



HAL
open science

Les garanties de la foi chez les penseurs franciscains du XIIIème siècle et du début du XIVème siècle

Nicolas Faucher

► **To cite this version:**

Nicolas Faucher. Les garanties de la foi chez les penseurs franciscains du XIIIème siècle et du début du XIVème siècle. Philosophie. École pratique des hautes études - EPHE PARIS; Università degli Studi di Bari Aldo Moro (Bari, Italie), 2015. Français. NNT : 2015EPHE5062 . tel-02099671

HAL Id: tel-02099671

<https://theses.hal.science/tel-02099671v1>

Submitted on 15 Apr 2019

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

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



École Pratique
des Hautes Études



École Pratique des Hautes Études
Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes

et

Università degli Studi di Bari « Aldo Moro »

Les garanties de la foi chez les penseurs franciscains du XIII^{ème} siècle et du début du XIV^{ème} siècle

par Nicolas FAUCHER

Thèse de doctorat de Philosophie

sous la direction de :

M. Olivier BOULNOIS, Directeur d'études, École Pratique des Hautes
Études

et de M. Pasquale PORRO, Professore ordinario, Università degli Studi di
Bari « Aldo Moro »

Soutenue le 1^{er} décembre 2015

Devant un jury composé de :

M. Olivier BOULNOIS, Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

M. Alessandro CONTI, Professore associato, Università degli Studi di L'Aquila

M. Christophe GRELLARD, Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

M. David PICHE, Professeur agrégé, Université de Montréal

M. Pasquale PORRO, Professore ordinario, Università degli Studi di Bari « Aldo
Moro »

Résumé : Notre travail porte sur la théorisation de la nature et du mécanisme de la foi en milieu franciscain, de 1230 à 1330. Le corpus comprend des questions disputées issues de diverses œuvres théologiques écrites par plusieurs auteurs franciscains et ceux qui les ont influencés. Nous avons cherché à comprendre quelles instances psychologiques sont mises en jeu pour assurer la fermeté de l'assentiment de foi et de quelle façon nos auteurs justifient le fait même d'avoir une foi, par opposition par exemple à une connaissance, et le fait d'avoir un assentiment de foi donné, catholique, par opposition à un autre.

Selon nous, il existe deux courants historiques : celui qui mène d'Alexandre de Halès et Bonaventure à Olivi et celui qui mène d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines à Duns Scot. D'après nous, ces deux mouvements se caractérisent par la combinaison de deux tendances. La première consiste en une naturalisation de la foi : le rôle de l'action divine surnaturelle dans la production de l'*habitus* et de l'acte de foi se réduit. La seconde consiste en une « volontarisation » de la foi : la volonté joue un rôle de plus en plus crucial dans l'accomplissement de l'acte de foi et intervient d'une manière de plus en plus large dans la production des croyances humaines en général. Ces tendances se perpétuent au XIV^{ème} siècle, par exemple chez Ockham et Holkot.

Les justifications de la foi suivent ces deux mouvements : les modèles volontaristes appellent des justifications pratiques plutôt que spéculatives et la naturalisation implique que rien dans le processus de production de la croyance ne puisse, pour le croyant, différencier l'assentiment propre à la foi catholique des autres.

Title: The warrants of faith for Franciscan thinkers in the 13th century and the beginning of the 14th century.

Abstract: We have chosen to study the theories of the nature and mechanism of religious belief put forward by Franciscan thinkers, from 1230 to 1330. Our corpus is comprised of disputed questions from a diversity of theological works written by Franciscans and those who influenced them. We tried to understand what psychological acts and faculties come into play to ensure the firmness of the assent of faith, and in what way our authors justify the very fact of having faith as opposed, for example, to knowledge, and the fact of having a given faith, the catholic one, as opposed to another.

According to us, there exist two historical movements: the one which leads from Alexander of Hales to Bonaventure to Olivi and the one which leads from Henry of Ghent to Godfrey of Fontaines to Duns Scotus. We show that these two movements are characterized by the combination of two tendencies. The first one consists in a naturalization of faith: the role of supernatural divine action in the production of the *habitus* and act of faith is reduced. The second tendency consists in a "voluntarization" of faith: on the one hand, the will plays a more and more crucial role in the carrying out of the act of faith and, on the other hand, the scope of its intervention in the production of human beliefs in general is ever larger. These tendencies still exist in the 14th century, for example in Ockham and Holkot.

The justifications of faith follow these two movements: voluntarist models demand practical rather than speculative justifications while the naturalization of faith entails that nothing in the process of production of belief can, for the believer, distinguish the assent of catholic faith from others.

Mots-clés : foi, croyance, épistémologie, psychologie, volontarisme doxastique, philosophie médiévale, pensée franciscaine

Keywords: faith, belief, epistemology, psychology, doxastic voluntarism, medieval philosophy, Franciscan thought

Remerciements

J'adresse d'abord mes remerciements aux membres de mon jury pour avoir bien voulu accepter d'en faire partie et de juger mon travail.

Mes remerciements vont également à mes directeurs de thèse M. le Directeur Olivier Boulnois et M. le Professeur Pasquale Porro pour leur disponibilité, leur écoute, leurs conseils avisés, ainsi que leur soutien dans les projets et les travaux que j'ai eu l'occasion d'entreprendre durant mon doctorat.

Je tiens à remercier Ruedi Imbach qui, le premier, par son soutien attentif et amical d'hier et d'aujourd'hui, m'a fait découvrir et aimer la philosophie médiévale et m'a donné l'envie de m'engager dans son étude.

J'exprime ma gratitude toute particulière à l'égard de Jacob Schmutz, dont le soutien chaleureux a été doublement indispensable à la réalisation de ce doctorat, d'abord parce qu'il m'a fait découvrir avec clarté et subtilité la problématique et une partie du corpus de mon travail, ensuite parce que c'est grâce à lui et à Pasquale Porro que j'ai pu obtenir la bourse qui a financé mon doctorat.

Je suis reconnaissant envers Claude Panaccio et Cecilia Trifogli pour leur accueil prévenant et stimulant lors de mes deux séjours à l'étranger, à Oxford et à Montréal.

Je voudrais saluer Pascale Bermon, Isabelle Bochet, Julie Brumberg-Chaumont, Russell Friedman, Jenny Pelletier, Sylvain Piron, Dominique Poirel, Aurélien Robert, Irène Rosier-Catach et bien d'autres, professeurs, chercheurs, étudiants qui m'ont généreusement accueilli, lu, et écouté tout au long des années pendant lesquelles j'ai découvert la philosophie médiévale.

Je remercie ma compagne, ma fidèle partenaire. Grâce à elle, aucun jour ne ressemble au précédent.

Mes remerciements vont enfin à ma famille, à mes amis et à tous ceux qui m'ont soutenu et suivi au quotidien pendant ce travail. Rien n'aurait été possible sans eux.

Liste des abréviations

Alexandre de Halès :

AF : ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaestiones disputatae 'Antequam esset frater'*, Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 2, 1960

GAH : ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 3, 1954

ST : ALEXANDRE DE HALÈS (attribué), *Summa theologica*, Marriani B. (éd.), Quaracchi, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 2, 1928

Bonaventure :

OTS : BONAVENTURE, *Opera theologica selecta*, Bello L. (éd.), Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, t. III, 1941

Pierre de Jean Olivi :

QD : PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Jansen B. (éd.), Ad Claras Aquas, ex typogr. Collegii S. Bonaventurae, vol. 3, 1926

QF : PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, Emmen A., Stadter E. (éd.), Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1981

Henri de Gand :

OO XII : HENRI DE GAND, *Opera omnia*, Leone M., Porro P. (éd.), Louvain, Leuven University Press, vol. XII, en préparation

OO XIV : HENRI DE GAND, *Opera omnia*, Macken R. (éd.), Louvain, Leuven University Press, vol. XIV, 1981

OO XVI : HENRI DE GAND, *Opera omnia*, Decorte J. (éd.), Louvain, Leuven University Press, vol. XVI, 1987

Qdl. : HENRI DE GAND, *Quodlibeta*, Paris, J. Badius Ascensius, 1518

SQO : HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1953

Godefroid de Fontaines :

GF I : GODEFROID DE FONTAINES, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, De Wulf M., Pelzer A. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1904

GF II : GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, De Wulf M., Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1914

GF III : GODEFROID DE FONTAINES, *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1924

GF IV : GODEFROID DE FONTAINES, *Le neuvième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1928

GF V : GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1932

GF VI : GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1935

Jean Duns Scot :

Vat. I : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Perantoni P. M. (éd.), Cité du Vatican, vol. I, 1950

Vat. III : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Sepinski A. (éd.), Cité du Vatican, vol. III, 1954

Vat. V : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Sepinski A. (éd.), Cité du Vatican, vol. V, 1959

Vat. XXI : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Hechich B., Rodriguez Carballo J. (éd.), Cité du Vatican, vol. XXI, 2004

VW XV : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Wadding L. (éd.), Paris, Vivès, vol. XV, 1894

VW XXIII : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Wadding L. (éd.), Paris, Vivès, vol. XXIII, 1894

VW XXVI : JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Wadding L. (éd.), Paris, Vivès, vol. XXVI, 1895

Guillaume d'Ockham :

Oph I : GUILLAUME D'OCKHAM, *Summa Logicae*, éd. Boehner P., Brown S., Gàl G. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1974

OTh I : GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Prologus et distinction prima*, Brown S., Gàl G. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1967

OTh II : GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones II-III*, Brown S., Gàl G. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1970

OTh VI : GUILLAUME D'OCKHAM, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, Etzkorn G. I., Kelley F. E. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1982

OTh VIII : GUILLAUME D'OCKHAM, *Quaestiones Variiae*, Etzkorn G. I., Kelley F. E., Wey J. C. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1984

OTh IX : GUILLAUME D'OCKHAM, *Quodlibeta septem*, Wey J. C. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1980

Gautier Chatton :

CR : GAUTIER CHATTON, *Reportatio super Sententias. Libri III-IV*, Wey J. C., Etzkorn G. I. (éd.), Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 2005

Robert Holcot :

CRH : ROBERT HOLKOT, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot*, éd. Hoffmann F., Münster, Aschendorff, 1993

Table des matières

Introduction	12
Première partie La foi chez Alexandre de Halès, Bonaventure et Pierre de Jean Olivi : vers un volontarisme affectif étendu et naturel	24
Chapitre 1 Alexandre de Halès et Bonaventure.....	25
I. La vertu de foi chez Alexandre de Halès	26
1. La foi acquise	26
2. La foi informelle	32
3. La foi formée	44
II. La vertu de foi chez Bonaventure	50
1. Les puissances impliquées dans l'acte de foi.....	50
2. Double définition de la vertu, double rôle de la volonté	54
3. La part du surnaturel dans l'acte de foi.....	59
Conclusion.....	65
Chapitre 2 Pierre de Jean Olivi.....	68
I. Les mécanismes psychologiques de la croyance	69
1. Raison de crédibilité et objet de croyance	69
2. Certitude et vérité.....	73
3. Le rôle de la volonté	76
II. La foi peut-elle s'appuyer sur la raison ?.....	79
1. Les arguments pratiques pour la nécessité de croire.....	79
2. L'argumentation comme fondement de l'autorité.....	82
3. Critiques de l'argumentation.....	84
III. Le vrai fondement de la foi : la <i>relucentia</i>	91
1. L'instinct	91
2. Le rôle de l'autorité.....	94

3. Les mécanismes psychologiques propres à la croyance issue de la « reluisance ».....	96
IV. Le fondement des autres croyances, ou faut-il croire selon la foi catholique ?	99
1. Qu'est-ce qu'un hérétique ?.....	99
2. Un fiabilisme de la foi	104
3. Que connaît le croyant de sa propre foi ?	108
Conclusion.....	110
Deuxième partie La foi chez Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Jean Duns Scot : vers un naturalisme assumé et un volontarisme par défaut.....	112
Chapitre 3 Henri de Gand.....	113
I. Objet et nature de la foi.....	115
1. L'objet de la foi	115
2. L'assentiment intellectuel de la foi	119
3. Le rôle de la volonté dans la foi.....	121
II. Comment connaît-on les objets de foi ?.....	124
1. L'intellection des objets de foi.....	125
2. Raisonnement et vision.....	127
3. La connaissance par le raisonnement et la science	129
III. Les enjeux de l'illumination liée à la connaissance théologique.....	133
1. L'utilité d'une illumination supérieure	135
2. Comment connaître cette illumination supérieure ?	138
3. Illumination et institution.....	139
Conclusion.....	142
Chapitre 4 Godefroid de Fontaines.....	144
I. Le jeu de l'intellect et de la volonté.....	146
1. Détermination directe de la volonté par l'objet de l'intellect	146
2. Détermination indirecte de l'intellect pratique par la volonté	152

3. La production volontaire ou surnaturelle d'une connaturalité entre l'intellect spéculatif et son objet comme condition de possibilité de l'acte de foi.....	156
II. Le caractère vertueux de l'acte de foi	160
1. L'appréhension correcte d'un acte comme condition de sa moralité.....	160
2. La coopération de l'intellect et de la volonté dans l'accomplissement d'un acte et le retour réflexif sur celui-ci comme conditions de son imputabilité	164
3. Moralité et imputabilité de l'acte de foi.....	168
III. La connaissance des actes et des objets de foi	176
1. Godefroid et Scot contre Thomas et Henri	177
2. Evidence et certitude de la théologie	182
3. Infaillibilité et certitude	189
Conclusion.....	193
Chapitre 5 Jean Duns Scot.....	198
I. Foi acquise et foi infuse	199
1. Nécessité et suffisance de la foi acquise	200
2. Insuffisance et superfluité de la foi infuse	205
3. Nécessité et limites de la foi infuse	210
II. Foi, science, théologie.....	215
1. Foi et science	216
2. Foi et théologie	223
3. Les raisons de croire que l'on peut se fier à l'Eglise.	230
III. Vouloir croire et falloir croire	237
1. Le rôle de la volonté dans l'acquisition et la mise en acte de la foi acquise	238
2. Comment savoir ce que l'on doit croire ?.....	244
3. Nouveauté de Duns Scot.....	249
Conclusion.....	252

Troisième partie La foi chez Guillaume d'Ockham et Robert Holkot : l'héritage de Duns Scot et Godefroid de Fontaines au XIV ^{ème} siècle	255
Chapitre 6 Guillaume d'Ockham.....	256
I. Une psychologie de la foi d'un point de vue empirique	257
1. La position du problème	257
2. La construction de l'enjeu.....	259
3. La quête d'une place pour la foi dans la théorie de l'assentiment.....	262
II. La psychologie de l'acte de croyance	266
1. La distinction entre deux actes de croyance	266
2. L'exemple de l'oubli de la science.....	268
III. Justification épistémique ou justification morale ?.....	270
1. L'évidence du miracle.....	270
2. La réponse externaliste d'Ockham	272
3. La droite raison	274
Conclusion.....	279
Chapitre 7 Robert Holkot	280
I. L'opposition d'Holkot au volontarisme doxastique.....	281
II. La production de la croyance	283
III. L'imputabilité de la croyance.....	285
Conclusion.....	290
Conclusion générale	291
Bibliographie	305
Auteurs médiévaux.....	306
Auteurs contemporains.....	309

Introduction

La foi, ou croyance religieuse, est l'objet d'un intérêt établi en philosophie de la religion, notamment du point de vue de l'épistémologie. L'enjeu principal est de savoir si, dans l'analyse de la psychologie de ce type de croyance, il faut insister sur ses aspects cognitifs, émotionnels ou pratiques afin de rendre raison de son caractère bien particulier. Il s'agit en effet d'un type de croyance qui n'est pas une connaissance et qui, pourtant, emporte l'adhésion ferme du sujet épistémique, à la différence de l'opinion ou d'autres formes de croyance. A ce sujet, on renverra par exemple au débat entre A. Plantinga, qui défend une épistémologie de la foi réformée (inspirée de Jean Calvin) et R. Swinburne, qui défend une épistémologie de la foi catholique (inspirée de Thomas d'Aquin). Ce débat est particulièrement représentatif des enjeux philosophiques soulevés par la psychologie philosophique de la foi¹.

La psychologie philosophique de la foi a fait l'objet de réflexions poussées de la part des théologiens médiévaux, d'Alexandre de Halès à Robert Holkot en passant par Duns Scot ou Thomas d'Aquin. Pourtant les théories médiévales de la foi demeurent encore méconnues, en dépit de leur intérêt philosophique intrinsèque indéniable. Elles font l'objet d'un regain d'intérêt extrêmement récent². Il existe également des études antérieures, notamment dans les années 30. Du fait du manque d'éditions critiques, ces études pionnières demeurent exploratoires. Elles ébauchent la mise au jour des mouvements conceptuels ayant donné lieu aux doctrines que nous étudions³.

Pour un théologien catholique médiéval, la foi est une vertu⁴ et, à ce titre, elle vise au premier chef un bien⁵. Mais sa fonction propre, par opposition aux autres vertus, est de faire

¹ PLANTINGA A., *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000 ; SWINBURNE R., *Revelation*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

² Cf. le colloque Pistis, Fides. Croyance et conviction de l'antiquité au moyen âge : 2e partie, de l'antiquité tardive au Moyen Âge, Paris, EPHE, IUF, 2013 (org. Ch. Grellard, L. Lavaud, Ph. Hoffmann), actes à paraître chez Brepols Publishers ; FORLIVESI M., QUINTO R., VECCHIO S. (éd.), "*Fides virtus*". *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster, Aschendorff, 2014 ; GRELLARD CH., *De la certitude volontaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014 ; JAFFRO L. (éd.), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2014

³ Cf. BETZENDORFER W., *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, Gotha, Blackfriars, 1931 ; CHENU M.-D., « La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle » in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, deuxième série, Paris, Vrin, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1932, p. 163-191 ; ENGLHARDT G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der Mittelalterlichen Scholastik*, Münster, Aschendorff, 1933 ; LANG A., *Die Wege des Glaubensbegründung bei Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Munich, Aschendorff, 1930

⁴ Pour une synthèse précieuse sur les vertus à l'époque qui nous intéresse, cf. KENT B., *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1995

⁵ Cf. entre autres ALEXANDRE DE HALÈS (attribué), *Summa theologica*, Marriani B. (éd.), Quaracchi, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 2, 1928, p. 1034 et p. 1067-1072 ; THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 14, a. 3 et

adhérer un homme au vrai. Par conséquent, la disposition (*habitus*)⁶ à croire et l'acte de foi sont liés tant à l'intellect qu'à la volonté, tant au vrai qu'au bien, selon des rapports qui diffèrent et évoluent suivant l'auteur que l'on considère. Certains insisteront sur les aspects cognitifs de la foi, et tendront vers des positions qui peuvent être appelées intellectualistes. D'autres, en revanche, insisteront sur la dimension affective, morale ou normative de la foi. Ils auront alors tendance à défendre des positions susceptibles d'être rassemblées sous l'étiquette du volontarisme doxastique, c'est-à-dire caractérisées par le fait que la volonté est capable de causer un assentiment intellectuel à un objet d'une façon relativement indépendante des conditions épistémiques d'appréhension de cet objet⁷.

Précisons dès à présent qu'il ne s'agit pas, dans ce travail, de nous pencher sur la dichotomie volontarisme/intellectualisme bien connue dans l'étude de la philosophie morale médiévale⁸. Nous ne cherchons pas à savoir si c'est l'intellect ou la volonté qui dispose du primat dans la détermination de la moralité ou de la liberté de l'acte de foi. Notre question est bien plutôt de savoir si c'est l'impulsion de la volonté qui cause l'assentiment intellectuel aux objets de foi ou si cet assentiment ne requiert pas une telle impulsion et, par conséquent, s'il peut découler de la simple rencontre, dans certaines circonstances, de l'intellect et de l'objet de foi. Un auteur donné peut fort bien être volontariste concernant la moralité des actes et intellectualiste pour ce qui concerne la foi. C'est par exemple le cas d'Henri de Gand⁹. Les deux questions sont donc conceptuellement distinctes.

IIa-IIae q. 4 a. 5 ; BONAVENTURE, *Opera theologica selecta*, Bello L. (éd.), Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1941, t. III, p. 460-463 et 477-479. Pour une réflexion contemporaine sur la vertu de foi cf. ADAMS R., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1987

⁶ Sur la notion d'*habitus* au Moyen-Âge en general et l'*habitus* de foi en particulier, dans ses rapports avec les objets qu'il vise et les puissances qu'il détermine, cf. FAUCHER N., ROQUES M. (éd.), *Habits in Latin Medieval Philosophy*, Berlin, Springer-Verlag, Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, 2017

⁷ Pour une définition du volontarisme doxastique, cf. par exemple AUDI R., « Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief » in *Knowledge, Truth and Duty*, Steup M. (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 93-111. FREDERICK D., « Doxastic Voluntarism: a Sceptical Defence » in *International Journal for the Study of Skepticism* 3 (2013), p. 24-44. Pour une étude sur l'assentiment et son objet chez un auteur medieval, cf. BERMON P., *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin, 2006. Sur le statut de la foi au Moyen Âge, cf. WIRTH J., « La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) » in *Sainte Anne est une sorcière*, Genève, Droz, 2003, p. 113-176

⁸ Sur ce sujet, cf. KENT B., *Virtues of the Will*, op. cit. ; PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté*, Paris, Cerf, 1995 ; STADTER E., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Munich, Schöningh, 1971 ; LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, t. 1, Louvain, Duculot, 1942

⁹ Sur le volontarisme d'Henri, cf. ALLINEY G. (éd.), *Il nodo nel giunco : Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, 2009 ; sur son intellectualisme concernant la foi, cf. AUBERT R., « Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle » in *Miscellanea moralia in honorem Arthur Janssen*, Louvain, Nauwelaerts, 1948, p. 281-307

Cela dit, si nous nous sommes intéressé aux franciscains¹⁰, c'est en raison du volontarisme moral qui leur est associé communément, qui se manifeste dans leur tendance à accorder un primat causal et de dignité à la volonté et à l'affectivité dans la production des actions humaines. Nous avons voulu voir poussée à son terme l'idée que la volonté commandait la croyance religieuse et nous avons souhaité mettre à jour les conséquences que cela impliquait. Cela ne signifie pas que d'autres courants ne puissent comporter des auteurs se réclamant d'un volontarisme de la foi très affirmé. C'est le cas par exemple du dominicain Jean Quidort, que nous mentionnerons un peu plus bas dans cette introduction. Cependant, l'étude de notre corpus et la place centrale qu'y joue l'expansion du rôle de la volonté dans la production de l'acte de foi nous a confirmé dans notre intérêt pour la pensée franciscaine et a justifié que nous nous y consacrons.

Les textes théologiques de nos auteurs sur la foi constituent un terrain d'observation unique, sur le plan de la psychologie cognitive, de l'épistémologie, de la philosophie morale, voire de l'anthropologie.

Pour les étudier, nous avons choisi de soumettre ces textes à un questionnement ayant trait à ce que nous appelons les garanties de la foi. En posant la question des garanties de la foi, nous posons d'abord celle des garanties de la croyance. La croyance est ici entendue comme une adhésion au vrai excluant le doute, sans raisonnement ni évidence qui force l'intellect à y adhérer de lui-même. La foi est un cas particulier de croyance, qui concerne Dieu et la révélation divine.

Nous entendons principalement interroger les textes choisis selon trois lignes distinctes, correspondant à trois sens du terme « garantie ». Premièrement, nous cherchons ce qui garantit ou protège la croyance contre le doute, de telle sorte que la certitude qui lui est attachée soit irréfragable¹¹. C'est alors dans les théories psychologiques de la croyance que nous cherchons la manière dont s'articulent les actes de la volonté et de l'intellect, la certitude et le doute. Nous cherchons à comprendre comment l'intellect peut adhérer à ce qui ne le

¹⁰ Sur les auteurs qui composent le courant franciscain, cf. GLORIEUX P., « D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol, la suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle » in *Archivum Franciscanum Historicum* 26 (1933), p. 257-281 ; LONGPRÉ E., « Le courant franciscain d'Alexandre de Halès à Duns Scot » in *Revue des Questions Historiques* 3^{ème} série, 18 (1938), p. 387-395

¹¹ Sur la notion de certitude au Moyen-Âge, cf. BIARD J., « Certitudo », Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach, Fidem, Porto, 2011, p. 153-162

contraint pas directement par son évidence, c'est-à-dire adhérer aux objets de croyance. Dans le cas particulier de la foi, c'est l'efficace psychologique de l'autorité et/ou de la grâce (qui peut être assimilée à l'autorité divine) dans leurs formes diverses qu'il faut questionner.

Nous interrogeons ensuite, du point de vue de l'épistémologie de la croyance, sur les raisons de croire, ce qui incite à adhérer de la manière que décrivent les théories psychologiques de la croyance. Nous nous penchons ici sur la justification de cette adhésion, par opposition à l'adhésion à l'évidence, adhésion que l'on peut considérer comme justifiée par elle-même. En effet, elle se ramène à ce qui est connu de soi, appréhensions directes ou propositions connues à partir de leurs termes (e. g. 'le tout est plus grand que la partie'). Au contraire, un article de foi comme « Dieu est trois et un » n'est pas connu à partir de ses termes et peut même sembler faux si l'on s'en tient à leur sens commun. La justification épistémique de l'adhésion à cet article est donc à chercher ailleurs. On cherchera aussi les justifications pratiques de l'assentiment de foi. La question de la nécessité ou du devoir de la foi se pose alors, et nous cherchons tout particulièrement à connaître les bonnes raisons pratiques d'adhérer au message chrétien et à l'autorité.

Enfin, nous cherchons ce qui justifie ou explique l'adhésion à telle ou telle croyance particulière, plutôt que telle autre. C'est alors une comparaison entre croyances que nous cherchons chez nos auteurs. La différence peut ici s'exprimer en termes psychologiques : les instances en jeu dans les différentes croyances ne sont pas les mêmes, ou ne jouent pas de la même façon. Elle peut également s'exprimer en termes de justification : prise en elle-même, telle croyance est mieux fondée qu'une autre. La foi s'oppose alors à l'infidélité hérétique ou incroyante.

Toutes ces questions peuvent être envisagées de deux points de vue. Le point de vue objectif a vocation à décrire les choses telles qu'elles sont, par exemple à comparer tel type d'adhésion en lui-même à tel autre et à promouvoir l'un sur l'autre pour telle ou telle raison. Le point de vue subjectif propose de se mettre à la place du croyant et de se demander ce qu'il appréhende des objets de croyance et ce qu'il appréhende en lui-même de sa propre adhésion.

Dans le jeu entre subjectivité et objectivité, les trois perspectives que nous venons de décrire s'entremêlent. Si le croyant est capable, à l'occasion de son adhésion, d'appréhender quelque chose des réalités mêmes que vise cette dernière, il sera capable de voir, si elles existent, des différences entre sa croyance et d'autres croyances. Il sera, par cette appréhension, justifié objectivement à croire comme il le fait. *A contrario*, lorsque l'on peut constater un hiatus entre subjectivité et objectivité, le bien-fondé des conceptions exposées devient douteux.

Par exemple, admettons que la foi infuse, donnée directement par Dieu, est tout ce qui différencie la foi catholique des autres croyances, et que l'on ne peut appréhender directement en soi-même que la foi acquise, qui décrit un processus d'adhésion transposable à toutes les croyances. Par conséquent, rien ne différenciera, du point de vue des croyants ou croyants putatifs, une croyance d'une autre, puisque chaque croyance serait en mesure de se prévaloir, sans vérification possible, d'une infusion.

On dira alors que cette incapacité à différencier une croyance d'une autre fonde justement le mérite de la foi. En effet, si la raison imposait de façon évidente le primat de la foi catholique, il n'y aurait plus de mérite à y adhérer. Mais, *a contrario*, si rien ne permet de faire de différence, la volonté sera réduite à choisir au hasard, d'une façon non seulement irrationnelle (c'est-à-dire sans argument probant) mais encore déraisonnable (c'est-à-dire sans bonnes raisons). Dès lors, on ne voit pas bien où sera le mérite d'un tel choix. Entre liberté et caractère raisonnable de la foi, des équilibres doivent donc s'instaurer, que nous aurons à cœur d'explicitier.

On pourra considérer que l'adoption de cette perspective nous mènerait à poser à nos auteurs des questions relevant d'une démarche apologétique et critique propre à notre époque et face auxquelles ils seraient démunis. A ce propos, le père Roger Aubert, dans son étude sur le caractère raisonnable de l'acte de foi¹², estime que poser ce type de questions à des médiévaux serait inapproprié¹³. En effet, l'apologétique s'est construite sur un terrain polémique qui l'a habituée à croiser le fer avec toutes sortes d'adversaires. Au contraire, les médiévaux se situaient dans un univers où la croyance était acquise et n'auraient donc pas pu s'armer convenablement pour résister à la question. Nous adoptons dans ce travail le contrepied de cette exhortation à la prudence. Si la cause du catholicisme est acquise, les interrogations qui porteront sur les justifications de la foi catholique ne sauront être le fait que d'esprits subtils susceptibles de chercher, pour mieux montrer leur inexistence, des défauts dans la cuirasse de leur propre foi et de celle de leurs frères, esprits d'autant moins effrayés

¹² AUBERT R., « Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle » in *Revue d'histoire ecclésiastique* 39 (1943), p. 22-99

¹³ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 29-31

par une remise en question radicale qu'elle ne saurait être que spéculative. Aubert lui-même admet d'ailleurs que certains médiévaux ont des préoccupations proches des nôtres¹⁴.

Aubert distingue de manière pertinente quatre manières de chercher à établir le caractère raisonnable de l'acte de foi : l'établissement de la rationalité interne des dogmes¹⁵ (indépendamment de notre capacité à la saisir), l'examen de l'autorité de la parole divine¹⁶ (également indépendamment de notre capacité à savoir ce qu'elle affirme), l'étude des signes surnaturels accréditant les intermédiaires humains qui nous communiquent les vérités à croire¹⁷ et l'analyse de l'expérience religieuse¹⁸ (ces deux dernières manières se rapportent au contraire à ce qu'il est possible au croyant de saisir). Il affirme en outre que le point de vue dominant chez les auteurs médiévaux est un point de vue objectif plutôt que centré sur la subjectivité du croyant se demandant s'il est raisonnable pour lui-même de croire. Autrement dit, selon lui, les deux premières manières de penser le caractère raisonnable de la foi correspondraient davantage à la manière médiévale de questionner la foi.

Pour notre part, nous avons voulu montrer de quelle manière, historiquement, nos auteurs passent du point de vue objectif au point de vue subjectif. Nous verrons en effet s'affirmer une préoccupation pour la réflexivité du croyant qui, notamment chez Godefroid de Fontaines, semble entrer dans une tension insoluble avec le point de vue objectif (cf. ch. 4, III.3). Cette tension aboutit chez Duns Scot à une minoration fondamentale du rôle de ce qui n'est pas subjectivable dans l'acquisition de l'habitus de foi et l'accomplissement de son acte (cf. ch. 5, I.2, I.3).

Il convient par ailleurs de souligner que la position d'Aubert semble le conduire à surévaluer l'importance d'une intervention divine imperceptible dans les doctrines des théologiens et à sous-évaluer celle de la capacité naturelle du sujet à évaluer ce qu'il doit croire. C'est particulièrement le cas dans son appréhension de la doctrine d'Olivi. Ce dernier, selon Aubert, soulignerait le rôle de la vertu infuse de foi¹⁹ et l'impossibilité, pour le fidèle de « conclure mathématiquement qu'il faut croire »²⁰. Nous consacrons l'intégralité de notre chapitre sur Olivi à montrer l'inverse : l'homme peut atteindre une évidence instinctive et

¹⁴ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 31

¹⁵ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 31

¹⁶ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 39

¹⁷ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 47

¹⁸ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 62

¹⁹ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 72 et p. 79

²⁰ AUBERT R., « Le caractère raisonnable », *art. cit.* p. 92

naturelle (et non surnaturelle) du fait qu'il faut croire les objets de la foi catholique et peut croire volontairement sans l'aide de Dieu.

R. Aubert n'en joue pas moins pour nous un rôle crucial dans la conception de notre travail. On insistera en particulier sur l'importance, pour notre sujet, de son article sur le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^{ème} siècle²¹. Aubert y met en lumière deux courants distincts dans les doctrines de la foi au XIII^{ème} siècle. Le premier se caractérise par un fort volontarisme doxastique. Aubert y inclut Bonaventure, Thomas d'Aquin, Jean Quidort, Barthélémy de Bologne, Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi, dont Aubert considère qu'il est le plus volontariste de tous. Le deuxième courant historique se présente comme beaucoup moins volontariste. Dans ce courant, la volonté ne joue en effet d'autre rôle que de diriger l'intellect vers des arguments favorables à la foi ou de l'éloigner d'arguments défavorables, laissant l'habitus de foi infuse jouer le rôle de cause directe de l'assentiment du fidèle. Aubert inclut dans ce second courant Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Guillaume de Ware ou encore Duns Scot.

La conception proposée par Aubert est cruciale pour notre travail mais elle appelle des rectifications de deux ordres. D'abord, Aubert ne propose pas une étude suffisamment détaillée des doctrines qu'il étudie. Par exemple, il souligne avec pertinence²² la différence, chez Bonaventure, entre une foi démoniaque involontaire et une foi humaine impliquant en même temps intellect et volonté. Il mentionnait un peu plus haut que les théologiens du XIII^{ème} siècle faisaient de l'amour l'élément formel de la foi. La volonté, accomplissant les actes d'amour, serait donc en charge de l'élément formel de l'acte de foi, serait sa cause formelle. Aubert néglige toutefois (mais il ne semble pas avoir lu directement le texte bonaventurien) que le mouvement essentiel accompli par Bonaventure est justement d'identifier, dans l'acte de foi, le formel et l'efficient (ch. 1, II.2). C'est donc la volonté qui est la cause efficiente de l'acte de foi, même si celui-ci est un acte de l'intellect. L'étude comparée d'Alexandre de Halès et de Bonaventure nous permet de souligner cette évolution, de même qu'elle met en évidence l'élargissement que connaît, chez Bonaventure, le rôle de la volonté, crucial pour les croyances catholiques surnaturellement soutenues par Dieu comme pour les autres croyances religieuses (ch. 1, II.2).

Ensuite, Aubert souligne avec justesse la minoration du rôle de la volonté et l'importance de l'infusion divine de la foi chez Henri de Gand et chez Godefroid de

²¹ AUBERT R., « Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle », *art. cit.*

²² AUBERT R., « Le rôle de la volonté dans l'acte de foi », *art. cit.* p. 282

Fontaines, que nous soulignons aussi. Il met également en lumière la capacité de la volonté d'influer indirectement, par connaturalité, sur le jugement de l'intellect, chez Godefroid de Fontaines (cf. ch. 4, I.3). Il néglige toutefois l'importance cruciale de la discussion théologique entre Henri de Gand et Godefroid pour la détermination de leurs conceptions respectives de la foi. Godefroid de Fontaines se montre en effet économe dans la position d'éléments surnaturels (cf. ch. 4, III.1) en réaction à la position d'Henri sur le *lumen medium* théologique (cf. ch. 3, III.1, III.2). Ceci, ajouté à l'intérêt de Godefroid pour la réflexivité, que nous avons déjà souligné, prépare la position de Duns Scot.

Or, sur cette dernière position, il nous faut bien reconnaître qu'Aubert se trompe lorsqu'il affirme que, pour Scot, la foi infuse suffit à engendrer un assentiment aussitôt que l'objet de foi est saisi. Cela est contradictoire avec la position scotienne (cf. ch. 5, I.2, I.3). En effet, Scot défend une position volontariste, en s'appuyant essentiellement sur l'autorité naturelle de l'Eglise et non sur le témoignage surnaturel de Dieu.

Aubert nous semble donc définir deux courants historiques, l'un plus volontariste, l'autre plus illuminationniste ou « surnaturaliste ». Nous reconnaissons cette distinction et une partie de notre travail s'emploie à déployer les idées d'Aubert pour en découvrir les fondements conceptuels et discerner les différences fines qui séparent les auteurs les uns des autres. Cependant, Aubert, par manque d'une étude diachronique, ne voit pas le dynamisme qui anime ces deux courants, qui nous semblent tous deux aller dans le même double sens : plus de place pour la volonté, moins de place pour le surnaturel. Il est vraisemblable qu'un tel examen diachronique eût conduit Aubert à éviter les erreurs commises au sujet d'Olivi et de Scot, qui dérivent d'un classement trop rapide de ces deux auteurs parmi ceux qui sont supposés appartenir au même courant, volontariste ou « surnaturaliste ». Nous nous emploierons donc sur toute la longueur de notre travail à raffiner les positions d'Aubert et à montrer pourquoi, sur Olivi et Scot, nous sommes en désaccord avec lui. Ainsi, notre travail s'inscrit dans le prolongement du sien.

Comme nous l'avons indiqué, parmi les auteurs qu'il mentionne, Aubert ne se limite pas aux franciscains. Il mentionne aussi des dominicains, notamment Thomas d'Aquin et Jean Quidort. Il détaille la position de Thomas et montre que celui-ci défend l'idée que la volonté peut faire adhérer l'intellect non pour des motifs rationnels mais parce que cette adhésion est considérée comme convenable ou décente. Dans le cas particulier de la foi, ce serait le désir

des biens éternels qui nous motiverait à adhérer ainsi²³. Quant à Quidort, Aubert considère qu'il approfondit le volontarisme de Thomas, l'étendant à toutes les croyances quotidiennes²⁴ - nous montrerons qu'Olivi procède aussi de la sorte (cf. ch. 2, I.3).

Si nous suivons Aubert, il apparaît qu'il n'y a pas de ligne de fracture entre dominicains et franciscains sur la question de la foi. Il est certain cependant que cette question n'est pas tranchée. Cyrille Michon, par exemple, s'oppose récemment à l'idée d'un volontarisme thomasien de la foi²⁵. Christophe Grellard, quant à lui, parle d'un intellectualisme modéré²⁶. Pour trancher cette question, il faudrait se livrer à une étude de fond du courant dominicain, incluant notamment Albert le Grand et Maître Eckhart, qui ouvrirait certainement des perspectives historiques tout à fait différentes de celles que nous avons élaborées²⁷. Nous avons préféré nous concentrer sur le lien entre volonté, affectivité et assentiment de foi, qu'il nous a semblé plus pertinent d'explorer du point de vue franciscain, connu pour le rôle qu'il accorde à l'amour et à la volonté. De ce point de vue, nos attentes n'ont pas été déçues et nous croyons être parvenu à une position historique et systématique qui se suffit à elle-même. Cela ne signifie pas cependant que nous ne nous consacrerons pas, dans les années qui viennent, à explorer davantage la position dominicaine.

Il est certain, en tout cas, qu'il ne nous a pas été nécessaire de le faire pour le présent travail. L'étude de Thomas, le seul dominicain aux positions duquel il est incontestable que nos franciscains réagissent parfois, ne nous a pas été utile. La pensée de Thomas d'Aquin sur la foi est connue, elle est l'objet d'une littérature assez abondante. Les textes de Thomas ne nous ont pas semblé très explicatifs des positions franciscaines. Prenons un exemple pour étayer notre idée. Dans un article sur Olivi, Aubert identifie comme thomiste la thèse selon

²³ AUBERT R., « Le rôle de la volonté dans l'acte de foi », *art. cit.* p. 282-284

²⁴ AUBERT R., « Le rôle de la volonté dans l'acte de foi », *art. cit.* p. 287

²⁵ MICHON C., « L'Assentiment de la foi. Réflexions sur l'analyse de l'acte de foi par Thomas d'Aquin » in Jaffro L. (éd.), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2014

²⁶ GRELLARD CH., *De la certitude volontaire*, *op. cit.* p. 35-44

²⁷ Sur la doctrine thomasienne de la foi et les nombreuses manières de l'envisager, y compris par comparaison avec d'autres auteurs médiévaux, on pourra se reporter à ANIZ C., « Definicion augustiniano-tomista del acto de fe » in *Ciencia* 80 (1953) p. 25-74 ; CHENU M.-D., « Pro fidei supernaturalitate illustranda » in *Xenia Thomistica* 3 (1925), p. 297-307 ; DOUGHERTY M. V., « Aquinas on the Self-Evidence of the Articles of Faith » in *The Heythrop Journal* 46 (2005), p. 167-180 ; DUROUX B., « L'illumination de la foi chez s. Thomas d'Aquin » in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), p. 29-38 ; FELDHAY R., « Thomist Epistemology of Faith : The Road from Scientia to Science » in *Science in Context*, 20/3 (2007), p. 401-421 ; GUZIE T., « The Act of Faith According to St. Thomas » in *The Thomist* 29 (1965), p. 239-280 ; JENKINS J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; JOYCE G., « La foi qui discerne d'après Saint Thomas » in *Recherches de science religieuse* 6 (1916), p. 433-455 ; QUINN J., « Certitude of Reason and Faith in St. Bonaventure and St. Thomas » in *St. Thomas Aquinas 1274-1294*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. 2, p. 105-140 ; RIGA P., « The Act of Faith in Augustine and Aquinas » in *The Thomist* 35 (1971), p. 143-174

laquelle ce que l'on sait par une démonstration évidente ne peut être un objet de foi. De ce point de vue, il est vrai qu'Olivi s'y oppose, parce que ce dernier remet en question la capacité de l'évidence démonstrative de stabiliser notre adhésion intellectuelle. Mais cette thèse « thomiste » est aussi partagée par l'ensemble des auteurs (autres qu'Olivi) dont nous avons étudié les positions à cet égard. A ce qu'il semble, ce n'est donc pas la thèse qui est thomiste, c'est l'antithèse qui est olivienne.

Autre exemple : on peut considérer que Scot fait référence à Thomas à deux reprises. D'une part, explicitement, quand il critique sa position sur la scientificité de la théologie, d'autre part, implicitement, quand il évoque un modèle de la foi infuse selon lequel l'habitus infusé par Dieu pousserait directement à croire. Ces deux références concernent en fait plutôt Godefroid de Fontaines. La critique sur la scientificité de la théologie est la même que celle de Godefroid. La position sur la foi infuse, quant à elle, peut sans doute être assimilée plus directement à Godefroid, dont bien des signes montrent que Scot l'a lu dans le détail et qu'il est son adversaire (et parfois son allié) direct. La position de Godefroid peut certainement s'expliquer en grande partie par celle de Thomas. Mais la position que nous voulions expliquer était celle de Scot et non celle de Godefroid.

Il ne nous a donc pas paru indispensable de nous pencher sur la conception thomasienne.

Nous proposons, pour l'étude de notre corpus, un plan chronologique en trois parties qui recoupe les divisions de courants proposées par Aubert. Dans la première partie, nous étudierons Alexandre de Halès, Bonaventure et Olivi²⁸. Nous montrerons de quelle manière la place du surnaturel dans la production de l'acte et de l'habitus de foi diminue progressivement d'un auteur à l'autre tandis que se maintient l'idée d'un rôle central de la volonté et de l'amour. Cette idée, qui ne concerne au départ que la foi catholique et surnaturelle, s'élargit progressivement à toutes les formes de croyance ferme.

Dans la deuxième partie, nous étudierons Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Duns Scot. Nous verrons qu'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, qui ne sont pas des volontaristes, préparent, par leurs positions sur la foi et leur opposition sur la conception de la théologie, le traitement scotiste de cette question. Ce traitement se caractérise par une

²⁸ Selon la datation du texte d'Olivi, il est possible que le fait de l'étudier après Bonaventure constitue une exception au caractère chronologique de notre plan. A ce sujet, cf. notre introduction au chapitre sur Olivi

réduction drastique du rôle du surnaturel dans l'acte de foi et l'attribution à la volonté d'un rôle fondamental mais abstrait et peu ancré dans l'expérience morale ou affective du croyant.

Enfin, dans la troisième partie, en guise d'ouverture, nous élargirons notre étude à deux penseurs du XIV^{ème} siècle, Guillaume d'Ockham et Robert Holkot. Nous mettrons en lumière l'héritage scotiste que l'on sent chez l'un et l'autre, Ockham esquissant des raisons pratiques de croire qui manquent chez Scot, tandis qu'Holkot assume une naturalisation radicale du mécanisme de la foi, mêlée à un intellectualisme emprunté à Godefroid de Fontaines.

Dans notre étude de chacun de ces textes, nous adopterons toujours une perspective systématique destinée à rendre compte des fondements conceptuels de la position de chacun des auteurs que nous étudions. C'est seulement dans un deuxième temps que, fort de ces analyses systématiques, nous proposerons une thèse historique que nous détaillerons en conclusion.

Notons enfin que nous ne nous interdirons pas d'adopter une perspective critique sur les textes étudiés. Nous soulignerons, lorsque cela nous paraîtra opportun, ce qui nous semblera constituer une insuffisance ou une incohérence de la pensée de chaque auteur. L'adoption de cette démarche nous a semblé utile pour être en mesure de saisir la substance des critiques adressées et des évolutions proposées par chaque auteur face à son ou ses prédécesseurs.

Première partie

La foi chez Alexandre de Halès,
Bonaventure et Pierre de Jean Olivi :
vers un volontarisme affectif étendu et
naturel

Chapitre 1

Alexandre de Halès et Bonaventure

Nous nous proposons, pour commencer, d'étudier les théories de la foi d'Alexandre de Halès et de Bonaventure de Bagnoregio. Ils sont tous deux des penseurs de la première importance dans la tradition franciscaine, Alexandre étant considéré comme le premier grand scolastique de son ordre et Bonaventure étant connu pour ses nombreux travaux théologiques, mystiques et exégétiques et la tâche considérable qu'il accomplit comme ministre général de l'ordre, notamment dans le développement du travail intellectuel franciscain.

Alexandre et Bonaventure nous intéressent ici comme fondateurs²⁹. L'effort accompli par Alexandre dans la *Summa Halensis* (un ouvrage collectif rédigé sous sa direction que nous lui attribuerons par commodité) montre clairement le travail réalisé pour produire une vision harmonieuse de la foi mêlant une lecture étroite des grands textes issus des sources bibliques et patristiques à une approche philosophique incluant des éléments platoniciens et aristotéliens. Bonaventure, qui s'inscrit dans la droite ligne d'Alexandre accomplira un effort de simplification de ce modèle, qui irriguera sous cette forme la tradition franciscaine.

Nous examinerons d'abord la pensée d'Alexandre suivant les trois types de foi qu'il distingue : foi acquise par des moyens naturels ; foi informe infusée par Dieu mais non accompagnée de la charité ; foi forme infusée par Dieu et accompagnée de la charité. Nous déterminerons les propriétés particulières de chacune d'entre elles et les articulations conceptuelles qu'elles supposent.

Nous étudierons ensuite la pensée de Bonaventure et ce qu'elle apporte par rapport à celle d'Alexandre : une simplification de l'ontologie de l'âme, un élargissement et une clarification du rôle de la volonté et une réduction de l'importance du surnaturel dans l'accomplissement de l'acte de foi, au profit d'une importance plus grande accordée à l'expérience humaine.

