la lumière surnaturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert. L'indice est réellement cause de l'assentiment qu'on donne à la conclusion, et c'est cependant la conclusion perçue qui éclaire l'indice, qui lui donne un sens. Ainsi lorsqu'on croit : en tant qu'il rend raisonnable l'assentiment, l'indice perçu le précède; en tant qu'il est surnaturel, il le suit. Il y a deux ordres, celui de la rationalité et celui de la surnaturalité et, selon chacun des deux, l'on peut établir un schème abstrait. L'on peut dire : « Je vois la vertu d'un chrétien; je conclus la sainteté divine de l'Église; je confesse la foi. » Et l'on peut dire : « J'acquiers d'en haut une puissance de voir nouvelle<sup>1</sup>, je confesse la sainteté de l'Église; j'en reconnais dans la sainteté de cet homme, un effet, une application. » Ces deux suites logiques ne représentent que des aspects du réel, vrais et incomplets. Leurs vérités sont unies, conciliées, dans l'unité vivante de l'affirmation. Et il n'y a point de cercle vicieux. Il n'y aurait cercle vicieux, — ou encore saut dans la nuit, affirmation arbitraire et indue, — que si la vérité affirmée était absolument antérieure à la condition de son affirmation, et ne la suscitait point par causalité réciproque. Il en est de même dans le cas de Hamlet, ou dans le cas de la loi naturelle : l'habitude instantanément acquise, ce qu'on peut nommer la *science perceptive*, précède et suit la *science perçue*.

\*  
\* \*

« Mon Seigneur et mon Dieu ! » « Vraiment cet homme était le fils de Dieu ! » Dans ces cris du centurion converti et de l'apôtre redevenu fidèle, la tradition a vu toujours et l'intro-

1. Cette puissance ne s'acquiert que par un acte de volonté, l'*obæditio fidei*, le *pius affectus credendi*, comme nous le montrerons dans la seconde partie de notre étude. La conjonction des deux objets ici indiquée est donc loin d'épuiser la réalité complexe de l'acte de foi, qui réunit en son *unité* vivante ce qu'on éparpille trop souvent en un grand nombre de « jugements » et de « commandements ».

duction et la manifestation de la foi. Il n'y a point là de place pour un « jugement » distinct « de crédibilité ». — Mais ces paroles qu'a rapportées l'Évangile illustrent aussi très heureusement un autre caractère de cette induction rapide et surnaturelle qui nous paraît expliquer la croyance plus heureusement que ce qu'on entend d'ordinaire par « démonstration de la crédibilité ». — Voici en quoi consiste ce dernier caractère.

Les signes extérieurs qui font voir sont d'une variété surprenante : sainteté d'un bon prêtre, guérison d'un malade, impression laissée par une fête religieuse, etc. Mais toujours un tel signe est connu et comme un fait certain, tissu dans l'ensemble de l'expérience humaine, et comme l'indice d'une vérité nouvelle à l'ordre de laquelle il appartient. On le connaît donc sous un nouvel aspect, comme faisant partie d'un autre monde, le monde surnaturel. Aussi beaucoup de théologiens disent-ils que l'*objet formel*<sup>1</sup> de la connaissance est nouveau. L'objet formel de l'intelligence naturelle, c'est l'être naturel, approprié à la fin naturelle; l'objet formel de la connaissance de foi, c'est l'être surnaturel, appartenant à l'ordre de la grâce, moyen pour conduire à la vision intuitive.

Un même être peut donc appartenir à l'ordre naturel de notre expérience et à l'ordre surnaturel de la grâce, et la grâce intérieure, nous l'avons dit plus d'une fois, n'offre pas de nouveaux objets à connaître, mais illumine dans l'objet déjà connu un aspect nouveau. Ainsi, la suave disposition de la Providence divine, sans choc, sans rupture dans la vie consciente, sans heurt, sans invasion violente, *continue* par l'illumination de la grâce les clartés de la connaissance naturelle, et nous fait voir, dans le cercle même des objets auxquels nous nous intéressions, des indices du monde supérieur. Discerner en eux une nature nouvelle, c'est pénétrer plus limpide et plus à fond leur réalité. L'apôtre Thomas « vit l'homme et crut le Dieu », comme disent très exactement les Pères. Mais le Dieu et l'homme, c'était un même Christ Jésus. Beaucoup en notre temps ont *vu Rome*, c'est-à-dire une institution magni-

1. *Ratio sub qua.*

fiquement humaine, supérieurement raisonnable et civilisatrice, et ont *cru l'Église*<sup>1</sup>, c'est-à-dire la mère des enfants de Dieu, l'épouse du Christ, la maîtresse du salut : les deux connaissances sont bien différentes, et la première se trouve parfois sans la seconde. Et, pourtant, Rome c'est l'Église, et l'Église, c'est Rome.

Une pareille continuité des deux connaissances n'est possible qu'à une condition : il faut que les deux objets formels, le naturel et le surnaturel, ne soient ni *opposés* ni *disparates*, mais que l'un englobe et dépasse l'autre, l'approfondissant, le perfectionnant *intérieurement*. Autrement, la faculté nouvelle de voir serait expérimentalement perceptible comme le serait l'acquisition brusque d'un sixième sens, ou comme l'est l'infusion de la contemplation mystique en ses degrés supérieurs ; l'expérience montre que pour la foi il n'en est pas ainsi. L'être surnaturel dont nous parlons, c'est donc l'être naturel élevé. L'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude essentielle à servir de moyen aux esprits créés pour monter à Dieu, leur fin dernière ; l'essence de l'être surnaturel, dans son aptitude à les conduire à Dieu, objet de la vision béatifique. Les deux « objets formels » ne sont pas plus opposés ni disparates que les deux fins<sup>2</sup>.

D'ailleurs, ainsi que l'intelligence naturelle qui peut se tromper dans les notes plus compréhensives que l'être, ne se trompe cependant jamais touchant la raison d'être, qui est

1. Voir, par exemple, P. Lœwengard, *la Splendeur catholique*, p. 163 et suivantes. Paris, 1910.

2. « Finis supernaturalis et finis naturalis non sunt fines disparati, et non differunt sicut duo opposita, sed solum sicut quod excedit et quod exceditur ». (L. Billot, *De Gratia Christi*. Rome, 1908, t. I, p. 46.) Nul théologien moderne n'a donné plus de relief à cette idée essentielle que l'auteur de ce remarquable petit livre. Tous ceux qu'intéresse la question de la nature et du surnaturel le liraient, ce me semble, avec plaisir et profit, même s'ils n'ont pas reçu la formation scolastique. Ceux-là, d'ailleurs, s'ils veulent prendre contact avec les doctrines de l'École, ne gagneront-ils pas au commerce d'un esprit original et puissant (dût sa raideur austère, ici ou là, les choquer) plus qu'à la lecture d'un manuel incolore, quelconque, dont la sage médiocrité les ennuiera ?

son objet formel, car seule cette raison peut la *mouvoir*, ainsi et bien plus encore la lumière de la foi est infaillible dans la manifestation de l'être surnaturel<sup>1</sup>. Les raisons de croire perçues sous la grâce sont de bonnes raisons de croire, nécessairement<sup>2</sup>.

Et leur solidité est absolument indépendante du pouvoir que peut avoir la raison discursive, d'établir entre le fait qui sert d'indice et la crédibilité de la foi chrétienne une série syllogistique d'arguments. L'Esprit-Saint peut tout aussi bien manifester cette crédibilité à l'âme, en illuminant pour elle la liaison qui existe entre la sainteté du curé de sa paroisse<sup>3</sup> et la sainteté divine de l'Église, qu'en illuminant celle qui existe entre l'ensemble de l'histoire de l'Église et sa direction par la Providence de Dieu : il suffit pour cela que ladite liaison soit réelle.

Il faut même aller plus loin. Dans la connaissance naturelle, plus l'intelligence est agile et pénétrante, plus il lui suffit d'un léger indice pour induire avec certitude une conclusion. Il en est de même dans la connaissance surnaturelle. Plus l'âme est mobile aux touches du Saint-Esprit, plus il lui sera facile, au moyen des signes vulgaires et quotidiens, et non point « extraordinaires » ni « miraculeux » d'arriver à l'assentiment de la foi chrétienne<sup>4</sup>. C'est pour cela qu'une tradition incontestable et qui remonte à l'Évangile même, donne des louanges à ceux qui pour croire n'ont pas eu besoin de prodiges. On ne les loue

1. Cf. saint Thomas *In Boetium de Trinitate*, q. 3, art. 1, ad 4.

2. Quand on dit qu'un homme croit pour une raison qui n'est que probable « en soi », ou cette parole n'a pas de sens, ou elle signifie : raison qui n'est capable d'engendrer légitimement qu'une probabilité dans l'intelligence humaine, trop faible pour percevoir à fond la réalité du phénomène dont il s'agit.

3. L'impossibilité d'exprimer cette connexion en mots et en concepts n'empêche pas le moins du monde sa certitude et son intellectualité. Les exemples abondent d'une pareille impuissance dans l'exercice même naturel de l'intelligence comme sens illatif.

4. Il ne faudrait pas croire que le signe de l'Église, dont parle le Concile du Vatican, doit prendre nécessairement la forme d'une considération sur l'ensemble de l'histoire ecclésiastique ou même sur l'action totale de l'Église dans le monde au moment où nous vivons. La « sainteté d'une grande chrétienne », ou « les fruits merveilleux de la sainte communion », tout cela rentre dans la « preuve par l'Église ».

point pour avoir cru sans raison : cela ne serait que blâmable ; mais l'on voit en eux des âmes vraiment illuminées, et capables, sur un indice minime, de saisir une grande vérité. L'expérience, d'ailleurs, ne montre-t-elle pas que lorsque le Saint-Esprit visite l'âme par sa consolation, celle-ci ne peut plus douter, pour ainsi dire, et voit en toutes choses des signes manifestes de la vérité ? « Pense à n'importe quoi, dit l'auteur de *l'Aiguillon d'amour*, et tu y trouveras une grande matière d'aimer ton créateur ». Des saints entraient en extase à la vue d'un brin d'herbe. De même pour la foi : quand la lumière divine lui est sensible, toute l'histoire du monde lui semble prouver la mission de l'Église, le mot ou le fait le plus ordinaire la remplit de certitude et de paix. Ces choses sont inexprimables en phrases. Mais l'Église, en définissant qu'il y a des motifs tirés des signes extérieurs, n'a jamais défini qu'il n'y eût que des motifs exprimables. Exprimés, ceux dont nous parlons pourraient, à qui n'a pas l'Esprit, sembler méprisables ; mais si quelqu'un aime, il reconnaît l'Épouse « par un seul des cheveux de son cou ».

\*  
\* \*

Après avoir ainsi esquissé à grands traits la manière dont on peut, en certains cas donnés, se représenter la perception de la crédibilité par la grâce, nous devons examiner s'il convient de généraliser cette explication, et de renoncer, par conséquent, à l'idée de la foi scientifique et de la crédibilité purement naturelle. Les données précédentes ne nous suffisent pas : pour étudier l'acte de foi dans ses éléments essentiels, il faut se faire une idée nette de l'attitude de la liberté humaine, de la « pieuse volonté de croire ». En montrant que la *liberté* entière et la *rationabilité* parfaite de l'acte de foi ne peuvent se concilier que dans et par sa *surnaturalité*, nous pénétrerons plus avant dans l'organisation intérieure de cet acte, et nous préciserons certains traits que l'esquisse qui précède a dû nécessairement laisser vagues.