²⁹ Bien que leur pensée ait évidemment des antécédents. Cf. par exemple FERTÉ J., « Rapports de la somme d'Alexandre de Halès dans son « De fide » avec Philippe le Chancelier » in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 381-402

I. La vertu de foi chez Alexandre de Halès

1. La foi acquise

Nous commencerons par évoquer la foi religieuse que l'homme peut acquérir naturellement. Ce qui va nous occuper ici est le statut précis du rapport rationnel qu'entretient le croyant avec les objets de foi en tant qu'ils lui sont présentés comme tels naturellement (plutôt que surnaturellement par Dieu ou comme connus de manière évidente).

Nous restreindrons notre analyse aux cas qui se présentent immédiatement comme relevant du domaine religieux. Alexandre en aborde deux types : premièrement, la transmission selon l'autorité, que ce soit celle de l'Écriture ou des Pères ; deuxièmement, la vision de miracles. Sur ce deuxième cas, il faut donner une précision. Bien sûr, le miracle se produit de façon surnaturelle. Pour autant, il n'y a rien de surnaturel dans la manière dont le sujet l'appréhende. Que nous percevions un miracle n'implique pas que nos sens et notre esprit soient affectés surnaturellement. Une chose, en effet, est de voir un homme marcher sur les eaux, autre chose que Dieu nous envoie une vision ou qu'il nous désigne intérieurement comme devant être cru tel fait sur lequel nous faisons porter notre attention. Sur la manière dont une telle désignation intérieure peut se produire, nous donnerons les précisions nécessaires dans la suite.

a. Les arguments tirés de l'autorité humaine

Concernant la transmission par l'autorité, notons d'abord qu'Alexandre s'appuie sur Jean Damascène et la distinction que celui-ci propose entre *fides ex auditu* et la foi comme « hypostase des choses à espérer ». Nous reviendrons sur cette dernière formule inspirée de Saint Paul dans la suite de ce chapitre mais c'est ici la première qui va retenir notre attention. Selon Jean Damascène cité par Alexandre :

« En entendant les écritures divines, nous croyons à la doctrine de l'Esprit. »

Et encore :

« La première <soit la foi acquise en entendant les écritures, par opposition à la seconde qui est donnée par Dieu> dépend de notre esprit. »

Ces passages sont cités aussi bien dans les questions *Antequam esset frater* que dans la *Summa Halensis*³⁰. Alexandre en tire dans le premier cas la conséquence qu'il dépend de nous

³⁰ « Nullo istorum modorum, sed secundum quod est quidam habitus in me quo credam non apparentia. – Damascenus : « Duplex est fides. Est enim *fides ex auditu* : audientes enim divinas Scripturas credimus doctrinae Spiritus. Ipsa perficitur [omnibus iis] quae legislatione statuta sunt a Christo, opere credens » etc. Et post dicit : « Est autem [rursus fides] eorum quae sperantur hyspostasis, redargutio eorum quae non videntur » etc. « Prima

de croire parce que les Anciens ont cru, dans le second que la *fides ex auditu*, appelée à cette occasion « acquise » (tandis que la foi donnée surnaturellement par Dieu est qualifiée de « gratuite » et « infuse »), est tirée du témoignage et de la raison. Il précise également qu'elle ne suffit pas au salut, contrairement à la foi infuse.

De quelle manière tirons-nous cette foi du témoignage et de la raison ? Alexandre semble clair sur ce point. Il parle en effet d'un raisonnement topique³¹ :

« Le Maître dit : « Les Pères Anciens ont cru de cette manière : donc ceci est vrai. » Mais ceci est un lieu logique tiré de l'autorité, qui ne produit que l'opinion ; or la foi est au-dessus de toute opinion et de toute science. En outre, de cette manière, l'argument de la foi ne serait pas le même chez nous et chez les Pères anciens, parce que la cause de la conclusion n'était pas chez eux prise pour principe. »³²

Il y a donc, pour Alexandre, deux raisons de ne pas considérer la foi dite acquise comme une foi au sens propre. D'une part, elle ne saurait produire qu'une opinion et la foi est au-dessus de l'opinion³³ et même de la science. D'autre part, comme les Anciens n'avaient pas d'Anciens auxquels se référer dans un raisonnement, leur foi ne serait pas la même que la nôtre si cette dernière se fondait sur le témoignage des Anciens. On parlerait alors de la foi de manière équivoque.

est mentis nostrae, secunda charismatum Spiritus ». Quod autem credimus quod antiqui crediderunt, hoc est a nobis ; quod autem credimus propter fidem, hoc est a gratia fidei. » *AF* p. 671 ;

« Secundum Ioannem Damascenum, in IV libro, ubi dicit : « Fides dupliciter est. Est enim *fides ex auditu* : audientes enim Scripturas credimus doctrinae Spiritus. Est autem rursus fides indistabilis et iniudicabilis spes eorum quae a Deo nobis annuntiata sunt. Igitur prima mentis nostrae est, secunda charismatum Spiritus ». Vult ergo dicere Damascenus quod est *fides acquisita ex auditu* sive testimonio Scripturarum et est fides gratuita infusa a Deo ad assentiendum primae Veritati propter se. Fides primo modo dicta colligitur ex testimonio et ratione et non est sufficiens ad salutem ; secunda vero infunditur ex superna illuminatione, et haec est fides salutaris et donum gratiae. » *SH* p. 1066-1067

³¹ Sur le lien entre argument topique et croyance, cf. GRELLARD CH., « Argumentation topique et production de la croyance chez Jean de Salisbury » in Biard J., Mariani Zini F. (éd.), *Le syllogisme topique de l'antiquité à l'âge classique*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 227-247

³² « Magister sic : 'Antiqui Patres crediderunt ita : ergo hoc est verum'. Sed hic est locus logicus ab auctoritate, qui non facit nisi opinionem ; fides autem est supra omnem opinionem et scientiam. Praeterea, sic idem argumentum fidei non esset apud nos et Patres antiquos, quia causa illationis apud illos non supponebatur pro principio. – Respondeo : ut dicitur in alia scientia, argumentum dicitur tripliciter : ipsa maxima, et ratio medii, vel ipsa conclusio comparata ad extrema, quae notatur per 'ergo'. Fides est argumentum, quasi ratio media inter summam veritatem illuminantem per fidem et summam veritatem illuminantem per speciem ; et non est processus a causa ad causatum, vel a magis nobili ad minus nobile, sed potius e converso. In habente enim fidem est summa veritas per speculum. Arguit autem fides, non cum dubitat, sed potius cum credit. Sed fides, quae est praesens, arguit in nobis quod non est praesens. » *GAH* p. 280

³³ C'est une référence probable à Hugues de St-Victor, qu'Alexandre mentionne fréquemment. Par exemple : « Item, potest considerari cognitio fidei in comparatione ad cognitiones quae sunt alterius generis : alterius enim generis sunt cognitio opinionis et scientiae, secundum quem modum definit Hugo de S. Victore fidem sic : « Fides est certitudo animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta. » *SH* p. 1073

Ce que nous affirmons là est à considérer avec prudence. En effet, le texte d'Alexandre ne dit pas explicitement que le passage que nous venons de citer reflète sa position. Ce passage apparaît en outre dans le cadre du traitement de la foi comme argument des choses invisibles, qui ne concerne pas au premier chef la foi acquise. Toutefois, la position qu'il énonce ensuite sur cette question, ne contredit pas le texte cité et aucune réfutation n'en est proposée ensuite. Il semble donc légitime de considérer qu'Alexandre admet cette manière de penser la foi acquise.

Il est clair que le docteur irréfragable ne pense pas qu'il faille se fier à cette foi acquise comme à un moyen d'accéder à la vérité. Pour lui, en effet, elle est incapable de prouver quoi que ce soit, se réduisant à confirmer et corroborer ce à quoi l'on accède par une autre voie³⁴. Notre auteur insiste : on peut croire à partir de témoignages par cette foi « persuadée », mais, grâce à la foi infuse, nous pouvons croire les témoignages, non comme témoignages, mais parce qu'ils sont vrais³⁵. Par conséquent, si nous reconnaissons les témoignages des Anciens comme vrais, c'est parce que nous accédons à la même vérité qu'eux indépendamment de ces témoignages. Finalement, cette foi que l'on acquiert à partir des témoignages des Anciens et de l'Écriture n'est qu'une « lointaine disposition à croire »³⁶. Comme l'aiguille permet d'introduire le fil, la foi acquise sert pour le croyant d'introduction et de préparation à la réception à la foi infuse et la raison humaine cède, une fois cette introduction faite³⁷.

b. Les arguments tirés des miracles

Venons-en à présent aux miracles. Le maître halésien en traite de deux manières dans le cadre de ses questions sur la foi. Premièrement, il aborde les miracles accomplis par le Christ. Il affirme alors qu'il est possible de « conjecturer » que ces miracles n'ont pas été accomplis par la seule force d'un homme³⁸. Deux camps se dessinent alors. D'un côté se

³⁴ « Ad illud quod obicitur quod 'fides innititur auctoritati', dicendum quod non innititur auctoritati tamquam probanti, sed tamquam confirmanti et corroboranti. » *SH* p. 1067

³⁵ « [...] aliud enim est credere ex testimoniis, aliud credere testimonia. Dico quod fide suasa creditur ex testimoniis, sed fide infusa creduntur testimonia, quia sunt vera [...]. » *SH* p. 1067

³⁶ « Sicut principiis propter se credimus, [sic gratia fidei credimus] quod Deus est trinus et unus ; unde gratia fidei est ratio, quia [per eam] arguitur quod non apparet in praesenti et apparebit in futuro. Et quod antiqui Patres crediderunt hoc, vel quod Deus dixit hoc, non est nisi dispositio remota ad credendum. » *AF* p. 670

³⁷ « Illius <sc. fidei acquisitae> causa est ratio vel apertum testimonium auctoritatis ; istius <sc. fidei gratuita> vero causa est gratia divinae illuminationis ad cognoscendum veritatem quae est supra naturam et assentiendum ipsi propter se. Notandum tamen quod ratio et fides quae ex ratione est se habent ad fidem gratuitam sicut praeambula dispositio ad formam. Disponit enim animam ad receptionem luminis quo assentiat primae Veritati propter se, sed per modum naturae, non gratiae ; et dicitur ipsam introducere sicut seta filium, et tunc ratio cessat humana, quando ei non innititur fides introducta. » *SH* p. 1067

³⁸ « Potuit conicere quod fuit Filius Dei ex potentia naturali, quia potuit conicere quod opera miraculorum quae faciebat, non poterant procedere ab eo mediante ministerio hominis. Processit ultra, ad coniciendum quod ille

trouvent ceux qui en concluent que Jésus est un « Saint de Dieu » qui accomplit des miracles grâce à la puissance divine. A l'opposé se trouvent ceux qui considèrent que c'est Jésus lui-même, « Fils de Dieu », qui, par lui-même, accomplit ces miracles. La première position, selon Alexandre, peut être tenue grâce à la seule conjecture, la seconde requérant au contraire une aide divine surnaturelle pour être soutenue.

Nous abordons ainsi un deuxième trait de la foi acquise. Non seulement son degré de certitude est faible, semblable à celui de l'opinion, mais on ne peut pas adhérer à travers elle à toutes les vérités de foi. Ainsi, croire que Dieu est à la fois trois et un, créateur et rédempteur n'est tout simplement pas possible selon la foi acquise³⁹. Il paraît difficile de comprendre pourquoi il en va ainsi, dans le modèle d'Alexandre. En effet, on ne voit guère pourquoi, lorsque l'on s'appuie sur l'Écriture ou les Pères, il serait plus difficile de croire que Dieu est créateur plutôt que de croire à son existence (si l'on n'a pas connaissance des raisonnements qui la prouvent) ou de croire à tel ou tel miracle. Alexandre indique tout juste que ce genre de vérité ne peut être appréhendé par l'intellect humain selon la nature⁴⁰. On ne trouve malheureusement pas plus de précisions sur ce point, qui pourraient nous orienter vers un critère précis de distinction entre les vérités qui peuvent être appréhendées et les autres. Le fait qu'aucun des auteurs que nous étudierons dans les chapitres suivants ne reprenne cette idée nous semble significatif.

Si le miracle ne permet que des conjectures fort limitées au sujet des vérités de la foi, quelle est son utilité ? Le docteur irréfutable prend l'exemple de l'apôtre Thomas qui, ayant vu les blessures du Christ après sa résurrection, a cru qu'il était Dieu⁴¹. Le Christ déclare que c'est parce que Thomas l'a vu qu'il a cru. En latin, ce « parce que » se dit « *quia* » et, pour Alexandre, ce « *quia* » n'exprime pas un lien causal mais un lien « adjonctif »⁴². On ne voit pas de prime abord ce que cela signifie. Sur le cas de Thomas, Alexandre a l'occasion de

homo dictus Iesus [qua] Deus fecit haec ; et hoc fuit ex gratia gratis data. Unde alii dicunt eum *Sanctum Dei*, alii *Filium Dei*. Primi ergo dicebant illum hominem facere miracula virtute divina, alii ex se ; et isti dicebant eum *Filium Dei*, primi *Sanctum Dei*. Unde primum potuit diabolus habere ex coniecturatione et prophetia ; secundum habuit ex aliquo gratuito gratis dato, non autem gratum faciente. » *AF* p. 675

³⁹ « [...] credere Deum, prout credendus est trinus et unus, Creator et Redemptor, non potest elici ab habitu acquisito. » *SH* p. 1037

⁴⁰ « [...] per fidem informem elevatur intellectus supra se ; sed per nullum habitum naturalem vel acquisitum potest intellectus elevari supra se ; ergo fides informis non est habitus naturalis vel acquisitus ; ergo est habitus gratuitus, cum constet quod per fidem informem elevetur intellectus ad credulitatem divinae humanationis et distinctionem divinae Trinitatis, quae, constat, excedunt apprehensionem humani intellectus per naturam. » *SH* p. 1032

⁴¹ Cf. Jean 20, 29

⁴² « Dicendum quod haec dictio 'quia' non est causalis coniunctio, sed adiunctiva, in ista auctoritate : 'quia vidisti, ideo credidisti'. » *GAH* p. 285

préciser que la foi ne concerne pas les choses qui sont vues en tant qu'elles sont vues⁴³. On n'est donc pas déterminé causalement à croire ce que l'on voit. On se borne à voir, à adhérer à ce que nous révèle notre vision. Nous ne croyons pas pour autant au sens religieux du terme. En outre, l'expérience du miracle ne fait que soutenir notre foi et ne la fonde en aucune manière⁴⁴. Sans doute faut-il comprendre que ce que voit Thomas ne cause pas sa foi mais lui est adjoint comme quelque chose dont on peut tirer un argument soutenant cette foi. On peut imaginer qu'Alexandre de Halès soutienne une telle position au sujet des miracles en général.

c. Foi et argumentation

Ce qui frappe, dans le texte d'Alexandre, est le lien étroit qu'il affirme entre argumentation rationnelle d'une part, autorité et miracles de l'autre. C'est en effet selon un procédé fondamentalement semblable que l'on prouve rationnellement une vérité de foi et qu'on la déduit par raisonnement topique et conjecture à partir d'une autorité ou d'un miracle. Dans les deux cas, c'est l'argumentation qui engendre la foi, au sens de simple adhésion.

Une telle argumentation ne sert pas à mériter le salut⁴⁵. En effet, cela impliquerait la possession et la mise en œuvre des vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité. Cependant, elle n'est pas sans utilité. Nous l'avons vu, elle prépare à la foi surnaturelle et soutient le croyant dans sa foi. Elle est aussi utile pour défendre la foi contre les hérétiques. En outre, l'usage de la raison permet de ne pas se tromper dans la façon dont on peut déduire des vérités de l'Écriture sainte⁴⁶. C'est par la grâce de Dieu que nous connaissons les vérités

⁴³ « Nec illud de Petro et Elia cogit : non enim oraverunt tentando an fides valeret, sed ad ostentationem potentiae Domini quoad opus misericordiae vel iustitiae. – Ad illud de Thoma, dicendum quod illo actu non meruit, cum dixit : *Non credam*. Sed nec quia vidit, credidit, eo modo quo vidit ; sed videndo illum hominem habere vulnere cicatrices, credidit esse Deum ; in quo fuit meritum. Fides enim non est de iis quae videntur ut videntur. » *GAH* p. 292

⁴⁴ « Ex quo colligitur potest experimentum esse aliqua dispositio vel ratio humana ad introducendum fidem ; sed assensus quo fides habet meritum non est ex experimento. Non est ergo hoc modo ad esse fidei, sed est ut roboretur, sicut accidit in miraculis. Sed non est sumendum experimentum ad tentandum utrum sit fides vel non, vel utrum sit efficaciae vel non. » *GAH* p. 292

⁴⁵ « Ad hoc quod obicitur, quod ductu rationis potest hoc ostendi, quod Deus est, quod remunerator est, dico quod ad hoc potest homo dupliciter accedere : uno modo ductu rationis, alio modo ex lumine. Si ductu rationis, dico quod ille accessus non est ille de quo dicit Apostolus : *Oportet accedentem credere* ; sed oportet quod fide, spe vel caritate accedat. Quod enim sit accessus secundum quod placet Deo, hoc est mediante fide. Unde ille qui est ex lumine, est ex gratia gratis data [...]. » *AF* p. 676

Et, pour le cas de l'apôtre Thomas : « Nec illud de Petro et Elia cogit : non enim oraverunt tentando an fides valeret, sed ad ostentationem potentiae Domini quoad opus misericordiae vel iustitiae. – Ad illud de Thoma, dicendum quod illo actu non meruit, cum dixit : *Non credam*. Sed nec quia vidit, credidit, eo modo quo vidit ; sed videndo illum hominem habere vulnere cicatrices, credidit esse Deum ; in quo fuit meritum. Fides enim non est de iis quae videntur ut videntur. » *GAH* p. 292

⁴⁶ « Ad secundum quod obicit quod 'non est tutum sine ratione credere', dicendum quod Petrus Ravennas loquitur de credulitate generaliter, secundum quod se extendit ad consequentia ex articulis fidei. Et quia multa de

de la foi. C'est notre raison qui tire les conséquences de ces vérités et c'est en cela qu'elle a son importance.

Alexandre attire l'attention sur le fait que la certitude qui caractérise cette foi acquise comme simple adhésion n'est pas produite par la foi elle-même. Au contraire, c'est d'une certitude préalable, celle que nous avons au sujet du texte des Écritures, des faits rapportés et de notre propre raison, que dépend entièrement celle de la foi acquise⁴⁷. Ainsi, il y a une distinction radicale entre la foi comme adhésion produite par l'argument et dont la certitude dépend de la force de l'argument, et la foi religieuse donnée surnaturellement, qui *est* l'argument (en un sens non littéral mais analogique), c'est-à-dire cela même qui engendre la certitude. En d'autres termes, la foi naturelle dépend de raisonnements qui l'engendrent, c'est-à-dire qu'elle dépend d'une saisie antérieure des vérités premières qui constituent les principes de ces raisonnements. Une fois infusée, la foi surnaturelle ne dépend que d'elle-même, dans la mesure où l'habitus surnaturel de foi permet de saisir directement la vérité des articles de foi, sans qu'il soit nécessaire de se soucier d'autres vérités. C'est là une première distinction entre foi naturelle et foi surnaturelle.

Une deuxième distinction concerne la nature de l'objet de foi lui-même. Pour Alexandre, en effet, l'objet de foi n'est pas « l'énonçable comme tel »⁴⁸. La foi est un habitus, une disposition de l'intelligence, c'est-à-dire de la faculté capable de saisir un objet de manière immédiate, sans composition ni division, sans proposition et sans raisonnement. Elle ne saurait avoir pour objet l'énonçable qui, par définition, s'obtient par composition ou division.

Cela permet par ailleurs à Alexandre de résoudre le problème de l'unité diachronique de la foi. Avant la résurrection du Christ, le bon croyant est supposé croire (de manière explicite ou implicite) : « Dieu s'incarnera. ». Après, il doit croire : « Dieu s'est incarné. ». Ainsi, il ne croit pas la même chose avant et après ce moment. La foi pourrait donc changer avec le passage du temps, que ce soit à l'échelle de l'histoire humaine ou de l'histoire

consequentibus ad articulos possent verti in verum et in falsum, ideo de illis dicit quod non est tutum credere sine ratione. Vel potest dici quod hoc dicit ad significandum utilitatem rationum ad defensionem fidei catholicae contra haereticos. Non est ergo tutum Ecclesiae credere sine ratione, id est nisi habeat rationes ad defensionem fidei catholicae [...]. Illud ergo quod dicit intelligitur de ratione prout est necessaria ad instructionem et defensionem, non prout est necessaria ad probationem. » *SH* p. 1064

⁴⁷ « [...] dicendum quod [...] est fides quae generatur ex naturali ratione et est fides quae generatur ex testimonio sive ex Scripturarum auctoritate et est fides quae generatur in anima ex lumine gratiae. Duobus modis primis habet fides certitudinem effectus : efficitur enim ex certitudine rationis vel auctoritatis, et ideo est ex argumento ; ultimo vero modo est fides faciens certitudinem, prout dictum est, quia ideo fides est *argumentum*. » *SH* p. 1078

⁴⁸ « Dicendum quod fidei non subest enuntiabile ut tale, quoniam fides est intelligentiae habitus et supra rationem, cuius opera sunt componere et dividere. » *GAH* p. 302

personnelle. Si l'on adopte le modèle halésien, la solution au problème de l'unité diachronique de la foi est claire. C'est seulement quand nous cherchons à exprimer par le langage ce à quoi nous croyons que la question de la temporalité se pose. Or l'adhésion en elle-même ne vise pas nos expressions mais bien ce que celles-ci expriment sans détermination de temps⁴⁹. Un bon croyant croit à l'incarnation, mais ne peut exprimer plus précisément l'objet de sa croyance, qui est ineffable. Il ne peut donc pas être conduit à cette croyance par la raison naturelle, qui ne traite que d'énonciables. Par conséquent, c'est autrement qu'il croira.

Ainsi, une fois initié aux vérités de la foi par sa propre raison, sans que rien ne lui ait encore été prouvé, le croyant cesse de s'appuyer sur cette raison pour commencer de le faire sur la vérité même, pour elle-même.⁵⁰ Le croyant passe alors d'une foi dite informe par négation, celle que nous venons d'étudier, à une foi dite informe par privation, c'est-à-dire une foi surnaturelle qui est privée de la forme d'une vertu, que lui confère la charité⁵¹. Nous allons à présent étudier cette foi informe par privation.

2. La foi informe

La foi informe par privation, que nous appellerons simplement foi informe par opposition à la foi acquise, a au moins deux caractéristiques. Premièrement, elle fait adhérer en s'appuyant sur la Vérité première elle-même, pour elle-même. Deuxièmement, elle manque d'un amour de cette Vérité qui soit supérieur à l'amour de toute autre chose : elle manque de la charité⁵². Cela implique qu'elle n'est pas une vertu au sens propre du terme.

⁴⁹ « Respondeo : fidei non subest enuntiabile ut enuntiabile, qua fides, ut est habitus intelligentiae quae est supra rationem, cuius est facere complexionem enuntiabilium, etsi sit de complexis, non tamen ut complexa. Fides enim in assensu insimul non complectitur, etsi in dicendo insimul complectuntur. Immo quidam articuli sunt de aeternis, quae non determinant tempus ; quidam determinant, ut articulus de incarnatione et tempore secundum prophetiam. Non tamen omnes ad tempus illud tenebantur. Accidit enim articulo temporis determinatio, eo quod idem est tempus quod est praedictum sub eodem articulo ; quandoque erat praesens, quandoque futurum. » *GAH* p. 308

⁵⁰ « [...] per rationem carnalem vocatur intellectus ad fidem, excitando scilicet ipsum intellectum et disponendo ad susceptionem luminis fidei ; sed tamen, adveniente fide, intellectus non innititur ipsi rationi, sed ipsi veritati propter se [...]. » *SH* p. 1033

⁵¹ « Nam fides, quae erat acquisita ex rationibus seu ex coniecturis miraculorum et prophetiarum, non est fides informis, secundum quod hic loquimur. Unde notandum quod fides informis potest dici duobus modis : privative et negative. Negative potest dici fides informis qualitas seu credulitas persuasa ratione vel experimento vel doctrina. Privative vero dicitur qualitas, quae quidem privatur forma virtutis, quam nata est habere, quemadmodum dicitur informis fides, qua assentitur primae Veritati propter se, quamvis careat amore super omnia. » *SH* p. 1033

⁵² « [...] privatur forma virtutis, quam nata est habere, quemadmodum dicitur informis fides, qua assentitur primae Veritati propter se, quamvis careat amore super omnia. » *SH* p. 1033. Sur les rapports entre amour et foi chez Alexandre, cf. FORNARO I., « Amore e fede in Alessandro d'Hales » in *Vita Minorum* 68 (1998), p. 3-22, 134-150, 513-537 et *Vita Minorum* 69 (1999), p. 14-35

Nous allons examiner ces deux caractéristiques et en tirer les conséquences en nous intéressant d'abord à ce qu'Alexandre appelle « l'information de la conscience », procédé par lequel la foi (informe ou formée) fait assentir l'homme aux objets de foi. Nous examinerons ensuite si cet assentiment est volontaire ou non et le lien entre ce problème et celui du caractère vertueux de la foi informe.

a. L'information de la conscience

La foi acquise trouve son origine dans l'usage de la raison naturelle. Par opposition, la foi informe est une disposition donnée par Dieu. C'est la raison pour laquelle elle permet d'adhérer à la Vérité divine qui nous a été annoncée⁵³. Il semble donc qu'elle se distingue de la foi acquise parce qu'elle permet d'adhérer à d'autres objets que cette dernière. La croyance qui procède d'un don gratuit consiste en effet dans l'adhésion à des objets qui sont au-dessus de l'intellect et de la raison⁵⁴. La nature même des objets de foi empêche d'y adhérer naturellement. L'intellect doit être élevé au-dessus de lui-même pour adhérer à ces crédibles qui « excèdent l'appréhension naturelle de l'intellect », par exemple l'« humanation divine » ou la « distinction de la trinité divine »⁵⁵.

Cette nécessité pour l'intellect d'une élévation supérieure implique le caractère surnaturel de la foi informe. Une fois reçue la foi informe, l'intellect ne s'appuie plus, pour son adhésion, sur sa raison, mais sur Dieu lui-même, soit sur la vérité même⁵⁶. C'est la raison pour laquelle Alexandre de Halès appelle « *perceptio* » la connaissance que nous avons des articles de foi, à la suite d'Hugues de Saint-Victor. Il en propose en effet l'étymologie suivante : *perceptio* serait la contraction de *per alium captio*, littéralement « saisie par un

⁵³ « [...] est *fides* acquisita *ex auditu* seu testimonio Scripturarum sive humana ratione ; et est *fides* donum gratuitum a Deo ad assentiendum Veritati divinae nobis annuntiatae. Primo ergo modo dicta *fides* non pertinet ad propositum ; *fides* vero secundo modo dicta duobus modis est : cum caritate, et secundum hoc est *fides* formata ; sine caritate, et secundum hoc est *fides* informis. Patet igitur quoniam *fides* informis est donum gratiae secundum praesentem intentionem. » *SH* p. 1033

⁵⁴ « Est aliud 'credere', scilicet credibilium quae sunt supra intellectum et rationem, ad quae non potest pervenire ex ductu naturalis rationis ; et hoc procedit ex gratuito. » *AF* p. 674

⁵⁵ « [...] per fidem informem elevatur intellectus supra se ; sed per nullum habitum naturalem vel acquisitum potest intellectus elevari supra se ; ergo *fides* informis non est habitus naturalis vel acquisitus ; ergo est habitus gratuitus, cum constet quod per fidem informem elevetur intellectus ad credulitatem divinae humanationis et distinctionem divinae Trinitatis, quae, constat, excedunt apprehensionem humani intellectus per naturam. » *SH* p. 1032

⁵⁶ « [...] per rationem carnalem vocatur intellectus ad fidem, excitando scilicet ipsum intellectum et disponendo ad susceptionem luminis fidei ; sed tamen, adveniente fide, intellectus non innititur ipsi rationi, sed ipsi veritati propter se [...]. » *SH* p. 1033

autre » ou « par l'intermédiaire d'un autre »⁵⁷. Cela fait référence au fait que l'on s'appuie sur Dieu comme témoin extérieur pour affermir notre foi. Selon Alexandre, qui reprend Augustin, il fait en effet partie de l'essence de la foi de s'appuyer sur le témoignage d'un autre là où, dans la science, nous nous appuyons sur notre propre témoignage⁵⁸.

Comment l'intellect peut-il s'appuyer ainsi sur Dieu ? Alexandre de Halès nous donne la réponse en comparant l'adhésion aux articles de foi à l'adhésion aux principes connus par soi. Il passe encore une fois par l'étymologie. « *Articulus* » viendrait de « *arcto* », entendu ici au sens d'obliger. L'article est ce qui oblige à l'adhésion⁵⁹. Cette notion d'obligation semble devoir être entendue au sens fort de contrainte causale et non seulement d'obligation morale. En effet, c'est le même terme qu'Alexandre emploie pour parler de la contrainte qu'exerce « la connaissance philosophique » « par la lumière évidente des raisons »⁶⁰, qui n'implique aucun jugement d'ordre moral.

Est-ce également le cas de la foi ? Alexandre affirme :

« [...] certaines choses ont la certitude en raison de l'évidence, comme les principes, qui sont connus par soi, par exemple : « au sujet d'une chose, quelle qu'elle soit, soit on affirme, soit on nie ». Mais certaines autres choses ont la certitude à partir de l'information de la conscience, et c'est la certitude de la foi, qu'elle soit formée ou informée. En effet, lorsque la Vérité première inspire la foi, de cette façon elle informe la conscience, de sorte que, de même que l'on est contraint par l'évidence même à consentir à cette vérité : « un tout est plus grand que sa partie », de même, par l'intermédiaire de l'habitus de foi infus, on est forcé et obligé, par l'information de la conscience elle-même, de consentir à la Vérité première pour elle-même. C'est pourquoi, de la même manière, on nierait contre sa conscience qu'« un tout est plus grand que sa partie. »⁶¹

⁵⁷ « [...] illa vero, quae est articulus, non a nobis est, quia a Deo cum lumine gratiae fidei infunditur. Et ad hoc respiciens Hugo de S. Victore dicit quod articulus est « perceptio veritatis divinae » ; non dixit 'acceptio', sed 'perceptio', id est 'per alium captio', quia non a nobis, sed per alium in nobis infunditur [...]. » *SH* p. 1114

⁵⁸ « [...] dicendum quod scientia dicitur stricte cognitio per causam, et hoc modo cognitio fidei non est scientia. Alio modo dicitur scientia cognitio rei per intellectum, et hoc modo dicitur communiter [...]. Tertio modo dicitur scientia communissime, secundum quod comprehendit cognitionem per fidem et cognitionem rei per visionem, secundum quod dicit Augustinus, in libro *De videndo Deo* : « Constat scientia nostra ex rebus visis et creditis ; sed in iis quae vidimus vel videmus nos ipsi testes sumus ; in iis autem quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem [...] ». » *SH* p. 1084-1085

⁵⁹ « Articulus ergo importat in se distinctionem, et praeterea obligationem. Dicitur enim ab 'arctando', eo quod arctat intellectum ut teneatur ad ipsum. » *AF* p. 637

⁶⁰ « Praeterea, hoc quod dicitur « arctans nos ad credendum » aliter et aliter dicitur de cognitione philosophica et articulo, quia cognitio philosophica arctat per lucem rationum evidentem ; articulus vero arctat per lucem gratiae infusam, conscientiam informantem, sicut supra dictum est. » *SH* p. 1114

⁶¹ « [...] quaedam habent certitudinem ratione evidentiae, ut principia, quae sunt per se nota, ut 'de quolibet affirmatio vel negatio'. – Quedam vero habent certitudinem ex informatione conscientiae, et haec est certitudo

Ce texte est intéressant à plusieurs égards. D'abord, il établit clairement que c'est par le même procédé que la foi informe et la foi formée poussent l'intellect à adhérer aux objets de foi. Ensuite, il explique que ce procédé se nomme « information de la conscience » et qu'il contraint à l'adhésion d'une manière comparable aux principes connus par soi. Or ces principes sont connus de façon immédiate et sans laisser place au doute. Il est donc justifié de supposer que la foi contraint à croire de façon aussi immédiate⁶² et indubitable⁶³. Ce rapprochement entre adhésion aux principes connus par soi et adhésion aux objets de foi est renforcé par le fait que la même instance psychique est évoquée dans le cas de l'adhésion aux objets de foi et de l'adhésion produite par l'évidence, à savoir la conscience. C'est apparemment cette conscience qui est responsable tant du jugement évident que du jugement procédant de la foi. Habituellement, ce terme est utilisé pour faire référence à une certitude d'ordre moral, immédiate et première, concernant le bien et le mal. Il est clair qu'Alexandre l'emploie dans un sens plus large qui semble concerner n'importe quelle certitude immédiate au sujet d'une vérité donnée.

En outre, Alexandre dit explicitement que la relation qui unit la Vérité première avec les articles de foi est analogue à celle qui unit les principes connus par soi et les conclusions que l'on en tire⁶⁴, enrichissant encore la comparaison entre adhésion par l'évidence et adhésion par la foi.

fidei, sive formatae sive informis. Cum enim prima Veritas fidem inspirat, sic conscientiam informat, ut sicut aliquis cogitur ipsa evidentia consentire isti veritati 'omne totum est maius sua parte', ita per habitum infusum fidei ipsa informatione conscientiae arctatur et cogitur consentire Veritati primae propter se. Unde sicut negaret hoc 'omne totum maius est sua parte' contra suam conscientiam. » *SH* p. 1107-1108

⁶² « [...] nota quod in motibus intellectus rationi coniuncti non solum cogitare est prius natura quam sit assentire, sed etiam tempore, et est ultima collatio sive terminus collationis simul etiam cum consensu. Tamen quandoque contingit aliter, vel propter lucem manifestissimam, ut in per se notis, quale est 'de quolibet affirmatio vel negatio', 'omne totum maius est sua parte', quibus assentitur quam cito accipiuntur; quandoque propter solertiam exercitati circa huiusmodi: nam exercitati et periti medium inveniunt et in prospecto tempore vel statim vident veritatem. Eodem modo contingit in intellectu fieri qui non est rationi coniunctus, ut in eis quae sunt fidei per lucem interiorem perfusam, per quam statim in quibusdam absque discussione inclinatur consensus: in illis est cogitare simul cum assentire, licet prius naturaliter. [...] Per hoc patet quod non semper praeexigitur deliberatio de credendo, utrum sit credendum, et deinde quod credat, sed simul est cogitare et assentire tempore. » *SH* p. 1081-1082

⁶³ « Fides enim, quae fit ex ratione, est respectu rei dubiae; fides vero, quae non ex ratione, sed ex rei evidentia vel ex informatione intellectus, non est rei dubiae, immo, secundum quod est evidentia rei, est de re credita et apparenti, sicut patet in fide principiorum; secundum vero quod est ex informatione intellectus, est de re credita, sed non apparenti, quo modo est fides articulorum. » *SH* p. 1079

⁶⁴ « [...] fides non dicitur ratio per modum speculationis seu naturae, sed dicitur ratio per modum affectus et gratiae, et hoc ratione articulorum, qui sunt principia fidei per se nota. Cum ipsis enim articulis invenit causam quare credat eis, scilicet primam Veritatem, ut sicut in aliis scientiis ipsa principia credimus propter se, ut 'omne totum maius est sua parte' et huiusmodi, ita propter gratiam fidei credimus Deum esse trinum et unum et alios articulos, et gratia fidei est ratio, qua arguitur eorum veritas. Secundum hoc ergo fides est ratio et virtus. » *SH* p. 1078

Cela ne signifie pas pour autant que la certitude de la foi procède des mêmes facultés que celle de l'évidence ni que le processus qui la produit ne soit pas moralement qualifiable, au contraire de celui qui produit la certitude de l'évidence. Alexandre affirme en effet :

« En outre, lorsqu'on parle de ce « qui nous oblige à croire », on en parle dans un sens au sujet de la connaissance philosophique et dans un autre au sujet de l'article ; parce que la connaissance philosophique oblige par la lumière évidente des raisons, tandis que l'article oblige par la lumière infuse de la grâce, qui informe la conscience, comme on l'a dit plus haut. De même, par la connaissance philosophique, l'intellect est nécessairement obligé par la raison ; mais l'article de foi, par le biais de la lumière infuse, oblige l'affect, de telle sorte qu'il donne volontairement son assentiment à la vérité divine pour elle-même. »⁶⁵

L'information de la conscience qui découle de l'infusion de la foi (informe ou formée) a pour conséquence une obligation imposée à la volonté d'assentir à la Vérité première. Ainsi, il est légitime de supposer que l'assentiment intellectuel que l'on donne à la vérité des objets de foi en s'appuyant sur la Vérité première passe par un assentiment volontaire donné à la Vérité première elle-même. L'acte de foi comporte donc un élément affectif et volontaire qui conduit à l'assentiment intellectuel propre à la foi. On serait donc face à un volontarisme doxastique.

b. Un volontarisme doxastique ?

Nous nous sommes essentiellement appuyé sur la *Somme* pour aboutir à cette conclusion. D'autres textes de la *Somme* semblent aller en sens contraire. Il apparaît en effet que, si celui qui croit par la foi informe s'appuie sur Dieu, ce n'est pas pour autant qu'il entretient avec lui un rapport affectif ou qu'il croit dans le but d'atteindre son salut ou dans un quelconque but précis que la croyance serait un moyen d'atteindre. Seule la foi formée implique nécessairement un mouvement affectif conduisant vers Dieu⁶⁶. Privé de ce mouvement, le mauvais croyant, qui n'a que la foi informe, peut croire toutes sortes de vérités sur Dieu en s'appuyant sur lui, mais son adhésion ne le dirigera pas vers Dieu⁶⁷.

⁶⁵ « Praeterea, hoc quod dicitur « arctans nos ad credendum » aliter et aliter dicitur de cognitione philosophica et articulo, quia cognitio philosophica arctat per lucem rationum evidentem ; articulus vero arctat per lucem gratiae infusam, conscientiam informantem, sicut supra dictum est. Item, cognitione philosophica per rationem arctatur intellectus necessitate ; articulus vero fidei per lucem infusam arctatur affectus, ut voluntarie assentiat veritati divinae propter se. » *SH* p. 1114

⁶⁶ « Iterum, a fide tertio modo dicta, quae est habitus perfectus et formatus [...] [elicitur] credere in Deum, hoc est credendo per affectum moveri in Deum. Ex iis igitur manifestum est quid sit actus interior fidei informis in hominibus. » *SH* p. 1037

⁶⁷ « Credere illi est credere esse vera quae loquitur, quod et mali faciunt ; credere illum est credere quod ipse sit Deus, quod et mali faciunt ; unde Iac. 2, 19 : *Daemones credunt* ; « credere vero in eum est credendo amare et

On peut croire selon la foi informis *nolens*, c'est-à-dire sans le vouloir, voire en voulant le contraire. C'est le cas notamment lorsque la vérité à laquelle on croit est défavorable au croyant et que, par conséquent, y adhérer lui cause une souffrance⁶⁸. Dans un tel cas, non seulement le croyant n'irait pas vers la vérité suprême, mais il voudrait plutôt en détourner son attention.

L'exemple type d'une telle foi triste se trouve chez les démons. L'examen de leurs spécificités, en lien avec celles des mauvais croyants, nous permettra de compléter notre compréhension de la conception halésienne de la foi informis. Il faut noter tout d'abord que les démons disposent, selon Alexandre, de deux sortes de foi. L'une est une foi acquise formée par le raisonnement à partir des prêches et des miracles, comme c'est le cas de la foi acquise humaine. L'autre, donnée par Dieu avant leur chute, correspond à la connaissance générale donnée aux anges au sujet des objets de foi. Chez les démons, elle est altérée par le péché⁶⁹. La connaissance générale des anges n'est pas une foi, car elle n'est pas énigmatique⁷⁰. Elle devient une foi chez les démons parce que la chute l'obscurcit et la rend énigmatique. Comme les démons n'ont pas la charité – perdue du fait de leur péché – cette foi s'appelle alors à bon droit foi informis⁷¹. Elle est indispensable car, pour les démons comme pour les humains, la foi acquise ne suffit pas à croire à la vérité des objets qui dépassent la raison naturelle⁷².

D'emblée, ce modèle de la foi démoniaque rend explicite un contraste entre la foi donnée aux hommes et la foi des démons. La foi est donnée telle quelle aux hommes par Dieu et doit être considérée comme informis du fait de la perte de la charité. En revanche, la foi

crendo in eum ire et eius membris incorporari ». Cum ergo fidei informis non sit credendo amare, actus eius non erit credere in Deum, sed actus iste erit fidei formatae. » *SH* p. 1036

⁶⁸ « [...] dico quod hoc <quod credere non potest aliquis nisi volens> intelligitur de credere formato. Fide enim informi credere potest etiam nolens : consentit enim in summam iustitiam invitus ; unde dolere potest de hoc quod sentit. » *AF* p. 680

⁶⁹ « Dicendum quod in daemonibus fides dupliciter est : uno modo fides, quae est habitus acquisitus ex miraculis et praedicationibus ; alio modo fides, quae est habitus gratuitus, sed non datus eis post peccatum. Dicendum ergo quod primo modo fides eis advenit post peccatum ; sed haec fides non dicitur fides informis, de qua hic loquimur, sicut patet ex dictis. Secundo modo dicitur habitus gratuitus, qui fuit eis datus ante peccatum, sed per peccatum alteratus. Ad cuius intelligentiam notandum quod in generali de credibilibus dabatur notitia angelis ante lapsum. » *SH* p. 1045

⁷⁰ Cf. I Cor., XIII, 12

⁷¹ « Haec autem notitia erat in eis sicut lux clara, non admixta tenebris, tamen diminuta respectu lucis gloriae, sicut lumen stellae respectu luminis solis, ante peccatum ; post peccatum vero fuit ipsa lux tenebris admixta velut lux in umbra. Et ideo, quia est notitia in obscuritate, est in aenigmate et veritatis absentis, et ideo fides ; quia vero sine caritate est, sicut lumen in umbra sine calore, ideo informis. » *SH* p. 1045

⁷² « Respondeo concedendo quod in daemonibus est fides informis, sicut dicunt auctoritates. Cum enim in eis sit cognitio veritatis divinae, quam non vident, fides in eis est. Item, cum veritas quam credunt sit excedens rationalem intellectum, ut quia Deus est trinus et unus et quia Filius Dei est humanatus et passus, ideo fides huius veritatis est donum gratuitum sive habitus non naturalis vel acquisitus. Quia vero huiusmodi fides in daemonibus sine amore est omnino, ideo est huiusmodi fides fides informis. » *SH* p. 1043

informe chez les démons procède d'une double perte, celle de la charité, comme pour les hommes, et celle de la clarté de leur connaissance angélique. Pourtant, nous l'avons vu, les démons croient *nolentes*, malgré eux. Si la foi informe se maintient chez eux, c'est en raison de la justice divine, qui leur impose d'adhérer à une vérité qui les remplit de terreur et d'horreur pour les punir d'avoir péché⁷³. On se trouve donc face à un assentiment imposé et qui n'est pourtant ni volontaire (ou affectivement motivé), ni nécessité par sa clarté ou son évidence. Qu'est-ce alors qui pousse les démons à croire ?

Pour le comprendre, il faut étudier les distinctions qu'Alexandre propose au sujet des fonctions de l'habitus de foi. On en trouve deux versions légèrement différentes, l'une dans les questions *Antequam esset frater*, l'autre dans la *Summa halensis*. Dans le modèle des questions *Antequam esset frater*, l'habitus de foi, qu'il s'agisse de la foi informe ou de la foi formée, peut être compris comme étant un habitus cognitif, qui dispose à adhérer à une certaine vérité. Il se présente également comme habitus moteur (*motivus*), de trois manières distinctes. Soit il dispose à fuir le mal, soit il dispose à aller vers le bien sans permettre d'y parvenir, soit il dispose à aller vers le bien en permettant d'y parvenir⁷⁴.

Seule la foi formée, que nous étudierons plus bas, est dans ce dernier cas. La foi informe, quant à elle, correspond au premier et au second cas⁷⁵. Elle dispose les pécheurs (qui n'ont pas la charité) au bien, c'est-à-dire qu'elle les dispose à aimer et vouloir atteindre Dieu. Cependant, comme elle n'est pas accompagnée de charité, elle ne peut, par elle-même, leur permettre d'accomplir des actes méritoires. Chez les démons et les damnés, elle ne dispose pas à aller vers Dieu mais seulement à fuir le mal. On supposera que, comme ces derniers croient par la foi informe qu'ils sont eux-mêmes en état de péché et ne peuvent en sortir, la tendance à fuir le mal que comporte la foi informe est ce qui les plonge dans l'horreur face à leur propre état.

⁷³ « [...] dicendum quod privari bono gratuito est duobus modis : nam bonum gratuitum dicitur vel quia gratis datum vel quia gratum faciens sive ad esse gratum disponens. Daemones ergo privati sunt bonis gratuitis, in quantum gratum faciunt vel ad gratum esse disponunt, sed non bonis omnibus, in quantum gratis datis : manent enim ex divina iustitia ad eorum punitionem, ut lumen fidei informis ad terrorem et horrorem [...]. » *SH* p. 1046

⁷⁴ « Concedo quod credere est in daemonibus et in malis hominibus, sed in fide informi. Multipliciter autem dicitur fides. Uno modo dicitur habitus creditivus, et hoc iterum multipliciter : quidam enim cognitivus, quidam vero motivus. Motivus autem potest esse a malo vel ad bonum ; ad bonum multipliciter : vel perventivus, vel non perventivus, id est potens pervenire de se vel non. » *AF* p. 679

⁷⁵ « In peccatoribus autem, qui possunt disponi ad bonum, est habitus motivus ad bonum, sed non perventivus. In daemonibus et damnatis, habitus cognitivus motivus a malo, sed non ad bonum ; sensum enim habent credibilium, non assensum. Sentire enim est adhaerere veritati, assentire vero adhaerere veritati et in eam tendere. Sensus ergo veritatis in eis est, sed non disponens in eis ad eam ut perveniant quandoque. » *AF* p. 680

Le modèle de la *Summa Halensis* présente des similitudes avec celui des questions *Antequam esset frater*. La foi a désormais un effet d'illumination et de motion⁷⁶. Cette illumination et cette motion ne recourent toutefois pas la division entre cognitif et moteur des questions *Antequam esset frater*. Il semble même qu'une inversion se soit produite. En effet, c'est l'illumination qui attriste l'intellect du démon⁷⁷. La motion pousse le démon et le damné à « sentir la vérité ». C'est donc apparemment de son côté que se trouve l'aspect cognitif de la foi. Le simple pécheur, quant à lui, est poussé à assentir à la vérité, c'est-à-dire à croire tout en tendant vers Dieu. Cette division des fonctions de la foi est l'occasion pour Alexandre d'affirmer le caractère passif du mouvement du démon vers la vérité :

« [...] la foi informe meut le démon en vue de sentir la vérité ; c'est pourquoi ce mouvement est davantage une passion qu'une action. »⁷⁸

En associant l'aspect cognitif de la foi à son aspect moteur et en considérant le mouvement en question plutôt comme une passion, Alexandre semble indiquer que la foi informe ne fait pas que disposer le démon à accomplir des actes de foi mais l'y pousse sans qu'il exerce une part active ou volontaire dans ces actes. Il en va différemment des hommes qui croient par la foi informe. Ceux-ci ne se contentent en effet pas de « sentir » la vérité. Ils sont aussi en situation, grâce à la foi informe, d'y « assentir »⁷⁹.

C'est qu'il y a deux sortes de foi informe. Alexandre les distingue à l'occasion d'une autre réflexion mêlant grammaire et étymologie :

« Être mû se dit en deux sens : par une volonté pleine, comme [lorsqu'on est mû] par la foi informe ; ou par une volonté imparfaite, comme cela arrive [lorsqu'on est mû] par la foi informe, chez les hommes en état de péché. Une pleine volonté est signifiée par l'indicatif, comme lorsqu'on dit « je veux » ; une volonté imparfaite [est signifiée] par l'optatif, comme quand on dit « je voudrais ». Et c'est ce à quoi renvoie le verbe « assentir », qui veut dire « sentir vers » : c'est pourquoi assentir implique d'une certaine façon être incliné ou tendre vers la vérité même. C'est pourquoi, d'après cela, nous dirons que le croire du diable n'implique pas l'assentiment à la vérité, mais implique en revanche le sentiment de la vérité. C'est

⁷⁶ « Dicendum quod fides in daemonibus habet effectum illuminationis et motionis. » *SH* p. 1047

⁷⁷ « Illuminat enim, quia lux est ; tamen in hoc differt illuminatio ab illuminatione fidei formatae, quia haec illuminatio contristat, quemadmodum lux oculum aegrum, sic lux veritatis fidei daemonis intellectum ; illuminatio vero fidei formatae delectat et confortat credentis intellectum. » *SH* p. 1047

⁷⁸ « Iterum, movet, quia habitus motivus est ; sed differt motio a motione fidei informis in hominibus et fidei formatae : nam fides informis daemonum movet ad sentire veritatem ; unde iste motus magis est passio quam actio. Unde est in eis ad poenam, sicut vermis conscientiae in damnatis. » *SH* p. 1047

⁷⁹ « Fides vero informis in hominibus credentibus, dum adhuc sunt in carne, movet ad assentire veritati et fides formata ad consentire, sicut explanatum est prius. » *SH* p. 1047

pourquoi nous pourrions distinguer convenablement : sentir la vérité, assentir à la vérité, consentir à la vérité. La foi des démons implique, dans leur croire, de sentir mais pas d'assentir ni de consentir ; la foi informelle de l'homme implique de sentir et d'assentir ; tandis que la foi formée implique de sentir, d'assentir et de consentir. »⁸⁰

Sentir la vérité ne signifie rien d'autre que l'accepter pour ce qu'elle est. Y assentir, en revanche, implique d'être incliné vers elle tout en étant à distance d'elle. Y consentir, enfin, implique d'être incliné vers elle en étant proche d'elle. Ainsi, assentir et consentir diffèrent de la même manière que *ire ad*, qui implique un mouvement vers quelque chose de distant et *ire in*, qui implique un mouvement vers quelque chose de proche⁸¹.

Remarquons que sentir, assentir et consentir ne s'excluent pas mutuellement mais se complètent. La foi informelle permet de sentir et d'assentir, la foi formée permet de sentir, d'assentir et de consentir. Maintenant que nous disposons de cette distinction, nous pouvons mieux saisir quel rôle la volonté joue dans l'acte de foi informelle. Comme nous l'avons vu, les démons « sentent » la vérité de façon involontaire, c'est-à-dire qu'ils l'acceptent comme vérité ou y adhèrent de façon involontaire. Ce « sentir » appartient aussi aux pécheurs qui ont la foi informelle, puisque leur « assentir » le complète et ne le remplace pas.

Il n'y aurait donc pas, chez Alexandre de Halès, de volontarisme doxastique dans le cas de la foi informelle. On peut d'emblée dire que ce n'est pas non plus le cas de la foi formée. Alexandre affirme explicitement que, si la certitude affective (c'est-à-dire la certitude intérieure qu'a l'homme de tendre vers Dieu) n'est pas de même raison dans le cas de la foi informelle et dans le cas de la foi formée, la certitude de la connaissance qui les accompagne est bien en revanche de la même raison⁸².

⁸⁰ « Moveri autem est duobus modis : voluntate plena, sicut est a fide formata ; vel voluntate imperfecta, sicut contingit a fide informi in hominibus peccatoribus. Voluntas plena significatur per indicativum, ut cum dicitur 'volo' ; voluntas imperfecta per optativum, ut cum dicitur 'vellem'. Et hoc importat ipsum verbum 'assentire', quod est idem quod 'sentire ad' : unde assentire ponit quodam modo inclinari vel ad ipsam veritatem tendere. Unde secundum hoc dicemus quod credere diaboli non habet assensum veritatis, habet tamen sensum veritatis. Unde possemus convenienter distinguere : sentire veritati, assentire veritati, consentire veritati. Fides daemonis in suo credere habet sentire, sed non assentire vel consentire ; fides informis hominis habet sentire et assentire ; fides vero formata habet sentire, assentire, consentire. » *SH* p. 1043-1044

⁸¹ Sentire enim ponit accipere de veritate quoniam est et ad ipsam distanter inclinari, quod potest facere fidelis peccator, et hoc notat ipsa praepositio 'ad' : 'ad' enim dicit finem remotum, ut cum dico 'vado ad ecclesiam', cum adhuc disto ; consentire vero ponit de veritate accipere quoniam est et ipsi veritati amore coniungi, quod facit fidelis existens in caritate. Unde dicitur credere in Deum, credendo amare et credendo adhaerere et credendo in eum ire, quod est notabile, quia 'in' non dicit finem remotum, sed finem proximum ; unde non dicimus 'ire in domum', nisi cum sumus proximi, tamen dicimus 'ire ad', cum sumus remoti. » *SH* p. 1043-1044

⁸² « Respondeo dicendo quod in fide duplex est certitudo : certitudo cognitionis et affectionis. Certitudo cognitionis eiusdem rationis est in fide formata et informi ; certitudo vero affectionis non est omnino eiusdem rationis. Nam in fide informi certitudo ex parte affectionis est ex sensu assensionis, hoc est ex hoc quod homo sentit se assentire primae Veritati propter se, licet non tendat in ipsam ; in fide vero formata certitudo est

Il faudrait donc admettre que, lorsqu'Alexandre parlait, dans le passage cité plus haut, du caractère volontaire de l'assentiment propre à l'information de la conscience, il parlait seulement de la part affective et non cognitive de cet assentiment, quoique son propos s'inscrivît dans le cadre d'une comparaison entre certitude philosophique (donc d'ordre purement cognitif) et certitude de foi (d'ordre à la fois cognitif et affectif) et ne semblât donc pas appeler de réflexion sur l'aspect affectif de la certitude de la foi.

Voyons si la position d'Alexandre sur le caractère vertueux de la foi informe confirme nos conclusions. Comme nous le verrons largement dans les chapitres suivants, la question du caractère vertueux de la foi et celle de son caractère volontaire sont intimement liées. En effet, tous les auteurs considèrent que, pour être vertueux, un acte doit être libre et imputable à celui qui l'accomplit et que, pour cela, il doit être volontaire, dans un sens ou dans un autre. Voyons comment Alexandre traite de cette question et si l'on peut lier ce traitement avec le problème du volontarisme doxastique que nous venons d'aborder.

Il est clair que, pour Alexandre, on peut dire que la foi informe est une vertu. Alexandre distingue quatre sortes de vertus, en l'occurrence la vertu dans le sens le plus commun (qui inclut vertus naturelles, vertus politiques, ou acquises, et vertus gratuites, ou infuses par la grâce de Dieu), la vertu dans un sens plus commun (qui inclut vertus politiques et gratuites), la vertu dans un sens commun (qui n'inclut que les vertus gratuites) et enfin la vertu au sens propre (qui n'inclut, parmi les vertus gratuites, que les vertus formées, soit accompagnées de la charité, qui est elle-même une vertu dans ce sens). Toute vertu gratuite, au sens commun ou au sens propre, est un habitus « déterminé au sujet d'actions (*operabilia*) »⁸³. La foi informe est bien sûr une vertu au sens commun :

« [...] elle élève une puissance au-dessus d'elle-même quant à la connaissance de la Vérité et quant à l'assentiment à la Vérité, mais elle ne l'élève pas jusqu'à tendre vers la Vérité même, ce que fait la foi formée. »⁸⁴

consensionis et amoris, ex hoc scilicet quod homo sentit se consentire et amare veritatem, in quantum veritas est.
» *SH* p. 1050

⁸³ « « Virtus dicitur communissime, secundum quod dividitur in virtutem naturalem, politicam et gratuitam ». Communius dicitur secundum quod virtus tantum extenditur ad virtutem politicam, quae est habitus acquisitus, et gratuitam, quae est habitus infusus. Dicitur etiam communiter, secundum quod dicitur habitus infusus, sive sit gratis datus sive sit gratum faciens, determinatus circa operabilia ; et hoc modo fides informis potest dici virtus. Quarto modo proprie dicitur virtus habitus gratuitus gratum faciens, determinatus ad operabilia, et huiusmodi habitus non potest esse sine caritate, et hoc modo fides formata est virtus tantum, non fides informis. » *SH* p. 1034

⁸⁴ « [...] fides informis elevat potentiam supra se quantum ad cognitionem et assensum Veritatis, sed non elevat ipsam ad tendendum in ipsam Veritatem, quod facit fides formata. » *SH* p. 1034

Le propos d'Alexandre ne présente pour l'instant aucune contradiction avec ce que nous venons de voir plus haut.

Cela n'est toutefois plus le cas lorsqu'Alexandre traite de ce qui fait le caractère vertueux de la croyance à des choses improbables comme les objets de foi, c'est-à-dire de la partie purement cognitive de l'acte de foi. Il est important de garder à l'esprit qu'il ne s'agit que de cette partie cognitive, car certains des passages que nous allons citer à présent concernent la foi formée. Nous avons cependant établi que, pour ce qui est de la partie cognitive, foi informée et foi formée fonctionnent de la même manière. Nous sommes donc autorisé à considérer que ce qu'Alexandre dit à cet égard de la foi formée s'applique aussi à la foi informée.

Alexandre dit donc qu'il est tout aussi vertueux de croire l'improbable (*improbabilis*) que d'aimer le mauvais (*improbis*)⁸⁵. De même qu'il est difficile d'aimer un homme mauvais ou un ennemi, il est difficile de croire quelque chose d'improbable, comme les articles de foi. C'est précisément cette difficulté qui fait le caractère, et vertueux, et volontaire de la croyance propre à la foi⁸⁶. C'est parce que l'acte est difficile qu'il est louable et c'est parce qu'il est louable qu'il est vertueux. De plus, l'acte de croyance est d'autant plus volontaire qu'il est improbable. Le probable pousse en effet par lui-même l'intellect à y adhérer davantage que l'improbable. La volonté a donc un rôle plus important à jouer pour pousser l'intellect à adhérer à l'improbable⁸⁷.

Voilà qui semble clairement relever du volontarisme doxastique. La volonté jouerait-elle donc un rôle même pour ce qui est de la partie purement cognitive de l'acte de foi ? C'est ce qu'un passage sur la croyance des démons suggère. Nous avons vu que les démons croyaient *nolentes*, c'est-à-dire en voulant ne pas croire parce que la croyance même dans la Vérité les convainc de leur damnation et constitue pour eux une punition. Pourtant, sous un autre aspect, les démons, ou du moins le diable veut croire : « [...] le diable veut connaître la vérité divine en tant qu'elle luit mais il veut ne pas la connaître (*nollet ipsam cognoscere*) en

⁸⁵ « « Similis igitur virtus est amare improbum » caritate « et credere improbabile » fide ; « nec minoris virtutis est credere improbabile quam improbum diligere ». Si ergo ex caritate sive amore salutari contra merita improbus et inimicus diligitur, ergo ex fide salutari sine probatione et rationis suasionem improbabili veritati credetur. » *SH* p. 1065

⁸⁶ « [...] credere autem et fides, quae est respectu probabilium, difficultatem non habet nec laudem ; ergo talis fides non est virtus nec credere virtuosum, quia virtus et actus virtutis circa difficile est laudabile ; credere autem et fides improbabili difficultatem habent et laudem, cum est ex obedientia Veritatis divinae ; ergo talis fides erit virtus et credere virtuosum ; tale autem constat quod voluntarium est. » *SH* p. 1099

⁸⁷ « Si ergo magis cogitur intellectus ad fidem probabilium quam improbabili, credere improbabilia magis voluntarium erit. » *SH* p. 1099

tant qu'elle le confond ou en tant qu'elle le punit, et ainsi le croire du diable sera pour partie volontaire, pour partie involontaire. »⁸⁸ Même le diable désire croire.

L'explication de ce fait réside peut-être dans la distinction entre un sens commun et un sens particulier d'amour. Nous y reviendrons plus en détail dans la sous-partie qui suit mais il suffit pour le moment de voir que l'on peut aimer quelque chose dans un sens particulier, c'est-à-dire en tant que cette chose convient à une puissance particulière :

« Il faut donc dire que, lorsqu'on dit « Croire en Dieu, c'est aimer en croyant », « aimer » ne s'entend pas ici dans le sens particulier, selon lequel il se rapporte à la Vérité première en tant qu'elle est bonne et délectable pour la puissance (*virtuti*) rationnelle. »⁸⁹

Si le démon ou le mauvais croyant veut croire, ce ne serait pas parce que croire est un bien en soi mais parce que c'est un bien pour la faculté rationnelle spécifiquement, par opposition à l'irascible et au concupiscible, selon la tripartition platonicienne⁹⁰.

Ainsi, le rôle de l'information de la conscience est de montrer au fidèle qu'adhérer à la vérité révélée est bon pour son intellect sans pour autant la lui manifester dans son évidence ni lui montrer qu'il s'agit d'un bien en soi. A la lumière de cette idée, nous pouvons peut-être comprendre un certain flottement dans le vocabulaire d'Alexandre, par exemple lorsqu'il parle du fait que l'intellect puisse consentir à une certaine vérité, que celle-ci soit une vérité scientifique ou une vérité de foi⁹¹. D'une certaine manière, le fait qu'un objet soit évident le rendrait convenable et bon pour l'intellect ou la raison, tandis que l'information de la conscience se passerait de la manifestation de l'évidence de l'objet et l'imposerait d'emblée comme bon pour l'intellect ou la raison.

Comme nous l'avons vu, le texte alexandrin est complexe et laisse une grande place à l'interprétation dans la détermination de son sens. Bonaventure, en travaillant sur la base

⁸⁸ « [...] diabolus vult cognoscere veritatem divinam ut lucet, sed nollet ipsam cognoscere ut redarguit sive ut punit, et ita credere diaboli partim erit voluntarium, partim involuntarium. » *SH* p. 1043

⁸⁹ « Dicendum igitur quod, cum dicitur « credere in Deum est credendo amare », 'amare' non sumitur ibi specialiter, secundum quod est respectu Veritatis primae, in quantum bona et delectabilis est virtuti rationali. » *SH* p. 1083. Notons que notre traduction est discutable et que le texte pourrait se lire en sens contraire. Nous nous efforcerons, dans la sous-partie suivante, d'exposer la conception halésienne dans laquelle cette traduction prend son sens

⁹⁰ Sur l'usage de cette tripartition dans le milieu des auteurs de la Somme Halésienne, notamment Eudes Rigaud, cf. TROTTMANN CH., *Théologie et noétique au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1999, p. 29-30

⁹¹ « Quorundam autem est certitudo, non propter rei intelligibilis evidentiam, sed propter intellectus informationem, secundum quem modum est certitudo fidei. Sic enim per lumen fidei informatur intellectus, ut certitudo sit respectu omnium credendorum ; et sicut ex illa parte in principiis rei evidentia est sufficiens argumentum, ut ei consentiat intellectus, ita ex ista parte informatio intellectus per lumen primae Veritatis in fide est sufficiens argumentum ut consentiat intellectus ipsi primae Veritati in omnibus credentibus. Et per hoc patet declaratio illius opinionis. » *SH* p. 1078

léguee par Alexandre, proposera un modèle tout à la fois simplifié et étendu du rôle de la volonté dans l'acte de foi.

Avant de nous pencher sur Bonaventure, il nous reste à étudier les caractéristiques propres de la foi formée. A cette occasion, nous examinerons la nature des facultés et puissances de l'âme impliquées, pour Alexandre, dans l'acte de foi.

3. La foi formée

La foi formée reçoit son nom de la charité, qui lui confère sa forme. La présence de la charité dans l'âme du fidèle est ce qui garantit que les actes correspondant aux vertus théologiques qu'il accomplit seront méritoires, c'est-à-dire qu'ils seront acceptés par Dieu et lui permettront, par la grâce de Dieu, d'obtenir la vie éternelle. C'est dans cette mesure que la foi formée fait accomplir au fidèle des actes vertueux. Cependant, nous allons le voir, au-delà de ces considérations sotériologiques, la foi formée permet au fidèle de nouer avec l'objet de foi un rapport différent de celui que permet la foi informelle. En outre, l'acte de la foi formée met en jeu un nombre important de facultés, de puissances et de vertus, théologiques ou non. Nous verrons ainsi que cette conception de la foi fait signe vers une métaphysique de l'âme plus complexe que ne le sera celle des auteurs postérieurs.

a. Le rapport à l'objet de foi permis par la foi formée

Pour Alexandre,

« [...] la foi ne peut être appelée vertu [au sens propre, c'est-à-dire vertu formée] en tant qu'elle donne son assentiment à la Vérité première pour elle-même au-dessus de toutes choses si l'on n'ajoute pas cette circonstance : pour elle-même en tant qu'elle est aimée au-dessus de toutes choses, et c'est cela qui constitue pour elle sa forme ou son être de vertu. »⁹²

Cette définition, prise en elle-même, ne nous donne pas assez d'informations pour que nous puissions comprendre en quoi consiste le rapport vertueux du croyant à la Vérité première. En effet, comme nous l'avons vu, il existe un rapport affectif à la Vérité même dans le cas de la foi informelle, par l'entremise de laquelle même les démons désirent cette Vérité. On pourrait la désirer et l'aimer au-dessus de toutes choses mais de manière incorrecte.

Pour comprendre le rapport à l'objet de foi qui est permis par la foi formée, il faut revenir sur les définitions de l'amour qu'Alexandre emprunte à Augustin. En un premier sens, *communiter*, l'amour est ce qui définit la vertu, de telle sorte que la foi se caractérise par

⁹² « [...] non potest dici fides virtus in assentiendo primae Veritati propter ipsam super omnia, nisi addatur haec circumstantia : propter ipsam amatam super omnia, et ex hoc est ei forma et esse virtutis. » *SH* p. 1034

l'amour de la Vérité première, l'espoir par celui de la béatitude, la charité par celui de la Bonté⁹³. Ce sens commun est aussi celui selon lequel se définit l'amour du vrai comme bien du rationnel, celui du glorieux comme bien de l'irascible et celui du bien comme bien, c'est-à-dire comme bien du concupiscible⁹⁴. C'est par le rationnel que l'on désire le vrai qui est l'objet de la foi, par l'irascible que l'on désire le glorieux qui est l'objet de l'espoir et par le concupiscible que l'on désire le bien comme bien, qui est l'objet de la charité. En un second sens, *specialiter* ou *proprie*, l'amour est l'amour de la Bonté comme bonté⁹⁵ ou du bien comme bien, désiré par le concupiscible⁹⁶.

Il existe également deux façons de parler d'un bien, selon la raison et l'intention ou bien selon la raison mais pas selon l'intention. Selon l'intention et la raison, on parle d'un bien en tant que bien. Selon la raison et non selon l'intention, on parle d'un bien vrai ou d'un bien glorieux, en tant qu'ils meuvent l'appétit rationnel, c'est-à-dire la volonté⁹⁷. Selon la raison, l'objet de n'importe quelle vertu est toujours un bien mais pas nécessairement selon l'intention⁹⁸.

Ainsi, dans le cas du bien qui est l'objet de la vertu de foi, on parlera d'un bien selon la raison (il est visé comme bien par la volonté) mais non selon l'intention (il est pris comme vrai en tant qu'objet de foi plutôt que d'une autre vertu). Dans le cas du bien qui est l'objet de la vertu de charité, en revanche, on parlera d'un bien selon la raison (il est visé comme bien par la volonté) et selon l'intention (il est pris comme bien en tant qu'objet de charité). Dans un tel cadre conceptuel, l'objet de foi se définit alors comme un « vrai en tant qu'il revêt la raison de bien, par laquelle il est désiré (*appetitur*) par la faculté (*vi*) rationnelle ».

⁹³ « [...] dicendum, secundum B. Augustinum, quod amare dicitur communiter, secundum quod quaelibet virtus definitur per amorem a B. Augustino, et secundum hoc amor dicitur primae Veritatis in fide, amor beatitudinis in spe, amor Bonitatis in caritate. » *SH* p. 1083

⁹⁴ « Et secundum hoc amor dicitur duobus modis : communiter et proprie. Communiter, secundum quod est amor veri, quod est bonum rationabilis ; amor gloriosi, quod est bonum irascibilis ; amor boni ut bonum, quod est bonum concupiscibilis. » *SH* p. 1035

⁹⁵ « Alio modo dicitur amor specialiter, secundum quod dicitur quod est amor Bonitatis ut bonitas. » *SH* p. 1083

⁹⁶ « Proprie vero dicitur boni ut boni. » *SH* p. 1035

⁹⁷ « Amor autem dicitur duobus modis quemadmodum et bonum. Bonum enim dicitur secundum intentionem et rationem ; item, bonum dicitur secundum rationem et non secundum intentionem. Secundum intentionem et rationem dicitur bonum ut bonum ; secundum rationem vero et non intentionem dicitur verum bonum, sive gloriosum sive aeternum, in quantum movent rationalem appetitum. » *SH* p. 1035

⁹⁸ « Cum ergo bonum sit finis cuiuslibet virtutis, bonum secundum rationem et intentionem finis est caritatis et objectum. Fidei vero bonum secundum rationem qua appetitur, non secundum intentionem qua consideratur, finis est et obiectum fidei, quia hoc non est aliud nisi verum in quantum induit rationem boni, qua appetitur a vi rationali, quemadmodum gloriosum finis est spei. » *SH* p. 1035

Il apparaît donc que, chez Alexandre, dans le cas précis des objets de vertus, l'intention désigne ce par quoi un objet donné est l'objet propre d'une vertu, tandis que la raison désigne ce par quoi il est désiré par la faculté qui lui correspond dans la tripartition, concupiscible, irascible ou rationnel. Notons que le désir d'une de ces facultés n'est pas moteur. Elles obéissent à l'impulsion du libre-arbitre, qui inclut la raison et la volonté⁹⁹, dans leur désir pour les biens qui leur correspondent¹⁰⁰. Quelle que soit la faculté désirant un bien, c'est la volonté qui, en dernière analyse, le veut.

Quels que soient la vertu et le type de bien concernés, c'est donc toujours la volonté qui veut l'obtenir et c'est toujours un bien qui est désiré. Quel est alors le rôle de la charité ? Pour Alexandre :

« Lorsque la charité est soustraite, la raison d'amour proprement dit est soustraite, et ainsi, par conséquent, la raison d'amour communément dit. En effet, si l'âme n'aime pas le bien comme bien, alors elle n'aime pas non plus le vrai parce que c'est un bien ou le glorieux parce que c'est un bien. Donc, sans la charité, foi et espoir sont des vertus informes. »¹⁰¹

Ainsi, sans charité, il est impossible d'aimer le vrai (objet de la foi) comme bien ou le glorieux (objet de l'espoir) comme bien. Bien sûr, n'importe qui peut désirer n'importe quel bien sans la charité. Mais, de même que, nous l'avons vu, sans foi surnaturelle il est impossible d'appréhender comme vrais les objets de foi qui dépassent les facultés humaines créées, de même, on peut supposer que, sans la charité, il est impossible de considérer comme biens certains biens supérieurs, comme la béatitude, Dieu, etc.

La foi informe fait donc apparaître comme désirables pour le rationnel un certain nombre d'objets. Dès lors, on est autorisé à considérer que ces objets se présentent comme des biens seulement dans la mesure où ils conviennent au rationnel et non aux autres facultés, d'une part, et sans que ce bien soit le bien élevé visé par la charité infuse, d'autre part.

⁹⁹ « Dicendum quod fides sicut et ceterae virtutes est in parte animae sive in vi quae est motiva, et haec est liberum arbitrium, quod est, sicut dicit Augustinus, facultas rationis et voluntatis. » *SH* p. 1099

¹⁰⁰ « [...] in via merendi suprema vis est vis imperans motus, ut liberum arbitrium ; vires vero sequentes sunt vires rationales exsequentes motum, quae sunt imperatae, ut irascibilis, concupiscibilis humana et rationalis speculativa [...]. » *SH* p. 1100-1101

¹⁰¹ « Fides igitur, cum privatur amore boni movente in finem Deum, deficit ab ordine amoris, et ita a forma virtutis. Cum autem caritas subtrahitur, subtrahitur ratio amoris proprie dicti, et ita per consequens ratio amoris communiter dicti. Si enim anima non amat bonum ut bonum, ergo nec verum quia bonum, nec gloriosum quia bonum. Sine caritate igitur sunt fides et spes virtutes informes. » *SH* p. 1035.

Et encore : « Hinc dicitur ordo amoris informare virtutes ; et caritas, penes quam residet ordo amoris proprie dicti, dicitur informare virtutes, quia ratio amoris communiter dicti in aliis virtutibus reducitur ad rationem amoris proprii illo modo quo verum, quod est finis et obiectum fidei, et gloriosum, quod est finis et obiectum spei, induunt rationem boni. » *SH* p. 1035

Dans le cas des démons, par exemple, la connaissance du vrai par la foi est désirée en tant que le vrai convient au rationnel. Elle est cependant crainte et haïe parce qu'elle fait connaître aux démons leur propre damnation, ce qui les fait souffrir. Elle est donc rejetée parce qu'elle rend présent à l'esprit du démon le mal qui est le sien et qui s'oppose au désir de son concupiscible. Au contraire, chez l'homme qui a reçu foi, espoir et charité infus, la connaissance de la vérité est désirée parce qu'elle convient au rationnel et la présence à l'esprit du croyant de la vérité en question convient à son irascible (il espère les biens éternels dont la vérité lui est révélée) et son concupiscible (il aime Dieu, sa création, etc. dont la vérité lui est révélée). En outre, le fait que ces vertus soient infuses permet à celui qui les a reçues d'aimer et désirer comme il convient les biens élevés qui sont ses objets. Cet amour lui permettra d'aller vers Dieu en croyant et de mériter ainsi la vie éternelle¹⁰².

b. L'architecture complexe des facultés et vertus de l'âme impliquées dans l'acte de foi

Comme on peut le voir, la simple compréhension de la spécificité de la foi formée par rapport à la foi informe suppose une représentation de l'âme qui inclut la tripartition platonicienne de l'âme en rationnel, irascible et concupiscible. Ces trois facultés sont à leur tour articulées au libre-arbitre, qui les commande. Le libre-arbitre est également le siège de la vertu et du mérite, de telle sorte que, si les trois facultés peuvent mériter, c'est seulement parce que le mérite descend du libre-arbitre vers elles. En outre,

« de même que la raison de mérite dépendait de la faculté (*vi*) suprême, de même la perfection de la rémunération et de la béatitude descend de la faculté suprême vers les autres. Il faut donc dire que la faculté spéculative de l'intellect est apte à la béatitude, mais par l'intermédiaire de la faculté suprême, dans laquelle premièrement et par soi sont situés la vertu et le mérite. »¹⁰³

La foi se trouve donc dans le libre-arbitre. Alexandre, suivant Augustin, considère que le libre-arbitre est « la faculté de la raison et de la volonté », ce qui suppose que les vertus soient des habitus qui ordonnent, soit « le jugement de la raison », soit « l'appétit de la

¹⁰² « [...] dicitur habitus elevans intellectum et affectum ad assentiendum Veritati et amandum propter se, et haec est fides formata. [...] Iterum, a fide tertio modo dicta, quae est habitus perfectus et formatus, non solum elicitur credere Deo vel credere Deum, sed credere in Deum, hoc est credendo per affectum moveri in Deum. » *SH* p. 1037

¹⁰³ « [...] in via merendi suprema vis est vis imperans motus, ut liberum arbitrium ; vires vero sequentes sunt vires rationales exsequentes motum, quae sunt imperatae, ut irascibilis, concupiscibilis humana et rationalis speculativa ; vires vero inferiores sunt vires complentes motum in actibus corporalibus, ut vires sensibiles. Similiter in via remunerationis et beatitudinis est ordo consimilis, ut sicut merendi ratio dependebat a vi suprema, ita perfectio remunerationis et beatitudinis descendit a vi suprema in alias. Dicendum ergo quod vis speculativa intellectus nata est ad beatitudinem, sed mediante vi suprema, in qua primo et per se collocatur virtus et meritum. » *SH* p. 1100-1101

volonté ». La foi, dans ce schéma, ordonne le jugement de la raison au sujet de la fin à poursuivre¹⁰⁴. Elle permet à l'homme de savoir ce qu'il doit croire, ce qu'il doit espérer, ce qu'il doit aimer.

Mais nous savons également que, dans la mesure où son acte est louable, la foi est un habitus de la volonté. La foi serait ainsi dans la puissance affective et non cognitive de l'âme¹⁰⁵. De fait, pour Alexandre, penser (*cogitare*) est toujours volontaire. *Cogitare* et *assentire* le seront donc d'autant plus. La simple connaissance des objets de foi et l'assentiment à ces objets ne sont pas toutefois au même niveau. En effet, la connaissance ne concerne que la matérialité de l'acte de foi. L'assentiment, en revanche, a trait à sa formalité :

« [...] matériellement, la foi est une connaissance, formellement, la foi est un assentiment. Donc la foi, considérée matériellement, est dans l'intellect spéculatif et elle n'est pas une vertu ; mais, considérée formellement, elle est dans l'intellect pratique et elle est une vertu. »¹⁰⁶

Quel est cet intellect pratique ? Pour le comprendre, nous pouvons nous pencher sur un autre texte d'Alexandre :

« Donc, au sens propre, dans l'intellect spéculatif, de la première manière, se trouvent les habitus cognitifs, qui ne sont pas des vertus, comme les sciences ; mais dans l'intellect pratique pris absolument se trouvent les habitus des vertus, qui portent matériellement et formellement sur les affections et les volitions, comme l'espoir, la charité et les autres du même type ; mais dans l'intellect spéculatif étendu ou dans [l'intellect] pratique relativement au spéculatif se trouvent les habitus des vertus, qui ont la connaissance pour matière et l'affection pour forme, comme la foi parmi les vertus théologiques et la prudence parmi les vertus cardinales. »¹⁰⁷

¹⁰⁴ « Dicendum quod fides sicut et ceterae virtutes est in parte animae sive in vi quae est motiva, et haec est liberum arbitrium, quod est, sicut dicit Augustinus, facultas rationis et voluntatis. [...] Erunt igitur virtutes, quae sunt habitus sive habilitates, quaedam ad ordinandum iudicium rationis, quaedam vero ad ordinandum appetitum voluntatis. Illae, quae sunt ad ordinandum iudicium, cognitionem habent pro materia ; quae vero appetitum voluntatis, affectionem. Sunt igitur habitus facultatis rationis fides et prudentia ; sed prudentia ad ordinandum iudicium in iis quae sunt ad finem, fides ad ordinandum iudicium in ipsum finem. » *SH* p. 1099-1100

¹⁰⁵ « Actus involuntarii non sunt laudabiles nec vituperabiles, actus vero voluntarii laude vel vituperio digni sunt. Si ergo credere debite actus laudabilis est [...] ; credere autem indebite vel discredere est actus vituperabilis ; est igitur credere actus voluntarius ; est igitur credere actus potentiae volendi. Si ergo ad eandem vim pertinet actus et habitus, fides erit habitus potentiae volendi ; ergo fides est in potentia animae affectiva, non in cognitiva. » *SH* p. 1098

¹⁰⁶ « Dicendum ergo quod fides potest considerari formaliter : materialiter fides est cognitio, formaliter fides est assensio. Fides ergo, materialiter considerata, est in speculativo intellectu nec est virtus ; formaliter vero considerata est in pratico intellectu et est virtus. » *SH* p. 1069

¹⁰⁷ « Proprie ergo loquendo, in intellectu speculativo primo modo sunt habitus cognitivi, qui non sunt virtutes, sicut sunt scientiae ; in intellectu vero pratico absolute sunt habitus virtutum, qui materialiter et formaliter sunt circa affectiones et voluntates, sicut est spes, caritas et huiusmodi ; in intellectu vero speculativo extenso sive in

L'intellect pratique semble donc désigner, dans le sens absolu, la volonté. Mais la foi ne se trouve pas dans cet intellect pratique au sens absolu mais bien dans l'intellect pratique relatif au spéculatif ou dans l'intellect spéculatif étendu. La foi semble donc trouver sa place à la fois dans l'intellect et dans la volonté.

Ce texte présente également une comparaison entre foi et prudence, qui ont toutes deux l'affection pour forme et la connaissance pour matière. Penser et donner son assentiment sont des actes de la prudence, comme ils sont des actes de foi. Comme dans le cas de la foi, c'est l'acte d'assentiment qui fait de la prudence une vertu (cardinale et non théologique) et non la pensée ou la connaissance de ses objets¹⁰⁸. *Cogitare* n'est une action vertueuse que par référence à l'*assentire* qu'elle permet. On peut penser, si l'on se réfère au sens d'*assentire* élaboré plus haut que le formel, c'est ce qui, sur le plan affectif, guide la recherche de cette connaissance. Au fond, si l'on assentit aux conclusions de la prudence, c'est parce qu'au départ nous voulons le bien sur l'obtention duquel nous réfléchissons. Si l'on assentit aux objets de foi, c'est parce que nous voulons le bien qu'ils constituent pour nous et qu'ils nous laissent espérer et aimer.

En plus de cette architecture des facultés, assez complexe, on trouve chez Alexandre une architecture des vertus. Par exemple, la foi est considérée comme le fondement de l'espoir car elle permet que ses objets, qui sont futurs, existent en lui au présent¹⁰⁹. D'une manière générale, la foi est aussi le fondement de toutes les vertus, à la manière dont « la couleur blanche est parfois sous-jacente à toutes celles qui sont peintes au-dessus d'elle ». Un tel fondement est dit *propter subiunctionem*.

Dans un autre sens, on parle d'un fondement *propter firmitatem*. Dans ce sens, c'est la vertu de détermination (*fortitudo*) qui est le fondement de la foi, car elle empêche que cette

practico comparato ad speculativum sunt habitus virtutum, qui habent cognitionem pro materia et affectionem pro forma, sicut est fides in theologis et prudentia in cardinalibus. » *SH* p. 1069-1070

¹⁰⁸ « Similiter ex parte rationis affectivae, quae est liberi arbitrii, sicut est cogitare de re utrum fiat vel non fiat, si est in iis quae sunt ad finem, ita et assentire est ex eadem parte ut fiat vel assentire ut non fiat, et sic virtutis prudentiae est cogitare et assentire. Simili modo cogitare de fine, utrum in ipsum tendatur, habet assentire, et hoc modo cogitare secundum primam rationem finis, quae est intentio veri, et assentire sunt fidei-virtutis ; et hoc modo dixit Augustinus quod « credere est cogitare cum assensione ». In hac ergo parte cogitare et assentire virtutis sunt actus, sed cogitare actus imperfectus et materialis, assentire perfectus et formalis. Ex alia vero parte cogitare et assentire non sunt actus virtutum, nec fides virtus est sicut nec opinio vel scientia. » *SH* p. 1100

¹⁰⁹ « [...] refert sperandum secundum substantiam et in quantum est sub actu spei. Sperandum enim secundum substantiam dicit aeternum ; sed sperandum, in quantum est sub actu spei, scilicet in quantum est sperandum, dicit temporale propter concretionem actus spei ad ipsam rem sperandam. Dicitur ergo fides *fundamentum rerum sperandarum*, non quantum ad suam substantiam, sed quantum ad concretionem actus spei ad ipsas res ; hoc est dicere : dicitur fundamentum aeternorum bonorum, non prout habent esse in re de futuro, sed prout habent esse in spe de praesenti. Manet igitur fides respectu eius quod dicitur fundamentum secundum hunc modum. » *SH* p. 1111

dernière ne cède aux passions¹¹⁰. Dans un autre sens encore, on peut parler de fondement *ratione generationis* (c'est alors la foi qui est fondement des autres vertus) mais aussi *ratione conservationis*. Dans ce second sens, l'humilité formée (*ex gratia gratum faciente*) est considérée comme le fondement de toutes les vertus, car elle les protège de la corruption¹¹¹. Nous ne décrirons pas davantage ce paysage complexe où les vertus théologiques ne sont pas les seules à être infusées par Dieu et où vertus théologiques et autres vertus coopèrent ensemble. Comme on le voit, Alexandre de Halès propose une réflexion complexe sur le jeu des multiples vertus du fidèle entre elles, qui esquisse la richesse du parcours spirituel du croyant.

II. La vertu de foi chez Bonaventure

Nous allons à présent nous pencher sur la conception bonaventurienne de la foi, qui s'inscrit dans le droit fil de celle d'Alexandre et présente des articulations semblables. Bonaventure introduit cependant des nouveautés importantes par rapport à cette dernière, que nous examinerons à travers l'étude des modifications qu'il apporte au concept de vertu et des répercussions que ces modifications entraînent sur sa conception de la foi. Nous soulignerons la cohérence et l'importance historique des innovations bonaventuriennes.

1. Les puissances impliquées dans l'acte de foi

Au premier abord, la vertu a pour Bonaventure les mêmes caractéristiques que celles que lui attribue Alexandre. Elle est un habitus, une disposition de l'âme, qui est le principe de notre salut, de la purification de notre cœur, de l'acceptation divine. Elle s'oppose aux vices et aux péchés d'infidélité et d'hérésie¹¹². Comme tout habitus, elle a pour rôle de rendre facile à

¹¹⁰ « [...] fundamentum dupliciter dicitur in spiritualibus : propter subiectionem et propter firmitatem. Propter subiectionem dicitur fides fundamentum virtutum, quia est primus habitus quasi substratus omnibus habitibus virtutum, sicut accidit in coloribus : nam color albus aliquando substernitur omnibus qui superpinguntur. – Propter firmitatem dicitur fortitudo fundamentum fidei, non quantum ad habitum, sed quantum ad opera, in quibus firmatur fides per fortitudinem ne cedat passionibus. Secundum hoc ergo patet quod fides dicitur fundamentum fortitudinis per substrationem quantum ad habitum ; fortitudo vero dicitur fundamentum fidei per firmitatem quantum ad actum. » *SH* p. 1111

¹¹¹ « Humilitas ex gratia gratum faciente est qua homo inclinatur ad debitam subiectionem et sensum suae parvitatatis. Dicendum ergo secundum hunc modum quod fundamentum in virtutibus potest dici dupliciter : ratione generationis et ratione conservationis. Ratione generationis fides est fundamentum virtutum ; ratione vero conservationis seu custodiae humilitas, quia est custos omnium virtutum, ne corruant. » *SH* p. 1111

¹¹² « Quod est principium nostrae salutis habet rationem virtutis [...]. Item, quod est principium purificationis cordis habet rationem virtutis [...]. Item, omnis habitus qui est principium divinae acceptionis habet rationem virtutis, maxime cum respicit determinatum genus operis [...]. Item, quod directam habet contrarietatem ad vitium et peccatum virtus est ; sed fides est huiusmodi, quoniam directe opponitur haeresi et infidelitati, quae sunt vitia et peccata [...]. » *OTS* p. 461

la puissance ou aux puissances qui l'accomplissent l'acte auquel elle dispose, soit l'acte de foi¹¹³.

La foi est cette vertu qui a la particularité d'être l'habitus par l'entremise duquel l'intellect se soumet à la Vérité suprême qu'est Dieu. De même, l'affect se soumet au Bien suprême que constitue également Dieu. Le terme d'affect désigne ici la volonté en tant qu'elle est la puissance capable d'affections¹¹⁴.

Puisque la foi est une vertu, son acte se doit d'être méritoire, donc libre. Il doit, par conséquent, être volontaire, de telle sorte que ce soit la volonté qui veuille que l'intellect soit ainsi soumis à la Vérité suprême¹¹⁵. La vertu de foi, don de Dieu, se différencie en cela du don de prophétie, qui illumine également l'intellect mais ne concerne que ce dernier. En effet, la volonté n'est pas impliquée dans l'assentiment accordé par le prophète à la vérité qu'il reçoit de Dieu¹¹⁶.

On pourrait alors se demander si la foi est une disposition de l'intellect ou de la volonté. En réalité, elle est une disposition de plusieurs puissances en même temps, en l'occurrence l'intellect sous un premier rapport, c'est-à-dire pris comme spéculatif, en tant qu'il se rapporte au vrai ; l'intellect sous un autre rapport, à savoir en tant qu'il est influencé par l'affect ; enfin, l'affect lui-même, soit la volonté, dans la mesure où c'est par un acte de volonté que l'intellect est poussé à croire¹¹⁷.

¹¹³ « Virtus etiam est habitus reddens potentiam facilem respectu alicuius actus. » *OTS* p. 466

¹¹⁴ Sur la notion d'affect dans la pensée de Bonaventure, cf. DREYER E., « Affectus in St. Bonaventure's Theology » in *Franciscan Studies* 42 (1982), p. 5-20

¹¹⁵ « Iustum enim est ut intellectus noster ita captivetur et subiaceat summae Veritati sicut affectus noster debet subiaccere summae Bonitati ; nec potest esse anima recta, nisi intellectus summae Veritati propter se et super omnia assentiat et affectus summae Bonitati adhaereat. Hanc autem rectitudinem non habet quis nolens, sed volens. Nemo enim plus credit Deo quam sibi, nisi per hoc quod vult intellectum suum captivare in obsequium Christi. Si ergo captivatio intellectus in obsequium summae Veritatis spectat ad rectitudinem vitae, voluntas, qua quis vult sic se captivare, est voluntas recta, et habitus, quo mediante ad hoc expeditur et adiuatur, facit ad voluntatis rectitudinem. » *OTS* p. 461-462

¹¹⁶ « Numquam enim fides esset virtus, quantumcumque intellectum illuminaret, nisi etiam voluntatem quodam modo rectificaret, sicut patet in dono prophetiae : quia illuminat intellectum ad eadem ad quae illuminat fides, et tamen non ponitur esse virtus, quoniam in illa illuminatione non cooperatur voluntas, secundum quod cooperatur in fidei assensu et actu. » *OTS* p. 468

¹¹⁷ « [...] si fides habitus est per quem intellectus captivatur in obsequium Christi et innititur primae Veritati propter se, et hoc modo dicitur intellectus quodam modo speculativus, necesse est quod habitus fidei quodam modo sit in intellectu secundum quod habet rationem speculativi. – Et quoniam intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi Veritati primae secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium, ideo fides non respicit intellectum tamquam pure speculativum, sed necessarium est quod ipsa sit in ipso intellectu secundum quod est quodam modo extensus et ab affectu inclinatus. – Rursus, quoniam ipsum velle credere est essentielle ipsi fidei, hinc est quod habitus ille non tantum respicit intellectum ut speculatur summam Veritatem nec etiam ut inclinatur ab affectu, sed etiam ipsum affectum. » *OTS* p. 466-467

La foi est encore une disposition du libre arbitre, puisque tout acte vertueux doit procéder du libre-arbitre¹¹⁸. Elle est enfin une disposition définie par rapport à la nature de l'acte auquel elle dispose. Il y a des actes rationnels, visant le vrai, des actes concupiscibles, visant le bien, et des actes irascibles, visant l'élevé. A chaque catégorie correspond une puissance, respectivement le rationnel, le concupiscible et l'irascible. Il faut donc que la vertu de foi soit une disposition d'au moins une de ces puissances¹¹⁹, vraisemblablement le rationnel, bien que Bonaventure ne semble pas se prononcer explicitement sur ce point.

Cette composition de puissances ne pose guère de problèmes à Bonaventure. En effet, d'après lui, l'intellect accomplit l'acte matériel (appréhension du vrai), tandis que la volonté accomplit l'acte formel (assentiment pour l'amour de Dieu). Du reste, intellect et volonté ne diffèrent pas réellement ni essentiellement du libre-arbitre. De même, ce dernier inclut en lui-même rationnel, concupiscible et irascible¹²⁰.

Le modèle bonaventurien se caractérise par la définition de rapports différents entretenus par les puissances à l'acte accompli (au moins pour l'intellect et la volonté) et par l'affirmation d'une certaine unité ontologique des puissances considérées. C'est ce cadre conceptuel qui permet de penser qu'un seul habitus concerne une multiplicité de puissances et facultés.

Bonaventure s'appuie, pour construire ce cadre, sur deux exemples. D'une part, l'habitus de science, qui concerne à la fois la mémoire, qui retient l'espèce, et l'intellect, qui se tourne vers cette espèce pour la connaître ; d'autre part, la santé, propriété d'un corps donné s'étendant à l'ensemble de ses membres¹²¹. Dans leur hétérogénéité, on voit bien le

¹¹⁸ « Si ergo virtus est principium laudis et meriti necessarium est eam poni in illa potentia animae quae est principium primum operis laudabilis et meritorii. Nam si poneretur in potentia inferiori, tunc virtus potentiae naturalis imperaret virtuti gratuita. Si ergo liberum arbitrium principium est meriti et demeriti, necesse est omnem virtutem in libero arbitrio poni. » *OTS* p. 466

Et encore : « Rursus, cum habitus sit in ea potentia circa cuius actum explicat difficultatem, et virtus sit habitus, necesse est eam reperiri in ea potentia sicut in subiecto quam ad opus habilitat. » *OTS* p. 466

¹¹⁹ « Quoniam igitur quaedam virtutes explicant actus rationalis, quaedam actus concupiscibilis, quaedam actus irascibilis, ideo quasdam necesse est poni in rationali, quasdam in concupiscibili, quasdam in irascibili. » *OTS* p. 466

¹²⁰ « [...] nihil impedit dicere unam et eandem virtutem esse simul in libero arbitrio et ratione et voluntate, quia [...] liberum arbitrium non dicit potentiam distinctam a ratione et voluntate secundum rem et essentiam, immo, secundum quod vult beatus Augustinus, liberum arbitrium complectitur tres potentias, scilicet irascibilem, concupiscibilem et rationalem. Et ideo nullum inconueniens est quod unaquaeque virtus, quae reponitur in unaquaeque illarum potentiarum secundum quod habitus, in libero arbitrio reponatur secundum quod virtus et meriti principium. – Similiter nullum est inconueniens ponere unum habitum esse in ratione et voluntate, ita quod unam illarum potentiarum respiciat quantum ad actum materialem, alteram quantum ad actum formalem [...]. » *OTS* p. 467

¹²¹ « [...] habitus scientiae quoad quid respicit memoriam, scilicet quoad retentionem speciei, et quoad quid intelligentiam, scilicet quoad facilitatem conversionis, et tamen dicitur unus habitus simplex. Quamvis enim

rapport que ces deux exemples entretiennent avec la foi, qui est à la fois un habitus disposant à un acte d'adhésion au vrai et un don qui renforce et élève l'âme.