Paris.

(A suivre.)

PIERRE ROUSSELOT

## LES YEUX DE LA FOI<sup>1</sup>

*Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum sed argumentis humanae rationis necessario produci, ... anathema sit*<sup>2</sup>. De même que la foi, qui est raisonnable, est en même temps surnaturelle, de même, étant certaine, elle est cependant libre. C'est l'œuvre du théologien de montrer comment s'accordent ces différents caractères. Mais cet accord peut se concevoir de deux façons : ou bien l'on considère comme données à part, comme provenant de principes différents, les *notes* qui semblent s'exclure, entre lesquelles, dès lors, il faut opérer une conciliation ; ou bien l'on montre que ces notes, à première vue incompatibles, s'appellent en réalité l'une l'autre, qu'elles s'engendrent réciproquement dans ce tout complexe et indissoluble qu'est l'acte de foi. Dans l'article précédent, mis en présence d'un acte qui est tout ensemble raisonnable et surnaturel, nous avons montré comment on peut dériver sa *rationabilité* de sa *surnaturalité* même. Il nous faut reprendre un travail semblable pour la *certitude* et la *liberté*.

L'antinomie apparente entre ces deux caractères est très facile à saisir. Ou vous voyez avec certitude que Dieu a parlé, nous dit-on, ou vous ne le voyez pas avec certitude. Dans le premier cas, comment l'assentiment peut-il être libre ? Dans le second, comment peut-il être légitimement certain ? La simplicité de ce dilemme ne doit pas faire méconnaître sa force.

Les explications les plus courantes peuvent se ramener à deux schèmes, qui présentent ce caractère commun, de séparer, d'écarter l'une de l'autre les deux *notes* qui semblent se détruire, — liberté et certitude, — pour donner à l'une des

1. Voir *Recherches*, n. 3, p. 241-259.

2. Concile du Vatican, canon 5 de *Fide*. (Denzinger, *Enchiridion*<sup>10</sup>, n. 1814.)

deux la priorité temporelle et réelle. Les uns disent : *Croyez aveuglément, d'abord, et après, vous verrez*. Les autres disent : *Voyez-y d'abord clair, et après, vous croirez*. Mais les premiers compromettent la légitime certitude et les seconds, la liberté.

Le premier groupe est celui des volontaristes. On rendrait assez bien l'idée qu'ils se font de la croyance en empruntant les termes d'un auteur contemporain, — que j'arrache à dessein de leur contexte<sup>1</sup>, — et en disant qu'elle consiste à « saisir *d'abord*, et parce qu'on le veut, ce qui *ensuite* sera une conviction conforme à la vérité ;... en d'autres termes, pour avoir la foi, on fait comme si on avait la foi ». Soit qu'on invite directement à soumettre à la doctrine qui se dit révélée la raison infirme et superbe, soit que, changeant de terrain par un mouvement tout naturel et presque imperceptible, l'on engage à ployer la machine par l'action vertueuse, à persuader les sens et l'imagination par l'accoutumance du décor catholique, par les rites, par les gestes, — dans l'un et l'autre cas on veut gagner le « cœur » avant l'intelligence<sup>2</sup>. Ce volontarisme unilatéral ne

1. J'emprunte ces *mots*, qui me servent à caractériser l'explication que j'appelle volontariste, à l'étude de M. l'abbé J. Martin sur Clément d'Alexandrie, dans l'*Apologétique traditionnelle* (t. I, p. 69). Nous aurons à citer plus loin d'autres expressions, remarquablement heureuses et justes, du même auteur, qui invitent à ne point prendre selon la rigueur scolastique les formules transcrites ci-dessus, lesquelles d'ailleurs ne se présentent pas, dans son texte, en cette brutale nudité. (C'est moi qui ai souligné les mots *d'abord* et *ensuite*). M. Martin a, dans ses trois volumes, mis dans un excellent relief la nécessité d'une bonne disposition volontaire pour voir les preuves de la foi ; je ne vois pas qu'il parle nulle part d'une priorité *réci-proque* entre la lumière et la bonne volonté, mais l'affirmation de cette *réci-procité* me paraît être le complément tout naturel de sa doctrine.

2. C'est pratiquement la même chose, de dire : « Commencez par croire, et la lumière viendra », et de dire : « Faites comme si vous aviez la foi, et vous finirez bien par croire ». S'il y a une différence, elle consiste en ceci, que, dans le premier cas, on prétend violenter directement l'intelligence, dans le second cas, on veut la séduire et la suborner : on persuade l'*automate*, la machine, et on espère que la raison suivra le mouvement. Mais dans l'un et l'autre cas on substitue en fait à la grâce une activité naturelle déréglée. — Sans doute, on ne saurait trop recommander à celui qui cherche la foi, d'obéir en tout à sa conscience, de faire tout ce qui lui paraît bien, tout ce qui lui paraît mieux ; on peut même lui conseiller des pratiques

connaît que l'exhortation : Veuillez, et vous verrez. Pratiquez, et vous croirez. « Prenez de l'eau bénite, et abêtissez-vous. » On voit très nettement, dans ce système, comment la foi est volontaire. Mais la liberté n'y paraît sauvée qu'avec dommage évident de l'intelligence. Peut-on dire que l'assentiment ainsi obtenu soit encore « conforme à la raison » et ne soit pas cette « adhésion aveugle » que repousse le Concile du Vatican ?

Aussi la plupart des théologiens se prononcent pour l'ordre inverse. Ils ne subordonnent pas à l'amour ou à la volonté la perception de la crédibilité, mais ils distinguent un double mouvement. Le premier, quelles que soient ses modalités contingentes, est essentiellement intellectuel. Il aboutit à la connaissance de ce qu'il y a à croire, à la connaissance du fait de la Révélation, de l'origine divine de l'Église catholique. Il fait conclure : « Cela est croyable. » — Un second mouvement, celui-là volontaire, fait dire : « Je crois. » — Il est clair, dans ce second schème, que l'acte de foi est raisonnable. Je ne

spécifiquement chrétiennes, en tant qu'elles aident à vaincre les résistances de la chair ou de l'orgueil. (Ainsi la pénitence, ainsi la confession des péchés : « On arrive souvent au *Credo* par le *Confiteor* »). Mais essayer d'arracher un acte de foi à celui qui ne voit pas encore, c'est manquer au respect qu'on doit à l'âme, et au respect qu'on doit à Dieu. Au respect qu'on doit à l'âme, parce que la probité intellectuelle est un devoir grave, surtout en matières de cette importance. Au respect qu'on doit à Dieu : pas plus qu'on n'aurait le droit de donner le corps du Christ à un positiviste qui désirerait témoigner sa sympathie à l'Église catholique par ce « geste » qu'est la communion, pas plus on n'a le droit de mettre (autant qu'il est en nous) en possession des vérités surnaturelles par des moyens purement naturels et *machinaux* celui à qui Dieu, dont la miséricorde est toujours libre, n'a pas encore fait la grâce de voir la vérité. Or, vouloir faire surgir la foi d'une accoutumance matérielle et inférieure, c'est à quoi revient, au fond, le système de « l'eau bénite » (je n'entends pas parler ici du sens que la boutade a dans Pascal, lequel a bien vu qu'il faut « faire croire *nos deux* pièces »). Le danger ici signalé n'est peut-être pas purement imaginaire, et il se peut que quelques hommes « pratiques », pleins d'un robuste mépris pour les abstractions des théoriciens, aient parfois trop oublié que la foi, avant tout, est une grâce, qu'on ne l'évoque pas en *jouant* le catholicisme, qu'on ne force pas l'Esprit-Saint. — Il ne faut d'ailleurs rien exagérer, il faut procéder avec une délicatesse extrême, et n'oublier pas que l'attraction divine peut se faire sentir même à travers ce qu'il y a de plus humain dans le culte et dans l'Église.

vois pas, pour ma part, comment on y sauvegarde la nécessaire liberté. Je ne vois pas qu'une pareille croyance soit volontaire, pour employer les termes de saint Thomas, « non seulement quant à l'exécution de l'acte, mais encore quant à la détermination de l'objet <sup>1</sup> ». Pour que des théologiens qui se représentent ainsi les choses souscrivent à la condamnation que fit Innocent VIII de Pic de la Mirandole, il faut qu'ils interprètent avec quelque subtilité les termes de la proposition proscrite : *Non est in potestate libera hominis credere articulum fidei esse verum, quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet* <sup>2</sup>.

1. *De Virtutibus in communi*, a. 7. — Les théologiens admettent communément qu'il ne suffit pas à la liberté de la foi que l'homme soit maître de poser l'acte ou de s'en abstenir ; une pareille liberté existe même quand il s'agit de la science : et c'est précisément de la science que le Concile, en condamnant la théorie hermésienne des preuves nécessitantes (cf. Acta, col.), a voulu distinguer la foi. A la liberté « d'exercice » doit donc s'ajouter, dans le cas présent, la liberté « de spécification ».

2. Denzinger *Enchiridion* <sup>10</sup>, 737. — Les théologiens en question ont très bien vu la difficulté, et ont tenté pour la résoudre différents essais d'explications que les bornes de cet article nous empêchent de discuter en détail. Signalons-en seulement trois principaux types. Certains (ceux surtout qui conçoivent l'acte de foi sur le modèle d'un syllogisme) accordent que la connaissance évidente du fait de la révélation divine supprimerait la liberté de la foi. La foi libre requiert donc ce qu'ils appellent *inevidentia attestantis* : si la Vierge et les apôtres ont eu l'évidence que ce qu'ils croyaient était la parole de Dieu, ils n'ont point cru de cette foi libre dont nous parlent les Conciles. Cette conséquence bizarre suffirait à rendre l'explication suspecte. — D'autres veulent qu'après l'assentiment certain *Credibile est* ou *Credendum est*, l'assentiment *Est, Verum est*, et par conséquent le *Credo* demeure encore absolument libre. Il leur faut donc faire du jugement de crédibilité un stade obligatoire et distinct de la genèse de la foi, et il leur faut dire que *pleinement affirmable* n'enferme pas *pleinement vrai*. — Un troisième groupe se plaît à concéder explicitement que la raison naturelle peut arriver avec ses seules forces et par démonstration nécessaire, à prouver et la crédibilité, et donc la vérité des dogmes enseignés par l'Église ; mais la liberté de la foi demeure, à leurs yeux, intacte, puisque la foi consiste, disent-ils, à affirmer ces dogmes non parce qu'on en voit la vérité, mais parce qu'on veut rendre hommage à Dieu. Ce dernier système peut échapper aux objections qu'on élève contre les deux autres, mais ses tenants sont obligés d'introduire une distinction dans la proposition condamnée par Innocent VIII : ils accordent que cette proposition est soutenable, s'il s'agit de donner aux vérités révélées un assen-

Les deux explications opposées souffrent donc d'un vice commun, qui les empêche de sauvegarder réellement et tout ensemble les deux propriétés que l'acte de foi doit réunir, la liberté et la certitude. De part et d'autre, on fait passer la première celle de ces deux notes à laquelle, ce semble, on attache le plus de prix. Mais de part et d'autre on paraît étouffer dans la note première et préférée, la seconde, à laquelle l'Église ne tient pas moins<sup>1</sup>.

Et pourtant l'une et l'autre note semblent bien requérir, pour être, l'honneur de cette priorité. Comment l'acte de foi serait-il certain, si l'amour n'y était dirigé par la vue raisonnable ? Comment serait-il libre, si les portes n'y étaient ouvertes à la lumière par l'amour ? Bref, pour que l'acte de foi réponde aux conditions posées par l'Église, il faut, semble-t-il, que les deux propositions suivantes se trouvent être vraies en même temps :

C'est parce que l'homme veut, qu'il voit la vérité.  
C'est parce que l'homme voit la vérité, qu'il veut.

Prenez à part l'une de ces propositions, vous vous heurtez ou bien aux exigences du dogme, ou bien à celles de l'expérience, ou bien à toutes deux à la fois. On aurait, au contraire, une théorie de l'acte de foi dogmatiquement et psychologiquement satisfaisante, si l'on arrivait à faire voir qu'elles sont vraies simultanément.

\*  
\* \*

Celui qui pense que, dans l'acte de foi, il y a entre la lumière et la liberté priorité et causalité réciproques, n'a pas tant de peine à montrer que cela est possible, qu'à expliquer comment, dans ce cas, l'acte demeure raisonnable.

Il ne manque pas, en effet, dans la vie humaine, de circon-

stamment naturel et scientifique ; elle ne serait condamnable et condamnée que s'il s'agit de croire par obéissance.

1. A lire les analyses des auteurs, on a d'ordinaire l'impression qu'ils entendent parler d'une priorité et réelle, et temporelle. Mais il servirait peu d'affirmer la simultanéité temporelle, si l'on maintenait la priorité causale et exclusive de l'un des deux éléments.

stances où la volonté libre, par le choix même qu'elle fait d'un parti à prendre, ou, plus généralement, d'un bien, donne naissance ou donne passage à une lumière nouvelle qui modifie, pour ainsi dire, la couleur des objets, et qui par là fait apparaître comme raisonnable, — non précisément la décision *prise*, car il n'y a pas *déjà* de décision *prise*, — mais la décision *qui se prend*. C'est là l'histoire de nos actes libres : le « jugement pratique » et l'« élection volontaire », distincts pour la raison réfléchissante, mais fondus dans un même éclair de la durée réelle, s'y causent réciproquement : chacun d'eux suscite l'autre comme condition de sa réalisation.

Il peut se passer quelque chose de semblable pour les jugements spéculatifs. Non, sans doute, qu'un simple « commandement de la volonté » puisse, en vertu de je ne sais quel pouvoir despotique et arbitraire, faire voir — ou croire — blanc en cette minute, et noir la minute d'après. La volonté n'agit pas ainsi extrinsèquement sur l'intelligence. Mais le cœur, ou l'appétit sensible, peut séduire, peut charmer la raison. La réalité de cette influence en matière spéculative, si elle paraissait difficile à admettre dans le cas d'une soudaine décision du vouloir, est indéniable, au moins, quand il s'agit d'une inclination enracinée dans le sujet. Un amour, une passion, un appétit peut teindre si à fond de sa couleur propre tout le monde des objets, qu'il influence puissamment, voire même qu'il transforme les jugements sur « les choses en soi ». Un homme passionné voit les choses avec de nouveaux yeux, il y voit comme un nouvel « objet formel ». Point n'est besoin d'apporter d'exemples d'un phénomène aussi banal. On comprend aisément aussi que l'habitude affective en question, — et conséquemment la *vision d'amour* qu'elle définit, — quelque inéluctable et tyrannissante que la puisse rendre l'accoutumance, a pu être, en son origine, librement acceptée. Un amour plus intense pouvant conquérir l'âme en un temps plus court, l'on pourrait concevoir, à la limite, une émotion si forte, et entraînant un consentement si radical, qu'elle suffît à transformer, en un instant unique, avec la manière de vivre, la manière de voir. Dans ce cas d'une habi-

tude qu'un acte d'une intensité exceptionnelle suffirait à enraciner, la priorité serait parfaitement réciproque, la vision d'amour éclairant l'élection libre, et l'élection libre ouvrant le passage à la vision d'amour. Dans ce jaillissement spontané d'une évidence pleinement voulue, l'entière certitude s'unirait à l'entière liberté.

Qu'on veuille bien, d'ailleurs, le remarquer : dans le phénomène en question l'on ne s'est pas proposé expressément de se teindre l'intelligence. Ce n'est pas la nouvelle connaissance comme telle, c'est l'amour ou la vie qui nécessairement l'implique, qu'a librement élu la volonté. L'indivisible unité de l'acte ne brouille aucunement, mais conserve distinctes, les « raisons formelles » du connaître et du vouloir. Ce qu'on choisit directement, c'est le bien, la fin, la manière de vivre, et seulement à travers elle, la manière de voir<sup>1</sup>.

Appliquant ces considérations à l'amour du Bien divin, de la Fin divine, l'on n'aura point de difficulté à dresser un schéma de l'acte de foi où les deux propriétés de liberté et de certitude, loin de se gêner, se soutiendront au contraire en se pénétrant, si j'ose ainsi parler, par une espèce de circumincession. Il y a causalité réciproque entre l'hommage qu'on choisit de rendre à Dieu (*oboeditio fidei*, *pius affectus credendi*) et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l'amour<sup>2</sup> suscite la faculté

1. De même que certains, en choisissant, par exemple, la profession militaire, ou celle du commerce, consentent implicitement à voir les choses, après un certain temps d'exercice, sous l'angle spécial qui est propre à l'officier ou au marchand, de même le fait de prendre telle décision grave, ou d'accepter intérieurement une passion violente, peut être réellement identique à l'acceptation de nouveaux principes, d'idées nouvelles, de nouveaux yeux.

2. Il ne s'agit pas nécessairement de l'amour de charité, car c'est un point de foi définie que la foi peut être « informé », c'est-à-dire n'être pas accompagnée de la grâce sanctifiante et de la charité (Denzinger, *Enchiridion*<sup>40</sup>, n. 1791, 1814). Cf. S. Thomas *De Veritate*, Q. 14 a 2 ad 10 : *Voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi.* 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> Q. 5 a 2 ad 2 : *Fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis.* — On peut d'ailleurs soutenir que la foi n'est jamais informé *en*

de connaître<sup>1</sup> et la connaissance légitime l'amour. Sans qu'un « jugement de crédibilité » ait précédé, l'âme instantanément croyante peut s'écrier : Mon Seigneur et mon Dieu ! Élection libre et connaissance certaine s'unissent dans cet éclair, mais ne se confondent pas. Car l'élection porte sur le bien divin, sur la voie et la vie nouvelles qu'on choisit, et non directement sur la connaissance comme telle. Et l'intelligence, malgré l'ardente atmosphère d'amour qui peut-être l'environne, peut percevoir avec pleine sécurité le caractère souverainement raisonnable et légitime du parti qu'elle prend. C'est ce dernier point qu'il nous faut encore expliquer.

\* \*

Il n'est pas fort difficile, il est même assez usuel dans l'École, d'établir, entre l'hommage volontaire rendu à Dieu dans la foi et ce qu'on appelle le « jugement pratique » (portant sur l'acte à faire), des relations de priorité réciproque. Mais c'est autre chose que nous entreprenons, puisque nous prétendons concentrer, dans un acte unique, l'équivalent des jugements même « spéculatifs » de « crédibilité », (jugements qu'on représente d'ordinaire comme *précédant* l'acte de foi, quitte à concilier tant bien que mal cette certitude préalable avec l'entière liberté de cet acte). Nous intégrons dans l'acte de foi lui-même cette interprétation d'un « signe », d'un « indice » pris du monde visible, que nous avons tenté de décrire dans le précédent article, et qui, établissant une connexion nécessaire entre la vérité naturelle et la vérité surnaturelle, légitime l'acte de foi aux yeux de la raison<sup>2</sup>.

*son acquisition*, que l'amour de charité accompagne toujours le *premier* acte de foi. En tout cas, comme nous l'avons déjà dit (*Recherches*, n. 3, p. 255), il n'y a point lieu d'expliquer le premier acte de foi d'une autre manière que les suivants.

1. M. J. Martin parle donc fort bien de la grâce de la foi quand il l'appelle : « la grâce de transformer sa propre vision et de discerner enfin son erreur ». (*L'Apologétique traditionnelle*, t. II, p. 3 ; et encore *ibid.*, p. 102 : « s'ils acceptaient que se produisît chez eux la faculté de bien juger ».)

2. Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse... anathema sit. (Concile du Vatican, canon 3 *de Fide*, Denzinger. l. c., 1812). L'effort principal de la théologie contemporaine, dans le traité de la Foi, — effort bien justifié par le spectacle des multiples erreurs

Et c'est pour montrer comment l'acte libre de foi peut englober cette certitude qui dépend de l'amour et qui porte sur l'être, que nous avons apporté l'exemple d'amours sensibles ou volontaires qui, teignant les objets d'une couleur nouvelle, dictent à l'homme des jugements même spéculatifs.

Mais ici, une grave difficulté s'élève. — « J'accorde, nous dira-t-on, que l'influence de l'appétit en matière spéculative est possible, je constate même qu'elle ne l'est que trop, je le déplore, car je conteste qu'elle soit légitime. La raison pure et désintéressée est ici, de par la nature et de par Dieu, l'instrument seul convenable, le juge seul compétent. La volonté peut l'appliquer à l'exercice; toute autre influence volontaire n'est propre qu'à tout gêner. Le sens commun dira toujours, en dépit de tout pragmatisme, que ni les décrets du vouloir ni les désirs du cœur ne définissent la vérité. Tout jugement *de vero* commandé, quant à sa spécification, par un appétit, est un jugement arbitraire, où l'homme n'a pas, au fond, d'autre motif que son bon plaisir. Avec votre priorité de l'amour libre par-dessus la connaissance, vous en revenez, de fait, au « coup d'état » volontaire<sup>1</sup>, ou au saut dans la nuit, ou à la séduction vulgaire de

volontaristes et sentimentalistes, — s'est concentré autour de la doctrine définie en ce canon. Tout occupés de la rationabilité de la foi, les scolastiques de notre temps l'ont malheureusement étudiée à part de sa liberté, et ont laissé exploiter à d'autres la théorie si féconde (et si thomiste) de la priorité réciproque des causes. (Si M. Le Roy n'avait écrit sur la foi que des pages comme celles où ce point est touché [*Dogme et Critique*<sup>2</sup>, p. 327-332], il n'eût point mérité tant de justes critiques, et on lui eût été grandement redevable d'exposer d'une façon si brillante, si suggestive et si moderne, une théorie qui, dans son fond, est moins neuve que peut-être il ne s'imaginait). — La plus récente exposition thomiste que je connaisse de la priorité réciproque dans l'acte libre est celle du P. Garrigou-La-grange, O. P., dans *Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas* (Kain, 1910); la question de la foi est mentionnée p. 42.