Le fait que Bonaventure admette la multiplicité des puissances impliquées dans l'acte de foi et propose une vision d'ensemble de leur coopération ne doit pour autant pas tromper sur sa perspective. Une fois harmonisé le jeu des puissances, Bonaventure se concentrera essentiellement sur l'intellect et la volonté. Tout se passe comme si l'inclusion du rationnel, du concupiscible et de l'irascible dans le libre-arbitre, d'une part, et le fait que ce dernier ne diffère pas réellement ni essentiellement de l'intellect et de la volonté, d'autre part, permettaient de ne plus se référer qu'à ces deux dernières puissances.

Le premier changement notable apporté par Bonaventure à la doctrine halésienne consiste donc en une simplification et une clarification du jeu des puissances. Que ce soit ou non du fait de l'influence de Bonaventure, aucun des auteurs postérieurs que nous avons étudiés ne traitera plus, au sujet de la foi, que de l'intellect et de la volonté. Pour ce qui est, en particulier, d'Olivi, disciple bien connu de Bonaventure, il semble raisonnable de faire l'hypothèse d'une telle influence.

Revenons donc à l'intellect et à la volonté. Le rôle de l'intellect est simplement d'adhérer à une vérité, comme chez Alexandre. Le rôle de la volonté est également conçu d'une manière semblable à celle d'Alexandre. La vérité qui est l'objet de la foi est en effet qualifiée de deux manières bien distinctes. D'une part, elle n'est pas vue, c'est-à-dire qu'elle n'est pas connue de manière évidente. D'autre part, elle est salutaire, dans la mesure où y adhérer avec l'aide de la vertu de foi contribue à ce que le fidèle atteigne son salut¹²². Or Bonaventure avance l'affirmation suivante :

« [La foi] tend en effet vers une vérité non vue et vers une vérité salutaire. En effet, parce qu'elle n'est pas vue, on y croit volontairement ; mais parce qu'elle est non seulement non vue mais encore salutaire, on y croit de façon volontaire et méritoire [...]. »¹²³

potentiae distinctae sint, nihilominus tamen continuari habent in uno subiecto, ratione cuius potest esse in eis unitas proprietatis, sicut una sanitas ponitur esse in multis membris corporis interius [...]. » *OTS* p. 467

¹²² « [...] dicendum est quod aliter verum est obiectum fidei, aliter obiectum scientiae. Scientiae, in quam, obiectum est, quia est verum visum ; fidei autem est obiectum, quia est verum : verum inquam, non visum, sed salutiferum. Quia enim est non visum, requiritur ad ipsum cognoscendum alius habitus quam sit habitus scientiae. Quia salutiferum, deo habitus ille ad salutem ordinat et ad vitam beatam, et ideo habet rationem virtutis completam. Et sic patet quod nihil impedit quin fides possit esse in verum et tamen nihilominus esse virtus, pro eo quod alio modo est in verum quam scientia, secundum duplicem conditionem praeassignatam. » *OTS* p. 462-463

¹²³ « Est enim in veritatem non visam et veritatem salutiferam. Quia enim non visa est, creditur voluntarie ; quia autem non solum non visa, sed etiam salutifera, creditur voluntarie et meritorie [...]. » *OTS* p. 462-463

Cependant, à la différence d'Alexandre, Bonaventure a une vision plus large et plus claire du rôle de la volonté dans l'adhésion de foi. Voyons ce qu'il en est.

2. Double définition de la vertu, double rôle de la volonté

Pour comprendre le rôle que joue la volonté chez Bonaventure, nous devons identifier précisément comment ce dernier définit les différents types de foi et leurs actes. Pour cela, nous commencerons par revenir aux deux fonctions de la foi que nous avons brièvement mentionnées plus haut, à savoir permettre, par l'acte de foi, d'atteindre le salut et faciliter cet acte.

Notre auteur formule en référence à ces deux fonctions deux définitions de la vertu :

« [...] lorsque nous disons qu'un certain habitus est une vertu, on a coutume de considérer la vertu selon deux sens, à savoir le sens propre et le sens commun. Au sens propre, on dit qu'une vertu est une raison droite conduisant vers une fin ; et de cette façon la vertu est le principe de l'œuvre méritoire et ne désigne qu'un habitus informé par la grâce, sans lequel on ne peut parvenir à la fin que constitue la gloire. De l'autre façon, on dit communément que la vertu est un habitus rectifiant une puissance par une certaine rectitude de justice et lui donnant de la vigueur en vue d'une œuvre difficile, bien qu'elle ne la conduise pas vers une fin. Et selon cette manière d'entendre la vertu, on dit que les habitus politiques informes sont des vertus ; selon cette acception, la foi informe, qui se trouve chez les mauvais chrétiens, doit appartenir au genre de la vertu. »¹²⁴

Foi formée et foi informe ont en commun de renforcer la puissance qui est leur siège en vue d'un acte : elles font toutes deux adhérer à une vérité qui n'est pas vue. C'est ce qui les distingue des autres vertus¹²⁵.

La foi informe ne peut toutefois pas conduire au salut. Ce trait était associé chez Alexandre à l'imperfection et au caractère lointain des mouvements de l'affect vers Dieu chez les croyants ne disposant que de la foi informe. Il semble en aller différemment chez Bonaventure. Ce dernier décrit explicitement les mouvements affectifs des croyants n'ayant que la foi informe. Ces derniers « entendent volontiers et humblement les paroles qui se

¹²⁴ « [...] virtus dupliciter consuevit accipi, cum dicimus aliquem habitum esse virtutem, proprie videlicet et communiter. Proprie namque dicitur virtus recta ratio perducens in finem ; et hoc modo virtus est principium operis meritorii et dicitur solummodo de habitu gratia informato, sine quo non contingit pervenire ad finem gloriae. Alio modo dicitur virtus communiter habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine iustitiae et vigorans eam circa opus difficile, quamvis non perducatur eam in finem. Et hoc modo accipiendo virtutem, habitus politici informes dicuntur esse virtutes ; hoc etiam modo fides informis, quae quidem est in malis Christianis, habet esse in genere virtutis. » *OTS* p. 478

¹²⁵ « [...] quoniam fides formata distingui habet a fide informi, distingui etiam habet ab habitu cuiuslibet alterius virtutis ; a fide, inquam, informi distinguitur in quantum sustentat totam fabricam spiritualem ; ab aliis autem virtutibus, in quantum veritati non visae facit adhaerere [...]. » *OTS* p. 475

rappellent à la doctrine de la foi et abhorrent avec constance et virilité la dépravation hérétique. »¹²⁶ Une affectivité intense semble faire partie du mouvement de la foi informe. On pourrait concevoir une telle intensité dans le modèle d'Alexandre de Halès mais il est en tout cas certain que, là où Bonaventure parle de cette intensité avec insistance, Alexandre n'y fait pas référence.

En outre, chez Alexandre, c'est dans son aspect formel, dans ce qui le motive que l'acte de foi est un acte de la volonté. Sur le plan de la causalité efficiente, la volonté semble aussi jouer le rôle principal. Cependant, le texte d'Alexandre laisse suffisamment de place à l'interprétation pour qu'il soit possible d'en douter. Au contraire, chez Bonaventure, l'efficace est explicitement du côté de la volonté et c'est « selon le contrôle de la volonté » que l'intellect « est incliné à assentir à une certaine chose »¹²⁷. Bonaventure l'affirme d'ailleurs clairement : le formel est ce qui fait assentir¹²⁸.

Cette capacité qu'a la volonté de pousser l'intellect à tel ou tel acte est naturelle. En effet, elle ne dépend pas d'une quelconque aide divine. Chez Alexandre, la foi acquise correspond seulement à un assentiment produit par un raisonnement relevant de la conjecture. Elle est d'ordre purement spéculatif. Chez Bonaventure, s'ajoute à ce motif rationnel un motif affectif : on peut adhérer du fait de l'amour et de la révérence éprouvés pour celui qui énonce les objets de foi¹²⁹. L'affectivité, la part volontaire, concerne donc tous les types de foi.

Ceci dit, pour qu'un acte soit vertueux, il est nécessaire, mais non suffisant, que la volonté soit une cause efficace de sa production. De fait, même si l'on croit volontairement en se fondant sur l'autorité des anciens, la foi qui en résulte n'est qu'une habitude (*assuetudo*) ordinaire¹³⁰. A l'inverse, la foi qui s'appuie, non pas sur l'autorité des anciens, mais sur celle

¹²⁶ « Per illum enim habitum quodam modo rectificatur intellectus hominis, dum captivatur *in obsequium Christi* ad assentiendum primae Veritati propter se et super omnia. Vigoratur etiam, ut credat vera non apparentia et vitet erronea et phantastica, sicut apparet in multis Christianis carentibus caritate, qui libenter et humiliter audiunt verba spectantia ad doctrinam fidei et constanter et viriliter abhorrent haereticam pravitatem. » *OTS* p. 478

¹²⁷ « [...] etsi actus intellectus praecedit actum affectus, nihil tamen impedit quin intellectus aliquando sequatur affectum, utpote quando inclinatur ad assentiendum alicui rei secundum imperium voluntatis. Et hoc modo dictum est superius se habere in actu fidei, quae ideo habet rationem virtutis, quia assensus ille est a principio voluntatis ; et ideo Apostolus rectissime ordinavit, quando illud fidei, quod respicit affectivam, praemisit ei quod respicit cognitivam. » *OTS* p. 476

¹²⁸ « Si autem loquamur de fide quantum ad formale, videlicet quantum ad illud quod facit assentire [...]. » *OTS* p. 481

¹²⁹ « Nam quidam assentiunt veritati auditaie moti humana persuasione, utpote propter amorem et reverentiam dicentis vel propter miracula vel propter rationes et argumenta ; et talis fides est simpliciter acquisita nec dicenda est habere rationem virtutis, quia nullius est vigoris nec roboris, sublata de medio ipsa humana ratione. » *OTS* p. 481

¹³⁰ « [...] aut ideo credit Sacrae Scripturae, quia patres sui crediderunt, a quorum semitis non vult recedere, et hoc modo humanam respicit rationem, nec est talis credulitas fidei-virtutis, sed potius cuiusdam assuetudinis. » *OTS* p. 482

de Dieu, est une vertu, à la condition qu'elle s'appuie sur cette autorité « pour elle-même et au-dessus de tout », autrement dit par le biais d'une illumination divine et, donc, d'un habitus infus¹³¹. Une telle infusion est nécessaire pour permettre à la raison humaine de s'élever jusqu'à ce qui la dépasse¹³², considération qui se trouvait déjà chez Alexandre.

Cependant, même si l'on croit seulement par une foi acquise, si l'on se reconnaît chrétien, on s'engage tout de même sur une voie qui peut conduire à la vertu et rectifie partiellement l'intellect¹³³. Que l'intellect soit rectifié signifie simplement qu'il se met au service de Dieu, comme nous allons le voir immédiatement. Il semble donc que l'on puisse se mettre au service de Dieu de façon partielle ou imparfaite, en s'appuyant plutôt sur soi-même que sur Lui.

En développant une comparaison entre l'hérétique et le fidèle qui dispose d'une foi surnaturelle, Bonaventure permet à son lecteur de discerner de quelle manière les actes de foi d'un fidèle illuminé diffèrent des actes d'une foi qui n'est pas issue d'une illumination. Il existe deux types d'hérétique. Ceux qui sont du premier type ne disposent que d'une foi acquise¹³⁴. Bonaventure précise que, même si, par cette foi acquise, l'hérétique devait adhérer à tous les articles de foi, il n'aurait pas pour autant de vertu. Pour qu'un habitus soit une vertu, ce qui importe n'est pas ce qu'il incite à croire mais la manière dont il le fait, à savoir en se soumettant et en s'appuyant directement sur Dieu.

Les hérétiques du second type, sont de bons catholiques qui ont chu dans l'erreur. Ils ont reçu une illumination mais celle-ci est désormais mêlée d'erreur, ce qui lui ôte la perfection propre à la vertu¹³⁵. En d'autres termes, cette illumination ne rectifie ni ne donne de vigueur à la puissance accomplissant les actes de foi¹³⁶. Rectifier, c'est captiver pleinement

¹³¹ « [...] dicendum quod credere, secundum quod est actus fidei-virtutis, debetur auctoritati, non cuilibet, sed auctoritati divinae, cui quidem auctoritati nemo assentit propter se et super omnia nisi per divinam illuminationem ; et sic talis credulitas non est acquisita, sed infusa. » *OTS* p. 481

¹³² « Voluntarie enim assentiunt, concomitante divina illuminatione : illuminatione, inquam, quae rationem elevat in his quae sunt supra ipsam. » *OTS* p. 481

¹³³ « Christiani enim nominatenus voluntarie assentiunt, et illa fides potest eis esse via ad virtutem et quodam modo rectificat eorum mentem, etsi non plene. » *OTS* p. 484

¹³⁴ « Et haeretici quidem, si cognoscunt aliquos articulos, hoc est ex quadam persuasione humanae rationis, immo fictionis suae ; et si secundum illam omnibus articulis fidei assentirent, adhuc tamen virtutem fidei non habent, cuius est intellectum in Christi obsequium captivare. » *OTS* p. 482

¹³⁵ « Si quis tamen de fideli et Catholico fiat haeticus et remaneat sibi cognitio alicuius articuli, non habet eam omnino per acquisitionem ; nec tamen dicendus est habere virtutem, quia ibi illuminatio prior permixta est quodam modo falsitati erroris, et ideo non habet perfectionem competentem virtuti. » *OTS* p. 482

¹³⁶ « [...] dicendum quod, etsi haeticus habeat aliquam illuminationem respectu illorum articulorum verorum quos credit et aliquam habilitatem ad illos credendos, illa tamen habilitas et credulitas non debet dici virtus, quia nec potentiam rectificat nec vigorat. » *OTS* p. 479

l'intellect au service de Dieu ; donner de la vigueur, c'est empêcher que la puissance n'adhère à quelque chose de faux¹³⁷.

La foi informe est justement capable de rectifier et de donner de la vigueur. Bonaventure insiste sur ce second rôle, indiquant que, grâce à cette foi, « tous les articles sont crus explicitement ou implicitement » et « toutes les erreurs sont rejetées »¹³⁸. Il semble donc que l'acte propre de la foi informe soit aussi parfait que possible puisqu'il s'appuie pleinement et directement sur Dieu et n'est pas susceptible d'erreur. La différence entre foi informe et foi formée doit alors être cherchée ailleurs. Bonaventure le dit explicitement : l'acte de croire en vue de Dieu, pour l'atteindre, qui est le propre de la foi formée, ne se définit que par un acte qui lui est annexe, l'acte d'amour pour Dieu¹³⁹.

Dans la mesure où la foi informe comporte nécessairement chez Bonaventure une part affective et volontaire, on pourrait s'étonner que ce soit par un défaut d'amour qu'elle se différencie de la foi formée. De fait, Bonaventure affirme que la foi informe dirige vers Dieu. Néanmoins, elle ne le fait qu'imparfaitement, car elle ne dirige pas pleinement vers Dieu¹⁴⁰. Plus explicitement, Bonaventure affirme que, certes, la foi informe ne tend pas en acte vers Dieu, cependant elle rend capable de tendre vers Lui, mais pas pleinement¹⁴¹. Il peut donc y avoir un acte d'amour pour Dieu qui est lié d'une certaine manière à la foi informe, une façon imparfaite de tendre vers lui, de le prendre comme fin dont le fidèle est incapable sans foi informe¹⁴².

Pour tendre parfaitement vers Dieu dans l'acte de foi, il est nécessaire de disposer d'un autre habitus infus, l'habitus de charité¹⁴³. Seule l'existence de cet habitus de la volonté aux côtés de l'habitus de foi fait que ce dernier sera un habitus de foi formée et que les actes

¹³⁷ « Non rectificat potentiam, quia non captivatur intellectus eius plene in obsequium Veritatis summae ; non vigorat, quia per illam non respuit falsitatem oppositam veritati. » *OTS* p. 479

¹³⁸ « [...] in illo habitu est rectificatio et vigor et ex hoc quaedam perfectio. Unde sola illa fides informis est in genere virtutis qua creduntur omnes articuli vel explicite vel implicite, qua etiam respuuntur omnes errores. Haec enim sola est quae habet in se quamdam perfectionem rectitudinis et vigoris. » *OTS* p. 479

¹³⁹ « [...] actus credendi in Deum definitur per actum amandi, non tamquam per actum proprium, sed tamquam per actum annexum. » *OTS* p. 494

¹⁴⁰ « Posset [...] dici quod sicut fides habet rationem virtutis incompletae, sic habet rationem virtutis theologicae, quia quodam modo in Deum dirigit, licet semiplene. » *OTS* p. 479

¹⁴¹ « [...] fides malorum in Deum actu non tendat, tamen reddit quodam modoabilem ad tendendum, licet semiplene. » *OTS* p. 521

¹⁴² Sur le rôle de l'amour dans la psychologie de Bonaventure, cf. PRENTICE R., *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, St. Bonaventure, The Franciscan Press, 1950

¹⁴³ « [...] fides non perfecte tendit in Deum tamquam in finem nisi prout est iuncta caritati, ideo actus credendi in Deum definitur per actum amandi, non tamquam per actum proprium, sed tamquam per actum annexum. » *OTS* p. 494

accomplis par son entremise tendront parfaitement vers Dieu, de sorte que l'acte de foi formée sera méritoire et permettra effectivement au fidèle d'atteindre la béatitude éternelle après la mort. Encore faut-il être prudent. Même si l'on a perdu la charité du fait d'un péché, le seul amour naturel, auquel on s'est habitué, peut donner lieu à de grands transports affectifs que l'on peut prendre pour des actes de charité¹⁴⁴. On s'imaginerait alors mériter, par nos actes d'amour et par nos actes de foi, alors qu'il n'en serait rien. On voit en tout cas que, sur le plan phénoménal, il est possible d'aimer Dieu tout aussi intensément avec la charité infuse que sans elle.

On peut donc proposer de façon assez claire une gradation de la foi acquise à la foi formée : la foi acquise dispose à accomplir des actes d'adhésion intellectuelle qui peuvent être involontaires (raisonnements, conjectures) ou volontaires (adhésion par amour pour une autorité humaine ; on peut d'ailleurs penser que ce puisse être par amour pour Dieu ou pour ce qu'on imagine être Dieu mais Bonaventure n'évoque pas cette possibilité). Il ne s'agit pas d'une vertu parce qu'elle ne suppose aucun rapport direct à Dieu qui garantirait la sujétion absolue de l'intellect à Dieu et l'absence d'erreur dans l'adhésion.

La foi informelle dispose à accomplir des actes d'adhésion intellectuelle qui sont nécessairement volontaires (adhésion par amour pour Dieu). Elle est une vertu, c'est-à-dire qu'elle permet un rapport direct à Dieu qui garantit sujétion absolue de l'intellect et absence d'erreur.

La foi formée dispose d'une façon exactement semblable à la foi informelle mais l'existence à ses côtés de la charité permet à ses actes de tendre vers Dieu de telle sorte que le fidèle pourra effectivement l'atteindre.

Dans tous les cas, il est clair que, lorsque la volonté est cause d'un acte de foi, acquise, informelle ou formée, elle est à la fois cause formelle et cause efficiente. On peut parler en ce sens d'un volontarisme doxastique explicite. L'idée d'une causalité efficiente directe de la volonté dans l'acquisition de l'habitus ou l'accomplissement de l'acte de foi se retrouvera chez Olivi et chez Duns Scot.

Dans la gradation de la foi acquise à la foi formée, quelle est la place des démons ? Pour Bonaventure, ces derniers sont incapables de recevoir de Dieu des habitus infus et de disposer d'habitus simplement volontaires, puisque leur volonté, dans mesure où ils sont des

¹⁴⁴ « Potest enim contingere, aliquem inflammari ad amandum Deum per assuefactionem, qui corrueat per aliquod peccatum spirituale, et tamen semper afficietur [...] ». » *OTS* p. 242

démons, tend à s'opposer à une vérité qui supposerait la piété et non à y assentir¹⁴⁵. Les seuls actes de foi qui leur soient accessibles sont donc les actes de foi involontaires.

Ces actes sont, pour les démons, de deux types. D'abord, avant leur chute, les démons disposaient d'une connaissance contemplative trop évidente pour être nommée foi. Par la suite, toutefois, le péché qu'ils ont commis a mêlé d'obscurité cette connaissance, de sorte qu'elle est devenue une foi¹⁴⁶. Bonaventure ne propose malheureusement pas d'élaboration sur cette foi singulière. Le deuxième type d'actes de foi que les démons peuvent accomplir ne relève que d'une foi acquise par raisonnement. Bonaventure nous donne en effet un exemple d'un tel raisonnement : leur incapacité à conduire les bons chrétiens vers la damnation les contraint à croire que leur foi est véridique¹⁴⁷. On peut légitimement s'interroger sur ce qui rend ce raisonnement si contraignant et se demander si une telle contrainte ne serait pas plutôt le propre d'une science que d'une foi.

La différence entre Bonaventure et Alexandre est en tout cas marquée. Là où, chez Alexandre, Dieu infligeait une punition aux démons en leur envoyant la foi informe qui les rendait certains de leur damnation, chez Bonaventure, les démons semblent torturés par leur mémoire et leur raison.

3. La part du surnaturel dans l'acte de foi

Il nous faut aborder pour finir un paradoxe. Nous avons vu qu'une foi surnaturelle intacte est supposée empêcher d'adhérer à quelque chose de faux. C'est l'une des deux caractéristiques qui la constituent comme vertu. Pourtant, nous l'avons également vu, il existe des hérétiques dont la foi surnaturelle a été corrompue par la chute dans l'erreur. Il semble donc que l'illumination divine ne protège pas contre l'erreur. Pour élucider ce paradoxe, nous allons nous intéresser à la façon dont la foi comme vertu conditionne le rapport du croyant à ce qu'il croit ou pourrait croire. Nous allons constater à cette occasion que Bonaventure, à la

¹⁴⁵ « Si vero loquamur de fide informi secundum quod accipitur primo modo, videlicet prout est habitus virtuosus et habitus infusus et etiam voluntarius, hoc modo, etsi reperitur in Christianis viatoribus, non tamen potest reperiri in daemonibus, tum quia ipsi non sunt apti ad suscipiendos habitus infusos, tum quia voluntas eorum magis prona est ad impugnandum veritatem *secundum pietatem* quam ad assentiendum ei. » *OTS* p. 484

¹⁴⁶ « A prima enim conditione sua habuerunt cognitionem aliquam de articulis pertinentibus ad Trinitatem, quae, etsi tunc non mereretur dici fides, immo potius cognitio contemplationis, propter absentiam aenigmatis, peccato tamen superveniente et aenigmate subsequente, illa cognitio meruit dici fides, cum sit cognitio aenigmatica de his quae spectant ad divina. » *OTS* p. 484

¹⁴⁷ « Quantum autem ad articulos spectantes ad humanitatem est in eis cognitio acquisita per multa miracula et experimenta et quasi extorta necessitate quadam. Dum enim daemones vident aperte eos qui Christum credunt et ei conformantur non posse damnari, manifesta ratione coguntur credere fidem credentium in Christum veram esse ; ac per hoc per consequens credunt omnia esse vera quae Christiani credunt ; et ex hoc etiam perterrentur, propter quod dicit beatus Iacobus, quod *credunt et contremiscunt*. » *OTS* p. 484

différence d'Alexandre, manifeste un souci de vraisemblance psychologique qui le conduit à décrire de manière fort précise le parcours du croyant.

Il faut d'abord souligner que, même pour un homme baptisé, qui a la foi formée, il est impossible, à partir de ce seul habitus, de produire un acte de foi. C'est le cas du jeune enfant baptisé. Comme le dit Bonaventure :

« [...] le petit a l'habitus de foi quant à ce qui, en elle, est formel ; en effet, il a quelque chose par quoi il lui sera rapide et facile d'assentir à tous les articles de foi, s'ils lui sont présentés lorsqu'il sera parvenu à l'âge adulte. Il lui manque cependant la connaissance qui est matérielle par rapport à la foi, sans laquelle ce formel, même s'il peut être infusé dans l'âme du petit, ne peut cependant s'enraciner ni se stabiliser. »¹⁴⁸

Recevoir la foi de Dieu, c'est donc, pour parler strictement, ne recevoir que la part formelle de l'habitus de foi, c'est-à-dire ce qui dispose à assentir d'une certaine manière. Cette part formelle ne dispose à assentir qu'à un certain nombre d'objets bien définis : ce sont les articles de foi. Cependant, de même qu'avant de goûter un aliment nous ignorons tout de sa saveur, alors même qu'elle est déjà déterminée pour nous par la façon dont nos papilles sont disposées, de même, avant d'apprendre à l'église ou dans un enseignement ce que sont les articles de foi, c'est-à-dire avant d'acquérir la connaissance matérielle propre à la foi, nous ignorons que nous sommes disposés grâce à Dieu à y adhérer.

Cela va même plus loin. Si nous ne disposons pas de cette connaissance matérielle, le formel, parce que nous n'en faisons pas usage, est pour ainsi dire posé sur l'âme sans y être « enraciné » ni « stabilisé ». Cela est tellement vrai que si, à l'âge adulte, on présente à ce baptisé une erreur comme crédible, c'est-à-dire comme quelque chose qu'il faut croire religieusement, l'habitus de foi sera expulsé et l'individu en question croira à cette erreur comme s'il n'avait jamais eu la foi. Cela résulte du fait qu'il n'a pas l'habitude (*inassuetudo*) de faire usage de son libre arbitre¹⁴⁹.

On voit ici l'importance de l'expérience et du choix humain dans l'accomplissement des actes de foi. En lui-même, l'habitus donné par Dieu ne protège contre aucune erreur. Il est

¹⁴⁸ « [...] parvulus habet habitum fidei quantum ad illud quod est in ea formale ; habet enim aliquid quo promptus erit et facilis ad assentiendum omnibus articulis fidei, si ei proponantur cum ad adultam aetatem pervenerit. caret tamen ea cognitione quae est materialis respectu fidei, sine qua, etsi illud formale possit in animam parvuli infundi, non tamen potest radicari et stabiliri. » *OTS* p. 482

¹⁴⁹ « Et propterea, si, cum ad adultam aetatem pervenerit, proponatur ei error sub ratione credibili, facillime expellitur habitus fidei, et ita de facili assentit ac si habitum fidei nunquam habuisset, propter hoc quod liberum arbitrium propter inassuetudinem nescit illo uti et ille habitus non fuit in potentia radicatus, quamvis esset in ea infusus. » *OTS* p. 482

même extraordinairement fragile. C'est seulement par le biais d'un enseignement et d'une contribution libre du croyant qu'il peut commencer à avoir un effet. La formulation de Bonaventure est assez remarquable : il faut une habitude (*assuetudo*) pour que l'*habitus* devienne efficace, il faut se disposer à être disposé.

Il est difficile de comprendre quel peut être le sens du terme *assuetudo* chez Bonaventure. Le terme semble ici désigner la disposition à accomplir les actes du libre-arbitre, quels que soient ces actes. Ce n'est pas, contrairement à la foi, une disposition orientée vers un certain type d'actes ou un certain type d'objets de ces actes. Pourtant, nous avons déjà rencontré ce terme d'*assuetudo* lorsqu'il désignait la foi acquise qui est, quant à elle, une disposition orientée vers un certain type d'actes concernant un certain type d'objets.

Sans pouvoir poser une différence claire entre habitude et *habitus* ni une articulation de ces deux sortes de dispositions dans l'accomplissement des actes, retenons que Bonaventure semble dire que le libre-arbitre du croyant à qui l'on n'a jamais présenté les bons objets de foi n'est pas « rôdé ». Ainsi, non seulement l'*habitus* de foi incline plusieurs puissances distinctes, ainsi que nous l'avons vu plus haut, mais il requiert aussi au moins une autre disposition de l'une de ces puissances pour fonctionner comme il le doit.

Cela dit, de quelle manière l'influence de l'*habitus* de foi se manifeste-t-elle lorsque les articles de foi sont effectivement présentés au baptisé ? Pour l'expliquer, Bonaventure part non de l'*habitus* de foi lui-même mais de la façon dont l'objet se présente à celui qui a cet *habitus*, en tant qu'il l'a. Cet objet est par excellence l'article de foi, c'est-à-dire l'une des propositions auxquelles tout ce qu'il faut croire peut être ramené, de telle manière que, prises ensemble, ces propositions peuvent nous diriger vers tout ce qu'il faut croire. A ce titre, on dit que l'article de foi est au sens propre l'objet de la foi.

Bonaventure analyse cet article, comme Alexandre, à partir de son étymologie supposée. Le terme *articulus* est censé venir du verbe *arto* ou *arcto*, qui veut dire serrer fortement et donc, ici, contraindre. L'article est ainsi ce qui contraint le fidèle à croire à sa vérité par le simple fait d'être saisi.

Cela ne s'oppose-t-il pas au caractère volontaire et libre de l'acte de foi ? Bonaventure distingue, pour répondre à cette question, deux sortes de contraintes. L'une s'oppose en effet à la liberté parce qu'elle contraint la volonté. L'autre n'ôte pas la liberté du choix mais simplement l'ambiguïté, si bien que « l'esprit du croyant se fixe de manière déterminée dans la vérité même de l'article, de telle sorte qu'il ne soit incliné d'aucun autre côté. »¹⁵⁰

¹⁵⁰ « [...] est arctatio quae repugnat libertati et est arctatio quae repugnat ambiguitati ; et cum dicitur articulus, quia arctat ad credendum, hoc non dicitur per coactionem voluntatis, sed hoc dicitur per remotionem

La « fixation » à une vérité ne doit pas être confondue avec l'adhésion elle-même. En effet, si cela était le cas, la question de la contribution de la volonté ne se poserait même pas. L'intellect, du fait de la simple appréhension de l'article, y adhérerait. Sur la nature de cette fixation, Bonaventure affirme :

« [...] de même que l'on parle d'une parole articulée (*vox articulata*), qui a été déterminée à signifier quelque chose, tandis qu'auparavant elle était en elle-même indifférente par rapport au fait de signifier différentes choses, de même, on parle d'un article, parce qu'il faut le croire et y assentir de manière déterminée, une fois ôtée toute ambiguïté et hésitation. »¹⁵¹

La détermination apportée par l'articulation de l'article, qui supprime ambiguïté et hésitation, concerne non pas directement la vérité de l'article mais bien plutôt le fait qu'il faille le croire.

Si l'on admet cela, alors le modèle bonaventurien apparaît dans sa cohérence. L'habitus de foi n'empêche pas d'adhérer, par le raisonnement ou par un acte de volonté, à quelque chose de faux. En revanche, celui qui dispose de cet habitus ne se trompera pas sur la nature de ce à quoi il faut assentir. Il déterminera de manière assurée quel est l'impératif moral de croyance qui s'impose à lui, à charge pour lui de s'y soumettre ou de préférer s'en détourner.

Cette interprétation du texte de Bonaventure suppose une articulation entre bien et vrai. En effet, se poser la question de ce qu'il faut croire ou ne pas croire, c'est s'interroger sur ce qui est bon ou mauvais et non sur ce qui est vrai ou faux. Pourtant, Bonaventure est clair :

« [...] même si l'article concerne en quelque manière le bien [...], ce n'est pas dans cette mesure qu'il a la raison de moteur (*non habet rationem motivi*), mais [il a la raison de moteur] du fait qu'il a en lui la raison de vrai et de Vrai suprême, auquel la foi assentit pour lui-même et par-dessus tout. »¹⁵²

C'est donc en tant qu'il exprime quelque chose de vrai et non quelque chose de bon que l'article motive notre adhésion. Il faut bien comprendre que ces deux déterminations ne s'excluent pas mutuellement. Lorsque l'on dit « Dieu a créé le monde », on peut se rapporter à cette proposition en tant qu'elle exprime la vérité d'un fait ou en tant qu'elle exprime la bonté

ambiguitatis, quia in ipsa veritate articuli determinate figitur mens credentis, ut nullatenus ad partem aliam inclinetur. » *OTS* p. 519

¹⁵¹ « [...] sicut dicitur vox articulata, quae ad significandum aliquid est determinata, cum prius in se indifferens esset ad significandum diversa, sic articulus dicitur, quia ipsum oportet determinare credere et ei assentire, omni remota ambiguitate et vacillatione. » *OTS* p. 519

¹⁵² « [...] etsi articulus concernat aliquo modo bonum [...], secundum illud tamen non habet rationem motivi, sed eo ipso quod habet in se rationem veri et Veri summi, cui fides propter se et super omnia assentit. » *OTS* p. 520

de Dieu, qui a créé le monde pour que nous y existions librement, etc. Selon qu'un croyant se rapporte à l'article comme exprimant un bien ou une vérité, l'article suscitera chez ce croyant l'amour ou l'assentiment intellectuel.

On dira alors que, si l'article se présente d'emblée comme exprimant une vérité, seul un acte de l'intellect est requis. La contribution de la volonté est superflue, voire impossible puisque, pour que la volonté agisse, il faut qu'un bien et non un vrai lui soit présenté.

A cette objection, il conviendra de répondre en montrant comment la contribution de la volonté est possible, c'est-à-dire quel bien son acte va viser. Rappelons que l'acte de foi est un acte vertueux, donc un acte moralement qualifiable. Son objet par excellence est l'article de foi. Mais il n'est pas son objet de n'importe quelle façon. En effet, un acte moral peut, certes, se caractériser par son objet. Cependant, il doit aussi se caractériser par la manière dont il se rapporte à cet objet. Aimer son prochain en tant qu'il est comme soi-même n'est pas la même chose que lui donner l'aumône en tant qu'il est pauvre. De la même manière, il existe un acte vertueux, qui est d'aimer Dieu en tant qu'il est bon, et un autre acte vertueux, qui est de croire en Dieu en tant qu'il est vrai. L'objet est le même mais la manière de s'y rapporter et l'acte qui en découle sont différents. Il est bon d'aimer Dieu en tant que bon et il est bon de croire en Dieu en tant que vrai. Il s'agit donc toujours d'un bien à accomplir, ce qui implique un acte de la volonté. Que cet acte de la volonté, dans un cas, se suffise à lui-même, et, dans l'autre, doive impérer un acte de l'intellect, n'y change rien. La manière dont l'objet de l'acte moral qu'il doit accomplir se présente à lui modifiera donc la nature de l'impératif moral qui s'impose au croyant.

En résumé, pour Bonaventure, lorsque le croyant reçoit la foi de Dieu (que celle-ci soit ou non accompagnée de charité), il est disposé à assentir aux vérités de foi du fait qu'il ne peut se tromper quant à la nécessité morale, pour lui, d'assentir à ces vérités. Cependant, cet habitus ne peut être mis en acte, cet impératif ne peut s'imposer que si les vrais objets de foi lui sont présentés. Sans cela, l'habitus de foi disparaîtrait et avec lui la certitude morale. Remarquons que l'habitus de foi infus est considérablement plus faible pour Bonaventure que pour Alexandre. L'immédiateté de l'adhésion sur laquelle insistait Alexandre, qui pensait l'acte de foi sur le modèle de l'acte d'adhésion par évidence, ne semble pas exister pour Bonaventure.

Cette dernière ouvre un large espace pour une progression du sujet croyant dans l'accomplissement de sa foi. En effet, si sa seule certitude absolue est qu'il lui faut croire, les actes de foi par lesquels il répondra à ce devoir peuvent être accomplis de manière plus ou moins parfaite selon diverses échelles de perfection :

« Si nous parlons de la certitude de la foi par comparaison avec le croyant lui-même, alors on peut concéder que la foi croît quant à la certitude tant dans la clarté de la connaissance que la grandeur de la dévotion. En effet, la foi est plus certaine qui connaît de façon plus transparente et acquiesce de façon plus dévote. [...] Et de l'une et l'autre manière, la foi a crû selon la diversité des temps. En effet, qu'elle ait crû quant à la dévotion, les passions des Martyrs le montrent suffisamment ; [qu'elle ait crû] quant à la science, les connaissances des Docteurs le montrent suffisamment. »¹⁵³

Du strict point de vue de la connaissance, outre une augmentation de la clarté des connaissances portant sur les objets de foi, le nombre des articles de foi connus augmente également avec le temps¹⁵⁴.

Bonaventure propose encore une autre distinction prenant pour base non la division entre connaissance et dévotion mais une division ayant trait aux trois puissances de l'âme supposées être en jeu dans la foi : la puissance intellectuelle (de ce point de vue, l'augmentation est celle du nombre des articles connus et de la clarté de la connaissance), la puissance affective (de ce point de vue, l'augmentation est celle de la dévotion, dont on a vu que le sacrifice des martyrs était l'exemple le plus fort) et la puissance interprétative (de ce point de vue l'augmentation est celle de la constance, c'est-à-dire, selon Bonaventure, de la confiance que l'on est capable d'accorder à ce que l'on croit)¹⁵⁵. Cette puissance interprétative est sans doute celle qui a en charge de délibérer sur la vérité de tel ou tel objet de croyance.

Finalement, Bonaventure résume sa conception en parlant de deux grandeurs de la foi susceptibles de croître, chacune d'entre elles étant elle-même subdivisée en deux : du côté de l'intellect, la foi peut croître selon la grandeur de la connaissance et selon la quantité des articles connus ou mieux distingués qu'auparavant ; du côté de l'affect, la foi peut croître selon la grandeur de la constance – elle est alors dite plus ferme – et selon la grandeur de la

¹⁵³ « Si autem loquamur de certitudine fidei per comparisonem ad ipsum credentem, sic concedi potest quod fides crescit quantum ad certitudinem, tum propter clariorem cognitionem, tum propter maiorem devotionem. Illa enim fides certior est quae apertius cognoscit et devotius acquiescit. Et quantum ad haec duo fides secundum diversitatem temporum crescit [...]. Et utroque modo crevit fides secundum diversitatem temporum. Quod enim creverit quantum ad devotionem, satis ostendunt Martyrum passiones ; quod quantum ad scientiam, satis ostendunt Doctorum eruditiones. » *OTS* p. 543

¹⁵⁴ « Proficit enim fides quodam modo extensive quantum ad articulorum explicationem [...]. » *OTS* p. 543

¹⁵⁵ « [...] quia fides respicit subiectum secundum triplicem vim, videlicet secundum potentiam intellectivam et secundum potentiam affectivam et secundum potentiam interpretativam, secundum hoc attenditur in fide magnitudo secundum triplicem modum, videlicet per comparisonem ad intellectivam dicitur magna cognitione, per comparisonem ad affectivam dicitur magna devotione, per comparisonem ad interpretativam dicitur magna constantia. Tunc enim fides constans est, quando aliquis libere confitetur quod credit. » *OTS* p. 544

dévotion – elle est alors dite plus intense¹⁵⁶. Cette classification très précise ne sera plus détaillée chez les auteurs postérieurs que nous étudierons, alors que les termes avancés par Bonaventure : constance, fermeté, intensité, clarté... resteront toujours en usage.

Conclusion

Nous pouvons à présent tirer plusieurs conclusions de notre étude des conceptions d'Alexandre de Halès et de Bonaventure. Tout d'abord, pour Alexandre de Halès, le plus emblématique des premiers scolastiques franciscains, il n'existe pas à proprement parler de foi acquise. Même en s'appuyant sur des miracles ou des autorités révérees, si l'on ne dispose que de ses moyens naturels on ne peut que faire fonctionner sa raison et aboutir à de simples conjectures ayant trait aux objets de foi. Il y a même des objets qui, en eux-mêmes, sont inaccessibles à l'adhésion purement naturelle. Aucun des auteurs que nous étudierons dans la suite ne reprendra une thèse aussi forte. On ne peut donc avoir de foi, au sens propre, que surnaturelle.

Il y a deux types de foi surnaturelle : la foi informe et la foi formée. La foi informe est présente chez deux catégories de croyants : d'une part, ceux à qui Dieu a fait don des vertus théologiques et qui, par le péché, ont perdu la charité ; d'autre part, les démons et les damnés, pour qui la vérité qu'elle révèle est une punition. La foi formée, quant à elle, est présente chez ceux qui ont la charité. Contrairement à la foi informe, elle permet d'accomplir des actes méritoires conduisant à l'obtention de la vie éternelle.

L'adhésion intellectuelle aux objets de foi est la même dans le cas de la foi informe et de la foi formée. Cela montre bien que l'adhésion intellectuelle propre à l'acte de foi est indépendante de son caractère méritoire ou vertueux au sens strict du terme.

L'examen des textes d'Alexandre nous a permis d'aboutir à la conclusion qu'il défend probablement un volontarisme doxastique. C'est parce que l'objet de foi apparaît comme bon, délectable, etc. pour le rationnel (la faculté humaine qui désire par nature connaître le vrai) que l'on est conduit à le croire, non en raison de l'évidence. La convenance de l'objet de foi avec le rationnel s'impose donc de manière immédiate, sans qu'il soit nécessaire de démontrer la vérité de cet objet. Une telle thèse semblera se retrouver plus tard chez Godefroid de Fontaines. Nous aborderons ce point dans le chapitre consacré à ce dernier.

¹⁵⁶ « A parte autem intellectus dupliciter potest attendi maior magnitudo in fide : aut quia clarius cognoscit ipsum creditum aut quia cognoscit ipsum in pluribus sive distinctius. Primo modo dicitur fides magna cognitione ; secundo, articulorum quantitate, quia articulos novit melius distinguere. – Similiter ex parte affectus dupliciter attenditur magnitudo : aut quia firmius adhaeret aut quia intensius. Primo modo dicitur esse magna constantia, secundo modo dicitur magna devotione. Et sic ista quatuor reducuntur ad illa duo quae ponit magister Hugo. » *OTS* p. 544

Grâce à la foi formée, il se noue, entre le croyant et son objet, un rapport que ne permet pas la foi informée. Ce rapport se caractérise d'abord par l'amour surnaturel permis par la charité et qui seul permet d'aimer Dieu convenablement, de telle sorte que l'on puisse l'atteindre. Il se caractérise également par une harmonie plus grande entre les facultés. En effet, là où, chez un démon, seul le rationnel désire connaître la vérité de l'objet de foi mais le concupiscible et l'irascible haïssent cette vérité pour ce qu'elle révèle de sa situation, chez celui qui a la foi formée, toutes les facultés sont réunies dans le désir de connaître la vérité de l'objet de foi et l'amour de ce que cette vérité révèle.

L'examen de cette dernière montre enfin la complexité de l'architecture de l'âme sur laquelle repose le modèle halésien de la foi. Rationnel, irascible et concupiscible, libre-arbitre, intellect spéculatif, volonté et intellect spéculatif étendu (qui semble représenter la conjonction de l'intellect spéculatif et de la volonté) interagissent pour produire l'acte de foi. La distinction fondamentale qu'Alexandre opère entre la matérialité de la foi (la connaissance) et sa formalité (qui semble être ce qui motive affectivement la connaissance) augmente encore la complexité et le raffinement de son modèle.

Bonaventure reprend les grandes lignes de la *Summa Halensis*. Cependant, sa réflexion se caractérise par plusieurs nouveautés qui tranchent avec cette dernière. D'abord, sa vision de l'architecture de l'âme est beaucoup plus simple. S'il intègre dans sa conception de l'âme les facultés évoquées par Alexandre, il semble réduire ces facultés à l'intellect et à la volonté et, dans son traitement de la foi, c'est essentiellement ces deux dernières qui seront mobilisées.

Ensuite, le rôle de la volonté est étendu à la foi acquise. Même ceux qui ne bénéficient d'aucune aide surnaturelle adhèrent volontairement à ce qu'ils croient. Par ailleurs, en identifiant, pour ce qui concerne la foi, le formel à l'efficient, Bonaventure affirme sans ambiguïté possible le volontarisme doxastique qu'on devinait chez son maître.

Enfin, le rôle de Dieu et de ses dons surnaturels dans l'accomplissement de l'acte de foi semble, chez Bonaventure, considérablement minoré. L'habitus surnaturel lève certes l'ambiguïté quant à ce qu'il faut croire. A ce titre, il remplit donc l'essentiel du rôle que lui attribuait Alexandre. Cet habitus est cependant revêtu d'une nouvelle fragilité : s'il ne trouve pas à s'exercer dans le monde, il pourra bien disparaître et laisser l'homme à lui-même. La mise en acte de l'habitus surnaturel de foi semble donc dépendre de façon inédite de l'expérience humaine et du choix humain.

Il est à noter que, dans les textes que nous avons examinés, on ne trouve aucune élaboration sur le rapport réflexif que l'homme entretient à sa propre adhésion intellectuelle aux objets de foi.

Nous allons à présent aborder la pensée d'Olivi. Suivant le mouvement amorcé par Bonaventure, Olivi propose une conception de la foi qui ne semble plus requérir d'intervention surnaturelle. Il n'en insiste pas moins sur un rapport affectif très intense à Dieu. Son modèle se présente alors comme un volontarisme doxastique d'une profondeur et d'une universalité inédites.

Chapitre 2

Pierre de Jean Olivi

Dans ce chapitre, nous allons examiner le traitement olivien de la foi. Nous nous appuierons sur les questions VIII et IX *De fide* de ses *quaestiones de virtutibus*¹⁵⁷ : il s'agit du texte de référence sur la question. Ces questions sur les vertus, issues du troisième livre du commentaire des Sentences d'Olivi, portent sur les vertus théologiques et sur la grâce. Les deux dernières questions, que nous allons commenter, constituent un véritable traité de la foi. On peut les dater des années 1290, ce qui en fait un des textes les plus tardifs que nous aborderons. Nous avons choisi de les traiter après la doctrine de Bonaventure, car elles nous paraissent en être directement tributaires et détachées des traitements d'Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines et de Duns Scot, que nous aborderons ensuite. Quelques autres questions d'Olivi¹⁵⁸ concernent la foi, que nous citerons si cela est utile pour notre propos.

Nous avons vu de quelle manière Bonaventure précise un modèle halésien de la foi d'une grande subtilité psychologique. Bonaventure propose, en élaborant certains points laissés en suspens par Alexandre, une théorie psychologique simplifiée de l'habitus de foi. Il introduit de façon claire l'idée d'un rôle moteur de la volonté dans la production de l'assentiment aux propositions de foi et minore le rôle de Dieu dans la production de cet habitus et de cet acte.

La doctrine olivienne nous semble le point d'aboutissement de cette évolution d'Alexandre à Bonaventure. Il s'y élabore en effet un modèle psychologique de la foi où la volonté, forte d'une évidence morale introduite par notre auteur et dont nous examinerons la nature en détail, joue un rôle affectif et un rôle moteur abondamment détaillés. En rupture avec les doctrines précédentes, aucun de ces deux rôles ne semble faire appel de façon structurelle et nécessaire à un concours divin surnaturel.

¹⁵⁷ Cf. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, éd. Emmen A., Stadter E. (éd.), Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1981, p. 310-57

¹⁵⁸ On en trouvera une mention partielle dans AUBERT R., « Le problème de la foi dans l'œuvre de Pierre Olivi », in *Miscellanea historica Alberti De Meyer*, Louvain, 1946, vol. I, 627-630. Nous travaillerons sur la troisième des questions « De Deo cognoscendo », parues dans PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Jansen B. (éd.), Ad Claras Aquas, ex typogr. Collegii S. Bonaventurae, vol. 3, 1926

C'est à cette théorie psychologique que nous consacrerons la première partie de ce chapitre. Nous proposerons ensuite d'examiner deux aspects polémiques du texte : d'abord, la minoration du rôle de la raison et de l'argumentation seules et l'opposition au rationalisme, thèmes chers à notre auteur¹⁵⁹ ; ensuite, l'opposition à l'hérésie, et à l'infidélité en général, dont nous verrons le rapport qu'elle entretient avec une théorie de la croyance particulièrement tolérante.

I. Les mécanismes psychologiques de la croyance

1. Raison de crédibilité et objet de croyance

Nous commencerons par une clarification terminologique utile pour l'ensemble de notre propos, au sujet du terme de *ratio* dans ce texte¹⁶⁰. En un premier sens, commun, il est employé pour désigner un argument de quelque nature que ce soit¹⁶¹. En lien avec ce premier sens, la notion d'évidence paraît désigner parfois la manière dont l'intellect appréhende ce qui est montré par un argument¹⁶², parfois, en un sens plus courant, ce qui caractérise la perception intérieure ou extérieure et la saisie des premiers principes¹⁶³. En un second sens, le

¹⁵⁹ Voir par exemple BURR D., « Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers » in *Franciscan Studies* 31 (1971), p. 41-71. Burr écrit p. 56 : « The three basic ingredients of the answer [to the question : why was the pagan philosophers' accomplishment a rather shabby one, a mixture of some truth and a great deal of falsehood ?] are clear enough : Sin, the limitations of human reason, and the lack of a faith relationship to God. No real effort is made to explain how the three fit together. » On verra que notre travail, en particulier dans la deuxième et la troisième partie, tente d'éclaircir « how the three fit together », si l'on assimile les accomplissements des philosophes à ce que l'on peut faire et ce à quoi l'on peut aboutir en usant d'une argumentation rationnelle sans foi ; Burr indique d'ailleurs précisément que l'on peut souvent opérer une telle assimilation chez Olivi (cf. p. 59 : « [...] Olivi often seems to equate 'the philosophers' with 'natural reason unaided by revelation »), bien qu'il nuance ce fait en indiquant qu'Olivi estime parfois que les philosophes se trompent dans l'usage de leur raison.

Cf. également BETTONI E., « Olivi di fronte ad Aristotele » in *Studi Francescani* 55 (1958), p. 176-197 ; BETTONI E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milan, Vita e pensiero, 1959

¹⁶⁰ Pour une liste des définitions oliviennes de *laratio*, on se reportera à PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, op. cit. p. 232 l. 8-21 : « [...] 'ratio' diversa significat. Primo quidem potentiam intellectus ; secundo ejus actum ; tertio ejus habitum ; quarto ejus objectum : quod si est simplex, rationes vel definitiones terminorum vocamus ; si vero est complexum, vocamus illud consequentias vel rationes syllogisticas vel orationes, quasi 'oris rationes'. Quinto significat idem quod rationabilitas seu rationabile, id est illud quod ratio recta iudicat esse rectum et conveniens. Sexto significat totam mentem ; et hoc modo ab Augustino, XII *De Trinitate*, dividitur ratio, id est totus aspectus mentis, in superiorem et inferiorem ; alias non esset verum quod ibi dicit, scilicet quod rationis sit comedere, id est delectari, et consentire. Sic etiam X *Ethicorum*, Aristoteles sumit intellectum pro tota parte intellectiva, ubi dicit quod nos sumus proprie intellectus. » Cf. pour un point de vue plus large sur l'emploi du terme *ratio* au Moyen-Âge DEMERS G.-E., « Les divers sens du mot « ratio » au Moyen-Âge » in *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, première série, Paris, Vrin, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1932, p. 105-139

¹⁶¹ Par exemple : « [...] ratio demonstrativa sive necessaria, [...] ratio probabilis [...]. » *QF* p. 318 l. 11-12

¹⁶² « [...] evidentia scientiali vel coniecturali [...]. » *QF* p. 311 l. 6-7

¹⁶³ Par exemple : « [...] evidentia rationis [...]. » *QF* p. 318 l. 15

terme *ratio* désigne, seul ou qualifié par l'adjectif *naturalis*¹⁶⁴ (il peut également être remplacé, par synecdoque, par le terme *natura* ou *natura rationalis*), une puissance de l'intellect. Il peut troisièmement signifier raisonnable ou caractère raisonnable : croire raisonnablement, c'est croire selon une règle ou lumière de raison, saine et non viciée¹⁶⁵, c'est-à-dire conformément à ce qu'une raison droite juge droit et convenable ; la foi constitue une telle règle¹⁶⁶ ; en ce sens, croire de façon déraisonnable, c'est croire *sine ratione*. Nous ferons encore référence à un quatrième et dernier sens : qualifié ou non par l'adjectif *objectiva*, *ratio* désigne ce par quoi un objet se présente comme tel ou tel à l'intellect, ou ce par quoi il est défini comme tel ou tel¹⁶⁷. Examinons donc un exemple particulier de raison objective : la crédibilité.

La raison objective de crédibilité est le propre de l'objet de la croyance, soit de ce qui peut être cru ou de ce qui est croyable (et non crédible, au sens courant du terme), c'est-à-dire de ce qui peut être considéré comme vrai avec certitude par l'intellect du croyant. Olivi consacre la réponse au sixième argument contre la possibilité à la certitude de la croyance (*certitudo credulitatis seu fidei*) et la caractérise ainsi :

« [...] la certitude de la foi comporte (*in se includit*) deux ou trois choses. La première est la vérité réelle et infaillible des choses crues. – La deuxième est l'adhésion ferme et inébranlable à la vérité crue, qui repousse loin du croyant toute hésitation ou du moins son égalité par rapport à la pensée (*sensus*) de la vérité crue et de l'adhésion fixe à <cette vérité> elle-même. [...] Si cependant, par le nom de certitude, on entend n'importe quelle estimation, que, de façon vraie ou fausse, quelqu'un estime être certaine, ainsi, vis-à-vis de tout ce [au sujet de] quoi nous pouvons avoir une forte croyance [...], nous pouvons par là même concevoir une telle certitude. »¹⁶⁸

¹⁶⁴ Par exemple : « [...] *naturalis rationis* [...]. » *QF* p. 333 l. 26

¹⁶⁵ « [...] *quia non est rationabile seu conveniens illud credere, aut quia nulla regula seu nullo lumine rationis, aut saltem non integro vel non vitiato, dirigitur homo in actu credendi.* » *QF* p. 318 l. 6-9

¹⁶⁶ « [...] *credere ex fide non est credere sine ratione, sumendo rationem pro rationabili, quia fides est in se rationabilissima, et etiam ejus actus et ejus objectum.* » *QF* p. 333 l. 19-22

¹⁶⁷ Par exemple : « [...] *nihil potest amari, nisi sub aliqua ratione boni* [...]. » *QF* p. 310 l. 12-13

¹⁶⁸ « [...] *certitudo fidei duo aut tria in se includit. Primum est realis et infallibilis veritas creditorum. – Secundum est firma et inconcussibilis adhaesio ad veritatem creditam, repellens a credente omnem dubietatem aut saltem ejus aequiparantiam respectu sensus veritatis creditae et fixae adhaesionis ad ipsam. Duo autem ultima possunt dari a voluntate tamquam a causa motiva, quamvis actus illi immediate eliciantur ab intellectu. Non tamen possunt sibi quomodocumque dari, immo oportet objectum prius sub modo debito sibi proponi et ipsamet voluntatem ad sic movendum intellectum divinitus affici et erigi ac vigorari. – Si tamen nomine certitudinis intelligatur quaecumque aestimatio, quam quis vere vel falso aestimat esse certam, sic de omni eo, [circa] quod per imperium voluntatis nostrae possumus fortem credulitatem habere, possumus eo ipso talem certitudinem concipere.* » *QF* p. 329 l. 1-15

Ainsi, Olivi propose deux notions de certitude. La première est une certitude absolue ou objective, qui n'est autre que la vérité réelle et infaillible de l'objet de la croyance ; en tant que telle, elle ne concerne que les croyances toujours vraies qui visent quelque chose de réel. La seconde est une certitude pour le croyant ou subjective, qui est la fermeté de son adhésion à ce qu'il croit, que cela soit vrai ou faux. Notre auteur insiste sur l'inébranlabilité et la fermeté de l'adhésion au vrai et parle en des termes moins laudatifs de l'adhésion au faux. Il ne faudrait pas pour autant croire que la certitude de l'adhésion fautive soit moins ferme. En effet, les fidèles et les hérétiques ont en commun de croire « de façon absolue et tout à fait immobile » à leurs dogmes respectifs¹⁶⁹. On en conclura que le propre de la certitude du croyant consiste dans cette adhésion immobile et absolue à la vérité de ce que l'on croit, et qu'elle peut concerner aussi bien le vrai que le faux.

Ainsi, la croyance consiste dans l'adhésion certaine à la vérité d'un objet donné, que l'on a saisi sous la raison objective de crédibilité. Cette adhésion certaine suffit-elle à caractériser la croyance chez Olivi ? Ou bien y a-t-il, chez lui comme chez beaucoup d'auteurs médiévaux, une distinction nette entre l'adhésion certaine au vrai selon une évidence contraignante pour l'intellect, ou un argument démonstratif¹⁷⁰, susceptibles d'en produire une connaissance, d'une part, et la croyance comme adhésion certaine au vrai, sans un tel argument ou une telle évidence, d'autre part ? Nous serions tenté d'élargir au maximum l'extension de la notion de croyance, et de penser que le croyable peut être considéré comme vrai quel que soit ce qui amène à le faire. Il semblerait d'ailleurs que ce soit la condition même de la question posée. En effet, si Olivi rejette, comme nous le verrons, l'idée que l'on ne puisse croire *sine ratione*, au sens d'argument, c'est-à-dire, entre autres, avec un argument démonstratif, ou même avec une évidence, ce serait bien que l'on peut croire *cum ratione*. Par conséquent la croyance, en tant que simple adhésion certaine au vrai, inclurait entre autres la connaissance.

Le texte constitue-t-il un point d'appui suffisant pour défendre une telle thèse ? A plusieurs reprises, certains paragraphes nous incitent fortement à le penser : par exemple¹⁷¹, on trouve au tout début du texte l'idée que l'on ne peut croire que ce qui apparaît en quelque

¹⁶⁹ « Tertio modo est idem quod firmiter tenere rem pro vera et ei adhaerere firmiter tamquam si coram se praesentialiter eam cerneret et haberet. Et hoc modo assentimus illis quae absolute et omnino immobiliter volumus credere et tenere. Et hoc modo fideles credunt dogmata fidei catholicae et haeretici dogmata suarum haeresum et sectarum. » *QF* p. 322 l. 11-16

¹⁷⁰ Sur la capacité d'un tel argument à contraindre l'intellect, on se reportera à notre seconde partie.

¹⁷¹ « Oportet enim quod illud, quod quis credit, sibi videatur aliquo modo verum sicut oportet quod amatum videatur amanti aliquo modo bonum ; sed nihil potest videri esse verum, nisi sit per se notum vel per aliquam rationem aliquo modo probatum. » *QF* p. 310 l. 13-17

façon vrai, et qu'une chose n'apparaît en quelque façon vraie que si elle est *per se nota* ou prouvée en quelque façon par un certain argument. Cette réflexion ressemble fort à l'établissement des deux prémisses d'un syllogisme dont la conclusion serait que l'on ne peut croire que ce qui est prouvé ou *per se notum*, établissant par là la possibilité théorique d'une telle croyance. Une position semblable peut être défendue en prenant appui sur les deuxième et quatrième arguments contre la possibilité de croire sans raison, dans lesquels le terme de *ratio* a indubitablement le sens d'argument¹⁷².

Olivi s'oppose, bien sûr, aux thèses ainsi défendues. Mais, dans ses réponses, il se borne à dire que l'on peut croire selon des *rationes* qui ne sont pas des arguments, sans jamais affirmer que croire selon un argument est impossible. Dans la réponse au troisième argument, on trouve une expression qui nous semble significative : « il faut dire que quelque chose se présente à nous comme croyable de nombreuses façons, outre l'entremise de conséquences tirées des habitus de la chose à croire »¹⁷³. C'est donc bien qu'un raisonnement tiré des habitus de la chose à croire, c'est-à-dire dont les prémisses sont dérivées d'une appréhension immédiate de la chose considérée (par opposition à un témoignage qui la concernerait, par exemple), peut donner lieu à une croyance. Or, parmi les raisonnements tirés des habitus de la chose, on trouve des raisonnements probables et des raisonnements démonstratifs¹⁷⁴, et rien n'indique que le propos d'Olivi ne s'appliquerait qu'à certains arguments et non à d'autres.

Cette *lectio difficilior*, en désaccord avec la doctrine commune, ne fait pas toujours le meilleur ménage avec les parallèles terme à terme qu'Olivi dresse parfois entre *credere* et *scire*¹⁷⁵. Il n'en demeure pas moins qu'elle nous paraît rendre une meilleure justice aux mots du franciscain. Cela ne nous empêchera pas, par la suite, de parler, comme Olivi, de croyable et de connaissable en deux sens bien distincts. Il nous apparaît simplement important de noter qu'il ne semble pas y avoir de distinction nette entre croire au sens strict (c'est-à-dire adhérer de façon certaine de telle façon que l'intellect n'y soit pas contraint par lui-même) et

¹⁷² On trouve dans le deuxième argument : « [...] hoc non potest fieri sine ratione aut sine evidentia scientiali vel conjecturali [...]. » *QF* p. 311 l. 5-7 ; dans le quatrième argument : « [...] <credibilitas> non videtur aliud ponere quam evidentiam veritatis aut verisimilitudinis seu probabilitatis [...] » *QF* p. 311 l. 16-18

¹⁷³ « [...] dicendum quod multis modis occurrit aliquid nobis ut credibile, praeterquam per consequentias ex habitudinibus rei credendae deductas » *QF* p. 328 l. 3-5

¹⁷⁴ « [...] de re credita non habetur ratio demonstrativa sive necessaria, nec ratio probabilis ex habitudinibus fundatis in re credita procedens [...]. » *QF* p. 318 l. 11-13. *Procedens* se trouve ici au singulier, mais il n'en désigne pas moins les deux types de raisonnement, selon l'habitude de notre auteur d'accorder les adjectifs et les participes d'après le dernier substantif mentionné. Du reste, il n'y aurait aucun sens à penser que cela soit possible pour les raisonnements probables et non pour les raisonnements nécessaires.

¹⁷⁵ Par exemple : « [...] non tamen oportet quod illud videatur seu iudicetur esse verum priusquam credatur, quia tunc eadem ratione oporteret quod videretur esse verum priusquam sciretur [...]. » *QF* p. 327 l. 9-12

connaître, que l'on peut classer sous une même notion de croire au sens large, au sens de porter un jugement spéculatif positif, c'est-à-dire un jugement affirmatif sur une certaine vérité.¹⁷⁶

2. Certitude et vérité

Quand on croit, on adhère de façon certaine à quelque chose qui se présente à nous comme une vérité. Cette vérité, au premier abord, semble être celle des propositions croyables ou connaissables¹⁷⁷. Dans la croyance, l'intellect est porté vers elles, en tant que compositions de termes qui, à leur tour, lui apparaissent sous forme d'espèce mémorielle. Cette espèce est la trace d'une chose absente appréhendée auparavant, qui se supplée à elle lorsque l'esprit cherche à s'y rapporter, par exemple dans un raisonnement¹⁷⁸.

Ici, une confusion doit être évitée. Si l'objet d'un acte de croyance est une espèce mémorielle, il ne faut pas entendre par là que la croyance en Dieu, par exemple, porterait sur l'espèce mémorielle résultant d'une appréhension passée de Dieu lui-même, comme la croyance que le mur est blanc résulte d'une appréhension sensible passée du mur. En effet, indépendamment d'une telle appréhension, la dimension mémorielle de l'espèce considérée ici réside non dans le fait qu'elle représente l'objet extra-mental qui en est idéalement le référent ultime, mais bien dans sa capacité à se suppléer à l'objet premier de la croyance, c'est-à-dire, en l'occurrence, aux termes des propositions crues. C'est leur appréhension passée que nous nous rappelons, et non celle de leurs référents réels.

¹⁷⁶ Par ailleurs, les termes de *notitia*, *notus*, *nota* font référence, au début de la question IX, à une connaissance des propositions en tant que telles, qu'elles soient sues, crues, considérées comme fausses ou neutres. Une proposition *scita* est une proposition connue (« je sais scientifiquement que le tout est plus grand que la partie »), là où une proposition *scientialiter nota* est une proposition dont on sait qu'elle est connue scientifiquement (« je sais que la proposition "le tout est plus grand que la partie" est connue scientifiquement »); de même, une proposition *credenda* est une proposition qui doit être crue, alors que la *notitia* d'un article de foi est la connaissance d'une certaine proposition comme devant être crue. La *notitia* est donc ici, pour ainsi dire, une connaissance réflexive ou au second degré des propositions.

¹⁷⁷ « [...] assensus fidei fertur primo et immediate super compositionem terminorum fidei [...]. » *QF* p. 317 l. 17-18

¹⁷⁸ Cf. PUTALLAZ F.-X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991. Putallaz traduit Olivi p. 120 : « Toute *species memorialis* est produite par le biais d'une connaissance actuelle de l'objet, comme la figure gravée dans la cire a été produite par une impression en acte dans le sceau, ou du sceau dans la cire ; et cette empreinte était un mouvement ou un changement de la cire elle-même. » Cf. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, Jansen B. (éd.), Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, vol. 3, 1926, p. 116. Il faut bien différencier l'espèce mémorielle de l'espèce sensible ou de l'espèce intelligible. Contrairement à ces dernières, qui sont nécessaires en contexte aristotélicien à l'accomplissement d'actes de connaissance ou de saisie, l'espèce mémorielle ne constitue que le reliquat de tels actes auquel l'intellect peut se rapporter par la suite comme objet d'étude. On pourra lire le développement consacré à cette notion, pour ce qui concerne le cas particulier de la connaissance de soi, dans le même ouvrage, p. 119-122

Au demeurant, Olivi affirme¹⁷⁹ que les fidèles se rapportent à l'espèce mémorielle des termes des propositions de foi. Cependant, il mentionne également que, sous une espèce mémorielle, quelque chose peut se présenter comme étant ou non-étant, pour expliquer sur quelle base on peut croire que quelque chose existe ou n'existe pas¹⁸⁰.

Deux cas sont possibles : premièrement, cela peut être l'objet réel A désigné par la proposition 'A existe' qui a été appréhendé et non la proposition même. Lorsque l'on croit à son existence, ce sera donc une croyance au sens large, puisqu'une telle appréhension sensible contraint l'intellect et le fait donc savoir et non croire. Mais cela ne saurait être le cas, par exemple, de la proposition 'Dieu existe', et d'autres de ce genre, qui concernent des choses que l'on n'appréhende pas, ou du moins pas dans le sens d'une appréhension qui entraîne directement l'adhésion à l'existence de la chose appréhendée, comme l'appréhension sensible.

Deuxièmement, l'objet premier de la croyance, c'est-à-dire la proposition crue, peut permettre, en tant qu'intermédiaire, une certaine appréhension de l'objet second, c'est-à-dire l'objet réel qu'elle concerne. Dans ce cas, outre qu'une telle appréhension ne permet pas directement de poser ce dernier objet comme étant, il faut noter qu'elle se fait par l'intermédiaire de la proposition crue, dans la mesure où l'on se rapporte à cette dernière par le biais de son espèce mémorielle. L'espèce mémorielle reste donc toujours dans le camp de la proposition et non de l'objet appréhendé à travers elle. Quant à savoir si cette appréhension au second degré donne lieu à une espèce mémorielle, Olivi ne nous l'indique pas.¹⁸¹

Comme on le voit, quand on adhère à la vérité d'une proposition, cette adhésion vise, autant qu'il est possible, la chose désignée par cette proposition. Mais si la croyance est fautive, si cette chose n'existe pas, l'adhésion de celui qui croit ainsi ne visera rien du tout. Comme le dit notre auteur, lorsqu'une croyance est vraie, la raison objective du croyant, ou du croyable « pose quelque chose hors de l'esprit du croyant »¹⁸², elle a un référent réel (la chose

¹⁷⁹ Cf. la traduction par Robert Pasnau de la question 74 du commentaire au second livre des Sentences : <http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/olivi74.htm>. Olivi donne un exemple : « Judas, believing that Jesus was not God nor born of the Virgin, had memory species of these terms just as does a Christian who believes this claim. »

¹⁸⁰ « Sufficit ergo quod <aliquid> in specie memoriali praesentetur sub ratione entis vel non-entis [...]. » *QF* p. 328 l. 16-17

¹⁸¹ Nous aurons l'occasion de revenir abondamment sur cette appréhension, qui est une pièce centrale de son dispositif intellectuel.

¹⁸² « [...] ratio objectiva credibilium non oportet quod ponat aliquid realiter extra mentem credentis » *QF* p. 328 l. 14-15

désignée par la croyance : l'existence de Dieu, la bonté de Paul, la rougeur de Jacques), mais lorsqu'elle est fautive, elle ne se rapporte qu'à une disposition du croyant à croire¹⁸³.

Dans tous les cas où la croyance ne procède pas d'une appréhension immédiate de ce que la proposition crue désigne, son seul objet semble bien n'être encore qu'un signe, et c'est seulement s'il signifie quelque chose de réel que la croyance qui le concerne sera vraie. Or, on voit bien que, lorsqu'on ne peut appréhender, en fait ou en droit, la chose considérée, rien ne permet d'affirmer que ce que l'on suppose être son signe signifie bien quoi que ce soit : le problème de la croyance dans les choses invisibles se pose dans toute son acuité¹⁸⁴.

Donc, lorsque, sous la forme d'espèce mémorielle, les termes d'une certaine proposition se présentent à l'intellect et se composent en cette proposition, l'intellect peut se rapporter à elle de telle sorte qu'il soit porté de lui-même à y adhérer sans doute possible, c'est-à-dire dans le cas de l'évidence¹⁸⁵ : il est alors déterminé à croire telle ou telle chose de façon tout à fait infaillible. Mais, pour le reste, Olivi décrit une gradation dans le degré d'adhésion de l'intellect par lui-même : il lui est parfois difficile de ne pas penser quelque chose, parfois encore il a des arguments pour penser une chose et des arguments pour penser le contraire, parfois enfin, il n'a aucune raison de penser quoi que ce soit d'un objet donné. Ces degrés d'adhésion correspondent à des degrés de mobilité de l'intellect, qui, d'immobile dans le premier cas, peut aller jusqu'à être 'leviter girabilis' dans le quatrième¹⁸⁶. Mais si l'intellect ne se meut pas lui-même, d'où procède son mouvement d'adhésion ? Pour Olivi, il procède de la volonté.

¹⁸³ AUBERT R., « La foi dans l'œuvre de Pierre Olivi », *art. cit.* p. 631, cite un passage encore inédit du Commentaire des Sentences d'Olivi, cf. Ms. BIBL. VATIC., ROME, *Borgh.* n. 322, f° 58^v : « Credibile autem non dicitur in credibilibus aliquam unam rationem secundum quam subjiciatur omnibus quae de eis Scriptura traduntur, et eodem modo nec bonum, salutare et consimilia. Immo credibile nihil ponit realiter in ipsis veris credibilibus sed solum a parte dispositionis credentium cum non existentia et futura sint credibilia, et idem est de scibile. »

¹⁸⁴ Sur Dieu lui-même, toutefois, Olivi reprend à son compte, en le reformulant, l'argument ontologique d'Anselme. On verra comment dans notre seconde partie.

¹⁸⁵ « [...] evidentia rationis, qualis est in visibili intelligentia eorum quae praesentialiter intra vel extra sentimus, vel qualis est intelligentia primorum et omnino indubitabilium principiorum, sine quibus nihil intelligi potest. » *QF* p. 318 l. 15-18. Un raisonnement démonstratif ou scientifique permet-il aussi une telle adhésion ? Nous le verrons dans notre seconde partie.

¹⁸⁶ « [...] ostendit hoc <quod credere sine ratione sit possibile> ratio credibilium et incredibilium. Quorum quaedam se ingerunt in tanta evidentia, quod intellectui aliud videri non potest ; quaedam vero sic, quod intellectui vix aliud videri potest ; quaedam vero sic, quod intellectui partim videtur hoc, partim oppositum, et partim inclinatur ad hoc credendum, partim ad illud credendum ; quaedam vero sic, quod nec inclinant nec impugnant intellectui, ita quod intellectus est leviter girabilis ad quodcumque. » *QF* p. 321 l. 21-28

3. Le rôle de la volonté

Celle-ci est en effet capable d'exercer son pouvoir sur 'les puissances et leurs actes', particulièrement sur l'intellect, qui montre obéissance et mobilité, lorsqu'il n'est pas déterminé de lui-même. La volonté domine ainsi l'intellect même lorsque des arguments s'accumulent en faveur de la position opposée à ce que l'homme veut penser. Elle procède en faisant porter l'attention de ce dernier sur le croyable¹⁸⁷ : plus nous voulons penser quelque chose, plus la volonté fait porter sur elle l'attention de l'intellect ; plus cette application de l'intellect est forte, plus il sera intimement uni à son objet, et plus il y assentira¹⁸⁸. A son tour, si la volonté d'un homme veut influencer ainsi sur son intellect, c'est qu'elle « peut être disposée par amour, tantôt à quelque chose, tantôt à son opposé, et consentir plus volontiers à croire l'un d'eux que l'autre »¹⁸⁹. L'amour ne détermine pas la volonté : il constitue au contraire un acte de la volonté¹⁹⁰, d'après lequel, par un autre acte, elle fait croire l'intellect.

Si l'application de l'intellect porte sur les propositions crues, l'amour qui est au principe de cette application n'est pas l'amour de la proposition elle-même, mais bien l'amour de ce à quoi la proposition est favorable : celui qui croit ainsi veut penser avec certitude que ce qu'il aime est un bien pour lui¹⁹¹, après que son intellect l'a appréhendé comme tel d'une façon qui n'est pas indubitable. Par exemple, si j'applique mon intellect à la proposition « Mon ami est bon », c'est par amour pour mon ami, que j'appréhende comme un bien et dont je veux penser avec certitude qu'il constitue un bien pour moi, et non pour cette proposition. La bonté de mon ami constitue par ailleurs, s'il est vraiment bon, le référent réel de cette

¹⁸⁷ Cf. la théorie olivienne de l'attention, qui, si elle n'est pas directement liée à notre propos, est exposée au moyen d'un vocabulaire tout à fait proche de celui de notre passage. Voir par exemple PERLER D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 2003, p. 43-75. On lira notamment le texte cité d'Olivi tiré de PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, *op. cit.* vol. 3, p. 35 : « [...] actus et aspectus cognitivus figuratur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto [...]. »

¹⁸⁸ « [...] intellectus movetur et applicatur a voluntate ad illa quae volumus cogitare, et secundum hoc quod magis volumus vel nolumus, majus et minus applicatur vel retrahitur. Constat autem quod quanto fortius applicatur, tanto ceteris paribus fortiori nexu invisceratur et unitur suo objecto, ac per consequens et tanto firmius et intensius assentit. » *QF* p. 321 l. 15-20

¹⁸⁹ « [...] <voluntas> potest amore affici nunc ad hoc, nunc ad oppositum, et libentius consentire in unum eorum credendum quam in reliquum. » *QF* p. 321 l. 3-5

¹⁹⁰ Cf. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, *op. cit.* p. 227 l. 26-28 : « [...] objectum in quantum est per solum intellectum apprehensum non potest amari, nisi per voluntatem intellectivam. »

¹⁹¹ « Constat enim quod iudicium et aestimatio intellectus multum sequitur affectum. Unde eo ipso quo aliquid fortiter amamus, aestimamus et iudicamus [illud] esse nobis bonum, quamquam secundum veritatem sit malum. Nec mirum, quia intellectus movetur et applicatur a voluntate ad illa quae volumus cogitare, et secundum hoc quod magis volumus vel nolumus, majus et minus applicatur vel retrahitur. » *QF* p. 321

proposition. Nous aurons l'occasion d'y revenir au sujet de Dieu. Ce rôle joué par la volonté d'adhésion est en tout cas le propre de la croyance.

La bonne interaction de la volonté et de l'intellect dépend cependant de nombreuses conditions, dont Olivi propose un traitement circonstancié : l'intellect ne doit pas être mû par des dispositions contraires, bien que, peut-être, dit notre auteur, il soit impossible de vouloir parfaitement croire quelque chose et de ne pas le croire¹⁹². Toutefois, à cause de mouvements de doute et de contraintes opposées, il peut sembler à un croyant qu'en fait il ne croit pas, de même qu'un homme chaste, trop conscient des tentations de la chair, peut croire qu'il ne l'est pas.¹⁹³ On pourrait se demander s'il n'est pas contradictoire que l'on puisse douter de croire, sans pour autant douter de ce que l'on croit. Il apparaît cependant, dans le cas cité, que le croyant ne doute pas réellement, mais seulement selon une mauvaise définition des termes : en effet, il assimile le fait de souffrir de mouvements de doute (auxquels il ne cède pas) au fait même de douter, tout comme celui qui souffre des tentations de la chair assimile cette souffrance à une absence de chasteté, qui consisterait en réalité dans le fait d'y céder.

Croire est donc un habitus de l'âme qui n'est pas toujours perceptible même s'il est dans l'âme.

« L'intellect est en effet empêché non seulement par des arguments contraires, mais encore par des estimations sensuelles et des usages habituels (*habitualibus consuetudinibus*), tant de l'imagination, que de lui-même, <qui le poussent> à des croyances contraires. Et, à l'opposé, il est disposé à assentir volontairement non seulement par des arguments qui l'y conduisent, mais encore par des sentiments (*sensibus*), des instincts internes et des usages habituels (*habitualibus consuetudinibus*), tant de lui-même que de la fantaisie et du sens. »¹⁹⁴

Nombreuses sont donc les conditions de la croyance, et de la conscience de la croyance, quoique, ultimement, il suffise de le vouloir pour croire.

¹⁹² Nous voyons ici une trace du volontarisme radical d'Olivi, déjà abordé dans PUTALLAZ F.-X., « Entre grâce et liberté : Pierre de Jean Olivi » in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, ed. J. Aertsen, A. Speer, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2000, p. 104-115 ; ou encore PASNAU R., « Olivi on human freedom » in BOUREAU A., PIRON S. (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 15-25

¹⁹³ « [...] licet forte impossibile sit perfecte velle aliquid credere et illud non credere ; quamvis non sibi videatur illud credere propter contrarias concussionones seu dubitationum motus, quod patitur ; sicut et aliquando aliquis mente castus videtur sibi secundum sensualem appetitum non esse castus (sic) propter multas tentationes carnis, quas patitur. » *QF* p. 329 l. 21-26

¹⁹⁴ « Impeditur enim intellectus non solum rationibus contrariis, sed etiam sensualibus aestimationibus et habitualibus consuetudinibus, tam imaginationis, quam sui ipsius ad contrarias credulitates. Et econtra non solum rationibus inductivis disponitur ad assentiendum voluntati, sed etiam internis sensibus et instinctibus et habitualibus consuetudinibus, tam sui quam phantasiae et sensus. » *QF* p. 329 l. 26-32

Selon la conception olivienne, la croyance permet donc d'appréhender comme vraies des propositions qui ne se présentent que comme des pointeurs, pourrait-on dire, vers ce que l'on aime. On adhérera ainsi à une certaine proposition parce qu'elle a pour référent réel une certaine chose que l'intellect appréhende comme bonne et que la volonté aime en tant que tel. Le passage de l'amour pour une chose à la vérité de la proposition qui désigne sa bonté ou de cette bonté même est si important qu'Olivi n'hésite pas à proposer un rapprochement lexical de la croyance volontaire et de la connaissance : dans le cas des croyances catholiques, il affirme que la foi :

« [...] en tenant sous elle-même, selon un assentiment absolu et fixe, la vérité des choses divines et de tout ce qu'il faut croire, tient la plus grande lumière, concernant Dieu et ce qu'il faut croire, devant le regard de l'intellect ou les yeux du cœur ; à partir de quoi l'intellect peut intelliger comme connaissables (*scibilter intelligere*) de nombreuses choses au sujet de Dieu, qu'autrement il ne pourrait <intelliger>, ou pas aussi clairement ni fixement. »¹⁹⁵

Cela rejoint une comparaison proposée plus tôt : tout comme la charité permet que se présente comme aimable un ennemi ou un bien inaccessible, de même l'habitus de foi permet que son objet se présente comme vrai¹⁹⁶. Ainsi se matérialise verbalement le propre de la croyance volontaire.

A l'issue de cette présentation des mécanismes psychologiques de la croyance chez Olivi, nous croyons devoir poser deux grands questionnements. D'une part, on imagine mal que les propositions que l'on croit n'interagissent pas les unes avec les autres, et l'on se représente volontiers que, à partir du moment où l'on croit, par amour, une certaine proposition, on croira, cette fois par cohérence, telle proposition qui peut s'en déduire scientifiquement. Tout ne serait pas qu'amour, dans le domaine de la croyance. Nous traiterons de cette question de l'application des règles du raisonnement au cas de la croyance religieuse dans notre seconde partie, consacrée à la garantie du fondement de la foi. D'autre part, nous voudrions savoir ce qui permet de faire la différence, pour celui qui ne croit rien, entre ce qu'il faut croire et ce qu'il faut rejeter. A cette seconde question, nous répondrons

¹⁹⁵ « [...] *tenendo infra se per assensum absolutum [et fixum veritatem divinorum et omnium credendorum maximam [lucem respectu] Dei et omnium credendorum, tenet coram acie intellectus seu coram oculis cordis ; ex quo intellectus potest multa de Deo scibilter intelligere, quae alias aut non posset, aut non ita clare nec ita fixe. » QF p. 331 l. 22-27*

¹⁹⁶ « [...] *habitus fidei facit quod objectum eius sibi occurrat ut verum [...] ; sicut et caritas facit quod inimicus occurrat sibi ut diligibilis et quod bonum inaccessible occurrat nobis ut accessibile, ac per consequens ut amabile. » QF p. 327 l. 22-26.* Nous reviendrons dans la troisième partie sur le rôle de la charité, qui n'est pas ici qu'un objet de comparaison

dans la troisième partie, consacrée à la recherche d'un éventuel fondement incontestable, chez Olivi, de la foi catholique, à l'exclusion d'une autre.

II. La foi peut-elle s'appuyer sur la raison ?

Nous chercherons à expliquer ici ce qu'affirme notre auteur au début de l'exposé de sa position propre¹⁹⁷. Selon lui, on peut croire de façon raisonnable (c'est-à-dire selon une règle de raison ou une lumière de raison saine et non viciée), sans raisonnement tiré des habitus de la chose ni évidence sensible ou intelligible. Nous nous demanderons donc comment, dans ces conditions, un principe ou une règle guidant la croyance peut être appréhendé en tant que principe à suivre. Au cours de notre développement, nous aurons l'occasion d'aborder la question de l'argumentation, en cherchant à savoir si une argumentation peut suffire à justifier ou expliquer une foi. Nous examinerons en premier le rôle des argumentations, dont Olivi fait état, qui permettraient d'aboutir à la nécessité d'une croyance non argumentée, non religieuse comme religieuse (cf. *QF* p. 318 l. 21-p. 320 l. 26).

1. Les arguments pratiques pour la nécessité de croire

On ne s'étonnera nullement que nous ayons à traiter ici d'arguments pratiques : comme on l'a vu, le propre de la croyance est de passer du bien au vrai, il est donc fort naturel que les arguments censés conduire à elles établissent un certain bien, auquel nous serions tenus¹⁹⁸. Ces derniers se présentent comme suit.

Dans les matières humaines, il y a deux raisons de croire des choses passées. La première est le fait que, sans croyance, on ne puisse avoir la révérence et la piété requise. Par exemple, aucune évidence ni raisonnement tiré des habitus de la chose ne nous prouve que nos parents nous ont engendrés, condition de notre piété filiale : il faut au contraire se fier à leurs témoignages et à ceux des proches et de même pour ceux qui ont été pour nous des bienfaiteurs avant qu'on n'ait pu en avoir conscience. La deuxième raison est la grande réputation de tel ou tel récit.

¹⁹⁷ « [...] de re credita non habetur ratio demonstrativa sive necessaria, nec ratio probabilis ex habitudinibus fundatis in re credita procedens, aut quamvis habeatur, non tamen homo principaliter innititur ei in actu credendi. Nec etiam habetur evidentia rationis, qualis est in visibili intelligentia eorum quae praesentialiter intra vel extra sentimus, vel qualis est intelligentia primorum et omnino indubitabilium principiorum, sine quibus nihil intelligi potest. Et hoc modo rationabiliter et virtuose multa creduntur et credi possunt, tam in humanis quam in divinis. » *QF* p. 318 l. 11-20

¹⁹⁸ Pour une intéressante synthèse sur la foi chez Olivi envisagée d'un point de vue éthique, cf. STADTER E., « Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi » in *Franziskanische Studien* 42 (1960) p. 225-296

Il y a une raison de croire des choses futures. En effet, il n'est pas d'entreprise humaine dont on puisse prouver l'issue par un raisonnement (c'est le cas des activités que l'on connaît par une sagesse pratique, comme la navigation ou le négoce). On ne s'y engagera donc pas si l'on ne croit à sa réussite.

Il y a trois raisons de croire des choses présentes : si je ne crois à la parole ou à l'engagement d'aucun autre homme sans preuve de sa bonne foi, il n'y aura pas de société humaine ; si je ne crois que ce que je perçois, je suis précisément limité, quant aux principes de ma connaissance seulement à ce qui me tombe ou m'est tombé sous les sens ; si je ne crois pas mon maître, je ne peux rien apprendre.

Dans les matières divines, Olivi procède par analogie avec les trois cas que nous venons de mentionner : si je suis tenu de faire mon devoir moral vis-à-vis de mes parents et bienfaiteurs, combien plus vis-à-vis de Dieu ? Comment espérer des biens éternels et fuir des maux éternels, et ainsi s'engager dans la voie de la recherche des uns et de l'éloignement des autres, sans croire à ces biens et à ces maux ? Si je crois aux dires et aux contrats des autres hommes, combien plus à ceux de Dieu et de ceux qui lui rendent un culte ? Examinons ces arguments en en proposant des reconstructions sous forme de syllogismes pratiques.

a. Sur la question des parents (le cas des bienfaiteurs se formaliserait identiquement), Olivi tient le raisonnement suivant : Je dois manifester de la piété filiale pour mes parents ; or, pour manifester de la piété filiale pour mes parents, je dois poser comme vrai de façon certaine qu'ils m'ont engendré ; donc, je dois poser comme vrai de façon certaine que mes parents m'ont engendré. Comme je n'ai aucun moyen de le savoir, je dois le croire sur la base de leur témoignage et de celui des voisins¹⁹⁹. De même : Je dois adorer Dieu convenablement ; or, pour ce faire, je dois poser comme vrai de façon certaine qu'il est le Dieu créateur de l'univers et de moi-même, etc. selon la doctrine catholique ; donc, je dois poser comme vrai de façon certaine qu'il est le Dieu créateur, etc. Comme je ne peux le savoir, je dois le croire²⁰⁰.

Nous supposons ici que les termes équivalents à « mes parents » et « ceux qui m'ont engendré » ou encore « aïeux » (*priores patres*) sont respectivement « Dieu » et « Dieu tel que les catholiques se le représentent ». Notre supposition se fonde sur l'idée que « parents »

¹⁹⁹ « Quamvis enim filius non assimiletur patri et matri, nihilominus debet credere se esse genitum ab eis : alias enim nec ad ipsos nec ad attinentes sibi per ipsos habebit affectionem et oboedientiam seu reverentiam debitam. Et tamen constat quod talis nulla ratione scire potest se esse genitum ab eis, sed solum habet inniti communi testimonio parentum et vicinorum. » *QF* p. 318 l. 26- p.319 l. 5

²⁰⁰ « Si enim priores patres et benefactores teneor recognoscere et amare, quamvis non mihi ratione probatos, quanto magis primum principium mei et omnium, summum scilicet creatorem, conservatorem et gubernatorem, quamvis nondum mihi ratione probatum ! » *QF* p. 320 l. 16-20

constitue un terme descriptif de certains étants que je peux appréhender comme tels, tandis que « ceux qui m'ont engendré » les désignent comme dotés d'une certaine caractéristique non perceptible et non démontrable mais qu'il faut néanmoins croire. De même, si les philosophes peuvent prouver de façon nécessaire que Dieu existe en tant que premier moteur, etc., il faut en revanche avoir recours à la foi pour établir qu'il est le Dieu des catholiques, créateur, gouverneur suprême, etc.

Mais si je suis tenu à quelque devoir déterminé (piété filiale ou croyance selon les préceptes catholiques) que ce soit, c'est vis-à-vis de mes parents en tant qu'ils m'ont engendré, et de Dieu en tant qu'il est le Dieu des catholiques, créateur de l'univers, etc. Si je n'ai pas de raison de considérer les êtres qui se présentent à moi, par les sens ou par les mots, comme ceux qui m'ont engendré je ne suis tenu à rien vis-à-vis d'eux quand bien même je serais tenu au devoir de piété filiale. Quant à Dieu, se présente-t-il à moi en tant que devant être adoré comme le Dieu des catholiques, avant que j'aie la foi ?

b. La nécessité de croire à l'obtention de biens futurs repose sur celle de s'engager dans une activité permettant d'obtenir ces biens, qu'ils résident dans l'activité elle-même ou dans ce qu'elle procure, profit (financier ou autre) ou vie éternelle et contemplation de Dieu. On peut le résumer dans le syllogisme pratique suivant : Je dois obtenir tel bien ; or, pour obtenir tel bien, je dois poser comme vrai de façon certaine que je peux l'obtenir ; donc je dois poser comme vrai de façon certaine que je peux l'obtenir. Rien ne me permet de le savoir, il me faut donc le croire²⁰¹. L'intérêt d'une telle activité semble reposer sur le fait qu'il soit croyable et nécessaire d'obtenir de tels biens. Si l'on n'a aucune raison de le penser, on n'en a aucune de considérer une telle entreprise comme nécessaire. Est-il possible sans la foi d'envisager d'obtenir les biens éternels et de penser qu'une telle obtention fasse l'objet d'un devoir ?

c. Admettons la nécessité pour moi d'appartenir à la société humaine. On a le raisonnement suivant : Je dois appartenir à la société humaine ; or, pour que je puisse lui appartenir, je dois poser comme vrais de façon certaine certains dires des hommes ; donc, je dois poser comme vrais de façon certaine certains dires des hommes. Je ne peux savoir qu'ils sont vrais, je dois donc le croire. De même : Je dois suivre la doctrine catholique ; or, pour suivre cette doctrine, je dois poser comme vrai de façon certaine ce que disent les catholiques

²⁰¹ « Multa etiam futura consimiliter credi oportet. Alias enim fere nullum negotium certe aget, nisi scilicet credat quod bene et utiliter finietur et quod bonum et prosperum eventum habebit. » *QF* p. 319 l. 11-14 ; « Quomodo etiam mala aeterna fugiam et ad bona aeterna prospere procedam, nisi firmiter credidero illa ? » *QF* p. 320 l. 20-22

en tant que tels et ce que dit leur Dieu ; donc, je dois poser comme vrai de façon certaine ce que disent les catholiques et leur Dieu²⁰². Je ne peux le savoir, je dois donc le croire. Il y a ici un parallèle entre la nécessité de la société et la nécessité de suivre la doctrine catholique : mais, tandis que la première nécessité paraît pouvoir être reconnue par tout homme, peut-on poser la seconde, si l'on n'a pas la foi ?

L'argumentation d'Olivi peut-elle déduire la nécessité²⁰³ de la foi d'autre chose que la foi, en tant qu'elle permettrait de poser les prémisses de ses raisonnements ? Il se pourrait bien que cela ne soit pas le cas, comme nous venons de le montrer dans les reconstructions qui précèdent. Cela ne constituerait pas un problème en soi : ces arguments peuvent n'avoir pour objet que de renforcer la croyance des fidèles. Ajoutons que les premiers arguments pour le devoir de croire qu'Olivi mentionne dans l'exposé de sa position propre seraient justiciables d'analyses semblables : il est certain que nous devons éviter les vices, dit-il ; or, pour cela, il faut que nous croyions qu'ils sont des vices ; donc la croyance est un devoir. Il est établi que nous devons éviter les erreurs ; or, on ne peut les éviter si nous ne croyons pas que ce sont des erreurs ; donc nous devons croire que ce sont des erreurs. Nous devons faire montre de vertu vis-à-vis de Dieu, de notre prochain et de nous-mêmes ; or, si l'on ne croit ni aux vertus ni à leurs objets, on ne peut en faire montre ; donc nous devons croire aux vertus et à leurs objets.²⁰⁴ Mais d'où viendraient ces majeures, sinon de la foi ? Il apparaîtrait donc encore que la preuve du devoir de foi présuppose la foi elle-même et ne saurait donc lui servir de fondement.

2. L'argumentation comme fondement de l'autorité

Cherchons néanmoins à voir si l'on ne peut donner à ces arguments une plus grande portée. Olivi pourrait avoir en vue de proposer une voie susceptible de convaincre même ceux qui ne croient pas encore de la nécessité de la foi, et qui passerait par ces arguments. Il lui

²⁰² « Si [...] in humanis aliquibus dictis et pactis hominum oportet me credere, quanto magis Deo et cultoribus ejus in his quae ad verum Dei cultum et [ad perfectionem] suorum spectant debeo credere, quamvis non mihi ratione probentur. » *QF* p. 320 l. 22-26

²⁰³ Nous reviendrons à la fin de cette partie sur le sens de cette notion ; elle s'exprime par les termes « oportet », *QF* p. 318 l.23, p. 319 l. 11 et 19, p. 320, l. 6 et 23 ; « necessario » *QF* p. 320 l. 11 ; « debet » *QF* p. 320 l. 14

²⁰⁴ « Certum est enim nos teneri vitare vitia et esse absque vitio. Sed vitare non possum, nisi firmiter credendo et tenendo ipsa esse vitia, nullatenus habenda vel committenda. Dato igitur quod ratio haec mihi non probet, nihilominus obligatus sum ad ea vitanda, ac per consequens ad credendum ipsa esse mala et fugienda. Praeterea, constat quod tenemur vitare abominandos errores, fundamenta divini cultus ac verae pietatis et justitiae subvertentes. Ergo quamvis nobis non sint ratione probata, tenemur credere illa esse errores abominandos. Secundo ostendit hoc necessitas habendi virtutes illas, sine quibus in Deum et proximum et in nos ipsos non possumus esse debite ordinati. Sed ista non possunt haeri, nisi firmiter credantur et teneantur tam objecta praedictarum virtutum quam ipsae virtutes. Ergo quamvis ratio nobis ad haec probanda non adsit, nihilominus tenemur ad illa credenda. » *QF* p. 322 l. 23-p. 323 l. 6

faudrait pour cela montrer que, avant d'avoir la foi, on peut reconnaître un devoir envers Dieu, un devoir de rechercher des biens éternels et de fuir les maux éternels, un devoir de croire certaines choses en tant que dites par Dieu lui-même et par ses adorateurs.