1. Saint Thomas a donné de l'acte de foi cette description remarquable : « Il peut arriver que la volonté détermine l'intelligence, et choisisse comme objet d'adhésion tel ou tel jugement, déterminément et précisément pour un motif d'ordre volontaire et non point intellectuel, à savoir, la bonté, la convenance de ladite adhésion. C'est ce qui se passe dans la croyance, quand, par exemple, un homme en croit un autre parce qu'il y voit quelque décence ou quelque utilité. Nous aussi [chrétiens], nous sommes

la raison par le cœur. Si votre explication a quelque chose de neuf, c'est que vous exigez que la raison soit tellement séduite qu'elle ne puisse même pas s'apercevoir qu'elle l'est. »

Expulsion de toute influence sentimentale, compression des appétits, pure soumission à l'objet, n'est-ce donc pas la règle idéale, et moralement obligatoire, en matière de vérité spéculative ? — Cette méthode, qui est celle du bon sens, peut s'obscurcir aux yeux de l'esprit tant que, pressentant vaguement qu'une grande vérité se cache dans le « pragmatisme », il n'a pas su encore l'en extraire. Elle brille avec une clarté nouvelle quand, ayant poursuivi jusqu'au bout l'application du principe pragmatiste (que toute connaissance exprime un appétit), on a reconnu, dans l'intelligence elle-même, l'expression d'une appétition naturelle de la suprême et subsistante Vérité. Non seulement toute *habitude affective* définit une *vision d'amour*, mais encore toute vision est vision d'amour, et est définie, dans l'être potentiel, par un *habitus* appétitif, conscient ou inconscient. La

portés à croire la Parole parce qu'on nous promet, si nous croyons, la récompense de la vie éternelle : c'est cette récompense qui porte la volonté à croire, en l'absence de tout motif intellectuel. » (*De Veritate*, q. 14, a. 1). Beaucoup ont voulu voir, dans ce passage, la description du schème essentiel des actes de foi, du schème qui explique même l'acquisition de la foi, et c'est à ce texte que certains rattachent leur théorie d'un « commandement » de la volonté, entendu au sens d'une motion extrinsèque et, comme a dit quelqu'un, d'un « coup d'état ». Mais une objection bien simple surgit d'elle-même : cette vie éternelle, dont l'attrait émeut l'âme, est-elle connue d'avance comme réelle, oui ou non ? Si oui, c'est donc qu'on a déjà pris parti (avant le premier acte de foi) sur le fait de l'attestation divine ; alors, loin qu'il soit besoin d'un coup d'état, on peut dire que c'en est fait de la liberté. Si non, ou il en faut venir à la priorité réciproque, ou l'adhésion est déraisonnable. (De même qu'on a dit à Pascal que son système du pari prouverait la religion qui aurait inventé l'enfer le plus épouvantable, de même on pourrait dire à notre théologien que son raisonnement conclut en faveur de celle qui aura trouvé les couleurs les plus alléchantes pour peindre son ciel.) Mais on ne peut revenir à la priorité réciproque sans avoir à assigner dans l'acte un rôle à ce signe, à cet indice, que la lumière de foi éclaire pour faire voir *ea quae sunt fidei esse credenda*. — Je crois, pour ma part, que dans le texte en question, saint Thomas a eu simplement en vue le cas de l'adhésion à un dogme particulier chez celui qui, au préalable, est ferme en sa résolution de demeurer catholique. V. plus bas, p. 463, n. 1.

raison enchantée, pour ainsi dire, charmée, fascinée, par le Dieu qui l'a faite capable de lui, n'est pas autre chose qu'un pur amour de l'Être<sup>1</sup>. Quand on a vu cela, on comprend mieux cet infini respect de la lumière intellectuelle, si remarquable, par exemple, chez saint Augustin ; on tremble, en prétendant aider la raison par des inclinations volontaires, de surajouter des « onctions grossières » à cette pure délectation de l'être qui, dans l'évidence intellectuelle, manifeste la vérité. Dieu a fait l'esprit naturellement *sympathique à l'être comme tel* ; on n'a pas le droit de modifier cette divine mixture en y combinant des sympathies personnelles pour des êtres particuliers. Ainsi, toute substitution d'une nouvelle vision à la vision naturelle, toute influence d'une inclination volontaire sur le jugement spéculatif sera, semble-t-il, non un affinement, mais une perversion, une corruption de l'intelligence, un manque de respect à Dieu et à l'image de Dieu. Encore un coup, s'il s'agit de jugement absolu, la liberté et la légitimité paraissent toujours incompatibles ; et, si l'assentiment de foi doit réunir ces deux caractères, il faut à tout le moins qu'on y décèle une propriété absolument singulière et originale, et qui le distingue de tous les autres jugements définis ou commandés par l'appétit.

Pour déterminer cette note si spéciale, considérons la racine commune de l'illégitimité de ces autres adhésions. Elle consiste en ceci, que l'intelligence y prend, pour règle et mesure de son assentiment, non la vérité première, seule norme légitime du jugement absolu, mais une fin inférieure, particulière, déterminée<sup>2</sup>. La vérité première doit être la seule norme des jugements absolus, parce qu'en ces jugements l'homme n'agit pas en tant qu'il est tel individu corporel, sujet, parmi ses semblables, à telles ou telles limitations, mais en tant qu'il est simplement homme, participant de la nature intellectuelle, image

1. J'ai tenté d'exposer cette conception dans un article de la *Revue de philosophie* (1<sup>er</sup> mars 1910), intitulé *Amour spirituel et synthèse aperceptive*.

2. On emploie ici, comme synonymes, suivant l'esprit du langage scolastique, les termes de *jugement spéculatif* et de *jugement absolu* ; mais on ne prétend pas nier qu'au fond de tout jugement pratique un jugement absolu soit réellement impliqué.

de Dieu, esprit. Comme tel, c'est sur Dieu seul qu'il doit se régler, car, suivant la doctrine chère à saint Augustin, « seule la Vérité première est supérieure à l'esprit ». Cela revient donc au même, de se soumettre et de s'ordonner à quelque fin quant à l'intelligence spéculative (en tant qu'on est raisonnable) et de s'y ordonner totalement, simplement, c'est-à-dire comme à sa fin dernière, ce qui est dû, incommunicablement, à Dieu. C'est donc le désordre suprême de s'ordonner à la créature en tant qu'on est esprit, et que la passion fasse dire : « Il n'y a plus ni bien ni mal, ni vrai ni faux, il n'y a que *lui* » !

Mais, de même qu'une fin pratique mesure légitimement la vérité de la raison pratique, de même elle mesurerait légitimement la vérité de la raison spéculative, si cette fin était la Fin dernière de l'homme. En effet, la Fin dernière étant, par définition, celle à laquelle rien n'échappe, si l'être aimé était réellement et véritablement le Bien total de l'aimant, il mesurerait aussi la rectitude de la raison même, le bien de l'esprit en tant qu'esprit; la vérité du jugement absolu lui serait relative essentiellement. On voit immédiatement, d'ailleurs, qu'une pareille Fin ne peut être que la Vérité suprême et subsistante, Dieu seul, à qui tout homme est entièrement ordonné, non seulement en tant qu'il est tel individu déterminé, mais même en tant qu'il possède la nature intellectuelle. Ainsi toute la rectitude de notre intelligence, quand elle connaît certainement, lui vient de ce que Dieu lui a inspiré une inclination naturelle vers la Vérité première, autrement dit vers Lui-même en tant qu'il est la Fin des esprits<sup>1</sup>; en vertu de cette inclination, l'intellection nous est

1. C'est exactement la même chose, de dire que Dieu est Vérité première et de dire qu'il est Fin dernière des esprits. Et c'est cette identité, pour le dire en passant, qui montre qu'on ne peut se tenir, dans l'explication de l'acte de foi, à la théorie de la *foi d'hommage* ou de *simple autorité*, (distinguée de la *foi scientifique*), défendue par le P. Billot et exposée en français avec beaucoup de finesse par M. Bainvel. Après le concile du Vatican, on ne peut plus, comme jadis Guillaume d'Auvergne, exclure expressément de l'*obœditio fidei* la pensée de la véracité divine. (On doit croire Dieu, disait-il, « gratis et obedienter, et non propter hoc, quia verax est, aut quia verum est quod ipse loquitur, sic enim crederetur homini cui vis ». *De Fide*, c. 1. Ed. de 1674, t. I, p. 7. On remarquera la contradiction

naturelle, et, quand la vérité nous apparaît, nous éprouvons du plaisir. Donc, la première et essentielle condition de légitimité pour toute inclination que l'homme accepterait afin de juger absolument d'après elle, c'est qu'elle l'incline, non vers une fin inférieure et particulière, mais vers la Fin dernière de la nature intellectuelle.

On entrevoit par là comment la conception de l'intelligence comme inclination connaturelle et sympathie, comme pur amour de Dieu et de l'être, — qui, d'une part, rend plus inflexibles les exigences de l'intellectualisme rigoureux, — ouvre la voie, d'autre part, à une théorie naturelle et cohérente de la certitude libre et légitime, même en matière de jugement spéculatif absolu. Si l'intelligence est une inclination, toute inclination volontaire qui la *restreindra*, et qui lui constituera pour mesure quelque être particulier sera une perversion, une corruption de la nature. Mais l'on pourra aussi concevoir une inclination qui l'approfondira, qui la *dilatara*, qui la rendra capable de mieux pénétrer son objet, l'être dérivé et secondaire, en la rendant plus profondément éprise de la Vérité subsistante, son objet premier et son idéal. Cette transformation d'amour sera identiquement un accroissement d'intelligence, et la vision d'amour qu'elle commandera sera connaissance plus parfaite, dans la ligne même de l'intellectualité.

Que toute inclination suivant laquelle on juge absolument doive être inclination à la Fin dernière, c'est une condition nécessaire de la légitimité de l'assentiment, mais ce n'en est point une condition suffisante, ou, du moins, on ne peut le dire qu'en précisant ce qu'on entend par là. Il est clair, en effet,

entre cette conception de l'acte de foi et la formule du catéchisme : « Parce que vous êtes la vérité même », etc.). Mais toute distinction entre l'*autorité du témoinant* et la *véracité du témoignage* (V. Billot, *De Virtutibus Infusis*, I<sup>2</sup>, p. 214, n. 2) me semble tomber à faux quand il s'agit d'un hommage à exiger d'êtres intellectuels. Il n'y a pour nous de *Personne adorable* que l'*Essence infailible*. La théorie de la foi d'hommage ne m'en semble pas moins représenter un grand progrès sur la théorie de la foi syllogistique, mais je crois qu'on doit la pousser si à fond, qu'on intègre dans l'hommage la perception même de la crédibilité.

qu'on ne peut juger absolument suivant toute inclination conséquente à une idée quelconque qu'on se sera formée de Dieu : permettre de régler la raison spéculative sur tout penchant, sur toute émotion de cette espèce, ce serait ouvrir la porte à tous les fanatismes. L'erreur en ce genre n'est pas seulement le fait du juif ou de l'hérétique; on a vu des saints induits en erreur par une dévote inclination. Dans ce cas, c'est une inclination vers Dieu *conçu*, vers Dieu *représenté* (et donc vers un objet en quelque façon particularisé), qui règle le jugement de l'intelligence. A ces tendances affectives surajoutées l'homme ne peut se fier d'emblée comme il se fie à sa raison, naturellement inclinée par Dieu vers Dieu même. Pour qu'il ait le droit de s'y fier absolument, autant ou plus qu'à son intelligence, pour qu'il puisse se revêtir de cet amour volontaire comme d'une nouvelle nature, et porter d'après lui un jugement absolu, il faut qu'il sache avec certitude que ce nouvel amour n'est pas moins de Dieu que sa raison même, il faut que Dieu témoigne en faveur de cette nouvelle manière de vivre aussi fortement qu'il témoigne en faveur de la nature qu'il nous a donnée. C'est ce que peut manifester la perception d'un indice, qui, dévoilant sur un point l'intime soudure du monde naturel et du monde surnaturel, ou, pour mieux dire, l'intériorité de celui-ci par rapport à celui-là, fasse voir que, si la foi n'est pas vraie, la raison est trompeuse, et la réalité, inconsistante. Une fois que la religion est ainsi constatée divine, l'évidence rationnelle elle-même n'a pas plus de droit à diriger nos jugements absolus, que la volonté d'être religieux. Celle-ci, conditionnant celle-là, offre même à nos assentiments leur règle la plus légitime.

Dans l'acte de foi, comme l'amour est nécessaire à la connaissance, ainsi la connaissance est nécessaire à l'amour. L'amour, l'hommage libre au Bien suprême, donne de nouveaux yeux. L'être, plus visible, ravit le voyant. L'acte est raisonnable, puisque l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel. L'acte est libre, puisque l'homme peut repousser, s'il le veut, l'amour du Bien surnaturel. — Ou, pour présenter la même chose en d'autres termes, la

réflexion distingue dans l'acte deux séries causales qui coexistent sans se gêner ni s'entre-croiser. D'un côté, l'homme veut un bien, s'y ordonne, et revêt par là une nouvelle nature (qui le fait voir). C'est l'ordre de la volonté. D'autre part, l'esprit voit un fait, l'interprète comme indice, et en conclut une vérité (qui le fait vivre). C'est l'ordre de l'intelligence. Mais il n'y a point ici deux procédures réellement séparables : l'unité vivante d'un même acte intègre tout cela.

\* \* \*

Nous éclaircirons davantage le rôle de l'indice extérieur ou signe (consacré par le Concile du Vatican), ainsi que l'identité d'*habitude affective* et de *science perceptive*, en rappelant au lecteur ces textes où saint Thomas, pour expliquer l'assentiment de foi divine, renvoie à certaines connaissances d'un type spécial, que procure l'habitude des vertus. Comme l'habitude d'une vertu, dit-il, fait connaître ce qui convient à cette vertu, ainsi l'habitude de la foi fait connaître qu'il faut croire<sup>1</sup>.

Saint Thomas donc connaît de certaines connaissances qu'il appelle *per modum naturae*, et qu'on peut plus brièvement appeler *sympathiques*. Il est facile de faire comprendre le jeu de ces connaissances, et comment elles se distinguent de celles qui se font par concepts et par discours. On peut connaître la chasteté (et juger, dans un cas donné, de ce qui lui est nuisible ou favorable) en deux manières : ou bien l'on a suivi un cours de morale et l'on a acquis des idées générales et des principes (auxquels on tâchera de subsumer le cas en question); ou bien l'on est chaste, et l'on sent en soi des attirances ou des répugnances, des sympathies ou des aversions (qui font juger par une inférence rapide, et comme « instinctivement », si un objet

1. Voir 2<sup>a</sup> 2<sup>o</sup> Q 1 a 4 ad 3, Q 2 a 3 ad 2, — *De Veritate*, Q 14 a 10 ad 10. Cajétan remarque avec raison sur le premier de ces passages : « Auctor loquitur de videre ea quæ sunt fidei, sub communi ratione credibilis... Et hanc esse mentem auctoris patet ex hoc quod in sequenti articulo in resp. ad 1 dicitur : *Per lumen fidei videntur esse credenda ut dictum est*, proculdubio hoc in loco. »

donné favorise ou menace la vertu<sup>1</sup>). L'expérience de tous les jours offre de multiples exemples de ces connaissances, soit qu'il s'agisse d'habitudes vertueuses, soit qu'il s'agisse d'autres accoutumances. Quand on m'interroge sur l'orthographe d'un mot, j'écris sur un papier ou je peins dans mon esprit les deux graphies proposées, et c'est par la *qualité* de l'impression produite sur ma « mémoire » ou mon « habitude » de l'orthographe, que je juge si le mot est bien ou mal écrit<sup>2</sup>.

Il y a, dans des cas comme ceux-là, comparaison rapide entre la science perceptive (*habitus*, ἔξις, « mémoire ») et un objet perçu, et l'on juge d'après une réaction d'ordre affectif, on juge de la « vérité » de l'objet d'après sa convenance ou disconvenance constatée avec la faculté ou l'habitude qu'on sentait jouer.

Est-ce exactement ainsi qu'il faut se représenter cette connaissance sympathique, qui, d'après saint Thomas, est à la base des jugements de foi? Si oui, l'acte de foi comprendrait nécessairement, non seulement une expérience, mais encore une représentation (aussi rapide et simple, il est vrai, qu'on voudra, mais enfin une représentation) du « fait intérieur » *tanquam obiecti cogniti*. On se sentirait tellement vibrer à l'approche et comme à l'application du « fait extérieur », c'est-à-dire qu'on se sentirait si bien en pensant au christianisme, on goûterait si sensiblement les harmonieux attraits que le christianisme éveille dans le cœur, qu'on en conclurait qu'ils sont faits l'un pour l'autre. Sur quoi il faut remarquer deux choses : premièrement, que, — quoi qu'il en soit des apparences, — on aborderait dans ce cas le christianisme par la voie de sa vérité *pensée* (inférée d'une comparaison); — secondement, que le rôle des signes extérieurs (et particulièrement des miracles, expressément mentionnés par le Concile du Vatican), s'il n'était pas toujours et absolument superflu, serait du moins réduit à un très modeste minimum.

1. V. P. Rousselot, *l'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 74.

2. Cp. ce que dit M. Bergson dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 96, des perceptions qualitatives immanentes à la connaissance même de la quantité.

Mais une réflexion plus attentive fait voir que ce n'est pas dans une comparaison, conséquente à une impression, que consiste l'essentiel de la connaissance sympathique. La véritable connaissance sympathique est immanente à la tendance même qui porte l'âme vers l'objet ou qui l'en retire, au mouvement de désir ou d'aversion. En la séparant du sentiment de complaisance ou d'horreur que l'objet (pour garder notre exemple) éveille dans l'homme chaste, on se méprend sur elle, on prend pour elle un de ses effets. Telle quelle, indistincte de l'amour et de la haine, et avant la médiation de la réflexion rapide et du léger discours que tout à l'heure nous supposions, elle s'exprimera naturellement en termes d'appétit : J'en veux ! Je n'en veux pas ! C'est charmant ! C'est intolérable ! etc. <sup>1</sup>. — Peut-on se représenter l'acte de foi comme fondé sur *cette* connaissance sympathique ?

On le peut sans nul doute, pourvu que d'une part on soit entré dans la conception de l'intelligence comme inclination vers la Vérité subsistante, et que d'autre part on comprenne que ce qui est vu sympathiquement, dans la foi, ce n'est pas, *per se loquendo*, la détermination des différents dogmes <sup>2</sup>, mais leur

1. Mais si c'est une faculté intellectuelle qui est le sujet de la connaissance sympathique, le *verbe* même de cette connaissance sera l'expression du charme et du ravissement (ou au contraire de la répugnance) sera un *verbe d'amour*.

2. Saint Thomas semble parfois reconnaître à la foi commune une pareille puissance de discernement expérimental : « Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei, et non aliis. » (2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> q 1 a 4 ad 3.) Arrachée de son contexte (cf. p. 458, n. 1) et prise en un sens absolu et universel, cette affirmation aboutit à la théorie du *discerniculum experimentale*, soutenue par Antoine Perez et Pallavicini, et carrément contredite par l'expérience. (On en peut voir un résumé exact, avec les raisons pour lesquelles elle est communément repoussée, dans Schiffini, *De Virtutibus infusis*, n. 148.) Ce qui est universellement vrai dans l'assertion de saint Thomas, c'est que l'habitude de foi incline *ad assentiendum* ; tel est formellement son rôle, comme nous tentons de l'expliquer dans le texte. L'habitude infuse est, comme l'écrit très exactement Ferrariensis, « quo iis quae credenda proponuntur, homo firmiter adhaeret et assentit, et quo illuminatur intellectus ad cognoscendum illa esse credenda » (In 3 CG. 40),

propriété commune d'être bons à croire : *ea quae sunt fidei esse credenda*.

Accorder que l'intelligence est l'expression d'une appétition, c'est accorder que la présence d'un moment de sympathie dans la connaissance intellectuelle ne doit pas être restreinte à certains cas particuliers d'intellection, mais est la suite nécessaire d'une loi générale de l'intelligence<sup>1</sup>. C'est accorder que la raison d'être réaction propre de notre intelligence, est connue *per modum naturae*. Sans doute, elle paraît s'imposer à l'intelligence, et sa perception n'éveille pas chez nous de résonances affectives : mais l'inconscience de la sympathie n'empêche pas sa réalité. L'affirmation de l'être, qui paraît parfois imposée du dehors, par les objets, est, en réalité, l'expression de notre désir le plus intense, l'expression du charme irrésistible par lequel Dieu crée et conserve l'âme intelligente en l'attirant, en l'ordonnant à soi.

mais la connaissance de cette crédendité est absolument identique à l'adhésion, est l'adhésion même, comme, dans la connaissance naturelle, une certaine connaissance pratique de l'affirmabilité est précisément l'assentiment. — Que s'il s'agit maintenant d'une inclination non plus formellement *ad assentiendum*, mais *ad discernendum num haec vel haec conveniant rectae fidei*, la réponse de saint Thomas appelle les remarques suivantes : 1° cette inclination n'est pas en tous à l'état senti, mais il faut pour cela, de même que dans le cas des autres vertus qui donnent de semblables connaissances, que la vertu soit possédée en un degré assez exquis pour avoir déjà pénétré les inclinations naturelles ; — 2° cette inclination sentie paraît appartenir à l'ordre des grâces *gratis datae* ; on ne saurait donc conclure, de son absence chez quelques-uns et de sa présence chez d'autres, à un degré supérieur de charité chez ces derniers ; quand saint Bernard niait l'Immaculée Conception, il pouvait n'être pas inférieur en charité à un immaculiste, même en supposant que ce dernier sentît, par des instincts intérieurs de grâce, la bonté de la cause par lui défendue ; — 3° bien que l'expérience de pareils instincts soit une grâce, la disposition du sujet y coopère. Un converti du protestantisme garde parfois en son esprit certains biais qui le font pencher du côté opposé à l'orthodoxie ; il arrive qu'un religieux assez tiède, mais qui a été élevé dans un milieu foncièrement chrétien, possède un « sens catholique » plus sûr et plus délicat qu'un autre, très mortifié et très fervent, mais qui s'est converti sur le tard, etc.