C'est sur ce dernier point, à savoir la nécessité de croire à la véracité des adorateurs de Dieu que nous concentrerons pour l'instant nos efforts, encouragé en cela par les arguments concernant la nécessité de croire dans les matières humaines qu'Olivi ne reprend pas dans ses considérations sur le divin : la grande célébrité, la limitation à ce qui tombe sous nos sens, la nécessité de croire pour apprendre. Toutes peuvent être ramenées à une considération sur le témoignage : le témoignage du plus grand nombre, le témoignage de ceux qui ont vu plus, ce témoignage particulier qu'est l'autorité du maître. Seule l'autorité religieuse fait, dans notre texte, l'objet d'un examen poussé. Penchons-nous donc sur celle-ci, afin d'apprendre pourquoi il faudrait suivre une certaine autorité religieuse avant de croire dans les préceptes de sa religion.

Olivi étudie la notion d'autorité surtout par l'entremise de la figure du Christ. Comme il le rappelle, Augustin affirme que le Christ,

« par des miracles s'est concilié l'autorité, par l'autorité a mérité la foi, par la foi a rassemblé la multitude, par la multitude a obtenu l'ancienneté (*vetustatem*), par l'ancienneté (*vetustate*) a consolidé la religion, que nulle erreur ne pourrait ébranler d'aucune part [...]. »²⁰⁵

Un peu plus haut, il affirme :

« <L'autorité> nous meut en partie par des miracles, en partie par la multitude de <ses> suivants »²⁰⁶

Quant à la multitude, nous aurons l'occasion d'en traiter, avec d'autres facteurs, dans notre troisième partie, où nous citerons *in extenso* les passages concernés. Qu'il suffise pour l'instant de dire que le fait de croire seulement en raison de l'habitude que l'on contracte parce que tout le monde croit autour de soi ne peut être le fondement de la foi catholique²⁰⁷ ; et la multitude des croyants, non seulement autour de soi mais en général, est évoquée un peu plus loin comme une des causes de l'habitude en question²⁰⁸. Il faut, pour avoir la foi catholique, être « divinement mû »²⁰⁹ et ne pas suivre son habitude « sans estimation divine de

²⁰⁵ QF p. 356 l. 20-23

²⁰⁶ QF p. 356 l. 17-19

²⁰⁷ QF p. 355 l. 11-20

²⁰⁸ QF p. 356 l. 13-15

²⁰⁹ QF p. 355 l. 15

la vérité divine »²¹⁰. Il faudra donc déterminer le sens de ces expressions. Mais à présent, c'est des miracles et, plus largement, des œuvres du Christ, que nous traiterons ici avec le plus de profit.

L'un des arguments (en l'occurrence le septième) contre le devoir nous propose la conception suivante d'une croyance qui se fonderait sur les œuvres par l'argumentation :

« Or, il est établi que l'on ne croit quelqu'un à cause de <ses> œuvres qu'en arguant et en concluant de ses œuvres (opera) à la vertu de leur cause opérante ; donc croire à cause des œuvres, c'est croire à cause d'une raison »²¹¹.

Raison est ici à prendre au sens d'argumentation. Le quatrième argument ne dit pas autre chose :

« [...] les Juifs n'auraient pas été tenus de croire le Christ, s'il n'avait auparavant réalisé des œuvres singulières, à partir desquelles on pourrait prouver avec évidence qu'il est le Christ ; donc, ils n'étaient pas tenus de croire sans raison. »²¹²

Le huitième argument contre la vertu semble élargir cette conception :

« [...] croire le témoignage des prophètes et de l'Eglise implique une raison annexe, à laquelle on croit et à cause de laquelle on juge d'après de tels témoins. »²¹³

Cette raison annexe, il nous semble que c'est l'argumentation déjà mentionnée, et par conséquent que l'on peut s'appuyer de cette façon sur n'importe quelle autorité, et pas seulement celle du Christ. Fonder la foi sur l'autorité, ce serait donc la fonder sur une argumentation. Olivi semble ouvrir la possibilité d'une telle fondation.

3. Critiques de l'argumentation

Mais notre auteur ne saurait accepter une telle conception, en vertu de ses réserves contre l'usage argumentatif de la raison. Il fait deux reproches distincts à un tel usage : il ne permettrait pas d'adhérer à Dieu, de s'appuyer sur lui de façon absolue ou simple, d'une part, de façon indubitable, d'autre part. Olivi estime que le devoir d'adhérer de cette façon à Dieu et aux articles de foi est établi de la même façon que les devoirs de croire aux vices, etc. que nous avons mentionnés plus haut. « Il est encore établi que nous sommes tenus de reconnaître <Dieu> et de l'avoir comme Dieu et comme Seigneur toujours et au-dessus de tout », etc. ;

²¹⁰ *QF* p. 355 l. 17-18

²¹¹ « Constat autem quod propter opera non creditur alicui, nisi arguendo et concludendo ex operibus virtutem causae operantis ; ergo credere propter opera est credere propter rationem. » *QF* p. 313 l. 30-p. 314 l. 2

²¹² « [...] Judaei non tenebantur credere Christo, nisi prius fecisset opera singularia, ex quibus posset evidenter probari ipsum esse Christum ; ergo non tenebantur credere sine ratione. » *QF* p. 313 l. 7-9. Nous traduisons le premier imparfait par un conditionnel passé pour respecter la concordance des temps

²¹³ « [...] credere testimonio prophetarum et Ecclesiae habet secum annexam rationem, cui creditur et propter quam talibus testibus statur. » *QF* p. 315 l. 11-13

« donc, si nous sommes tenus à ces <devoirs> », c'est-à-dire tous ceux qu'implique la sujétion à Dieu, « simplement, absolument et quoi qu'il advienne, nous y sommes tenus quoiqu'ils ne nous soient pas prouvés <comme devoirs> par la raison. »²¹⁴

a. L'argumentation est douteuse

Quant à l'absence de doute, une adhésion par la seule raison ne peut l'atteindre concernant les objets de foi selon plusieurs arguments. Premièrement parce que même les plus sages et les plus âgés ne peuvent connaître avec une certitude exempte de doute qu'un petit nombre de choses divines (indéterminées dans le texte)²¹⁵. S'il en est ainsi, c'est que la seule argumentation aboutissant à une conclusion indubitable est l'argumentation qui part de prémisses auxquelles on adhère également de façon indubitable. Olivi donne d'ailleurs un exemple de transmission de la certitude par le biais d'une argumentation scientifique :

« [...] bien que cette conséquence : "Socrate court, dont il se meut" nous soit scientifiquement connue, cependant, à partir de cela, il n'est certain pour nous que Socrate se meut que dans la mesure où il est certain pour nous que Socrate court. »²¹⁶

Il apparaît donc que la certitude se transmet intacte par le biais d'un raisonnement scientifique.

Il y a plusieurs sources de certitude ferme qui permettent d'adhérer aux prémisses d'une argumentation : l'évidence sensible, l'évidence intelligible et la foi. Pour ce qui est des argumentations fondées sur la foi, elles sont certes indubitables, mais c'est ici la raison qui s'appuie sur la foi et non l'inverse : la conclusion tire en effet sa certitude de la certitude de foi des prémisses²¹⁷.

²¹⁴ « Constat etiam quod semper et supra omnia tenemur ipsum recognoscere et habere pro Deo et Domino [...]. » *QF* p. 323 l. 12-13 ; et plus loin, l. 16-18 : « Si ergo ad ista simpliciter et absolute et in omnem eventum tenemur, quamquam non sint nobis ratione [proba]ta, tenemur ad ista. »

²¹⁵ « [...] ostendit hoc debilitas et obscuritas nostrae rationis ad clare et indubitabiliter probandum praedicta, etiam in sapientioribus et sublimioribus. – Praeterea, constat quod etiam studiosissimi et subtilissimi vix in fine suae aetatis possunt per solam investigationem rationis pertingere sine omni errore. Nec mirum, quia etiam in his quae sensu palpamus, paucas possumus facere demonstrationes, de quibus aliquando non dubitemus. Pauca etiam possumus inde scire et multipliciter ibi fallimur et erramus. » *QF* p. 324 l. 18-28

²¹⁶ « [...] quamvis haec consequentia : 'Socrates currit, ergo movetur', sit nobis scientialiter nota, non tamen ex hoc est nobis certum Socratem moveri, nisi quatenus est nobis certum Socratem currere. » *QF* p. 344 l. 13-16

²¹⁷ « Quamvis autem hujusmodi consequentiae », c'est-à-dire celles qui permettent de déduire une conclusion d'un article de foi, « aliquando sint necessariae et eorum necessitas sit nobis scientialiter nota, non tamen conclusio per hujusmodi consequentiam deducta est propter hoc nobis scientialiter nota, sed solum eo modo, quo est nobis notus ille articulus fidei, ex quo est sic deducta. Et ideo, si ille articulus est nobis sola fide notus, et illa conclusio erit nobis sola fide nota [...]. » *QF* p. 344 l. 7-16. Il s'agit des cas où, comme dit Olivi, la foi s'appuie sur la raison « non principaliter, sed forte solum sicut domina suae ancillae [...]. » (cf. *QF* p. 326 l. 9-10)

Pour ce qui est, en revanche, des argumentations fondées sur l'évidence sensible et intelligible, il faut dire premièrement que de nombreux dogmes ne peuvent être prouvés de cette façon, parce qu'ils concernent certains événements passés particuliers ou certains futurs contingents, qui ne peuvent être l'objet d'une démonstration nécessaire et scientifique. Deuxièmement, une démonstration qui ne se fonde pas ultimement sur ce dont nous faisons l'expérience ne nous fait pas croire de façon indubitable : or, la foi porte précisément sur bien des choses (passées, futures, invisibles) dont nous ne faisons pas l'expérience²¹⁸. Troisièmement, quand bien même on pourrait prouver certains articles de foi, une telle preuve ne serait pas accessible au plus grand nombre des fidèles²¹⁹ et, si la foi se fondait sur une telle démarche, elle n'aurait pas sa fonction d'union de la communauté des croyants dans la fermeté de leur croyance²²⁰. Ainsi, le dogme catholique ne peut être directement démontré par une argumentation.

Il en irait de même d'une démonstration indirecte du dogme, qui consisterait à démontrer par l'argumentation la véracité de l'autorité qui l'affirme. Dans le cas précis du traitement de l'autorité du Christ (transposable à n'importe quelle autorité) Olivi affirme que les œuvres du fils de Dieu ne suffisent pas « pour <acquérir> la foi, soit pour engendrer en nous cette explication (*explicationem*) ou spécification de la foi », à savoir un raisonnement syllogistique qui fasse savoir (scientifiquement, comme l'indique l'emploi de *scire*) que tel homme est le Christ et Dieu. De ce point de vue, le rejet par Olivi d'un appui argumentatif sur l'autorité semble probant : la foi doit être absolument certaine ; or ce qui est absolument certain doit avoir une base absolument certaine ; donc, la foi a une base absolument certaine. Une argumentation basée sur l'autorité ne saurait être absolument certaine ; donc, elle ne saurait être la base de la foi.

Olivi, cependant, va beaucoup plus loin, dans sa troisième question sur la connaissance de Dieu :

²¹⁸ « Si primo modo », c'est-à-dire si on s'appuie seulement sur une raison qui démontre et fait savoir, « tunc tria ad minus inconvenientia sequuntur : primo scilicet, quod secundum hoc non credit omnia dogmata nostrae fidei, quia impossibile est nobis omnia hoc modo probare, saltem historias particularium gestorum et prophetias contingentium futurorum. – Secundo, quia talis adhuc non credit aliquid divinorum omnino indubitabiliter, quia in his quae nullo modo sub experientia nostra cadunt, demonstrationes non faciunt nos omnino indubitabiliter scire ; immo possumus dubitare, et saepius dubitamus, an processus rationis in aliqua sui parte sit falsus aut incertus. » *QF* p. 334 l. 25-p. 335 l. 4

²¹⁹ « [...] si soli rationi staretur, non esset sufficienter praevisum multitudini et communitati hominum, quia pauci vel nulli ab initio sunt in his per rationem potentes. Et tamen constat omnes teneri ad bonum et ad ordinem vitae inerrabiliter ducentem in Deum et in vitam aeternam. » *QF* p. 325 l. 2-6

²²⁰ *QF* p. 326 l. 23-p. 327 l. 5, particulièrement *QF* p. 327 l. 2-5 : « Per rationem etiam non possumus ita omnia dogmata fidei semper et insimul ad manum habere sicut per simplicem fidem. Et ideo Dionysius, 7 cap. *De divinis nominibus*, in fine dicit fidem esse cognitionem unitivam cognoscentium. »

« On demande s'il est connu par soi, s'il est démontrable par des arguments nécessaires ou si l'on croit par la foi que Dieu existe »²²¹.

Il propose en effet des arguments permettant de répondre positivement en même temps aux trois questions posées. Quant à la première d'entre elles, portant sur la connaissance par soi, il admet trois manières d'être connu par soi. La première concerne l'appréhension de ce sans quoi rien ne peut être intelligé²²², et dont il dit dans notre texte que tout doute en est exclu²²³. La seconde, réservée aux savants, concerne les principes connus dans la mesure où l'on connaît leurs termes, la certitude de l'adhésion qui les vise n'étant pas mentionnée²²⁴. La troisième, enfin, concerne les propositions qui ne sont connues que lorsque leurs termes sont connus dans une « grande profondeur et plénitude »²²⁵. Une telle connaissance suppose une « recherche et illumination de la raison »²²⁶ : nous considérons ici que cette illumination fait référence au « *lumen rationis* » et non à une quelconque illumination divine, dans la mesure où rien de ce genre n'est mentionné dans la démonstration qui suit et qui constitue précisément cette investigation. Il est remarquable ici qu'Olivi réduise donc la connaissance par soi de l'existence de Dieu à une démonstration de la raison. On passe donc à cette démonstration, abordée au début du traitement du deuxième point de la question initiale : la preuve par l'argumentation nécessaire.

Pour la résumer, disons que cette démonstration²²⁷, élaboration de l'argument ontologique d'Anselme, consiste à ajouter aux « raisons générales des étants » (les transcendants étant, bien, etc.), par « surexcès », la perfection, la suprématie, et autres qualificatifs du même genre, pour voir que l'étant parfait, le bien parfait, etc., impliquent l'existence nécessaire réelle en acte, dans la mesure où ces raisons parfaites, « tout ce qu'elles disent, elles le disent nécessaire et parfait au plus haut point ». Finalement, puisque, nous entendons signifier par ces raisons quelque chose qui est Dieu, on appréhende la proposition

²²¹ « [...] quaeritur an Deum esse sit per se notum aut per rationes necessarias demonstrabile an sola fide creditum. » *QD* p. 517

²²² « [...] illa sine quibus nihil potest intelligi, ut sunt primae rationes entis et habitudines. » *QD* p. 526

²²³ « [...] intelligentia primorum et omnino indubitabilium principiorum, sine quibus nihil intelligi potest. » *QF* p. 318 l. 17-18

²²⁴ « Alia quae a solis sapientibus intelliguntur, quia quamvis sint principia immediata, rationes tamen terminorum non sciuntur nisi a sapientibus solis. Principia autem cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. » *QD* p. 526

²²⁵ « [...] eorum quae cognitibus rationibus non sciuntur, nisi rationes terminorum et habitudo eorum cognoscantur in magna profunditate et plenitudine. » *QD* p. 526

²²⁶ « [...] licet istud principium <scilicet Deum esse> possit esse nobis per se notum, [...] non tamen hoc possumus sine multa investigatione rationis et illustratione. » *QD* p. 526

²²⁷ On se reportera à *QD* p. 526-528

« Dieu existe » comme « immédiate et nécessaire au plus haut point »²²⁸ et le fait que Dieu existe comme « connu par soi au plus haut point »²²⁹ Notons qu'Olivi ramène ainsi remarquablement une connaissance par soi à une démonstration nécessaire.

Face à tant de superlatifs (particulièrement au dernier : on a vu qu'une certaine catégorie de ce qui peut être « connu par soi » était ainsi connu sans aucun doute, et l'on est tenté de penser que ce qui est « connu par soi » au plus haut point l'est de la meilleure façon possible, c'est-à-dire entre autres sans le moindre doute), on peine à croire que l'on ne sache pas dès lors avec la plus grande certitude que Dieu existe, d'autant que le raisonnement semble tout ce qu'il y a de plus scientifique : par définition, tout ce qui est parfait existe nécessairement, réellement, en acte ; or, par définition, Dieu est parfait ; donc Dieu existe nécessairement, réellement, en acte.

Un tel syllogisme, dans la mesure où il est basé sur la définition des termes de sa conclusion, semble bien décrire le processus par lequel, par la simple appréhension des termes d'une proposition, on la connaît par soi. Et on est d'autant plus convaincu de l'intérêt d'un tel raisonnement, que son opération principale, l'ajout de la perfection aux raisons générales, peut être accomplie par le plus simple des hommes.

Et pourtant, Olivi affirme :

« Bien que [...] l'illumination de la raison (*ratio*) qui nous convainc que Dieu existe soit grande, cependant elle ne fait pas parfaitement adhérer ou assentir ni aussi hautement qu'il convient et qu'il est à propos ; [...] la raison (*ratio*) ne peut repousser loin de nous les mouvements fantastiques des doutes et ne peut nous faire assentir que tant que l'argumentation (*ratio*) elle-même est pensée et vue de façon actuelle et complète, ce qui ne se fait que très rarement et par très peu <d'hommes> [...]. »²³⁰

Ainsi, pour notre auteur, même le plus scientifique des raisonnements, le plus nécessaire, même celui dont les plus simples paraissent capables, même la connaissance par soi de propositions à partir de leurs termes, ne peuvent constituer le fondement d'un assentiment tout à fait indubitable, au motif que l'argumentation nécessaire, quoiqu'elle

²²⁸ « [...] qui bene intellexerit videt quod haec propositio « Deum esse » est immediatissima et necessariissima. » *QD* p. 528

²²⁹ « [...] iste processus mirabilis [...] deducit ad cognoscendum hoc <quod Deum esse> ut per se notissimum » *QD* p. 528

²³⁰ « Licet [...] magna sit illustratio rationis convincentis Deum esse, non tamen perfecte facit adhaerere seu assentire nec quantum decet et expedit alte ; [...] ratio non potest repellere a nobis phantasticos dubitationum motus nec potest nos facere assentire, nisi dum actualiter et complete ipsa ratio cogitatur et videtur, quod non potest fieri nisi valde raro et a valde paucis [...]. » *QD* p. 546

transmette la certitude, ne le fait que lorsqu'elle est considérée en acte et dans son ensemble. Par opposition, c'est la foi qui permettra l'assentiment qui convient :

« La foi fait assentir et adhérer de la façon la plus ferme, continue, soudaine, proche ou immédiate et immobile et <elle fait assentir> tous <les hommes>, tant les simples que les savants, de la façon la plus universelle. »²³¹

Cela pose un problème important. D'une part, nous l'avons vu, la certitude est censée se transmettre intacte par le raisonnement scientifique, ce qui est en porte-à-faux avec ce doute radical qu'Olivi manifeste à l'encontre des raisonnements scientifiques. D'autre part, des tensions se manifestent au sein même de sa question sur la preuve de l'existence de Dieu. En particulier, on notera un passage qui, de manière saisissante, affirme à quelques lignes d'intervalle deux opinions contradictoires.

La première opinion est que, tout en ayant une connaissance scientifique, on peut souffrir de mouvements de doutes quant à l'existence de Dieu. On pourrait assimiler ces mouvements de doute à ceux dont souffre parfois le croyant sans y céder (comme nous l'avons vu en première partie). A ce titre, ils ne seraient pas incompatibles avec la certitude de l'adhésion. Mais, si cela était juste, il n'y aurait alors pas de différence entre la foi et la science, qui ne seraient pas plus douteuses l'une que l'autre, bien que les savants puissent douter de savoir, comme les croyants peuvent douter de croire. Or, Olivi affirme suffisamment que l'adhésion de foi est plus immobile que celle de la science pour que nous estimions devoir écarter cette hypothèse. Par conséquent, il faut admettre que les savants authentiques peuvent céder à ces mouvements de doute, là où le croyant n'y cède pas.

L'autre opinion affirme que, selon l'appréhension des termes de la proposition « Dieu existe » qui correspond au troisième mode de connaissance par soi que nous avons vu plus haut, on ne peut douter ou nier que Dieu existe²³². Or nous avons vu que ce mode de connaissance par soi repose sur un raisonnement nécessaire et donc scientifique. Admettre ensemble ces deux opinions, c'est considérer que la science serait donc à la fois douteuse et indubitable.

²³¹ « Fides autem facit firmissime et continuissime et subitissime et indistantissime seu immediatissime et immobilissime assentire et adhaerere veritati creditae et universalissime omnes tam simplices quam sapientes. » *QD* p. 546-547

²³² « Scientia autem quam habemus de Deo non sic nobis exhibet Deum, cum per eam Deum praesentialiter non aspiciamus et cum ipsa stante de Deo et eius esse multos dubitationum motus habere possimus. » *QD* p. 550 ; puis *QD* p. 550-551 : « [...] licet apprehensis aliquantulum rationibus terminorum Deum esse possit dubitari aut negari, non tamen apprehensis plene. »

b. L'argumentation ne permet pas une adhésion absolue à Dieu

Abordons à présent le deuxième chef d'accusation contre l'argumentation : elle ne permet pas l'absoluité de l'adhésion aux articles de foi. Celle-ci est rendue nécessaire par notre devoir de sujétion absolue et au-dessus de tout à Dieu. En effet, si l'on ne croyait à ce qu'a dit Dieu que suite à un raisonnement, c'est plus sur notre raison que sur Dieu que nous nous appuierions²³³, et cela ne dépend en rien du degré de certitude que nous apporterait la démonstration²³⁴. En outre, la foi est le fondement le plus radical du culte divin : il ne faut donc pas qu'elle s'appuie sur autre chose²³⁵. Ce n'est pas à dire bien sûr que seule la foi permet la sujétion à Dieu. En effet, si la raison appréhendait tout ce qu'il faut croire par évidence, elle serait tout aussi sujette. Nous comprenons que c'est parce qu'elle recevrait l'évidence des vérités de foi sans aucune opération de raisonnement, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire entre elle et Dieu. Mais c'est impossible ici-bas²³⁶.

Il est à noter ici qu'Olivi ne doute en aucune manière de la connaissance qu'apporterait une évidence de cette nature : l'assentiment de l'intellect et de la volonté serait emporté sans mobilité possible, et l'appui sur Dieu, si ce dernier était l'objet d'une telle connaissance, serait absolu. Il y a ici un lexique (l'« absorption » de l'assentiment de l'intellect et de la volonté) qui exprime ce qui nous semble être la passivité de l'intellect et de la volonté qui est impliquée par l'absoluité de l'adhésion et sur laquelle nous devons revenir.

Il faut ici rappeler l'énumération faite plus haut des qualités de l'adhésion par la foi. Un terme retient plus spécifiquement notre attention : « immediatissime ». Nous avons vu plus haut que la démonstration par les raisons générales faisait connaître la proposition « Dieu existe » comme « immediatissima ». Si c'est bien le cas, où donc sera le primat de la foi, de ce

²³³ « [...] si non debeo credere Deum vel credere Deo, nisi ratione probetur, ergo non teneor nec debeo sibi inniti plus quam mihi et meae rationi, immo plus debeo inniti rationi meae et illi principio, per quod probo Deum esse et per quod probo esse vera illa, quae Deus vult a me credi. Quod est absurdissimum, quia secundum hoc nunquam me habeo ad ipsum sicut ad principium, nec sum sibi totaliter subjectus sicut summo dominatori, nec sequor ejus legem et regulam tamquam primam et summam, nec ejus voluntati oboedio absolute, sed solum sub conditione, scilicet si prius mihi hoc probaverit per rationem. » *QF* p. 323 l. 22-32

²³⁴ « Credere ergo in Deum divina motione et divino famulatu et subjectione est supra vires nostrae naturae sine fide sumptae, quantumcumque per rationem certam sciat Deum esse. » *QF* p. 337 l. 25-28

²³⁵ « Constat autem quod primarium fundamentum oportet esse firmissimum et radicatissimum. Ergo credulitatem, qua praedicta », c'est-à-dire ce qu'il faut croire au sujet de Dieu, « tenentur, oportet esse firmissimam et in cultu Dei primariam. Sed hoc esse non potest, si sequitur rationem aut principaliter innititur ei. » *QF* p. 324 l. 13-17

²³⁶ « [...] non quaecumque apparentia objecti tollit illam non-apparentiam, quae est de essentia fidei, sed solum illa quae sic absorbet assensum intellectus et voluntatis, quod nullo modo potest dubitare de ipso, nec inclinari ad credendum oppositum, illa apparentia stante ; et quae iterum talis est, quae plus subicit intellectum majestati et auctoritati divinae veritatis, et plus facit eam revereri, quam faceret fides. Scientia autem, quam hic de Deo habemus, non est hujusmodi. » *QF* p. 337 l. 4-10

point de vue-là ? Plus important, où le raisonnement, dont le caractère douteux est établi, dont le rôle en tant qu'intermédiaire en vue d'une conclusion est plus établi encore, par sa nature même, trouve-t-il la ressource de faire connaître une certaine proposition comme immédiate au plus haut point, fût-ce seulement pendant que le raisonnement est tenu en acte ? Voilà ce que l'on ne peut dire et qui éclaire d'une lumière fort crue le caractère problématique de la solution olivienne « compatibiliste » sur la question de l'établissement de l'existence de Dieu.

Bien que, sur la question précise de la preuve de l'existence de Dieu, la question demeure douteuse, admettons pour la suite que la foi soit nécessaire face aux faiblesses de la raison, ce qu'elle est au moins pour les nombreux articles de foi qui, clairement, ne sont pas démontrables. Il nous faut maintenant voir comment la foi pourrait se fonder sur autre chose que l'argumentation pour éviter ces écueils.

III. Le vrai fondement de la foi : la *relucentia*

1. L'instinct

C'est en réponse à un argument *contra* de la question IX qu'Olivi exposera le plus clairement sa solution. Cet argument vise à prouver que, pour croire aux objets de foi, on ne peut s'appuyer en premier et principalement (c'est-à-dire de telle façon que les autres en soient déduits) sur l'un d'entre eux. Il se présente ainsi²³⁷ (nous paraphrasons) : on ne peut s'appuyer principalement et premièrement sur un objet de foi que si l'on s'appuie sur lui pour lui-même et en tant que fin ultime, et si l'on s'appuie sur les autres à cause de lui, en tant qu'il est leur fin ultime. Mais la foi ne peut s'appuyer sur un objet pour lui-même en tant que fin ultime que si le croyant juge auparavant qu'il doit le croire pour lui-même. Mais il ne peut en juger sans foi, parce qu'un tel jugement est une certaine croyance (*tale iudicare est quoddam credere*). En effet, l'intellect ne juge rien sans assentiment. Olivi affirme donc que l'on ne peut croire en vue d'un objet de foi conçu comme fin de cette croyance. En effet, si, pour croire dans tous les objets de foi, on s'appuie sur l'un d'entre eux en tant que cru par la foi, on ne peut que présupposer une foi préalable qu'il faudra encore expliquer.

Or Olivi défend malgré tout la position selon laquelle c'est à partir d'un objet premier et principal que l'on croit : c'est donc que, lorsque l'on s'appuie sur lui, ce n'est pas en tant qu'il est un objet de foi, mais d'une autre façon. Avant de voir quelle est cette façon, il faut

²³⁷ « [...] nulli potest inniti primo et principaliter, nisi innitatur illi propter se et tamquam fini ultimo, aliis vero propter illud tamquam propter finem illorum. Sed fides nulli potest inniti propter se tamquam fini ultimo, nisi credens prius iudicet illud esse sibi propter se credendum. Sed hoc non potest iudicare sine fide, quia tale iudicare est quoddam credere : intellectus enim nihil iudicat sine assensu. Ridiculosum etiam est dicere quod ego credo Christum esse passum vel animam esse immortalem propter hoc, ut Deus sit, seu propter Deum esse. » *QF* p. 317 l. 8-16

rappeler ce qu'est un objet de foi, conformément à ce que nous avons vu au premier chapitre. Il y en a un premier type : les espèces mémorielles des termes des propositions de foi et leur composition ou coordination. Les articles de foi sont de cette nature, mais ils ne constituent que les signes ou les miroirs par l'intermédiaire desquels on aborde le second type d'objets de foi : les choses qui sont visées dans cette adhésion. Parmi ces choses, Dieu ou « *sua credita* », expression sibylline qui nous semble désigner les choses qui, concernant Dieu, doivent être des objets de foi en ce second sens. Parmi ces choses, c'est vers l'être divin, pris absolument ou relativement à d'autres choses, que l'intellect est porté premièrement²³⁸. Si c'est au travers de l'appréhension des premiers objets de foi que nous sommes conduits vers les seconds, cela ne passe pas par la croyance dans les propositions de foi, mais simplement par l'appréhension de la signification des termes de ces propositions.

Par exemple, une fois appréhendé ce que veut dire 'être divin', on saisit dans la chose désignée par là la raison (au sens de définition) de fin, on l'appréhende comme une fin, on l'appréhende comme principe²³⁹, on l'aime²⁴⁰, on considère son existence comme possible ou l'on y croit en puissance²⁴¹.

Si c'est bien la même opération qui est décrite dans les passages de la question IX et de la question sur l'existence de Dieu que nous citons, c'est par un instinct naturel ou très naturel que l'esprit appréhende ainsi les choses.

Il y a là une certaine ambiguïté : cet instinct peut-il, oui ou non, faire adhérer à l'existence de Dieu ? Ou ne peut-il faire adhérer qu'à la possibilité d'une telle existence comme à la possibilité de la vérité des autres articles de foi ? Olivi insiste sur le fait que l'on ne croit pas aux articles de foi parce que Dieu existe, que l'affirmation de cette existence ne

²³⁸ « [...] est ferri ad aliquid ut alteius rei signum vel speculum et est ferri ad aliquid ut ad terminale objectum. Primo modo fertur intellectus scientis vel credentis super species memoriales et super compositionem seu coordinationem earum. – Secundo modo fertur super res quas illis mediantibus aspicit ; et hoc secundo modo fertur fides in Deum aut in sua credita. Hoc etiam modo prius fertur in divinum esse sive absolute sive relate ad alia sumptum quam ad illa alia. » *QF* p. 355 l. 1-9

²³⁹ « [...] sufficit quod prius apprehendat in aliquo objecto rationem finis vel principalitatis solum cogitando quid est quod dicitur per nomen ; non autem oportet quod prius hoc credat aut iudicet ita esse. » *QF* p. 344 l. 20-23

²⁴⁰ On cite ici encore une fois *QD*, qui paraît décrire cette même opération avec plus d'abondance psychologique que notre texte principal, cf. p. 544 : « [...] cum [mens] audit vel per se concipit altitudinem summi entis summamque ejus justitiam et potestatem et bonitatem, quodam naturali instinctu timore tam reverentiae quam poenae concutitur et in ipsius cogitatu et auditu admirationis stupore repletur et quodam naturali amore ejus afficitur. Statim enim quodam naturalissimo instinctu ex sensu inferioritatis sentit se posse habere superius quem timere et revereri debeat, immo, acsi ipsum sentiret, mens cogitatu vel auditu sic afficitur, quantum est de se vi naturalis instinctus. »

²⁴¹ « [...] antequam actu Deo credamus seu antequam per fidem Deum esse credamus, praecedit ut plurimum instinctus quidam movens occulte ad aliquoaliter aestimandum Deum esse. Non enim posset homo simplex qui fidem non habet in auditu divinae potentiae et justitiae timore ipsius concuti, nisi aliquoaliter aestimaret aut suspicaretur illa vera esse quae audit aut saltem vera esse posse. » *QD* p. 554

précède pas la foi comme une condition²⁴². Or, cette appréhension instinctive de la possibilité de l'existence de Dieu est justement une condition de possibilité de la foi. Il faut comprendre que cette croyance dans l'existence possible est en fait une croyance possible, ou en puissance, dans l'existence. Par l'acte d'amour de la volonté, l'homme est ainsi mis en puissance de vouloir croire ce qu'il considère comme un bien, une fin pour lui. Détaillons un peu plus les modalités de cette saisie comme fin, ou comme principe.

Elle nous est possible parce que la vérité divine, selon les termes d'Olivi, « luit »²⁴³, « reluit »²⁴⁴ dans les articles de foi, les vérités de la foi, ou manifeste son « éclat »²⁴⁵. Cela ne concerne pas que les articles de foi en tant que tels, mais aussi les articles de foi en tant que témoignages, les témoins eux-mêmes ainsi que les œuvres. La vérité incréée n'est pas la seule à y « reluire » :

« En effet, la vérité incréée reluit en effet dans [les témoignages divins, soit les articles de foi, que l'on peut précisément considérer comme témoignages divins en vertu de cette reluisance²⁴⁶] avec majesté (majestative), principauté (principative) et surexcès (superexcessive) ; mais les autres <vérités> reluisent là en tant qu'elles sont cohérentes avec elle, qu'elles sont subordonnées à elle et qu'elles conduisent vers elle comme vers la fin ultime. Elle reluit encore universellement et fondamentalement partout, dans toutes les vérités de la foi et dans tous ses témoignages ; et il ne faut pas concéder qu'il en va ainsi des autres <vérités>. »²⁴⁷

²⁴² « Quando autem dicimus quod nos credimus Deo propter se et cetera propter ipsum, non est sensus quod illa credamus propter hoc quod ipse sit [...]. » *QF* p. 354 l. 24-26

²⁴³ « [...] lucebat in [operibus] ipsa veritas et majestas divinitatis Christ [...]. » *QF* p. 339 l. 3-4

²⁴⁴ On trouve plusieurs occurrences, par exemple « Veritas enim increata relucet in eis majestative et principative et superexcessive [...]. » *QF* p. 341 l. 30-31. On mentionne d'autres exemples dans la suite

²⁴⁵ « Non [...] est periculum [...] ex parte fide dignorum testium et testimoniorum divinae veritatis et auctoritatis refulgentiam in se habentium, ac per consequens fide dignissimorum. » *QF* p. 339 l. 24-30

²⁴⁶ « [...] credimus illa propter Deum testificantem illa et in illis quodammodo relucem. » *QF* p. 354 l. 29-30. Olivi a souvent recours à des accumulations de qualifications synonymes conjointes par 'et' ; il nous semble que c'est le cas ici. Que s'appuyer sur l'attestation de Dieu ne corresponde à rien d'autre que s'appuyer sur sa reluisance et sur l'amour pour lui que suscite en nous l'appréhension des articles de foi nous paraît confirmé « [...] ideo dicitur quis credere Deo testificanti et praecipienti credere illa quae per fidem credimus, quia si veritas credendorum non esset et non occurreret nobis ut a Deo proposita et interius vel exterius per ipsum testificata, non possent credi fide famulatoria, nec occurreret nobis ipsa veritas ut divina et divinitus credenda. Non est autem intelligendum quod alicui locutioni factae a Deo fides principaliter innitatur, nisi pro quanto innititur ipsi Deo et ejus luci et imperio in illa locutione se, quantum est ex se, efficaciter exhibenti [...]. » *QF* p. 342 l. 19-28

²⁴⁷ « Veritas enim increata relucet in eis majestative et principative et superexcessive ; reliquae vero relucem ibi ut illi cohaerentes et subordinatae et in ipsam tamquam in ultimum finem ducentes. Ipsa etiam universaliter et fundamentaliter relucet ubique in omnibus veritatibus fidei et in omnibus testimoniis ejus ; quod non est sic dare de aliis. » *QF* p. 354 l. 4-9

2. Le rôle de l'autorité

La question de l'autorité que nous posons plus haut, peut maintenant être résolue : si l'on s'appuie sur l'autorité, c'est en tant que, sous bien des angles²⁴⁸, la vérité divine 'reluit' en elle, et non en tant qu'on peut argumenter en sa faveur²⁴⁹. Ultiment d'ailleurs, dans le cadre de la conception olivienne, l'autorité n'est pas indispensable à la foi, puisque, comme on l'a vu, la simple appréhension, dans les articles de foi, de la vérité incréée et des autres vérités de la foi, suffit à mener vers cette dernière.

Nous mentionnions plus haut la critique qu'Olivi fait d'un appui sur la multitude des fidèles en tant que tels, et sa référence à la nécessité d'être « divinement mû », son appel à une « estimation divine de la vérité divine ». Dans la mesure où c'est par Dieu directement, comme principe ou comme objet d'amour, que le croyant est poussé à poser la nécessité de croire, il paraît possible de parler d'une telle motion et d'une telle estimation : le futur croyant s'en remet à Dieu dans son mouvement vers la foi et dans son estimation certaine de sa vérité.

Une fois appréhendé ainsi l'être divin, toute la foi s'ensuit. Le croyant appréhende en effet la raison objective générale de foi, soit le devoir de croire, dans les objets de foi, par référence au premier objet qu'est Dieu²⁵⁰. Cette raison objective générale de foi fait appréhender diversement au croyant les objets de foi : comme vérités proposées par Dieu en vue de croire en lui et de l'adorer, comme vérités nécessaires pour croire en lui et l'adorer dûment ou comme vérités croyables conduisant parfaitement vers lui²⁵¹.

La primauté et principauté de Dieu comme premier objet est une primauté en soi mais pas nécessairement toujours pour le croyant. Celui-ci, selon sa disposition propre, peut être conduit à assentir davantage à un autre objet de foi, et à partir de ce dernier, à Dieu ou

²⁴⁸ « [...] in admirabili efficacia divini spiritus nobis apparenti tam in spiritualissima vita testium quam in admirabili sententia et condordia suorum dogmatum, quam in prodigiis miraculorum, quam in spiritualibus illustrationibus et concussionibus ac inflammationibus et laetificationibus aut timorationibus audientium et tandem secum ruminantium veritatem catholicam, relucet admirabilis et fide dignissima claritas et vivacitas et auctoritas veritatis aeternae. » *QF* p. 34, l. 10-17

²⁴⁹ « Quando autem testimonio exteriorum aut syllogistica ratione homo praedisponitur et inducitur ad credendum, non propter hoc sequitur quod data jam fide innitatur principaliter rationi aut testimonio exteriorum, in quantum est humanum, sed potius innititur homo ipsi veritati in illis testimoniis relucenti et per illa propositae ipsi menti. » *QF* p. 34 l. 26-31

²⁵⁰ « [...] ratio objectiva <fidei primo objecto> primo et principaliter et praecellentius convenit, tam secundum se quam respectu habitus fidei ; ita quod reliqua non habent rationem objectivam fidei, nisi participative et per posterius et respectu primi objecti et semper in ordine ad illud. » *QF* p. 343 l. 16-20

²⁵¹ « [...] generalis ratio objectiva fidei [...] est aut veritas divinitus proposita ad credendum et colendum Deum, aut veritas necessaria ad debite credendum et colendum Deum, aut veritas credibilis perfecte in Deum ducens. » *QF* p. 345 l. 9-12

quelque autre objet²⁵². Il importe simplement de retenir deux choses. D'une part, le propre de la foi est que l'on est conduit à adhérer non pas en tant que l'objet de foi est appréhendé en quelque façon comme vrai mais en tant qu'il est appréhendé comme devant être posé comme vrai. D'autre part, si la foi que l'on a ne part pas de Dieu comme objet premier et principal, elle ne sera pas la foi catholique telle que se la représente Olivi.

Si l'on étudie le lexique afférent à cette question, on constate qu'appréhender ainsi les objets de foi, c'est appréhender leur caractère raisonnable, et que, du fait de la saisie de ce caractère, les croire s'impose comme un devoir, ne pas les croire, comme une faute²⁵³.

Nous voici ramené par les similitudes de vocabulaire aux arguments du début de cette partie, qui portaient sur la nécessité de croire. Aux questions que nous posons : « Peut-on considérer la foi catholique comme un devoir avant d'avoir la foi ? », etc., Olivi répond clairement que c'est bel et bien le cas. De fait, à partir de ce devoir, le futur croyant peut tenir des raisonnements pratiques sur le modèle de ceux que nous proposons plus haut, et aboutir ainsi à la nécessité de croire, conformément à laquelle il croira, selon sa volonté.

Par exemple, par suite de l'évidence du devoir d'adhérer à Dieu en tant que bien, celui qui l'appréhende peut assentir à la première prémisse, et donc à la conclusion, du syllogisme suivant : Je dois servir Dieu convenablement ; or, pour servir Dieu convenablement, je dois poser de façon certaine qu'il existe ; donc, je dois poser comme vrai de façon certaine que Dieu existe. Je ne puis le savoir, je dois donc le croire.

Mais si le croyant faisait ce genre de raisonnements, ne se trouverait-il pas en butte aux terribles objections contre toute forme d'argumentation que nous avons lues dans la

²⁵² « Sciendum etiam quod [ratio pri]mitatis et poste[r]ioritatis aliquando] provenit ex parte credendorum, aliquando ex modo et ordine tradendi et proponendi illa, secundum quod quaedam sunt primo a Deo proposita ac deinde alia ; aliquando ex parte dispositionis ipsius credentis, qui est magis dispositus et assuefactus ad unum firmiter vel magis explicitè credendum quam reliquum, quamvis ultimum de se sit primo et principaliter credibile. Et secundum hoc contingit quod, sicut membra mutuo se juvant, ita quod etiam inferiora in aliquo juvant superiora, sic fides et notitia unius articuli juvat ad fidem et notitiam alterius etiam de se principaliter. » *QF* p. 344 l. 17-27

²⁵³ A plusieurs reprises, Olivi dit que la foi est raisonnable, cf. par exemple : « [...] fides est in se rationabilissima [...]. » *QF* p. 333 l. 21. Or, ce caractère raisonnable provient de la promulgation de la foi par l'autorité de Dieu. Olivi en cite un exemple précis dans le cas du Christ : « Ad credendum autem in Christum explicitè et in principio sui adventus, et hoc prout visibiliter se offerebat in tali particulari humanitate, non tenebantur, immo nec debebant Judaei credere, nisi certis signis et testimoniis aut revelationibus hoc eis probaretur. » *QF* p. 332 l. 25-333 l. 9. Et plus loin : « [...] ad hoc [...] exigebatur ratio [...] ex qua homo, per priorem legem et fidem illuminatus aut secundum rectum et sanum iudicium rationis omnia examinans et dijudicans, posset ad credendum seu ad hanc fidei explicationem suscipiendam disponi. [...] exigebatur ratio [...] propter quam appareret quod [hunc hominem esse Christum vel Deum] erat omnino rationabile et iustum credere. Ostensa autem per Christum tali rationabilitate, non poterant ex tunc sine novo peccato non credere, quia [...] ipsa opera [...] superabundanter sufficiebant ad inducendum eos, ut converterent se ad Deum et ad timoratum et catholicum seu fidele examen eorum, quae per Christum et in Christo proponebantur eis credenda. » *QF* p. 333 l. 1-16

question sur la connaissance de Dieu ? Sans doute, mais ce n'est pas ce qui se produit : en effet, comme on l'a vu, Olivi parle non de raisonnements, mais d'instinct naturel ou très naturel qui pousse l'esprit à suivre et aimer Dieu lorsqu'il le conçoit.

Les raisonnements semblent dès lors réduits à des sortes de prolégomènes ou bien peut-être de justifications de la conception olivienne de la foi pour le lecteur ratiocineur. Il est à noter que si c'est cet instinct qui fait considérer la croyance comme nécessaire par la perception de la « reluisance » des vérités à croire, il faudra admettre que l'on est poussé par lui à croire à tous les objets de foi, et non seulement à l'existence de Dieu. Comme il paraît s'identifier aux 'semences de foi' qu'Olivi mentionne parfois²⁵⁴, il faut sans doute comprendre qu'il s'agit d'un élément proprement religieux de la nature de l'homme, disposé *ad hoc* par Dieu à croire ce qu'il doit croire.

3. Les mécanismes psychologiques propres à la croyance issue de la « reluisance »

A présent que nous avons établi le rôle et la nature de la « reluisance » et celui de l'instinct, leur indissociabilité nous incite à proposer une brève hypothèse quant à la nature de leur interaction.

Comme nous l'avons vu, la volonté fait adhérer l'intellect en faisant porter son attention sur les objets de foi. Il nous paraît envisageable que l'instinct agisse sur la volonté à la façon d'un habitus qui lui attribue une certaine tendance : il s'agirait en l'occurrence de la pousser à faire appréhender par l'intellect les vérités 'reluisantes' et le rapprochement de cette opération avec la théorie de l'attention d'Olivi nous paraît même plus adéquat pour expliquer cette action que pour expliquer celle de la volonté sur l'intellect. En effet, comme il a été établi par ailleurs²⁵⁵, lorsque l'intellect perçoit, chez Olivi, c'est que la volonté a orienté son attention sur l'objet de sa perception.

Si le modèle explicatif de l'appréhension de Dieu et des autres objets de foi seconds, comme principes et comme devant être crus, dans les objets de foi premiers que sont les articles de foi, est celui d'une perception visuelle dans un miroir, comme nous l'avons vu,

²⁵⁴ « [...] sicut in mente nostra sunt plantata quaedam seminaria virtutum, sic et quaedam remota seminaria fidei. » *QF* p. 330 l. 31-p. 331 l. 1 ; les passages qui nous permettent d'identifier semences de foi et instinct sont ceux qui décrivent leur motion par la même habitude de croire contractée au contact de sa communauté, cf. : « [...] praedicta consuetudo per occultam vim rationalis naturae movet seminaria fidei, quae sunt in animabus » *QF* p. 356 l. 29-30 ; et quelques lignes plus loin : « Hujusmodi autem conscientiae occultus instinctus est in omnibus, nisi forte desperatissimi ; et hic fortiter movetur et determinatur a consuetudine praefata, quasi hac igitur mediante. » *QF* p. 357 l. 4-6

²⁵⁵ Cf. PERLER D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen-Âge*, *op. cit.* p. 46-48

alors, il paraît opportun de considérer que l'instinct orienterait le regard de l'intellect vers ce reflet, à l'exclusion d'autre chose, par amour ou désir pour ce dont il est le reflet. Et, de même que la volonté pousse l'intellect à adhérer en faisant porter son attention sur les objets de foi et en l'unissant à eux, de même, du fait de l'instinct, en unissant l'intellect au reflet, elle le pousserait encore non seulement à s'unir à ce reflet, c'est-à-dire à recevoir la raison objective de principe de ce dont il est le reflet, mais encore à en recevoir la raison objective de vrai.