1. Je me permets de renvoyer, pour ce qui est dit dans ce paragraphe, à l'article signalé plus haut, p. 454 n. 1, et aussi à *l'Être et l'Esprit*, dans la *Revue de philosophie*, 1<sup>er</sup> juin 1910.

Le moment *sympathie* est, dans l'espèce, immergé dans l'inconscient, et c'est pourquoi l'affirmation de l'être semble, à la conscience superficielle, se faire simplement *per modum rationis*<sup>1</sup>.

Le désir intellectuel de Dieu, guéri et transformé, est également identique à l'affirmation de l'être dans la connaissance de foi. Mais, comme ce nouveau charme est librement accepté, comme il n'est pas irrésistible, le caractère de connaissance sympathique est bien plus visible dans la connaissance de foi que dans l'affirmation naturelle. Il y a, à cet égard, entre ces deux affirmations, la même différence qu'il y a, en histoire naturelle, entre un organe qui fonctionne à l'intérieur du corps et un organe qui apparaît à l'extérieur. Le Christ n'est connu par la foi, comme maître qu'il faut écouter, comme médiateur auquel il faut s'attacher, comme voie qu'il faut prendre, que si, en même temps, la volonté libre, acceptant comme dit saint Thomas, « quelque appétit du Bien surnaturel », se soumet à ce maître, se tourne vers ce médiateur, et choisit cette voie. Seule cette disposition volontaire suscite et maintient la notion synthétique du monde surnaturel qui permettra d'interpréter l'indice<sup>2</sup>. Si la réflexion veut plus tard traduire en terme de concept ce qui alors est perçu, elle ne pourra le rendre qu'en disant : *esse audiendum, esse credendum*. — Mais cela précisément : qu'il faille écouter, qu'il faille croire, on le *voit*<sup>3</sup>, quand

1. La connaissance idéale et parfaite est celle où apparaît à la pleine lumière de la conscience intellectuelle non seulement la science perçue, mais encore la science perceptive, et la sympathie radicale qui unit le sujet à l'objet. Cette perception manque dans l'évidence que nous procure la catégorie conceptuelle de *l'ens concretum quidditati sensibili*. Aussi l'évidence de la démonstration scientifique n'apaise pas l'esprit simplement, mais provisoirement (Cf. S. Thomas, *Contra Gentiles*, III, 39.)

2. Cf. l'article précédent, *Recherches*, n° 3, p. 251, 253.

3. Il semble que, dans le premier acte de foi (je ne parle pas de la première expression extérieure et orale), la vérité surnaturelle (Seigneurie de Jésus, divin magistère de l'Église...) est directement affirmée. Cette vérité est *crue*, et la « crédendité » est vue, mais comme est vu le « Je pense » dans l'intellection naturelle. La « crédendité » est une condition de la représentation (*ratio sub qua*); comme l'âme qui s'éveille à la vie intellectuelle ne prononce pas explicitement *Cogito*, ni *Video*, ni *Fidendum*.

on fait l'acte de foi, et ainsi se vérifie à la lettre dans le croyant la parole évangélique : *Voyez comment écouter*, βλέπετε πῶς ἀκούετε<sup>1</sup>.

\*  
\* \*

Si l'explication ici proposée a quelque mérite, c'est celui de donner à l'amour, dans l'acte de foi, un rôle essentiel, mais sans détriment aucun de l'intellectualité la plus rigoureuse. Le sentiment n'est pas pour nous séducteur de l'intelligence, la liberté est génératrice de l'évidence. C'est l'intelligence, corrompue par le péché, qui est libérée par l'amour surnaturel ; la grâce lui donne sa perfection propre, qui est de voir (*videre esse credendum*). S'il importe de sauvegarder la liberté parfaite

*intellectui*, ainsi l'âme qui s'éveille à la vie de foi ne prononce pas explicitement *Credo*, ni *Deus dixit*, ni *Credendum est*. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, les trois affirmations sont réellement et implicitement contenues dans l'assertion qui porte directement sur l'être. Action de penser et action de croire, aperception et attestation divine, « bonté de la raison » et « crédendité » sont affirmées *exercite*. Ensuite, la réflexion peut les extraire, et peut même dresser une série d'arguments logiquement liés qui aboutissent à l'affirmation de la vérité de la foi. Mais le processus rationnel représenté par cette chaîne d'arguments ne rend qu'un des aspects de l'acte. L'acte total et réel requiert, comme synthèse affirmative, le nouvel amour, et les nouveaux yeux : de cette nouveauté il n'y a pas trace dans le processus rationnel. Beaucoup d'explications de l'acte de foi, par une illusion toute cartésienne, transforment en jugement distinctement et préalablement *pensé* ce qui est en réalité une condition de l'*acte*.

1. Nous avons tenté d'expliquer l'assentiment universel de foi catholique, celui par lequel on dit : « Je crois, mon Dieu, tout ce que vous avez révélé », ou, plus simplement : « Je crois. Je suis chrétien. » Cet acte est la rencontre de la foi infuse avec la confession d'une religion déterminée, c'est à ce point crucial que nous nous étions proposé d'aborder le problème de la foi. (*Recherches*, n° 3, p. 242.) Il est beaucoup plus facile d'expliquer comment un homme qui veut rester catholique adhère à un dogme déterminé, par exemple à l'infailibilité pontificale. Ce qui le fait vouloir, c'est le désir de la vie éternelle *déjà connue* : ici s'applique sans difficulté l'analyse de saint Thomas citée plus haut (p. 452, n. 1). Il est clair que la volonté de sauver son âme en restant dans l'Église lui prescrit la spécification de son assentiment : donner sciemment son adhésion à la proposition contradictoire serait perdre et la vie de la grâce et l'habitude de la foi. (2<sup>a</sup> 2<sup>m</sup> Q 5. a. 3). Et cependant l'acte est parfaitement libre, parce que l'homme est libre de vouloir rester catholique ou non.

de la croyance, il y aurait péril à insister exclusivement sur l'aspect volontaire de l'acte; il faut souligner fortement son caractère rationnel et l'objectivité des raisons de croire, à l'encontre des erreurs anti-intellectualistes<sup>1</sup> que l'autorité suprême a si gravement condamnées.

On a compris la différence essentielle qui distingue notre explication de l'influence volontaire d'avec la théorie du « coup d'état ». Les partisans du « coup d'état » sont obligés de dire : « Nulle vérité vue ne meut l'intelligence »; pour nous, au contraire, l'amour donne des yeux, le fait même qu'on aime fait voir, crée pour le sujet aimant une nouvelle sorte d'évidence. — Mais il ne faudrait pas croire que cette évidence, dans le cas des motifs de crédibilité, soit, comme vision d'amour, si absolument personnelle, qu'elle soit à tous égards incommunicable.

Sans doute, il en est parfois ainsi; c'est le cas, peut-être, pour d'excellentes raisons des hommes intérieurs et des saints<sup>2</sup>; c'est fort souvent aussi le cas pour les raisons des simples, si les réflexions que nous avons faites à leur sujet dans le précédent article doivent être acceptées. La grâce, alors, illumine pour le sujet des faits qui, dans leur complexité originale, sont connus de lui seul, et la connaissance ainsi suscitée n'est pas moins incommunicable que, dans l'ordre naturel, les perceptions les plus personnelles du « sensillatif ». C'est dans la *matière* même de la connaissance qu'est la racine de son incommunicabilité. Mais si l'Esprit de Dieu éveille dans le secret des cœurs de pareilles évidences, perceptibles seulement « à l'esprit de l'homme qui est

1. Après avoir mentionné l'erreur agnostique d'après laquelle on ne peut reconnaître Dieu dans le monde et dans l'histoire, l'encyclique *Pascendi* ajoute : « His autem positis, quid de... *motivis credibilitatis*... fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt et ad *intellectualismum* amandant : ridendum, inquit, systema ac iamdiu emortuum. » (Denzinger, *op. cit.*, 2072.)

2. On lit dans le Bréviaire romain, à la Quatrième leçon du 31 juillet, que saint Ignace de Loyola avait coutume de dire : « Si sacrae litterae non exstarent, se tamen pro fide mori paratum ex iis solum, quae sibi Manresa patefecerat Dominus. » Mais jamais pour les saints la preuve prise de la φωνή ἐξ οὐρανοῦ ἤνεχθεισα n'évacue celle du βεβαίωτερος προφητικὸς λόγος, (Cf. 2 Petr., 1, 18-19.)

dans l'homme », il ne perd pas pour cela la puissance d'illuminer aussi des faits visibles à tous, — comme la vie de Jésus-Christ, l'histoire d'Israël, celle de l'Église. S'il promène « sa torche dans les coins secrets de Jérusalem », il peut aussi darder les rayons de son soleil sur « la ville établie en haut de la montagne ». Les motifs de croire empruntés ainsi à des faits patents peuvent être mis en forme de discours et de raisonnement, et font l'objet de la science apologétique. Ce fait appelle deux observations.

Voici la première. La foi de ceux qui savent ces motifs n'est pas nécessairement plus ferme que celle des autres. On doit même dire que la grâce rend la foi du charbonnier tout aussi *raisonnable*, au sens principal et véritable du mot, que la foi de l'historien et du docteur<sup>1</sup>. Cependant, la possession de raisons de croire exprimables, développables et communicables est, surtout par sa valeur sociale et catéchétique, infiniment précieuse à l'Église. Répandues par la parole et par le livre, les preuves de la religion vont partout coopérer à la grâce et solliciter les âmes de bonne volonté, avec un rayonnement supérieur à celui que peut avoir l'action individuelle d'une âme pieuse. Ce serait faire injure à l'Esprit-Saint et à la tradition, que de mépriser cette exposition des raisons de croire. Plaisant catholicisme, en vérité, que celui qui dédaigne non seulement Apollos, mais encore Paul, qui partent également des Écritures<sup>2</sup>!

Seulement, — et c'est là notre seconde observation, — de ce

1. C'est-à-dire que dans notre explication, il n'y a point de place pour ce qu'on entend ordinairement par « certitudes respectives », qui suffissent à un simple, mais ne suffiraient pas à un docte, et ne suffissent pas « en soi » ; qui comprendrait tout le contexte psychologique d'un simple qui a vraiment la foi, posséderait, par le fait même, des raisons de croire légitimes et valables pour n'importe qui. — Les raisons du curé peuvent être plus communicables que celles du charbonnier, mais l'assentiment le plus raisonnable, au sens plénier du mot, est celui des deux qu'illumine une plus haute lumière infuse (cf. Ferraricensis, cité plus haut), car, pour juger de l'intellectualité d'un acte, la qualité de la lumière spirituelle importe plus que la nature des objets illuminés.

2. *Act.*, 17,2. — 18,28.

que les preuves historiques et extérieures de la religion peuvent être exprimées par le langage, réduites en un ensemble logiquement cohérent, et, sous cette forme, proposées à tous, l'on n'a nullement le droit de conclure qu'un homme puisse, sans l'illumination de la grâce, les percevoir synthétiquement comme preuves, leur donner un assentiment vraiment certain. Que les preuves de la religion soient individuelles ou communicables, deux conditions sont nécessairement requises à leur perception : la présentation de l'objet, la possession d'une faculté spirituelle qui le puisse saisir<sup>1</sup>. Dans l'un et l'autre cas, le premier élément ne sert de rien sans l'autre. Et si le second élément, dans le cas des preuves de la foi, est nécessairement une lumière surnaturelle, il n'y a aucune contradiction à dire tout ensemble, et que ces preuves ont une valeur objective pleinement satisfaisante, et qu'il faut cependant la grâce pour les percevoir, pour les affirmer. Il est exact de dire qu'elles « exigent l'assentiment de tout homme raisonnable », mais parce qu'il est exact d'ajouter qu'on ne peut porter sur le Christ, l'Église, les Écritures, un jugement vraiment raisonnable, qu'avec l'aide de la grâce de Dieu. C'est bien là, ce semble, la vraie conception de l'apologétique traditionnelle : elle développe les raisons extérieures et historiques, et les juge, *comme raisons*, parfaitement suffisantes et bonnes ; mais elle ne pense point qu'elles agissent *ex opere operato* ; elle est également convaincue, et de leur absolue *légitimité*, et de leur certaine *inefficacité* si Dieu n'ouvre les yeux de l'âme<sup>2</sup>. Elle requiert de l'auditeur non point la réflexion sur le « fait intérieur », mais

1. Si l'on explique à quelqu'un qui a déjà la foi des preuves qu'il ignore encore, il suffira, pour qu'il puisse les percevoir comme preuves, qu'elles lui soient suffisamment *proposées*. Si on les explique à quelqu'un qui n'a pas la foi, il faudra en outre qu'il reçoive du ciel la pieuse volonté de croire. Quant aux raisons individuelles, si elles ne valent pas pour tous, ce n'est pas qu'elles ne soient pas susceptibles d'être éclairées par la lumière de grâce, c'est qu'elles ne peuvent pas être suffisamment proposées : ce qui manque alors, c'est la présentation de l'objet.

2. Οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτε, ὦ ἄνδρες, νενοημένοι δυνήθηται ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι. (Justin, *Dialogue avec Tryphon*, n. 119.)

le « fait intérieur » lui-même, c'est-à-dire cette bonne disposition volontaire qui permet de comprendre le « fait extérieur ».

\*  
\* \*

On l'a déjà compris : nous pensons non seulement que, dans la foi surnaturelle, la volonté de croire est nécessaire à la croyance, mais encore, que la sympathisation de l'intelligence au monde surnaturel par une grâce<sup>1</sup> est indispensable pour que l'acte de croire soit légitimement certain : en d'autres termes, il semble qu'il faille renoncer au concept de « foi scientifique » ou de « foi naturelle » des modernes théologiens.

Cela paraît déjà ressortir de l'enseignement positif de l'Église touchant la liberté de la foi. Si ma croyance à la vérité catholique est vraiment libre quant à sa spécification, comment serait-elle compatible avec une foi scientifique certaine, purement naturelle, qui ne dépendît aucunement de la volonté? — Reste donc seulement l'hypothèse d'une foi naturelle qui elle-même fût tout ensemble certaine et libre. Mais le surcroît affectif, la *cote d'amour*, condition indispensable de la liberté, rend illégitime, dans l'espèce, un jugement spéculatif absolu. Car la cote d'amour empêche qu'on agisse par la force de ce *pur amour de l'Être* qui, seul, a le droit de nous faire porter de pareils jugements. — L'action morale libre, dira-t-on, affine l'intelligence. — Oui, mais sa valeur morale est à tout moment mesurée par la lumière de raison naturelle qu'on

1. Nous ne disons pas qu'il ne peut y avoir d'acte de foi certain et légitime sans la grâce *sanctifiante*, ce qui serait hérétique (Denzinger, l. c. 1791). Nous ne disons pas non plus qu'il ne puisse y avoir, sans grâce, — même sans grâce actuelle, — d'acte d'adhésion à la doctrine catholique qui soit *subjectivement*, mais illégitimement certain : cela s'accorderait mal, peut-être, avec l'expérience. Des millions d'hommes adhèrent avec une fermeté subjective absolue à des religions fausses, par exemple à l'Islam, et je ne vois pas qu'il soit nécessaire, malgré la hauteur et la difficulté de nos mystères, de dire que notre religion apparaît à la raison naturelle plus improbable que celles-là. — Si le cas se présente, c'est celui de cette « foi acquise » qui est, pour parler comme saint Thomas, simple opinion « *opinio fortificata rationibus* ». (Prolog. sent. a 3 sol. 3.)

a, et son affinement ne fait pas qu'on puisse se lancer librement dans l'adhésion totale réclamée par le christianisme, c'est-à-dire par une doctrine qui prétend juger, en supérieure, le principe même de la moralité.

Il faut donc de toute nécessité avoir recours à une habitude affective infuse, qui, nous sympathisant à l'être surnaturel, du même coup qu'elle nous établit dans l'amour libre d'un bien désirable, suscite en nous une nouvelle faculté de voir. Est-il d'ailleurs nécessaire, pour prouver que cette sympathisation surnaturelle est requise, de prendre ce circuit qui passe par une note spéciale de l'acte de foi, sa liberté ? C'est la loi générale de toute connaissance, qu'il faut une communauté de nature entre le sujet et l'objet. On dit, en termes de scolastique, que l'« objet formel » d'une faculté définit cette faculté et ne peut être saisi par nulle autre ; en mots plus modernes cela signifie que toute science perçue requiert une science perceptive correspondante, — ou encore, que le sujet doit en quelque manière s'apercevoir *tel*, pour se former l'idée de l'objet comme *tel*, — ou encore, que, sous toute connaissance de l'objet par représentation, se cache ou se montre une connaissance de l'objet par attraction, par sympathie, par sentiment d'une qualité. — L'application de ce principe à la présente matière peut prendre la forme du syllogisme que voici : L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel<sup>1</sup>, que par une faculté surnaturelle. Or, on ne peut adhérer de foi certaine aux objets de la révélation qu'en les connaissant sous la raison formelle d'être surnaturel. Donc, une faculté surnaturelle est requise pour adhérer de foi certaine aux objets de la révélation. La majeure découle immédiatement du principe que nous avons posé. La mineure se prouve ainsi : la spécification de l'objet formel de toute intellection enferme essen-

1. On conçoit bien qu'il s'agit ici non de la connaissance réflexe de l'être surnaturel comme *tel* (qui est une notion technique), mais de sa connaissance spontanée (*tanquam rationis sub qua*), à laquelle il faut comparer, dans l'intellection naturelle, non l'idée d'être que considèrent les philosophes, mais celle dont usent tous les hommes, capables ou non de savante abstraction.

tiellement l'expression du rapport de l'être à la fin dernière (puisque l'intelligence est précisément appétit de la Vérité suprême, Fin dernière des esprits). Donc, adhérer aux objets de la révélation sous la raison formelle d'être naturel, c'est affirmer implicitement qu'ils appartiennent à l'ordre naturel, et, par conséquent, ne pas les entendre; en termes plus simples, affirmer les vérités de la foi sans avoir été touché par la délectation céleste, c'est prendre ces vérités en un sens qui n'est pas celui où Dieu les dit<sup>1</sup>.

Concluons donc que, comme pour voir il faut des yeux, comme pour percevoir les choses sous la raison d'être, il faut cette sympathie naturelle avec l'être total, qui s'appelle l'intelligence, ainsi, pour croire, il faut avoir avec l'objet de la croyance cette sympathie spirituelle qui s'appelle la grâce surnaturelle de foi.

\*  
\*  
\*

Qu'il soit permis maintenant, après tant de discussions abstraites, de ramener un instant l'attention sur les histoires et les paroles de l'Évangile. Sans doute, la théologie spéculative n'est pas la théologie biblique, et ce n'est pas en quelques paragraphes que l'on peut prétendre donner une idée complète de la conception de la foi chez les Synoptiques et chez saint Jean. Il est juste pourtant que le lecteur soit invité à raviver l'impression d'ensemble que l'étude des Évangiles lui a laissée sur cette matière, et à juger à part soi laquelle des doctrines en présence lui paraît présenter de ces faits normatifs l'interprétation la plus exacte. C'est pour cela qu'un bref rappel

1. La question scolastique de l'« objet formel » des vertus surnaturelles, est une de ces controverses qu'on pourrait être tenté de négliger comme subtiles et dépourvues d'intérêt réel, alors qu'en fait elle pose en termes strictement techniques, le problème capital de la connaissance de foi, et en met à vif le point central. — Je crois qu'on doit dire, sur l'objet formel de la foi, qu'à considérer précisément la *représentation* comme telle, il n'y a point, *per se*, de différence entre les notions qu'ont de nos mystères un incrédule et un croyant; mais que, si l'on considère la représentation *avec l'assentiment*, la faculté surnaturelle définit un nouvel objet formel. Or, chez celui qui a la vertu de foi, pourvu qu'il y ait présentation suffisante, la représentation ne va pas sans l'assentiment.

de quelques mots et de quelques faits connus de tous ne sera pas ici hors de sa place.

Est-ce exagérer que de dire qu'on ne trouve point trace, chez les évangélistes, d'une perception de la vérité ou de la crédibilité qui aurait lieu par les seules forces de la nature, et qu'un acte libre devrait ensuite transformer en adhésion surnaturelle ? Non seulement la théorie de la foi qui s'accuse nettement dans le quatrième Évangile, mais l'ensemble des indices concordants qu'on peut relever chez les Synoptiques, semble pouvoir se résumer en ces trois idées : la conversation terrestre de Jésus-Christ est la révélation de Dieu aux hommes ; par les sens de la chair, bons et méchants peuvent également percevoir les paroles et les œuvres du Christ ; mais l'intelligence de ces paroles et de ces œuvres, mais la connaissance qui perçant la chair va jusqu'à l'esprit, mais la découverte du Fils de Dieu dans le fils de l'homme n'est pas le fait de tous, elle est l'apanage de ceux qui ont bonne volonté. Ceux qui ont bonne volonté, ce sont ceux qui font la volonté du Père céleste, ou bien, — ce qui revient au même, — ceux que le Père « entraîne » pour les donner à son Fils. La liberté est plus accentuée par les Synoptiques, et la gratuité par saint Jean.

*Dans l'Évangile, quand on ne croit pas, c'est qu'on ne voit pas* (qu'il faut croire). Devant le fait miraculeux, deux attitudes sont mentionnées : ou bien l'on croit, de la foi utile, louée par Jésus (donc de la foi surnaturelle), ou bien l'on demeure « sans comprendre » : c'est-à-dire qu'ayant vu se produire un phénomène prodigieux, on ne l'interprète pas comme un indice de la divine mission du Christ. Après la multiplication des pains et la marche du Christ sur les eaux, « les disciples, de plus en plus, s'étonnaient, car *ils n'avaient pas compris* le fait des pains, mais leur cœur était endurci<sup>1</sup>. » C'est pourquoi on leur dit : « Vous ne voyez pas ? Vous ne comprenez pas ? Votre cœur est endurci ?... Vous ne comprenez pas<sup>2</sup> ? » La disposition qu'on leur reproche n'est pas celle d'un homme qui com-

1. Marc, 6, 52.

2. Οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;... οὐπω συνίετε; Marc, 8, 17, 21.

prend le miracle comme indice d'une force divine, et qui refuse de soumettre sa volonté, c'est celle d'un homme qui, spectateur d'un fait étonnant, ne monte pas plus haut, en reste à la constatation brute. Il leur manque ce qu'en langage technique nous appelions *perception de l'indice, synthèse et assentiment*<sup>1</sup> : c'est un défaut d'intelligence qu'on leur reproche.