Cependant, cette seconde raison objective, l'intellect, du fait de l'instinct, ne serait qu'en puissance de la recevoir, comme par une tendance résistible et encore douteuse. Cette dernière ne devient irrésistible que du fait la volonté : c'est en cela que constitue la croyance. D. Perler exprimait son insatisfaction quant au mode d'expression métaphorique et confus d'Olivi²⁵⁶. Confronté à une difficulté semblable, nous proposons donc, pour résumer, d'identifier l'appréhension « reluisante » à l'appréhension des raisons objectives de « principal », de « raisonnable », de « croyable » et « devant être cru » et de « susceptible d'existence » des objets de foi seconds, mue par l'instinct, qui porte à aimer ces objets de foi ; et d'identifier pareillement la croyance à l'appréhension des raisons objectives de cru et de vrai des objets de foi seconds, mue par la volonté, et dont la condition de possibilité est la première appréhension et l'amour.

Observons finalement comment cette conception de la foi permet de garantir son caractère indubitable et son absoluité. Quant à cette dernière, on comprend bien de quelle façon l'adhésion porte immédiatement sur Dieu : non pas certes au sens où nous le verrions face à face ici-bas, mais au sens où sa principauté, elle, est appréhendée de façon immédiate, comme si, pour reprendre l'image du vase qu'utilise Olivi²⁵⁷, on était capable, sans voir le vin contenu dans un vase, de le goûter néanmoins.

Nous sommes renforcé dans cette interprétation par les termes employés par Olivi pour décrire cette monstration divine : ils relèvent du lexique de la lumière, comme on l'a vu, mais aussi de celui de l'évidence.²⁵⁸ Il nous semble qu'Olivi cherche à rapprocher ce fondement de la foi des objets évidents de notre expérience.

C'est donc par le biais d'une évidence que la foi paraît fondée sur Dieu absolument, quand bien même il s'agirait d'une évidence pratique et non d'une évidence spéculative.

²⁵⁶ Cf. PERLER D., *op. cit.* p. 62

²⁵⁷ « [...] exemplum est in bibente, cujus gustus non principaliter innititur scypho, immo vino posito in scypho, sicut etiam visus plus innititur terminali objecto quam speculo vel aeri intermedio. » *QF* p. 342 l. 31-p. 343 l. 2

²⁵⁸ Olivi interprète la parole du Christ, et lui fait dire : « “Divinae veritati in meis operibus evidenter, quantum est ex se, apparenti, credite, et propter illam credite quod ipsa est personaliter in mea carne.” » *QF* p. 339 l. 4-7

Reprenons le cas de l'ami dont nous voulons penser qu'il est bon pour nous. Il y a deux différences entre ce cas et celui de Dieu : premièrement, là où l'appréhension de l'ami comme bien a besoin d'être renforcée et rendue indubitable par la volonté, ce n'est pas le cas de l'appréhension de Dieu comme bien ou comme fin, qui se fait de façon évidente et donc contraignante pour l'intellect : c'est l'efficacité de la foi catholique²⁵⁹ ; deuxièmement, là où l'appréhension de l'ami comme étant précède son appréhension comme bien, c'est l'inverse pour Dieu, que l'on appréhende de façon évidente comme bien, avant de l'appréhender comme étant : c'est l'obscurité de la foi catholique.

Quant au doute, Olivi l'écarte à deux niveaux : d'une part, cette évidence du principe de la foi, qui, en tant qu'évidence, fait que l'on ne peut douter du devoir de croire, c'est-à-dire de ce qui permet de croire en puissance ; et la volonté, capable de faire croire en acte de façon parfaitement immobile, dans la mesure où l'habitus de foi inclut en lui-même une absolue sujétion et adhésion à Dieu pour l'intellect et pour la volonté²⁶⁰, sujétion dont on a bien établi qu'elle pouvait précéder la foi.

Nous avons donc établi comment Olivi montre que, pour ce qui est de la foi, on peut s'appuyer, sans évidence ni usage argumentatif de la raison, directement sur Dieu en tant que principe fondant la nécessité pratique de la foi catholique et, dans le même mouvement, la nécessité de croire à telle ou telle proposition de foi précise par l'entremise de laquelle Dieu aura justement été saisi comme principe. A la question : Pourquoi croire ? on répondra donc : parce qu'on estime qu'un certain 'poser comme vrai' est un devoir et que seule la croyance permet de l'accomplir convenablement. Reste maintenant à savoir comment Olivi nous propose d'établir la supériorité de la foi catholique sur les autres croyances possibles. A cette occasion, nous poserons particulièrement la question suivante : Olivi semble avoir neutralisé la raison de façon satisfaisante, puisqu'il ne lui revient plus que de saisir évidemment Dieu comme principe, sous une raison (objective) de principe, de même qu'elle pourrait saisir une couleur comme vue dans un miroir. Mais la place de la volonté dans le processus semble toujours poser problème : en effet, cette dernière se livre bel et bien, dans la foi, à une opération (la motion de l'intellect vers l'assentiment) à laquelle elle pourrait ne pas se livrer en vertu de sa liberté, même si Dieu est appréhendé comme principe et objet d'amour ; et

²⁵⁹ Olivi la mentionne à plusieurs reprises, e. g. « Non est autem intelligendum quod alicui locutioni factae a Deo fides principaliter innitatur, nisi pro quanto innititur ipsi Deo et ejus luci et imperio in illa locutione se, quantum est ex se, efficaciter exhibenti. » *QF* p. 342 l. 24-28

²⁶⁰ « [...] quidam sunt habitus et actus, qui in sua essentia includunt meram subjectionem et subjectam adhaesionem ad Deum, ita quod sunt idem quod habitualis vel actualis innisus, quo mens principaliter innititur soli Deo ; et hujusmodi est fides, non solum quantum ad consensum voluntatis, sed etiam quantum ad assensum intellectus. » *QF* p. 342 l. 4-6

ainsi, la foi reposerait plus la volonté créée, avec ses imperfections, que sur Dieu lui-même, et il faudrait reposer la question de l'adhésion absolue. Il existe en outre des hommes qui, élevés dans la foi catholique ou connaissant les articles de foi catholique, ne sont pas catholiques : pour ce qui les concerne, il faudra se demander pourquoi, à quel niveau se décide leur infidélité. Cherchons donc à répondre à ces questions.

IV. Le fondement des autres croyances, ou faut-il croire selon la foi catholique ?

En établissant le modèle de la reluisance, il apparaît d'abord que nous avons déjà répondu à cette question : il faut croire selon la foi catholique, parce que Dieu nous apparaît à travers les articles de cette foi, et non des autres.

Cependant, pour Olivi les hérétiques sont capables d'assentir de façon aussi ferme et aussi absolue que les catholiques :

« D'une troisième manière, <adhérer> est la même chose que tenir fermement une chose pour vraie et y adhérer fermement, comme on la discernerait et la connaîtrait si elle était présente en face <de soi>. Et nous assentons de cette manière à ce que nous voulons croire et tenir <pour vrai> de façon absolue et tout à fait immobile. Et les fidèles croient de cette manière aux dogmes de la foi catholique et les hérétiques aux dogmes de leurs hérésies et de leurs sectes. »²⁶¹

Or, comme nous l'avons vu, ce qui permet une foi immobile et absolue, c'est seulement une adhésion fondée uniquement sur la reconnaissance d'un principe et l'amour pour celui-ci. Voyons comment cela est possible.

1. Qu'est-ce qu'un hérétique ?

Lorsque notre auteur parle des hérétiques, il mentionne que l'adhésion à des propositions fausses qui les caractérise peut se faire « à cause d'une attestation fautive et erronée et à cause de leur volonté et de leur raison vicieuses. »²⁶² Il propose en outre une interaction entre l'instinct propre à tout homme et l'habitude de croire qu'il a reçue dans son enfance, par son éducation : cet instinct serait mû par l'habitude²⁶³. Cependant, cet instinct

²⁶¹ « Tertio modo est idem quod firmiter tenere rem pro vera et ei adhaerere firmiter tamquam si coram se praesentialiter eam cerneret et haberet. Et hoc modo assentimus illis quae absolute et omnino immobiliter volumus credere et tenere. Et hoc modo fideles credunt dogmata fidei catholicae et haeretici dogmata suarum haeresum et sectarum. » *QF* p. 322 l. 11-16

²⁶² « [...] falsa vero [credunt] propter testificationem falsam et erroneam et propter suam voluntatem et rationem vitiosam. » *QF* p. 343 l. 11-12

²⁶³ « [...] ait Augustinus, libro praefato, cap. 28 : "Interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliorum quodque animos quasi publice privatimque hortatur." Hujusmodi autem conscientiae

pourrait l'être tout aussi bien par la simple saisie des articles de foi et de ce qu'ils signifient ou par les œuvres et les vies des autorités, sans quoi nul ne pourrait devenir catholique. L'instinct en question ne se trouve pas chez une certaine catégorie de personnes : les « *desperatissimi* ».

Dès lors, s'il est une condition de possibilité de la foi correcte, ne pourrait-on reprendre les objections anti élitistes qu'Olivi oppose à la science (accessible aux seuls savants) pour les appliquer ici à une sorte d'élitisme de la vertu ? Ce n'est sans doute pas possible, car les « *desperatissimi* » ne constituent pas une communauté par rapport à laquelle l'élite serait constituée des croyants, mais bien plutôt un groupe marginal inférieur à cette communauté. Par conséquent, la foi garderait sa fonction d'union de la communauté des croyants, bien que cette communauté ne puisse être composée de l'ensemble des hommes. En outre, ce n'est que « *forte* » que les « *desperatissimi* » sont dépourvus de cet instinct. Ce passage paraît néanmoins amoindrir, si peu que ce soit, l'influence possible de la foi.

On a donc une double attestation dans la foi catholique. D'une part, l'éducation nous présente comme bonne l'adhésion aux articles de foi en vertu de l'amour que l'on éprouve pour ceux qui nous les transmettent, qui nous incite à penser que suivre ce qu'ils disent est un bien pour nous. D'autre part, grâce à l'instinct, on appréhende Dieu lui-même comme bien à travers les articles de foi et, par cette appréhension, Dieu atteste à divers niveaux de ce que tous les articles de foi sont bons et qu'il faut les poser comme vrais en vertu de cette bonté.

On peut admettre ainsi une première explication du sens de cette « attestation fautive et erronée ». Il s'agirait de l'attestation, reçue de ses parents ou de sa communauté, qui conduit l'esprit à une foi fautive si elle n'est pas droite, alors qu'elle peut l'amener non seulement vers l'adhésion aux autorités catholiques, mais encore à l'adhésion directe à Dieu, si elle est droite.²⁶⁴

Faisons donc l'hypothèse que l'attestation fautive et erronée est celle des parents et de la communauté. Non seulement l'habitude qui en découlerait ne conduirait pas à la vraie foi mais elle pourrait faire assentir à des hérésies. En effet, Olivi ne manque pas d'établir sa capacité à conduire ceux sur qui elle s'exerce vers n'importe quelle croyance, et particulièrement les enfants. Ceux-ci sont naturellement influençables, portés à aimer

occultus instinctus est in omnibus nisi forte desperatissimi ; et hic fortiter movetur et determinatur a consuetudine praefata, quasi hac igitur mediante. » *QF* p. 357 l. 1-6

²⁶⁴ « Quando est recta, recte disponitur mens ad veram fidem, Deo interius cooperante et tandem veram fidem dante, licet hominibus videatur quod quasi totum sit a se ipsis et ab auxilio consuetudinis praefatae. Quando autem illa est prava, sicut utique est inter infideles, tunc mentes, quas indidit, praecipitat in infidelitatem ; cujus quidem magnum fundamentum in originali corruptione consistit. » *QF* p. 357 l. 7-13

fortement leurs parents et ceux qui les élèvent et à être du même avis qu'eux. Ils sont incapables de concevoir autre chose que ce qu'on leur dit ou que ceux qui leur parlent peuvent vouloir les tromper. Enfin, ils sont impressionnés, comme tout le monde, et surtout comme les simples, par le nombre, l'ancienneté et l'autorité.²⁶⁵

L'attestation pourrait de la sorte faire adhérer de façon immobile, puisqu'elle « conduit vers la foi avec la plus grande force ». Rien n'interdit donc que, d'après elle, la volonté pousse l'intellect à adhérer de la façon la plus ferme. Quant à son caractère absolu, sans doute résiderait-il dans le fait que, indépendamment de tout raisonnement critique, elle ferait adhérer directement à la bonté et à la véracité de tel homme ou groupe d'hommes et partant, à la vérité des articles de foi qu'ils transmettent²⁶⁶.

Ce serait donc une absoluité inférieure à celle qu'Olivi promeut, réelle par rapport à la raison du croyant, mais non par rapport à la raison des autorités qu'il suit. D'ailleurs, même si elle portait sur les vérités authentiques de la foi, une adhésion qui n'aurait que cela à son principe ne constituerait pas une adhésion de foi convenable aux yeux d'Olivi, dans la mesure où elle ne s'appuierait pas sur Dieu lui-même²⁶⁷. Ainsi donc, on pourrait de cette manière affirmer que les hérétiques adhèrent de façon immobile et absolue.

Cependant, il n'y aurait peut-être pas là pour un hérétique une faute très grave, si une telle adhésion se faisait dans un contexte où il n'aurait pas accès aux vrais articles de foi. De fait, Olivi ramène un tel péché au péché originel, de telle sorte que, peut-être, il

²⁶⁵ « Sciendum autem quod consuetudo nutritionis ab infantia deducta multiplici ex causa habet maximam vim inducendi ad fidem, et praecipue quando ab infantia occurrit ut in multis populis et in sollempnibus personis et ab antiquo famose deducta. Primo quidem, quia tota infantilis dispositio est naturaliter susceptibilis et subjecta et disciplinabilis a suis nutritoribus ; est enim aetas multum timorata et mobilis, sicut cera tenella. – Secundo, quia naturalis amor parentum et nutritorum et multa aestimatio, tam ipsorum quam quorumcumque superiorum, cito ac fortiter imprimuntur eis, et sic excrescit in eis. – Tertio, quia nesciunt concipere nisi quod audiunt, et ideo est aetas facile credula ; et praecipue quia, sicut sunt simplices et sine dolo, sic de aliis aestimant. – Quarto, quia fama antiquitatis et multitudinis et magnae auctoritatis fortiter imprimuntur omnibus, sed praecipue simplicioribus. » *QF* p. 356 l. 1-15

²⁶⁶ Olivi évoque explicitement cette possibilité : « Qui enim suam vel alterius quam Dei rationem principaliter sequuntur, aut sunt inter se divisi, pro eo quod quilibet sequitur se ipsum ; aut faciunt sibi plura capita, sicut illi qui dicebant : *Ego quidem sum Pauli, ego vero Apollo* ; aut omnes in uno puro homine ponunt fidem suam, quod est idololatrare. Per rationem etiam non possumus ita omnia dogmata fidei semper et insimul ad manum habere sicut per simplicem fidem. Et ideo Dionysius, 7 cap. *De divinis nominibus*, in fine dicit fidem esse cognitionem unitivam cognoscentium. » *QF* p. 326 l. 28-p. 327 l. 5

²⁶⁷ « [...] licet consuetudo seu assuefactio seu continua experientia fidei parentum et domesticorum aut concivium suorum habeat vim vehementer inductivam ad fidem veram vel erroneam, [nihilominus si] huic consuetudini principaliter innitantur, non aliter divinitus moti, nisi sola affectione humana et sola aestimatione credulitatis parentum et concivium suorum, absque divina aestimatione veritatis divinae a parentibus creditae et sibi per eos propositae, non habent fidem catholicam et virtuosam et divini cultus fundativam. » *QF* p. 355 l. 11-20

n'occasionnerait pas un surcroît de faute, par rapport à ce dernier²⁶⁸. Dans ce cas, son instinct n'aurait pas pu être mû par l'habitude de croire convenablement, puisqu'il n'aurait jamais eu l'occasion de l'acquérir.

Ainsi, il paraîtrait difficile de parler de vice de la raison ou de la volonté : elles n'auraient simplement jamais pu devenir vertueuses par l'intégration des bons habitus. Il en va tout autrement d'une autre sorte de mauvais croyant : l'apostat de la foi catholique.

Son cas est évoqué pour expliquer quels obstacles peut rencontrer la volonté de croire, en l'occurrence les affections, engendrées par l'habitude issue d'une éducation, qui sont contraires à la volonté de croire²⁶⁹ en quelque chose d'autre. Le cas est donc ici celui d'un homme qui, élevé dans la foi catholique, non seulement n'a pas adhéré de façon absolue (au sens inférieur que nous explicitons au paragraphe précédent) et immobile à ses préceptes du seul fait de cette habitude. Plus encore il n'a pas vu son instinct naturel mû par ladite habitude, ou du moins n'a pas suivi cet instinct ni les évidences pratiques qu'il lui faisait voir, de telle sorte que, soit il n'a pas aimé Dieu volontairement, soit, s'il l'a aimé, il n'a pu accomplir le second acte de la volonté, qui pousse l'intellect à croire.

Il est clair qu'il y a là un dysfonctionnement, soit de la raison, incapable d'apercevoir les raisons objectives appropriées dans les articles de foi catholique, soit de la volonté, qui n'aime pas ce qui lui apparaît pourtant évidemment comme un bien ou qui ne veut pas faire ce qu'il faut pour atteindre ce bien. On peut donc bel et bien parler de vice.

Un tel apostat, cependant, sera-t-il vraiment un hérétique ? Il ne le sera sans doute pas dans la plupart des cas, puisque précisément, un hérétique adhère à son hérésie de façon immobile et absolue, et sa volonté meut donc pleinement son intellect. Notre auteur envisage la possibilité d'une subversion totale, mais en l'affectant d'un « peut-être ». Rien n'empêche cependant d'imaginer un hérétique élevé dans son hérésie, qui y croie pleinement du fait de

²⁶⁸ « Si autem in praeexistente corruptione originali et ex defectu veridicae praedicationis et internae inspirationis aliquis necessario incidit in actualem consensum alicujus haeresis vel idololatriae vel cujuscumque peccati mortalis : dicunt quidam quod, licet hoc peccatum pro tanto sit actuale, pro quanto est in actuali consensu liberi arbitrii, pro quanto tamen ex necessitate originalis ignorantiae seu originalis peccati necessario inducitur, est quodammodo inclusum in originali peccato ; et pro tanto, ut dicunt, multum valde deficit a gravitate ceterorum actualium criminum. Quid autem sit de hoc, Deus novit, cujus in hac re judicia sunt supra modum occulta et velut abyssus. » *QF* p. 332 l. 4-15. Olivi garde toutefois ses réserves : son opinion se présente comme celle de 'quidam'. L'éditeur du texte suppose que c'est celle d'Olivi en accord avec un passage de sa Somme. Cf. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum sententiarum, op. cit.* vol. 3, p. 265-268

²⁶⁹ « [...] in tali apostata remanet adhuc aliquid de prima consuetudine et habitatione credendi, tam in intellectu, quam in ejus affectuali sensu. Prior etiam consuetudo fidei, in qua fuit genitus et nutritus, generat sibi sensibilem horrorem contrarii status sic subito assumpti. Et ideo voluntas ejus nondum potest ita plene movere intellectum, et praecipue quia etiam in ejus voluntate remanent adhuc aliquae reliquiae affectionum priorum, nisi forte repente fuerit in summo subversus. » *QF* p. 330 l. 1-9

son habitude, et qui, de ce fait, lorsqu'il est mis en contact avec les articles de la foi catholique, n'adhère pas aux vérités catholiques mais demeure dans sa croyance.

C'est très exactement le cas des Juifs qui n'ont pas cru au message catholique du Christ²⁷⁰, avec cette différence qu'ils auraient dû, en plus, être disposés à une telle croyance par leur judaïsme²⁷¹, tandis que les hérétiques n'ont aucune raison, et pour cause, d'y être ainsi disposés. Ce cas n'est pas non plus très satisfaisant. Si, lorsque l'habitude lui présente l'hérésie comme un bien, la volonté de l'hérétique verrouille, pour ainsi dire, sa croyance avant même qu'il ne connaisse les articles de foi catholique, il ne se produit en lui que des opérations naturelles et non vicieuses. Tout juste a-t-il peut-être une confiance excessive dans ceux qui l'ont élevé et leur accorde-t-il un crédit que seul un être comme Dieu mérite. Après tout, il serait bien proche du pseudo catholique qui adhérerait au catholicisme sans l'« estimation divine de la vérité divine »²⁷².

L'hérétique le plus « satisfaisant » ne serait donc pas celui qui serait pleinement poussé à croire à son hérésie par une habitude préalable, mais bien celui qui le serait par une habitude acquise après l'appréhension des principes catholiques, une appréhension qui ne devrait par ailleurs pas correspondre à une éducation catholique, sans quoi nous retomberions dans le cas de l'apostat.

La terminologie olivienne permet d'envisager encore un autre type d'hérétique. En effet, lorsqu'il parle d'appréhension reluisante de Dieu dans les articles de foi, il n'hésite pas à dire que, par son biais, Dieu atteste des articles de foi²⁷³. Dès lors, rien ne nous empêche d'imaginer que c'est une attestation de ce type qui est faite à l'hérétique ; seulement, elle serait fautive. L'hérétique, à travers les propositions hérétiques qu'il croit, pourrait par exemple penser apercevoir en eux, comme principe, un dieu qui serait un et non trois, ou bien dont la grâce serait due aux hommes vertueux et non gratuite, et il pourrait aimer un tel dieu.

²⁷⁰ « [...] in Judaeis illis fuit multiplex excaecatio, tollens eis facultatem credendi in Christum. – Prima fuit privatio essentiae ipsius fidei. – Secunda, multa habituatio voluntatis et intellectus et sensus ad sensibilia et ad multas praesuppositiones et malitias, et tandem ad summam invidiam in Christum. Ex quibus omnibus erant in eorum intellectu affectuales seu affectionales sensus, omnino contrarii sensibus fidei sive sensibus dispositivis et inductivis ad fidem. » *QF* p. 330 l. 10-18. Faut-il identifier cette privation d'essence de la foi avec une privation d'instinct ? C'est possible, mais pas indispensable : il se pourrait simplement que, chez eux comme chez les hérétiques que nous envisageons, l'instinct n'ait pas été mis en œuvre en vertu d'un vice de la raison ou que la volonté n'ait pas décidé de le suivre. Le deuxième aveuglement constituerait ainsi une explication du premier, c'est-à-dire des déviations de l'intellect et de la volonté

²⁷¹ Olivi parle ainsi d'un Juif : « [...] ille tamquam in lege nutritus [...] debuit attendere ad testimonia Legis et prophetarum et ad Christi doctrinam et vitam [...] » *QF* p. 355 l. 26-28

²⁷² Cela n'empêcherait pas Olivi de le considérer comme fautif, puisque, par la prédication, on lui aurait montré le caractère raisonnable de la croyance catholique, et que c'est cette monstration qui fait du catholicisme un devoir pour celui à qui elle a été faite.

²⁷³ « [...] credimus illa propter Deum testificantem illa et in illis quodammodo relucemem. » *QF* p. 354 l. 29-30

L'attestation fautive et erronée ne serait alors nullement celle d'une communauté d'hommes, mais celle d'un dieu faux et erroné. Nous aurions ici un type bien spécifique de dysfonctionnement ou vice de la raison. Ce vice consisterait à appréhender comme principe ce qui n'en est pas un et à s'imposer comme devoir ce qui n'est pas dû, indépendamment de toute autorité qui pourrait transmettre ce principe ou ce devoir. Il s'agirait ici en quelque sorte d'un hérétique plus plein, dans la mesure où il croirait dans son hérésie au même niveau qu'une croyance catholique convenable, et non seulement par habitude.

La source de l'hérésie est variée : habitude préalable à la simple connaissance du dogme catholique, habitude postérieure à une habitude catholique, habitude postérieure à la simple connaissance du dogme catholique, appréhension d'un faux dieu et de faussetés appréhendées comme principes raisonnables dans lesquels il faut croire, accompagnée d'amour. Quelle que soit cette source, nous pourrions de façon semblable, en usant du modèle olivien tel que nous le concevons, penser l'infidélité non chrétienne. Il suffirait de penser à des adhésions à des propositions qui n'aient rien de chrétien, du fait d'une habitude ou d'une fautive appréhension reluisante.

Voilà donc la manière dont il nous a semblé opportun d'envisager ce que peut être un hérétique chez notre franciscain. Que penser d'une telle conception ? Deux points nous paraissent mériter un commentaire, en l'occurrence la distinction entre hérétiques (et potentiellement entre infidèles) et catholiques sur la base de vices de la raison et de la volonté, ainsi que la possibilité pour un homme donné qui croit en quelque chose de déterminer ce qui le pousse à croire.

2. Un fiabilisme de la foi

a. La fiabilité de la raison

Comme nous avons l'avons vu, c'est à plusieurs niveaux que l'on peut penser le refus d'adhérer à la foi catholique, et premièrement au niveau de la raison. Celle-ci est alors considérée comme vicieuse, par opposition au caractère « très naturel » de l'instinct qui pousse les catholiques à appréhender la bonté de leur Dieu et des dogmes catholiques. C'est ce qui fait d'ailleurs la supériorité empirique du catholicisme. En effet, la foi catholique convainc efficacement, comme nous le disions à la fin de notre seconde partie, parce qu'elle correspond à la nature de l'homme, qui est prédisposé à appréhender les objets seconds de la foi à travers ses objets premiers. La foi qui en découle est dès lors naturellement et sainement immobile et absolue, là où les autres fois ne peuvent s'appuyer que de façon déviante et

incorrecte sur des habitudes transmises par des hommes faillibles, ou sur des illusions et des faiblesses de la raison²⁷⁴.

Par ailleurs, comme on l'a vu, l'appréhension de Dieu comme principe se fait de façon évidente comme on appréhenderait l'objet d'une perception sensible. Il apparaîtrait donc que nous ayons affaire, du point de vue de la raison, à ce que l'on pourrait appeler un fiabilisme de la foi. Si tout fonctionne comme il faut, on acquerra la foi catholique une fois qu'on connaîtra ses préceptes, de même qu'on verra un sensible quelconque quand on aura fait porter sur lui l'attention de nos sens. Si ce n'est pas ce qui se produit, c'est en revanche qu'un dysfonctionnement a eu lieu à l'un ou l'autre niveau.

Olivi propose ici un fiabilisme extrêmement exigeant : c'est par nature que l'on peut adhérer comme à des principes, après simple saisie, à tous les articles de foi sans exception (la vérité incréée reluit dans tous les articles, comme on l'a vu).

Au regard de la méfiance qu'Olivi entretient vis-à-vis des usages les plus élémentaires de la raison argumentative, on ne pourra s'empêcher de s'étonner de sa confiance dans les capacités de la raison en tant qu'elle juge du raisonnable, quand bien même elle serait aidée par un instinct. Si l'on admet que l'appréhension reluisante s'assimile à une perception visuelle, et que, parfois, dans la mesure où un homme peut faire un mauvais usage de sa raison et estimer raisonnable ce qui ne l'est pas, cette perception se montre trompeuse comme une illusion de la vue pour un œil altéré, on se trouve confronté à un moyen naturel de l'homme qui, parfois, fonctionne bien et parfois peut tromper.

Il paraît alors difficile de maintenir une plus grande confiance dans la foi que dans l'argument nécessaire. On pourrait en effet dire que, dans un cas comme dans l'autre, on s'en remet à un moyen naturel d'après lequel certaines choses paraissent évidentes, mais qui peut parfois faire passer pour évident quelque chose de faux. Ainsi, la neutralisation de la raison dont nous parlions à la fin du dernier chapitre n'est peut-être pas si évidente que cela. La différence de traitement qu'Olivi réserve à ces deux aspects de la raison semble donc gênante.

Notre argument ne constitue pas une critique de la cohérence interne du propos olivien (nous l'avons déjà faite plus haut) ou de la légitimité du fiabilisme. Il nous apparaît simplement que le malaise que l'on ressent face à ses solutions pourrait s'expliquer par le fait qu'elles correspondent davantage à sa méfiance pour le rationalisme et la raison argumentative et à sa tendance à privilégier en regard le fidéisme et l'usage de la volonté et de

²⁷⁴ Une telle conception est consonante avec l'approche olivienne de la théologie comme Ecriture suscitant la conviction plutôt que comme science démonstrative, que présente Bychkov, cf. BYCHKOV O., « The nature of theology in Duns Scotus and his Franciscan predecessors » in *Franciscan Studies* 66 (2008), p. 27-34.

la raison déterminant le raisonnable qu'à une exigence intellectuelle déterminante. Il serait ainsi conduit à un fiabilisme partiel et partial.

b. La fiabilité de la volonté

Quant à la volonté, un autre problème se pose. Nonobstant son irréductible et radicale liberté, sans sollicitation excessive qui la conduise à adhérer à autre chose et avec la sollicitation que constitue la motion de l'instinct par l'habitude de l'éducation catholique ou la simple saisie des articles de foi et de la bonté divine à travers eux, la volonté se trouve en situation de pousser l'intellect à croire. Cependant, sa liberté même paraît constituer un obstacle à la fermeté de la croyance, du fait des affections contraires à la foi qui pourraient être en elle. Rien ne l'empêcherait, en tant que moteur non mû, de cesser de mouvoir l'intellect vers l'assentiment aux objets de foi, même si elle l'avait mû auparavant de façon convenable. Elle pourrait avec ou sans raison se détacher de la foi. Comment rendre compatible, dans ces conditions, une telle liberté sans frein avec la 'sujétion pure' de la volonté que comporte l'habitus de foi ? Comment se fier à la volonté pour garder ferme la foi ?

Une solution possible serait le recours à la grâce de la charité, susceptible de faire aimer Dieu et les vérités de foi par la volonté, et condition du mérite de tout acte vertueux. D'ailleurs la foi suppose une élévation divine de la volonté.²⁷⁵ Même si l'on assimile cette élévation à la charité, toute la question est de savoir en quoi consiste cette élévation, qui pourrait se résumer à la perception reluisante de Dieu.

F.-X. Putallaz propose deux définitions possibles de la grâce :

« [...] d'une part, la grâce qui est Dieu lui-même (*voluntas Dei gratuita*) ; d'autre part, la grâce qui est un habitus informant les puissances de l'âme (*habitus potentiarum*) »²⁷⁶.

La deuxième solution est à exclure. Selon Olivi, les habitus ne peuvent déterminer l'âme, sans quoi elle ne serait pas libre :

« Si vraiment la grâce est un habitus de charité informant réellement la volonté, alors, puisque la grâce ne nous dirige que vers le bien et n'est pas *libera ad opposita*,

²⁷⁵ « Duo autem ultima possunt dari a voluntate tamquam a causa motiva, quamvis actus illi immediate elicantur ab intellectu. Non tamen possunt sibi quomodocumque dari, immo oportet objectum prius sub modo debito sibi proponi et ipsamet voluntatem ad sic movendum intellectum divinitus affici et erigi ac vigorari. » *QF* p. 329 l. 6-11

²⁷⁶ Cf. PUTALLAZ F.-X., « Entre grâce et liberté : Pierre de Jean Olivi », *art. cit.* p. 113

il faut concéder que la grâce ainsi entendue détruit la libre disposition de la volonté elle-même. »²⁷⁷

Sans doute n'est-il pas tout à fait légitime d'insister comme le fait F.-X. Putallaz sur la liberté par rapport à des opposés. En effet, chez Olivi, la liberté de la volonté réside dans le fait qu'elle n'est pas mue. Par exemple, Dieu veut nécessairement le bien et rien d'autre, mais il n'en est pas moins libre.

C'est ce qu'affirme R. Pasnau :

« Primarily, then, freedom is characterized by something's being its own first cause : "The will is said to have freedom, first and *per se*, because that which it does it does by itself. It is not driven and moved by another, but rather it drives itself toward what it does". The will can be free, then, even when it is not capable of doing opposites. Even though the will necessarily wills happiness, for instance, it does so freely. God's love for himself is likewise both necessary and free. »²⁷⁸

Mais cela ne change rien au problème :

« Although he acknowledges a role for dispositions in making one's choices easier and more reliable, he holds that at other times the will embarks on a new course, and in such cases "the will moves itself through its own free power" rather than through any prior disposition. »²⁷⁹

Si la grâce était un habitus, elle ne pourrait donc mouvoir la volonté de façon déterminée.

Reste donc la grâce comme volonté divine, qui ne ferait pas violence à la volonté puisque, selon Olivi, cité par F.-X. Putallaz, « il n'y a rien d'inconvenant à ce que la grâce régisse le libre arbitre comme le cavalier la bête de somme »²⁸⁰. Ce serait à elle qu'Olivi ferait référence en disant « *Deo interius cooperante et tandem veram fidem dante* »²⁸¹. Il ne nous reste donc qu'à admettre que l'habitus inclut le consentement de la volonté, parce qu'il présuppose la grâce divine.

Ce n'est cependant pas en consonance avec ce qu'Olivi affirme de la charité : elle permettrait que se présente comme aimable un bien inaccessible comme les biens *post*

²⁷⁷ Cf. PUTALLAZ F.-X., *art. cit.*, p. 113

²⁷⁸ Cf. PASNAU R., « Olivi on human freedom », *art. cit.*, p. 23

²⁷⁹ Cf. PASNAU R., *art. cit.*, p. 24. Il traduit « habitus » par « disposition ».

²⁸⁰ Cf. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, *op. cit.* vol. 2, 1924, p. 374 : « [...] nihil inconueniens, si gratia regat liberum arbitrium ut sessor jumentum. »

²⁸¹ *QF* p. 357 l. 7-8

mortem Dieu²⁸². Présentée ainsi, elle semble du reste superflue, puisque nous avons vu que l'instinct remplissait ce rôle, et avec évidence. Elle ne prendrait tout son sens que si elle faisait aimer le bien en question, et précisément de façon infaillible, et si elle maintenait en outre la stabilité du second acte de la volonté, qui pousse l'intellect à croire.

Outre ce problème, c'est lorsqu'elle ne cherche pas le bien évident que lui présente l'intellect et qui est Dieu ou qu'elle cherche un bien opposé que la volonté, selon Olivi, se montre vicieuse. Mais une adhésion naturelle parfaitement ferme paraît en tout cas impossible sans l'aide de Dieu. Pourtant les hérétiques adhèrent de façon « tout à fait immobile » à leurs hérésies, et s'ils le font, ce n'est certainement pas du fait de la grâce. Sans rejeter la grâce, faudra-t-il donc chercher une source naturelle à la sujétion de la volonté incluse dans l'habitus de la foi catholique, mais aussi, semble-t-il, dans celui des autres fois ?

On ne voit pas où on la trouvera, puisque la volonté, même une fois qu'elle a acquis un habitus, peut agir à son encontre. Et il est certain que, même si le bien de la foi lui est montré avec évidence, beaucoup d'autres biens se présentent à elle, qui n'ont peut-être pas la même évidence, mais qui peuvent fort bien s'opposer à celui de la foi, et être pareillement aimés pas la volonté.

Il apparaît donc que la volonté, en vertu même de sa liberté, ne paraîtra pas pouvoir constituer un fondement stable pour la foi, tant qu'on n'aura pas montré comment elle pourrait naturellement abdiquer sa liberté et renoncer au pouvoir qu'elle exerce sur elle-même. A notre connaissance, Olivi ne le fait pas.

3. Que connaît le croyant de sa propre foi ?

Traisons enfin du second problème, en l'occurrence la possibilité de savoir pourquoi l'on adhère. Dans les questions sur la foi, Olivi évoque à plusieurs reprises l'instinct que nous avons souvent mentionné. Il lui adjoint généralement l'adjectif «caché»²⁸³. S'il recourt à cette notion, c'est qu'il en a besoin pour expliquer la foi des simples et non parce qu'elle s'impose à lui du fait de l'appréhension de sa propre foi²⁸⁴. Bien plus, il nous dit clairement que les croyants, lorsqu'ils adhèrent du fait de l'instinct et donc convenablement, peuvent bien avoir l'impression de n'adhérer qu'à cause de leur habitude d'éducation et nullement à cause d'un

²⁸² « [...] habitus fidei facit quod objectum eius sibi occurrat ut verum [...] ; sicut et caritas facit quod inimicus occurrat sibi ut diligibilis et quod bonum inaccessible occurrat nobis ut accessibile, ac per consequens ut amabile. » *QF* p. 327 l. 22-26

²⁸³ Par exemple : « [...] occultum instinctum [...] ». » *QF* p. 327 l. 27-28

²⁸⁴ « Non enim posset homo simplex qui fidem non habet in auditu divinae potentiae et justitiae timore ipsius concuti, nisi aliquo modo aestimaret aut suspicaretur illa vera esse quae audit aut saltem vera esse posse. » *QD* p. 554

tel instinct, par appui absolu sur Dieu, etc.²⁸⁵ En outre, comme nous l'avons déjà vu, même le croyant qui ne doute pas peut penser qu'il doute et n'être ainsi pas assuré de sa propre fermeté²⁸⁶.

La confusion est encore augmentée par le fait que, dans l'erreur, un homme, même hérétique, peut s'appuyer en partie sur quelque chose d'erroné, en partie sur Dieu lui-même à la façon dont Olivi le conçoit²⁸⁷. Or on imagine qu'un hérétique peut être aussi attaché qu'un chrétien à croire tous les éléments de son hérésie avec une certitude d'égale fermeté. Rien ne l'empêcherait d'ailleurs de reprendre entièrement à son compte la doctrine olivienne, en changeant simplement les vérités de foi envisagées.

Rappelons-nous ce que nous disions au tout début de notre analyse de la certitude objective et de la certitude subjective. Olivi nous dit :

« Or, les deux dernières choses<, c'est-à-dire la certitude objective et la certitude subjective propres à la vraie foi> peuvent être données par la volonté comme cause motive, bien que ces actes soient immédiatement tirés de l'intellect. Cependant on ne peut les admettre de n'importe quelle façon, bien au contraire, il faut que l'objet soit auparavant dûment proposé et que la volonté elle-même soit divinement disposée, dressée et fortifiée pour mouvoir ainsi l'intellect. »²⁸⁸

On peut bien admettre cela : mais le fait est que le croyant catholique ne sera en aucun cas capable de distinguer en lui-même cette certitude bipartite qu'il est censé avoir de la petite certitude de n'importe quelle croyance forte, puisque tout ce qui les différencie est invisible. Sans doute acceptera-t-on que la croyance catholique se différencie des autres, du fait de l'instinct et de la grâce, mais, quand bien même on pourrait y adhérer avec davantage de certitude subjective que les autres fois, il ne s'agirait, comme dira Scot, que d'une certitude « en soi » et non « pour l'intellect », laissé à lui-même. Sans doute suivrons-nous Olivi dans

²⁸⁵ « Quando <consuetudo> est recta, recte disponitur mens ad veram fidem, Deo interius cooperante et tandem veram fidem dante, licet hominibus videatur quod quasi totum sit a se ipsis et ab auxilio consuetudinis praefatae. » *QF* p. 357 l. 7-10

²⁸⁶ « [...] licet forte impossibile sit perfecte velle aliquid credere et illud non credere ; quamvis non sibi videatur illud credere propter contrarias concussionones seu dubitationum motus, quod patitur ; sicut et aliquando aliquis mente castus videtur sibi secundum sensualem appetitum non esse castus (sic) propter multas tentationes carnis, quas patitur. » *QF* p. 329 l. 21-26

²⁸⁷ « [...] haeretici, si in his quae vera credunt, innituntur principaliter Deo, tunc non eadem ratione credunt vera, quae credunt falsa. » *QF* p. 343 l. 3-5

²⁸⁸ « Duo autem ultima possunt dari a voluntate tamquam a causa motiva, quamvis actus illi immediate elicantur ab intellectu. Non tamen possunt sibi quomodocumque dari, immo oportet objectum prius sub modo debito sibi proponi et ipsamet voluntatem ad sic movendum intellectum divinitus affici et erigi ac vigorari. » *QF* p. 329 l. 6-11

l'affirmation qu'être mû par Dieu et la règle de la foi vers les objets de foi, ce n'est pas être mû au hasard²⁸⁹, mais le croyant lui-même ne saura jamais si oui ou non il l'est.

Conclusion

Faisons le bilan de notre analyse. Pour Olivi, l'assentiment intellectuel propre à la foi doit être libre et donc volontaire. Il propose de cet assentiment un modèle psychologique très détaillé et s'attache à l'expliquer du point de vue du croyant et non de l'extérieur. Il présente à cette occasion un volontarisme doxastique naturel et radical. S'il apparaît bon de croire quelque chose en vertu d'un amour pour ce que permet ou favorise cette croyance, la volonté peut directement pousser l'intellect à croire sans secours extérieur.

L'homme se trouve seul face à sa responsabilité de croire, ne pouvant même compter sur sa communauté, humaine et faillible. Il peut s'appuyer néanmoins sur un instinct naturellement présent chez lui. Cet instinct le dispose, une fois appréhendé le simple concept de Dieu, à l'aimer et à croire à son existence en vertu de cet amour. Cet amour est rendu possible par la « reluisance ». Par ce terme, Olivi exprime le fait que l'homme est en mesure, à travers les propositions qu'il doit croire, de saisir directement la bonté de Dieu et la manière dont la croyance à chacune d'entre elles nous permet d'accomplir notre devoir par rapport à lui.

La conception olivienne n'est pas exempte de problèmes. Méfiant par rapport à la faiblesse de la raison humaine et à l'arrogance qu'il y aurait à s'appuyer sur elle dans la croyance humaine, il l'est beaucoup moins, sans le justifier, quand la raison juge du bien à recherche et du devoir à accomplir. La faiblesse de la volonté, que l'on pourrait rapprocher de celle de la raison, est également un point qu'il n'aborde pas. Il semble que la critique de l'activité philosophique bien connue chez Olivi le pousse à critiquer la raison spéculative elle-même et à défendre des positions où la confiance dans les facultés humaines varie sans explication.

Par ailleurs, il perd l'acuité que revêtait la distinction entre croyance ordinaire et croyance religieuse chez Alexandre de Halès et Bonaventure. Fonctionnant comme une croyance ordinaire, la croyance religieuse devient, pour le croyant, indistinguable de celle-ci.

Dans cette première partie de notre travail, nous avons montré qu'émerge, sur un terreau franciscain où le surnaturel joue un rôle crucial et où l'homme n'est responsable que d'aimer Dieu, un volontarisme doxastique entièrement naturel où la responsabilité de

²⁸⁹ « [...] <qui credit sine ratione> non movetur quasi a fortuna vel casu, quia movetur a Deo et a regula fidei [...]. » *QF* p. 339 l. 32-p. 340 l. 1

l'homme s'étend à tout le mécanisme de la croyance. Nous allons à présent montrer comment un autre volontarisme doxastique de la foi, beaucoup plus éloigné de la tradition franciscaine et tributaire d'autres influences, se fait jour chez Jean Duns Scot.

Deuxième partie

La foi chez Henri de Gand, Godefroid
de Fontaines et Jean Duns Scot :
vers un naturalisme assumé et un
volontarisme par défaut

Chapitre 3

Henri de Gand

Dans ce chapitre²⁹⁰, nous nous proposons d'étudier la connaissance des objets de foi chez Henri de Gand²⁹¹, maître séculier actif dans le milieu théologique parisien pendant la deuxième moitié du XIII^e siècle. Henri de Gand est une figure incontournable du monde universitaire, tant sur le plan des doctrines originales qu'il avance que sur celui des responsabilités qu'il a été conduit à assumer, notamment dans les fameuses condamnations de 1277²⁹².

Les textes qu'Henri a écrits sur la foi se trouvent dans la *Somme des questions ordinaires* et dans les *Quodlibeta*. Il appert que la dimension psychologique qui caractérise les réflexions des contemporains du docteur solennel sur la foi est assez peu présente dans ces textes. En particulier, l'explication du jeu complexe de la volonté et de l'intellect que suppose la foi, sur lequel beaucoup de théologiens du XIII^e siècle s'attardent, n'occupe qu'une courte question quodlibétique chez notre auteur²⁹³. Cependant, nous pensons qu'à défaut d'être développée explicitement par notre auteur, sa psychologie de la foi est d'un intérêt non négligeable.

En effet, dans la mesure où Henri s'attache à prouver que les objets de foi sont connus en théologie d'une manière distincte de celle par laquelle un simple fidèle les connaît²⁹⁴, sa

²⁹⁰ Ce chapitre est une reprise de FAUCHER N., « La connaissance des objets de foi chez Henri de Gand, entre infusion, raisonnement et illumination » in *Quaestio* 14 (2014), p. 273-298

²⁹¹ La littérature concernant la foi chez Henri de Gand est relativement limitée. Cette question, comme les autres que nous allons traiter, est abordée brièvement dans TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1999, p. 157-192 ; ce sont les p. 160-161 qui nous intéressent ici. On trouve une description plus développée dans EMERY K. JR., « The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent » in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, ed. Aertsen J., Emery K. Jr., Speer A., Berlin ; New York, Walter de Gruyter, 2001, p. 795-826 ; on signalera aussi TYÖRINOJA R., « *Lumen medium*. Henry of Ghent on the Accessibility of Theological Truths » in *Medieval Philosophy and Modern Times*, ed. Holmström-Hintikka G., Dordrecht ; Boston (Mass.) ; Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 161-182 : Työrinoja consacre un long développement à la foi p. 166-171

²⁹² Pour une analyse des positions d'Henri de Gand dans son contexte institutionnel, voir KÖNIG-PRALONG C., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, p. 69-104.

²⁹³ Il s'agit de la q. 21 du *Quodlibet* V, cf. *Qdl.* fol. 197r-198r

²⁹⁴ Ce mode de connaissance est rendu possible à l'*homo viator* par le *lumen medium*, littéralement la lumière intermédiaire entre la lumière de foi, caractérisée par son obscurité, et la lumière de gloire, dont les bienheureux bénéficient *post mortem*, caractérisée par son évidence parfaite. La lumière intermédiaire, qui ne concerne que le

réflexion sur la nature de la foi se caractérise par la mise au premier plan des aspects épistémologiques de la foi. C'est pourquoi cet article sera consacré à la question de savoir de quelle manière, ici-bas, il est possible à un homme de connaître les objets de foi et leur vérité, tant comme théologien que comme simple fidèle. Ceci nous conduira à analyser en quoi consiste, d'après Henri, le mode de connaissance théologique, et, par là, à rendre compte de sa thèse centrale selon laquelle science théologique et foi sont compatibles.