Car, dans l'Évangile, quand on ne voit pas, l'on est coupable de ne pas voir. C'est « dureté de cœur », de ne pouvoir comprendre le miracle. « Si même un mort ressuscite, lisons-nous dans saint Luc, ils ne croiront pas. » Et dans saint Jean : « Alors qu'il avait fait tant de miracles devant eux, ils ne croyaient pas en lui<sup>2</sup>. » Cet état de vision matérielle et d'aveuglement spirituel est attribué, et par Jean, et par les Synoptiques, à l'endurcissement prédit par Isaïe, c'est-à-dire au défaut de grâce, comme nous dirions en langage théologique. « Voici pourquoi ils ne pouvaient pas croire : c'est qu'Isaïe a dit : Il a aveuglé leurs yeux, il a endurci leur cœur<sup>3</sup> etc. » « Je vous ai parlé, — lisons-nous encore dans le quatrième Évangile, et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon père rendent témoignage de moi, mais vous, *vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis*. Mes brebis, elles, entendent ma voix<sup>4</sup>. » Le dernier texte est, comme on sait, l'un de ceux sur lesquels s'appuient ceux qui parlent du « déterminisme johannique » ; quelle que soit l'exagération de cette théorie, personne ne peut nier, et un catholique doit être le premier à reconnaître qu'il y a, selon saint Jean, une différence qu'on peut appeler *physique* entre les fils du diable et ceux qui sont nés de Dieu : C'est ce que nous appelons la filiation, l'adoption divine ; c'est une nouvelle nature, la grâce sanctifiante, qui nous fait croire c'est-à-dire voir dans le monde visible des signes du monde surnaturel.

Suivant l'Évangile, enfin, un rien devrait suffire à faire voir, et, ce qui revient au même, à faire croire. Là est le fondement

1. *Recherches*, n. 3, p. 251 *sqq.* — 2. Luc., 16, 31 ; Jean, 12, 37.

3. Jean, 12, 40 ; cf. Mat., 13, 14 ; Marc., 4, 12 ; Luc., 8, 10.

4. Jean, 10, 25-27.

scripturaire de ce que nous avons dit plus haut <sup>1</sup>, que plus l'amour de Dieu est vivant dans une âme, plus il lui suffit d'un léger indice pour discerner la vérité. En saint Mathieu, comme en saint Jean, on blâme ceux qui veulent des miracles <sup>2</sup>. Ce n'est pas que les miracles ne prouvent la mission du Christ, mais c'est que, si les hommes étaient mieux disposés, ils pourraient le reconnaître à des indices plus ténus et plus subtils : tels sont « les signes des temps <sup>3</sup> », telle est la doctrine même que Jésus prêche : c'est quand elle ne suffit pas à persuader, qu'il renvoie à ses miracles <sup>4</sup>. Les purs n'ont qu'à agir purement pour connaître que le Christ dit vrai <sup>5</sup>.

La faute des Juifs semble donc consister en ceci, que, spectateurs de la vie humaine du Christ, ils n'ont pas voulu voir qu'il était le Fils de Dieu : si Jésus n'était pas venu en chair, s'ils n'avaient pas eu ce merveilleux spectacle, « ils n'auraient point de péché <sup>6</sup> ». Au contraire, ceux qui sont illuminés, ceux qui croient, n'en restent pas à la vision charnelle, mais reconnaissent le Fils de Dieu. Comme dit saint Jean, en le contemplant, ils contemplent celui qui l'a envoyé ; en le voyant, ils voient le Père <sup>7</sup>. Pourquoi voient-ils ? parce qu'ils ont reçu du Ciel une intelligence nouvelle : *δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν*. Sans cette céleste faculté, croire, semble-t-il, est impossible. *Ils ne pouvaient pas croire*, dit tout uniment l'Évangéliste <sup>8</sup>. En ce point, saint Paul lui fera écho <sup>9</sup>. Mais nous ne pouvons même effleurer la théorie de la foi du grand apôtre. Qu'elle nous apporterait pourtant de témoignages, depuis le passage célèbre sur le « voile » qui couvre le cœur des Juifs <sup>10</sup>, jusqu'à ce mot divi-

1. *Recherches*, n. 3, p. 258-259.

2. Mat., 12, 39 : γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ... cf. 16, 4, et Marc, 8, 12. — Jean, 4, 48 : ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε.

3. Mat., 16, 3 ; cf. Luc., 12, 56. — 4. Jean, 14, 11.

5. Luc., 12, 57 : τί δὲ καὶ ἀπ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον ; — Jean, 7, 17 : ἐὰν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς.

6. Jean, 15, 22, et comparer 9, 39-41 à 12, 40. — 7. Jean, 12, 45. 14, 9.

8. Οὐκ ἠδύναντο πιστεῦειν. Jean, 12, 39.

9. 1 Cor., 2, 14, 16 : Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος... οὐ δύναται γινῶναι... ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. — 10. 2 Cor., 3.

nement juste sur les hommes qui se perdent « pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité<sup>1</sup> » !

\*  
\* \*

La conception de la foi purement rationnelle a jeté parmi nous des racines si tenaces, que, même chez ceux peut-être qui la doctrine esquissée dans ces pages ne déplaira pas, et qui sentiraient un soulagement à alléger notre théologie d'une notion peu conforme à la raison et à l'expérience, plusieurs appréhensions ou difficultés pourront s'élever. Terminons donc en prévenant quelques objections.

On ne nous reprochera pas, j'espère, parce que nous disons que la raison naturelle est inhabile à percevoir certainement les preuves de la foi, d'avoir dit que la foi n'a pas de preuves. Nous avons assez insisté sur le rôle des indices extérieurs. Les signes ne manquent pas à l'Église; elle ne manque pas de preuves, elle en regorge; tout dans le monde prouve l'Église ce sont les intelligences qui manquent aux preuves, et l'on peut ici reprendre un mot que saint Augustin a dit d'une page de l'Évangile : *Nihil igitur vacat, omnia innuunt, sed intellecto rem requirunt*<sup>2</sup>.

1. 2 Thess., 2, 10; ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνοῦ ὄν τῆ ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο.

2. In Joannem, tr. 24 n. 6. P. L. 35. 1595. Cf. tr. 18, n. 11. *Ibid.*, 1543 — Il n'y a pas lieu d'invoquer ici, pour montrer que la démonstration se doit pouvoir faire par les seules lumières naturelles, la proposition qu'on fit souscrire à Bautain : « Quamvis debilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine ad existentiam Dei, ad revelationem... (Denzinger, *op. cit.*, 1627.) On pourrait *a priori* répondre que, l'erreur proscrite étant le traditionalisme, le mot *raison* s'oppose ici à la tradition non à l'illumination intérieure et subjective des âmes. Il y a plus : les documents positifs appuient cette interprétation. La déclaration postérieure, que Bautain souscrivit en 1844 sur l'ordre de la S. C. des Evêques et Réguliers, distingue les vérités naturelles, comme l'existence de Dieu, desquelles elle prononce qu'on les peut connaître « avec la raison seule... avec les seules lumières de la droite raison », des motifs de crédibilité, à propos desquels elle n'emploie aucun semblable terme exclusif (V. Denzinger, *op. cit.*, p. 434, note.) Enfin, dans les thèses souscrites

Mais, nous dira-t-on peut-être, poussant les choses à l'extrême par un louable souci de clarté, supposons qu'un prophète ressuscite un mort pour prouver que ses dires sont divinement garantis; l'intelligence des spectateurs ne serait-elle pas naturellement convaincue qu'ils sont en présence d'une attestation du Dieu infallible<sup>1</sup>? — L'exemple est clair, et fort propre à mettre en lumière ce qui nous sépare des théologiens que nous nous permettons de contredire. Nous n'avons point besoin de recourir, comme beaucoup l'ont ingénieusement fait<sup>2</sup>, aux mille raisons de douter que la paresse et la légèreté humaine pourraient accumuler en pareil cas; c'est dans le caractère *surnaturel* de la vérité annoncée que nous trouvons notre motif de nier la possibilité d'un légitime assentiment. — Mais rien ne manque à l'assentiment, ni l'intelligence des termes, ni la certitude de la connexion! — Il manque un sujet apte à voir, une faculté capable d'opérer la synthèse, et tout manque par là. *La synthèse est irréductible aux éléments synthétisés*. Quelle voie prendra l'esprit dérouté devant le prodige qu'on suppose? Celle d'un doute sur le fait? Celle d'une préférence de l'expérience ordinaire et endormante au phénomène exceptionnel et stimulant? Celle de l'affirmation téméraire d'une vérité prise à contresens? Je l'ignore, et peu importe; mais une voie lui est fermée, celle de l'affirmation légitime.

Il faut enfin observer que la nécessité d'un secours spécial et gratuit pour la perception en question tient à l'état potentiel de l'homme en sa vie d'épreuve, de l'homme « voyageur ». *Daemones credunt, et contremiscunt!* La connaissance d'un esprit parvenu au terme, et qui a conscience directe de son rapport à la Fin dernière ne doit pas être conçue comme

par Bonnetty, c'est une addition explicite : « Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. » (*Op. cit.* 1651.)

1. V. Gardeil, *la Crédibilité*, p. 73-96, et *Dictionnaire de théologie catholique*, s. v. *Crédibilité*, col. 2215<sup>sqq.</sup>

2. Lugo, *De virtute fidei divinae*, disp. II, sect. 1, n. 22 *sqq.*, 47, etc. Hugueny, *Revue thomiste*, mai-juin 1909, et d'autres.

« libre » à la façon de la nôtre, mais comme toute pénétrée d'affection. L'ange ou le bienheureux voit Dieu, autant qu'il l'aime<sup>1</sup>; le démon croit<sup>2</sup> en tant que, tendant à Dieu de toute sa nature, il sent que toute sa personne en est repoussée. Le surnaturel le pénètre; mais il le sent, comme on l'a dit, *en creux*. C'est ainsi que cette question de la « foi des démons », qui peut sembler si archaïque et si bizarre, sert, elle aussi, à faire ressortir la différence des deux conceptions de la connaissance qui nécessairement se heurtent tout le long du traité de la Foi. Pour les uns, l'intelligence se garnit de *doubles* intelligibles des choses, et ces représentations ne sont pas modifiées *intrinsèquement* par le dynamisme total du sujet; pour les autres, ce qu'il y a de plus connaissant dans la connaissance dépend essentiellement du rapport du sujet à sa fin dernière.

Paris.

PIERRE ROUSSELOT.

1. Cf. S. Thomas, 1 Q 12 a 6.

2. Il s'agit ici d'assigner la raison de l'assentiment comme tel, et non pas celle de la connaissance des différents dogmes déterminés. Sur ce dernier point, je ne vois pas qu'il y ait rien à ajouter à ce que dit saint Thomas (2<sup>a</sup> 2<sup>e</sup> Q 5 a 2.) Mais les deux questions sont distinctes, dans le cas présent comme dans le cas étudié plus haut (cf. p. 460 et n. 2.)