Or il se trouve que l'épistémologie d'Henri est assez nettement illuminationniste. En effet, selon lui, sans une aide divine assimilée à l'influence d'une lumière, il n'est possible de connaître que les premiers principes connus de soi (principe de contradiction, etc.) et *id quod verum est*, c'est-à-dire ce qui dans une chose singulière est saisissable immédiatement, sa couleur, sa forme, etc. En revanche, il n'est pas possible sans illumination divine d'atteindre la *syncera veritas*, soit d'avoir une connaissance stable sur la nature des choses : nos concepts sont toujours insuffisants et instables. Il est nécessaire que Dieu perfectionne nos concepts imparfaits, ou exemplaires créés au moyen de ses propres idées parfaites ou exemplaires incréés. Sans cela, la *veritas* demeure hors de notre portée²⁹⁵.

théologien, se caractérise quant à elle par une clarté intermédiaire entre l'obscurité de la foi et l'évidence de la gloire. Nous reviendrons largement sur ces lumières, qui sont toutes des dons de Dieu. Le *lumen medium* est l'objet de plusieurs traitements dans la littérature, notamment récente. On se référera à BEUMER J., « Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik » in *Franziskanische Studien* 37 (1955), p. 129-160 ; MACKEN R., « L'illumination divine concernant les vérités révélées chez Henri de Gand » in *Journal Philosophique* 5 (1985), p. 261-267 ; TROTTMANN, *op. cit.* p. 177-185 ; TYÖRINOJA R., « Auriolo's Critique of Henry of Ghent's *lumen medium* » in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. Aertsen J., Speer A., Berlin ; New York, De Gruyter, 1998, p. 622-628 ; TYÖRINOJA R., « *Lumen medium...* », *art.cit.* 2000. Le traitement le plus récent et le plus complet se trouve dans AREZZO A., *Lumen medium. Enrico di Gand e il dibattito sullo statuto scientifico della teologia*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014. On se référera également à AREZZO A., « La felicità del teologo. Gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand » in *La felicità nel Medioevo*, ed. Bettetini M., Paparella F., Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2005, p. 411-424, AREZZO A., « La dottrina del *lumen medium* in Enrico di Gand. Lo statuto della teologia tra ideale scientifico e illuminazione sovranaturale » in *Schola Salernitana* 14 (2009), p. 221-242 et PORRO P., « Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand » in Esposito C., Ponzio P., Porro P., Castellano V. (éd.), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari, Levante, 1998, p. 245-257

²⁹⁵ Le thème de l'illumination dans la connaissance ordinaire est bien connu dans la littérature secondaire. On se référera à : MACKEN R., « La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand » in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), p. 82-112 ; MARRONE S., *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1985 ; PASNAU R., « Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination » in *The Review of Metaphysics* 49 (1995), p. 49-75 ; PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 221-229 et 306-310 ; FÜHRER M. L., « Henry of Ghent on Divine Illumination » in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), p. 69-85 ; EMERY K. JR. « The Image of God », *art. cit.*, 2001 ; KANN CH., « Skepsis, Wahrheit, Illumination. Bemerkungen zur Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent » in *Nach der Verurteilung von 1277, op. cit.*, 2001, p. 795-826 ; MARRONE S., *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, Leiden ; Boston ; Köln, Brill, vol. II, 2001 p. 259-388 (voir aussi p. 391-564) ; SCHUMACHER L., *Divine Illumination : The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, p. 186-194

Etant donné la place fondamentale qu'occupe Dieu dans le processus de connaissance naturelle des choses ordinaires, on est dès lors fondé à se demander si le rôle qu'il exerce concernant les vérités révélées n'a pas vocation à être encore plus important et, donc, à se demander comment cette influence surnaturelle peut être connue en général et, en particulier, en tant que surnaturelle.

Nous procéderons donc en trois temps. Nous commencerons par étudier ce qu'est, d'après Henri, la nature de la foi, particulièrement sur le plan psychologique. Ensuite, nous analyserons la manière dont les objets de foi peuvent être connus théologiquement. Enfin, nous examinerons la nature et l'importance de l'intervention divine surnaturelle dans la formation de la connaissance théologique chez Henri et les conséquences de cette importance. Ceci nous conduira, en conclusion, à nous demander si le modèle d'Henri garantit fermement la connaissance que nous pouvons avoir des objets de foi.

I. Objet et nature de la foi

1. L'objet de la foi

Avant toute chose, il convient de définir ce sur quoi porte la foi : que croit-on ? Puisque la foi est, pour Henri un habitus de l'intellect, il convient de lui attribuer l'une des deux opérations possibles de l'intellect, à savoir la saisie des simples d'une part, la composition, division, liaison, etc. de ces simples dans l'optique d'une recherche de la vérité d'autre part. Il s'agit là d'un modèle aristotélicien classique de l'activité intellectuelle. Au sein de ce modèle, Henri estime que la foi se situe au niveau de la deuxième opération²⁹⁶. Il est intéressant de noter que les simples qu'Henri considère ici sont des termes, leurs compositions étant les propositions : pour Henri, la foi relève donc seulement du langage, la réalité des objets considérés n'étant envisagée que dans un second temps. On croit d'abord à la vérité d'une proposition prise comme telle.

Quelles sont les caractéristiques d'une proposition crue de cette manière ? Elle est tout d'abord composée de termes connus par les sens²⁹⁷. Pour prendre l'exemple de la proposition

²⁹⁶ « In operatione prima intellectus [sc. simplicium apprehensio] non invenitur credere, eo quod non nisi complexorum est. Propter quod fides non est habitus intellectus, ut est simplicium intelligentia inclinans ad intelligendum cujuscumque intelligibilis quiditatem, aut essentiam, sed solummodo invenitur in operatione intellectus secunda [sc. simplicium apprehensorum divisio, compositio, colligatio et cetera hujusmodi quae pertinent ad inquisitionem veritatis]. » *Qdl.* fol. 197r

²⁹⁷ « De quibus [credibilibus] tamen, antequam credantur, oportet praeintelligere naturali intelligentia quid per terminos eorum significatur, praecognitione, scilicet quid est quod dicitur per nomen, saltem generalissima et confusa, quae necessario trahit ortum a sensu, ut secundum hoc omnem intellectum et scientiam qui habentur de credibilibus post fidem infusam, oporteat quodam modo reducere in sensum. » *Qdl.* XII, 2 (OO XVI, p. 26 l. 69-74)

« *virgo peperit* », c'est par l'entremise d'une connaissance sensible de ce qu'est une vierge et de ce qu'est l'enfantement que nous connaissons les termes considérés. Cette expérience sensible peut être réduite à sa plus simple expression, à savoir l'expérience de l'audition du terme et de sa définition. Il n'est en effet pas nécessaire d'assister à un accouchement pour comprendre la proposition en question, de même que, pour comprendre la proposition « *Deus est trinus et unus* », il n'est pas nécessaire d'avoir fait l'expérience de Dieu mais il suffit de posséder la définition du terme. Il faut donc bien noter que ce sont les termes qui sont appréhendés et compris et non nécessairement les réalités envisagées. Cette appréhension est du reste « très générale et confuse. »²⁹⁸

On peut se demander ce qui différencie ce type d'appréhension d'une simple saisie du mot. Henri exprime cette différence par le biais d'une comparaison avec un aveugle. La connaissance dont celui-ci dispose au sujet des couleurs dont on lui a parlé n'est que « vocale », dans la mesure où il ne peut même appréhender ce qu'est une couleur, quoiqu'il puisse en dire bien des choses vraies si on lui a donné les bonnes définitions et qu'il raisonne convenablement. La connaissance du croyant, au contraire, est « réelle » : il saisit ce que signifient les termes des propositions crues et par là ce que signifient ces dernières elles-mêmes, quoiqu'il ne puisse en saisir la vérité²⁹⁹. Le fidèle peut sans doute saisir ce que Dieu signifie à partir de notions comme la grandeur (par exemple, selon la définition anselmienne, ce dont on ne peut rien penser de plus grand) ou bien la vérité (Dieu est la vérité même).

La deuxième caractéristique des propositions crues par la foi retiendra notre attention. Il s'agit de propositions neutres pour l'intellect, qui n'a pas le moindre penchant, ni opinion, ni suspicion en faveur de leur vérité ou de leur fausseté. Il est en effet incapable par lui-même de déterminer quoi que ce soit à ce sujet par ses raisonnements. Mais quiconque tombera dans une négation des vérités de la foi difficiles à saisir par la raison naturelle, comme l'immaculée

²⁹⁸ Cette thèse a fait l'objet de l'étude séminale dans ASHWORTH E., « Can I speak more clearly than I Understand ? » in *Historiographia Linguistica* 7 (1980), p. 29-38

²⁹⁹ « [...] credendo ea quae videntes quos veraces esse scivit, de coloribus ei attestantur esse vera, quorum notitiam ex solo auditu, nullo autem modo ex rerum evidentia capere potest. Nec inconvenienter comparatur fidelis in cognoscendo divina et intellectualia caeco in cognoscendo colores, quoniam in sentiendo corporalia post peccatum oculus carnis remansit clarus, in cognoscendo autem intellectualia oculus rationis factus est lippus, in cognoscendo vero divina et intellectualis omnino est excaecatus. Differt tamen in hoc quod caecus nec terminos cognoscit cum disputat vel audit disputare de coloribus et sola credulitate ex puris naturalibus de coloribus alterius testimonio acquiescit ; fidelis autem necessario terminos credibilium cognoscit antequam complexiones credat [...] et non acquiescit eis quae sunt fidei credendo nisi per aliquem habitum infusum. Unde caecus per auditum instructus de vocabulis colorum syllogizare potest et multa vera dicere circa colores quae omnino non intelligit. Scientia vero fidelium de eis quae sunt fidei non tantum vocalis est sed et realis quia complexorum significata intelligunt licet ex evidentia veritatem complexionum de articulis fidei non capiunt. Bene enim intelligunt quid tres, quid trinus, quid unus, licet non capiunt intellectu sed sola fide tenent quod deus sit trinus et unus. » *SQO* fol. 92v

conception ou la trinité divine, sera dans l'infidélité. Or, pour plaire à Dieu, il faut être fidèle, selon l'Écriture. Par conséquent, il ne faut pas faire confiance à sa propre raison, si convaincante puisse-t-elle apparaître, concernant les vérités de la foi, si elle nie ces dernières³⁰⁰.

Comment dès lors adhérer à des propositions au mieux neutres, au pire inconcevables ? Pour donner de la force à l'autorité de l'Église, Henri accorde une place centrale aux syllogismes topiques, c'est-à-dire probables, fondés sur des prémisses probables, reconnues comme vraies par tous, la plupart ou les plus sages sans pour autant qu'elles puissent être démontrées ou faire office de principes premiers³⁰¹.

Par exemple, pour qu'un élève croie son maître, il lui faut un syllogisme topique sur la base duquel il estime devoir l'écouter. Si toute sa communauté s'accorde à penser que tel homme est un bon grammairien, il pourra se dire : cet homme est un bon professeur de grammaire (prémisse probable) ; or croire un bon professeur conduit à connaître ce qu'il enseigne (on peut supposer cette prémisse probable ou démontrée) ; donc, pour connaître ce que cet homme enseigne, je dois le croire (conclusion probable). Il en va de même pour l'autorité de l'Église et de l'Écriture.

Henri s'appuie sur des éléments classiques de l'apologétique d'inspiration augustinienne pour montrer qu'il est raisonnable de penser que Dieu est l'auteur de

³⁰⁰ « [...] si ad investigationem ex eis quae videt in creaturis procedere praesumat [homo], ex puris naturalibus proficere non potest, per propriam tamen infirmitatem deficiens in perfidiam infidelitatis cadere potest, omnino dissentiendo eis tanquam falsis et erroneis. Cum igitur credere necessarium est ad salutem, quia sine fide impossibile est placere deo, et accedentem ad deum oportet credere [...] ; postquam ergo intellectus naturalis ad huiusmodi actum eliciendum ex puris naturalibus non possit ascendere, necessarius est ei habitus supernaturalis qui ad hoc intellectum inclinet, qui dicitur habitus fidei. » *Qdl.* fol. 197v

³⁰¹ « [...] quia quae quis novit ex se, novit adminiculo sensus ex natura rei illa intelligendo, praeter illa quae quis novit ex alio discendo, ipsum intelligere aliqua quae naturaliter possunt cognosci adminiculo sensus, necessario praecedit omne credere, non solum ex auctoritate alterius aut ex habitu infuso, sed etiam credere ex argumentatione quae est ex probabilibus. Qualem fidem et credere generat syllogismus topicus, quoniam ante credere ex tali fide, immo etiam ante talis fidei generationem, necessario praecedit intelligere incomplexorum et principiorum complexorum, ex quibus concluduntur conclusiones quibus talis fides generatur, licet tale intelligere necessario praecedit habitus fidei supernaturalis infusae, qui parvulis infunditur in baptismo ante omnem actum intellectus. Et ideo ulterius, licet in discendo ab alio oportet eum credere qui discit, tamen istud credere et ipsam fidem qua sic creditur, quae est habitus generatus ex syllogismo topico, oportet praecedere ipsum intelligere praedicto modo [sc. intelligere incomplexorum et principiorum complexorum, ex quibus concluduntur conclusiones quibus fides ex syllogismo topico generatur], et similiter rationem topicam oportet praecedere auctoritatem qua docenti creditur. Nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius suasum sit ei ratione saltem topica quod debuit illi credere et sic intelligere, et ratio omnino praecedit credere ex ratione et auctoritatem qua creditur, non solum auctoritatem cui creditur ex tali ratione, sed etiam auctoritatem cui creditur ex virtute habitus infusi, licet, ut dictum est, talis fides secundum habitum in parvulis baptizatis praecedat omne intelligere et omne credere. Ipsum autem intelligere quo intellectus intelligit supernaturalia, et per consequens habitum generatum ex tali intelligere et suadentem rationem qua habet talis habitus generari, praecedit necessario ipsum credere ex habitu infuso. » *Qdl.* XII, 2 (OO XVI, p. 24 l. 40-p. 25 l. 64). Il faut bien voir que *l'intelligere* « *quo intellectus intelligit supernaturalia* » mentionné dans la dernière phrase est une simple saisie des termes et des propositions concernant le surnaturel. Aucune autre compréhension n'est nécessaire pour avoir la foi.

l'Écriture³⁰² selon diverses raisons : la prédication de l'Écriture a été soutenue par des miracles, rien de terrestre et de charnel ne se trouve en elle, etc. Sur le modèle du syllogisme conduisant à l'apprentissage de la grammaire, nous pouvons donc proposer le syllogisme suivant : l'Église dit la vérité sur Dieu, le salut de l'âme, etc. (prémisse probable) ; or croire celui qui dit la vérité sur Dieu, le salut de l'âme, etc. conduit à atteindre la béatitude éternelle (on peut supposer cette prémisse probable ou démontrée) ; donc, pour atteindre la béatitude éternelle, je dois croire l'Église (conclusion probable). Point notable, ces syllogismes sont d'ordre pratique : le croyant dispose de raisonnements à partir desquels il conclut non à la vérité de l'Écriture mais bien au fait qu'il doit croire ce qui est dans l'Écriture. Nous y reviendrons un peu plus bas.

La comparaison utilisée par Henri a ses limites : l'adhésion à l'autorité du maître est suivie, dans le cours d'un apprentissage normal, par un progrès permettant de connaître finalement ce que connaît le maître. Rien de tel ici, puisque la foi n'est une connaissance que dans un sens impropre, dans la mesure où, sur ses objets propres, le croyant ne dispose d'aucune connaissance par perception directe, ni d'aucune connaissance par raisonnement nécessaire³⁰³. On a vu par ailleurs que les raisonnements probables devaient être écartés s'ils allaient contre la foi. Ainsi, le croyant demeure pour ainsi dire un éternel disciple de l'autorité et ne peut jamais, en tant que croyant, comprendre ce qu'on lui enseigne. Ce n'est du reste pas pour comprendre qu'il sera convaincu de devoir croire, mais bel et bien pour obtenir la vie éternelle, etc., c'est-à-dire en vue de buts qui ne sont pas directement liés à la vérité à laquelle il accorde du crédit.

Nous l'avons vu, dans le cadre d'un apprentissage à proprement parler, on peut admettre de croire ainsi un maître, la confirmation venant au fur et à mesure. Mais, dans le cas de la foi, cette confirmation n'est jamais donnée au croyant. Rien ne semble alors justifier de préférer les raisonnements topiques favorables à la foi à d'autres raisonnements plus forts. C'est compter sans l'intervention surnaturelle de Dieu.

³⁰² « Quod rationale autem sit credere auctorem hujus scientiae fuisse deum, Augustinus, *De vera religione*, ostendit ex quatuor. Primo ex miraculorum operatione in ejus praedicatione [...]. Secundo ex hoc maxime rationabile est credere hujus scientiae auctorem fuisse deum in Christo, quod nihil terrenum, nihil quod carnis et voluptatis erat praedicavit, sed quae paupertatis, abstinentiae et asperitatis et quod nihil eorum quae sensus attingit, pro deo colendum docuit. Tertio patet idem quod secundum doctrinam ejus impitum vulgus credit et praedicat, servat perpetua jejunia, contemnit conjugia, cruces ac flammam negligit, patrimonia pauperibus distribuit. Quarto patet idem eo quod tam humilem doctrinam Christi per apostolorum itinera, per martyrum contumelias, cruces et sanguinem, per sanctorum praedicatam vitam totus fere mundus conversus est, quod per philosophos et eorum doctrinam perspicacem fieri non potuit. » *SQO* fol. 72v

³⁰³ « [notitia fidelium de his quae tenent esse vera solo lumine fidei] est notitia quasi ex auditu sine aliqua perceptione veritatis ex evidentia rei aut rationis, quare nec proprie meretur dici notitia [...]. » *SQO* fol. 92v

2. L'assentiment intellectuel de la foi

Dieu, au moment du baptême, infuse dans le baptisé les vertus théologales, sous forme d'habitus surnaturels de foi, d'espérance et de charité. C'est seulement grâce au premier que le croyant est capable d'adhérer de la manière déterminée et infrangible qui est requise pour le salut : comme nous ne pouvons être naturellement convaincus de la vérité des objets de foi, il faut en effet une aide surnaturelle, qui prend la forme de cet habitus infusé³⁰⁴.

Il est néanmoins nécessaire que le croyant soit, comme on l'a dit, convaincu par des raisonnements topiques qu'il lui faut adhérer à l'autorité. Cela n'est toutefois qu'un point de passage qui conduit à la mise en œuvre de l'habitus de foi infusé. Il s'agirait pour ainsi dire d'un mécanisme de déclenchement qui conduit à l'actualisation de la foi. La comparaison avec un apprentissage prend alors tout son sens : c'est grâce à ce procédé surnaturel que le croyant est confirmé dans sa préférence, comme l'élève l'est par ses progrès. Cet habitus ne sert qu'à cela et ne constitue pas une grâce qui justifie l'homme. En effet, seul celui qui a une foi formée, c'est-à-dire dont la foi est informée par la charité, est justifié. Or la foi infusée peut demeurer même quand la charité, infusée elle aussi au baptême, disparaît, laissant une foi informe qui n'en assure pas moins sa fonction d'habitus intellectuel permettant de croire³⁰⁵. L'habitus de foi nous est donc donné avec les autres habitus surnaturels et son acte est méritoire tant que l'habitus de charité demeure.

Cependant, si la charité disparaît, l'habitus de foi demeure mais son acte n'est plus méritoire. Une fois obtenu le passage à l'acte de croyance grâce aux syllogismes topiques et à l'habitus de foi infusée, la certitude du croyant concernant les objets de foi se trouve profondément modifiée.

Le terme de certitude doit se comprendre chez Henri en trois sens : la certitude de la chose connue (le terme connu devant être ici entendu au sens large : considéré comme vrai), celle du connaissant (dans le même sens large) du point de vue de son adhésion d'une part, du point de vue de l'évidence de sa connaissance d'autre part.

³⁰⁴ « Cum igitur credere necessarium est ad salutem, quia « sine fide impossibile est placere deo et accedentem ad deum oportet credere », ut dicit Apostolus, postquam ergo intellectus naturalis ad huiusmodi actum eliciendum ex puris naturalibus non possit ascendere, necessarius est ei habitus supernaturalis qui ad hoc intellectum inclinet, qui dicitur habitus fidei. » *Qdl.* fol. 197v

³⁰⁵ « Quia tamen possunt esse informes, recedente charitate possunt manere et actus suos exercere informiter, licet non meritorie sine habitu charitatis in voluntate. » *Qdl.* 198r

Le premier sens peut être dit ontologique : il concerne les choses mêmes dans leur vérité³⁰⁶. Plus une chose est ferme et certaine dans sa vérité, plus elle peut être connue de manière ferme et certaine³⁰⁷. Sans rentrer dans les détails de cette conception, il suffira de dire que, Dieu étant la vérité première, dans la mesure où les objets de foi sont soit Dieu lui-même soit quelque chose qui s'appuie sur la fermeté et l'autorité de Dieu, la connaissance des objets de foi, de ce point de vue ontologique, est la plus certaine qui soit³⁰⁸.

Ce sont les deux autres sens qui nous intéressent davantage. Du point de vue de la certitude d'adhésion, ou « *securitas* », d'abord, la certitude conférée par la foi est la plus grande que l'on puisse concevoir. Elle dépasse même celle qui peut être obtenue concernant les premiers principes³⁰⁹. Il faut bien noter ici que, dans le passage auquel nous faisons référence, il s'agit au premier chef de la certitude de la théologie comme science et non de celle de la foi. Toutefois, comme Henri l'écrit explicitement, du point de vue de la certitude d'adhésion, « cette science [la théologie] est la plus certaine des sciences, parce que, par l'habitus de foi, le fidèle est plus sûr de la vérité de cette science [...] que le Philosophe des premiers principes des sciences spéculatives à partir de l'habitus acquis à leur sujet ». La certitude d'adhésion qui caractérise la théologie comme science est celle que confère la foi. L'habitus de foi infusée permet donc que s'instaure en quelque sorte une correspondance entre la sûreté avec laquelle le croyant adhère à ce qu'il croit et la certitude au sens ontologique.

³⁰⁶ Sur cette question, cf. DECORTE J., « Henri de Gand et la définition classique de la vérité » in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 68 (2001), p. 34-74

³⁰⁷ « [...] ab eodem causatur scientia de aliquo et scientiae certitudo, scilicet veritate ipsius rei scitae, quia sic se habet unumquodque ad scientiam et cognitionem sicut se habet ad veritatem [...]. Est enim veritas per se objectum scientiae in quantum sciens est et quanto est res scita certior et firmior in sua veritate, tanto certior et firmior nata est de ea haberi scientia [...]. » *SQO* fol. 48v

³⁰⁸ « Cum igitur veritas sit quaedam adaequatio rei et intellectus et quasi mensura utriusque, comparata ad utrumque certitudo scientiae potest judicari vel ex parte rei scitae vel ex parte scientis. Quantum est ex parte rei scitae, dicendum quod hujusmodi scientiae maxima est certitudo, quia res scita in ea firmissima et certissima est in sua veritate, quia aut est ipsa veritas prima, aut innitens firmitati et auctoritati veritatis primae. Cum enim secundum ordinem causarum semper major certitudo est in causa prima et ex ipsa quam in secunda vel ex ipsa, quia causa secunda non habet certitudinem nisi a prima, cum ergo certitudo veritatis hujus scientiae est in causa prima et ex ipsa, in ipsa tanquam in formali objecto et primo fidei, ex ipsa tanquam cujus auctoritati omnis veritas credendorum innititur, caeterarum autem scientiarum certitudo innititur solum veritati primorum principiorum speculabilium ex rebus creatis acceptorum vel in ipsis consistit. Necessarium est dicere quantum est ex parte rei scitae ista scientia est certissima quia est maxime primorum principiorum scientia. » *SQO* fol. 48v

³⁰⁹ « Ex parte vero scientis, dupliciter contingit scientiae certitudo. Uno modo ex parte securitatis de veritate eorum quae continet haec scientia. Alio modo ex parte evidentiae in notitia veritatis, quam sciens de scitis ex hac scientia consequitur. Primo modo adhuc ista scientia [sc. theologia] est certissima scientiarum, quia per habitum fidei securior est fidelis de veritate hujus scientiae et magis immunis ab omni errore quam sit Philosophus de primis principiis scientiarum speculatarum ex habitu de eis acquisito. Et appellatur haec securitas certitudo adhaesionis, quae bene potest esse sine omni clara et evidenti notitia. » *SQO* fol. 49r

Le troisième type de certitude désigne la clarté avec laquelle une certaine vérité est appréhendée, soit le degré d'évidence avec lequel elle est connue. L'objet de foi pris comme tel n'a pas à être connu avec évidence : l'obscurité de ses objets est au contraire une caractéristique de la foi³¹⁰. Il en va différemment de l'objet de foi pris comme objet connu au sens propre du terme, c'est-à-dire soit par l'évidence de son appréhension, soit par l'évidence du raisonnement qui aboutit à le connaître, mais nous aborderons en détail ce point dans notre seconde partie.

Pour synthétiser la conception d'Henri, on peut dire que, une fois saisis les termes des propositions à croire, une fois tenus certains raisonnements probables en faveur de l'autorité, on finit par croire, de manière absolument certaine du point de vue de l'adhésion, à des objets qui nous demeurent obscurs. Cela n'est possible que grâce à l'infusion surnaturelle d'un habitus. Il semble qu'il n'y ait aucune place chez Henri pour une croyance purement naturelle qui, sans évidence, poserait de façon ferme la vérité d'une certaine proposition.

Pourtant, lorsque Henri compare le croyant à l'aveugle, il précise bien que, à partir du témoignage de voyants, l'aveugle croit d'une « *credulitas* » naturelle à ce qu'ils lui disent, y compris à propos de choses dont il n'a pas la moindre idée. Cette « *credulitas* » ne semble pas être autre chose qu'une croyance ferme sans évidence. Mais l'aveugle ne dispose d'aucune aide surnaturelle spéciale, pour connaître les couleurs. Comment alors rendre compte de son adhésion ? La volonté, par l'influence qu'elle est susceptible d'exercer sur l'intellect, pourrait justement jouer un rôle dans la constitution d'une croyance indépendante de toute connaissance évidente d'une vérité crue. Voyons quelle place Henri lui accorde.

3. Le rôle de la volonté dans la foi

Henri estime que le rôle d'un habitus intellectuel est de déterminer l'intellect en vue d'un certain acte³¹¹. Dès lors, puisque l'habitus de foi infusé joue précisément ce rôle, quel besoin aurait-on de la volonté pour expliquer la production d'un assentiment à un objet de

³¹⁰ « Loquendo vero de certitudine hujus scientiae ex parte evidentiae ipsius notitiae veritatis de rebus scitis ex ea, tunc intelligendum : cum ista scientia sit scientia credibilium et credibile uno modo consideratur ut est sub forma credibilis, alio modo ut est sub specie intelligibilis, inquantum credibile iam factum est intelligibile, aut ergo possumus loqui de certitudine hujus scientiae in quantum scitur ex ea credibile sub forma credibilis, aut sub forma intelligibilis. Primo modo ista scientia non est certissima ex rei scitae evidentia, quia enim credibile sub forma credibilis semper habet notitiae obscuritatem in aenigmate, non potest habere talem evidentiam qualem habent intellecta lumine naturalis rationis in aliis scientiis et ideo quo ad hoc aliae scientiae certiores sunt ista. [...] cum fide et illustratione luminis superioris possunt omni fideli esse in evidentia. » *SQO* fol. 49r

³¹¹ « [...] omnis habitus inquantum est habitus determinate disponit et inclinatur ex se subjectum in quo est in actum determinatum circa determinatum objectum. » *Qdl.* fol. 197v

foi³¹² ? L'idée exprimée ici est que la volonté, l'universel dans les phantasmes, l'habitus de connaissance dans le cadre d'une certaine recherche doivent être placés, d'un certain point de vue, sur le même plan : chacun peut mouvoir l'intellect indépendamment des autres³¹³.

Il ne faut pourtant pas comprendre cette indépendance de manière trop stricte : l'impulsion de la volonté est nécessaire pour que l'habitus de connaissance puisse se réaliser dans un acte. La volonté commande, dans le cas de la foi, « que la raison croie et donne son assentiment »³¹⁴. La volonté dispose d'une place importante dans l'étude d'Henri. Elle se trouve en effet mentionnée dans certaines définitions de la foi qu'il propose³¹⁵. En outre, la volonté semble aussi créditée d'un rôle dans la lutte contre les arguments qui s'opposent à la foi : elle pourrait en quelque sorte redresser la barre et remettre l'intellect dans le droit chemin de l'autorité³¹⁶. Le terme d'« *imperium* », le verbe « *cogi* » semblent impliquer que la puissance de la volonté n'est pas négligeable.

Du reste, c'est précisément pour cela qu'Henri intègre à son modèle des raisonnements topiques pratiques : ces raisonnements ne sont pas supposés pousser l'intellect à adhérer mais persuader la volonté de faire adhérer l'intellect³¹⁷. Il semble que la volonté n'ait qu'à ordonner une fois à l'intellect d'adhérer. L'impulsion de la volonté n'est en effet pas nécessaire à chaque fois que l'on croit : il suffit d'avoir son « *consensus* », c'est-à-dire qu'elle ne s'oppose

³¹² « Fides ergo in intellectu aut non est habitus aut intellectum disponit et determinate inclinat in actum credendi omne credibile in quantum credibile est, ita quod si perfecta sit, perfecte inclinat, ut per ipsam perfecte intellectus credat. Si autem imperfecta, saltem imperfecte inclinat, et imperfecte credit intellectus per eam, ut opus habeat dicere : "Domine, adauge in nobis fidem." Sic autem inclinare intellectum est ipsum in actum suum movere. » *Qdl.* fol. 197v. « Fides ergo cum sit habitus in intellectu ordinatus ad actum credendi, non solum est in intellectu ut possit credere motus adhuc ab alio, immo ipsa ex se sufficit ad movendum, aut habitus omnino dici non debet, ita quod si voluntas ipsum moveret in actum credendi et assentiendi, posset ipsum ad hunc actum eliciendum absque omni habitu in ipso intellectu existente movere. [...] [intellectus] movetur ab habitu intellectuali [...]. » *Qdl.* fol. 197v

³¹³ « In nobis [...] movetur intellectus et a voluntate post prima cognita et ab universali in phantasmate et ab habitu scientiali ad inquirendum [etc.] » *Qdl.* fol. 198r

³¹⁴ « [...] licet voluntas rationi imperet ut credat et assentiat [...]. » *Qdl.* fol. 198r

³¹⁵ Par exemple : « Credere enim est assentire veritati credibilis per intellectum ex habitu fidei cum voluntatis imperio, secundum modum quo oportet credere doctori omnem qui discit. » *Qdl.* XII, 2 (OO XVI, p. 23 l. 8-10). Ou encore : « [...] ex voluntatis imperio cum lumine tamen fidei apud intellectum bene assentitur alteri parti contradictionis sine demonstratione, et hoc sine omni ratione qua directe assentitur ipsi quod scitur, licet non sine ratione qua quis suadet quod credi debet [...]. » *Qdl.* XII, 2 (OO XVI, p. 28 l. 16-21)

³¹⁶ « Illi vero cujus contrarium apparet homini per rationem secundo modo [sc. quae non innitur solidae veritati, quantumcumque apparens sit] dictam, bene potest homo assentire per habitum fidei, et cogi ad hoc per imperium voluntatis » *Qdl.* X, 11 (OO XIV, p. 273 l. 29-31)

³¹⁷ « Credere autem est veritati alicuius complexi propter auctoritatem propositis signis et prodigiis caeterisque huiusmodi confirmatam voluntarie per intellectum adhaerere. [...] verum est ad persuadendum voluntati, ut velit credere, non autem ad declarandum ratione veritatem eorum, quae credenda sunt, ut propter eorum declarationem et perspicuam veritatem credat, fidem scilicet praeveniendo. » *Qdl.* VIII, 14 (OO XII p. 183-184)

pas à l'accomplissement de cet acte.³¹⁸ Ainsi, une fois le premier commandement d'assentir donné par la volonté la mission de cette dernière est achevée et l'intellect peut croire seul, grâce à l'aide de son habitus.

Pour illustrer la manière dont Henri comprend le statut de la volonté dans la production de la foi, revenons à l'exemple de l'aveugle s'intéressant aux couleurs. Rappelons que les trois moteurs possibles de l'intellect qui peuvent le conduire à l'assentiment sont la volonté, l'universel dans les phantasmes et l'habitus. Il est clair que l'universel ne peut pousser l'intellect de l'aveugle vers l'assentiment puisqu'il est incapable de former le phantasme d'une couleur, encore moins d'en abstraire un universel. Il peut toutefois disposer d'un habitus par le simple fait qu'il peut former un raisonnement topique qui le convainc que ce que disent ceux qui l'entourent sur les couleurs est probablement vrai.

Cependant, le terme de « *credulitas* » peut désigner quelque chose de plus ferme qu'un tel assentiment. Si nous acceptons cette hypothèse (qui semble vraisemblable dans le cas de l'aveugle), nous pouvons supposer qu'un autre type de raisonnement topique, pratique celui-ci, le convainc qu'il faut croire ce que ceux qui l'entourent lui disent sur les couleurs. La volonté, forte de ce raisonnement pratique, voudra donc que l'intellect donne son assentiment ferme à un certain nombre de propositions sur les couleurs. Une fois fait un premier assentiment, il serait sans doute possible de le reproduire au moyen de l'habitus formé à l'occasion de ce premier acte. On pourrait se demander alors quelle serait la fermeté de cet assentiment et comment il se comparerait à celui de la foi. Mais tout cela nous entraînerait trop loin du texte d'Henri.

Pour résumer, Henri propose donc une théorie de la foi selon laquelle une fois saisi le sens des propositions à croire (1), un certain nombre d'arguments topiques permettent de conclure qu'il faut croire à l'autorité (2) et persuadent la volonté (3) d'accomplir un acte intimant à l'intellect de croire aux objets de foi (4), sur quoi l'habitus de foi surnaturel infusé par Dieu au futur croyant au moment du baptême met l'intellect en acte et le fait adhérer aux vérités de foi avec davantage de fermeté et de sécurité qu'aux premiers principes (5)³¹⁹.

³¹⁸ « [...] licet voluntas rationi imperet ut credat et assentiat, proprio tamen habitu, absque omni impulsu voluntatis actum hunc potest elicere, dum tamen voluntas non se opponat; propter quod dixit Augustinus: "Credere non potest nisi volens", non quia necesse sit ut voluntas intellectum impellat, ut sic possibile sit ex solo habitu fidei eum credere, solo consensu voluntatis concomitante et nullo modo praemovente. » *Qdl.* fol. 198r

³¹⁹ « [...] Est igitur advertendum quod fides qua ex auctoritate hujus scientiae credimus non est fides rationibus apparentibus persuasa, sed divina virtute infusa. Cum enim nulla ratio ex rebus inferioribus sumpta ad hoc est efficax, nec mens humana sufficeret capere rationem sufficientem ad hoc acceptam a superioribus, oportet igitur quod sit fides a deo infusa quae rationi suadeat dicta sacrae scripturae esse divina oracula et ideo eis assentiendum quae etiam voluntatem inclinatur ut captivet intellectum et assentire faciat eis quae non videt, sed quasi ex auditu et testimonio auctoritatis superioris ea vera esse teneat. » *SQO* fol. 91v-92r

Cette adhésion de foi n'est, pour notre auteur, que le début de la démarche intellectuelle qui concerne les objets de foi. Elle peut servir en effet à préparer certains croyants, les théologiens, à recevoir de Dieu une connaissance supérieure³²⁰. La théologie permet en effet, pourvu qu'on ait la foi, de parvenir à intelliger d'une façon pleinement satisfaisante ici-bas, certains de ces objets.

II. Comment connaît-on les objets de foi ?

Que la foi surnaturelle que nous avons décrite puisse mener à une intellection (*intellectus*) meilleure des objets est affirmé très clairement par Henri. Il en montre la possibilité par un argument semblable à celui d'Aristote sur la possibilité de la connaissance en général : si elle était impossible, alors le désir naturel de cette connaissance surnaturelle serait vain³²¹ ; or aucun désir n'est vain ; donc cette connaissance est possible³²². L'intellection en question est censée être la récompense de la foi³²³ et ne concerne que ceux qui ont reçu l'Esprit saint au moment du baptême³²⁴.

Ce n'est cependant pas n'importe quelle foi qui est récompensée par cette intellection, mais uniquement la foi par laquelle on se fie à Dieu non seulement en tant qu'il dit la vérité mais encore en tant qu'il est l'auteur et le rémunérateur de la foi. Il semble donc que le croyant doive croire que sa foi sera récompensée pour qu'elle le soit effectivement, et doive également croire que sa foi a été engendrée par Dieu³²⁵. Mais ce n'est pas non plus à n'importe quel croyant que cette intellection s'adresse. Cette dernière, en effet, a pour objectif de soutenir la foi parmi les croyants et de la défendre contre les impies : ce n'est donc qu'à un

³²⁰ « [...] omnis discens qui propter debilitatem intellectus sui et elongationem intelligibilis ab eo non potest statim per evidentiam videre rerum veritates necesse habet primo credere illi qui eas novit, a quo debet earum notitiam accipere. Quare discentem in hac scientia primo oportet veritates ejus credere et fide tenere ab eo quo expectat eas evidenter scire, cum nutritus per fidem ad hoc ut evidenter eas sciat factus sit idoneus. Ille autem solus Deus est : de ipso enim principaliter est ista scientia et credenda omnia et ipse solus seipsum perfecte novit. Fidem ergo exhibendo deo, ut teste veritatis eorum quae dicuntur in hac scientia, oportet addiscere hanc scientiam, ut per fidem primam praeparemur ad ejus intelligentiam [...]. » *SQO* fol. 91v

³²¹ « [...] possibile est hominem addiscere hanc scientiam ad illorum notitiam quae sunt super philosophiam nostro studio investigandam [...] quia appetitus quo homo studio horum et investigationi intendit non est ponendus esse frustra ; frustra autem esset nisi homo per ipsum scientiam istam addiscere posset. » *SQO* fol. 90v

³²² On pourra lire davantage sur ce point ici : LEONE, M., « Metaphysics, Theology and Natural Desire to know Separate Substances in Henry of Ghent » in *Quaestio* 5 (2006), p. 111-124

³²³ « Intellectus enim merces est fidei » *SQO* fol. 92r

³²⁴ « [...] divinas scripturas omnes quidem homines legunt, non tamen omnes intelligunt deum veritatis positum in scripturis, nisi qui fuerit baptizatus, ut accipiat spiritum sanctum. » *SQO* fol. 93v. Ou encore : « [...] qui baptizatus est et meretur accipere spiritum sanctum, aperiuntur ei omnes scripturae ut intelligat quae ibi posita sunt mysteria veritatis. » *SQO* fol. 93v

³²⁵ « [...] fides quae via est ad intellectum non est fides qua solummodo creditur deo ut testi vero sed qua credens in ipsum fidit ut in fidei auctore et remuneratore. » *SQO* fol. 92r

nombre restreint de supérieurs dans l'Église, dont c'est la tâche, qu'elle devra nécessairement être accessible : ce sont les théologiens³²⁶.

Ce n'est enfin pas n'importe quel objet de foi qui est concerné par cette intellection. Il existe en effet selon Henri trois sortes d'objets de foi. La première sorte rassemble ceux qui ne seront jamais intelligés, comme les événements historiques présents ou passés. Cela concerne tout ce que l'Écriture comporte de contingent (c'est-à-dire dont la vérité ne peut être prouvée directement par un raisonnement), y compris les événements directement causés par Dieu et qui, selon Henri, auraient pu ne pas l'être, comme l'incarnation. La deuxième catégorie d'objets de foi comprend ceux qui ne nécessitent pas la foi pour qu'on les intellige mais qui doivent être crus par les fidèles quand bien même certains d'entre eux ne les comprendraient pas, comme certains raisonnements humains portant sur des choses naturelles. Le troisième type enfin est celui des objets de foi qui doivent être crus avant d'être intelligés, par ceux qui suivent les préceptes divins³²⁷. L'intellection que nous allons étudier ne concerne que cette troisième sorte d'objets, qui sont donc des objets nécessaires que l'on ne peut connaître par la raison naturelle, par exemple le fait que Dieu soit à la fois trois et un.

Notre perspective a changé : là où nous nous penchions sur les objets de foi comme propositions dans notre première partie, nous abordons ici les faits que ces propositions désignent. En effet, dans la première partie, ils nous intéressaient en tant que transmis par un certain texte dont il s'agissait d'établir la véracité. Ici, au contraire, c'est la vérité de ce dont parle ce texte qui nous intéresse au premier chef.

1. L'intellection des objets de foi

Comment obtient-on cette intellection, qui permet de donner son assentiment aux objets de foi non plus en étant mû par une autorité mais bel et bien par la vérité des objets eux-mêmes³²⁸ ? Il semble que le croyant, guidé par sa foi qui lui permet d'assentir à un certain

³²⁶ « [...] ista scientia cum sit homini de necessitate salutis est ei necessaria, non solum eam sic recipere ut veritati credibilium assentiat sed etiam eam percipere ut veritatem credibilium piis opitulari et contra impios ab omni falsitate defendere sciat. Primum necessarium est cuilibet. Secundum est necessarium solum majoribus et superioribus in ecclesia. » *SQO* fol. 92v

³²⁷ « Sciendum, secundum Augustinum lxxxiii q. q. xlviij, quod credibilium tria sunt genera. Alia quae semper creduntur et numquam intelliguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrans et hoc maxime praeterita quae nec vidimus nec visuri sumus et ideo omnino a sensu et intellectu sejuncta sunt. [...] Alia vero mox ut creduntur intelliguntur, ut sunt omnes rationes humanae vel quae de numeris vel disciplinis, id est cognita humana ratione de rebus naturalibus, quia in istis non oportet quod fides praecedat rationem. [...] Alia vero sunt quae primo creduntur et postea intelliguntur, qualia sunt illa quae in divinis rebus non possunt intelligi nisi ab his qui mundo sunt corde, quod sit praeeptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur. » *SQO* fol. 95r

³²⁸ « Absolute igitur dicendum quod discens hanc scientiam ut congruit, super habitum fidei acquirit habitum intellectus, ut quae primo credit fide, postmodum intelligit ratione et cui primo assentit ita suasus alterius auctoritate quasi audiendo, deinde assentit motus ab ipsa credibilis veritate vere intelligendo. » *SQO* fol. 94v-95r

nombre d'objets de foi, prenne ces derniers comme prémisses et mène à partir d'eux des raisonnements le conduisant à des conclusions qui constituent de nouveaux objets de foi ou qui lui permettent de mieux comprendre ce qu'il croyait déjà³²⁹. Cela ne se fait cependant pas sans l'aide de Dieu³³⁰. Pour comprendre en quoi consiste ce mode de connaissance, nous allons dégager sa spécificité par rapport à d'autres modes possibles.

Il existe pour Henri trois modes de connaissance des choses naturelles : la connaissance à partir du seul témoignage, que nous avons étudiée ; la connaissance obtenue par la vision ; la connaissance obtenue par le raisonnement. Il utilise à plusieurs reprises dans ses écrits l'exemple de l'éclipse de Lune pour illustrer son propos. Quelqu'un peut nous dire qu'une éclipse que nous ne voyons pas est en train de se dérouler et nous le croyons : c'est le premier mode de connaissance. Nous pouvons voir de nos yeux se dérouler une éclipse : c'est le second mode. Un astronome enfin, à partir de sa connaissance de la nature du Soleil et de la Lune et de leurs mouvements peut conclure, à l'aide d'une illumination divine générale, qu'une éclipse doit nécessairement se dérouler à un temps *t*, sans qu'il la voie : c'est le troisième mode de connaissance³³¹.

Il en va de même pour la connaissance des objets de foi. La simple foi constitue le premier mode de connaissance. La vision de l'apparence de la chose crue, accessible aux saints et aux anges, constitue le second. Le troisième enfin passe par un raisonnement : de même que l'astrologue, celui qui connaît de cette manière, parvient, selon l'exemple d'Henri, à partir de la connaissance des natures des termes « père », « fils » et « esprit saint »³³², à

³²⁹ « [...] adjutus [...] dono gratiae fidei opere intellectus ipsis [primis credibilibus] assentit. Et consimiliter bene verum est quod ex puris naturalibus opere rationis non posset istam scientiam addiscere, adiutus tamen lumine fidei manuduci potest ad ulteriora credibilia investiganda, vel ad jam credita intelligenda [...]. » *SQO* fol. 90v

³³⁰ « Solus enim ille qui fidem dedit potest praestare intellectum, sed hoc secundum communem cursum non nisi fide praecedente, per quam homo ad intellectum sit idoneus ut videat ex evidentia rei vel rationis quod prius sola fide tenebat. » *SQO* fol. 91v

³³¹ « Se habent autem illa tria, credere, intelligere, videre, quemadmodum si de aliqua eclipsi iam instante dicat aliquis non videnti illam, quia iam Luna eclipsatur, si praesumat de veritate dicentis, statim credit quod non videt prae oculis, nec intelligit, quia per concursus motuus caelestium non scit quod in tali instanti de necessitate debeat Luna eclipsari. Ille vero qui hoc novit, isto modo Lunam intelligit iam eclipsari, sciendo eclipsim aliquam esse in singulari vago, et ita in universali, non autem in singulari signato nisi oculis suis videat illam particularia eius comprehendendo [...]. Ille vero, qui illam videt, certissimum intellectum habet de hac eclipsi, ut particularis est signata, de qua astrologus non habet nisi fidem sive opinionem, quamquam de ea in universali et in particulari vago habeat demonstrationem, ita quod est certa demonstratio de universali et particulari vago, et fides sive opinio de particulari signato simul stant absque visioni corporali in particulari signato. » *Qdl. VIII, 14* (*OO XII* p. 187-188)

³³² Notons ici que, par comparaison avec la connaissance portant sur des choses naturelles, Henri parle ici non de nature du père, du fils, etc. comme il parlait des natures du Soleil et de la Lune, mais bien de la nature des termes. Il ne faudrait pas en conclure que la connaissance obtenue sur les objets de foi concernerait moins les états de fait que les connaissances sur les choses naturelles. Ce léger décalage fait simplement référence au fait que, si la Lune et le Soleil peuvent nous être connus par une perception directe, le père et le fils, en revanche, ne nous sont connus que par l'intermédiaire de l'Écriture. Le point de départ de l'investigation est donc la définition

conclure que l'Esprit saint procède du Fils et du Père et pas du Père seul, et ceci grâce à une illumination spéciale³³³. Il faut comprendre que cette dernière est spéciale dans la mesure où elle ne concerne que les objets de foi et n'est accordée qu'aux fidèles qui le méritent, tandis que l'illumination générale susmentionnée est accordée à tout homme s'engageant dans une démarche de connaissance.

2. Raisonnement et vision

Commençons par établir la différence entre connaissance des objets de foi par vision et connaissance par raisonnement³³⁴. Comme nous venons de le voir, la première est réservée aux bienheureux et n'est pas accessible ici-bas. Elle ne nous concerne donc pas directement. Son examen nous renseigne cependant par comparaison sur l'intellection que nous étudions. En effet, Henri accorde un crédit total à la vision en termes de certitude : même si elle est trouble, elle ne peut en aucune manière être obscure et conserve donc quoi qu'il advienne le degré de clarté le plus élevé qui soit. Elle est par conséquent certaine au plus haut point, selon le troisième type de certitude que nous avons évoquée en I.2. Cette absence maximale d'obscurité « assure » la raison au plus haut point³³⁵, c'est-à-dire que la certitude de clarté maximale produit une certitude d'adhésion maximale. A l'inverse, la connaissance par raisonnement garde toujours une part d'obscurité.

des termes et non la nature des états de fait. Il n'en reste pas moins que, par la foi, on se rapporte à ce que désignent les termes de l'Écriture comme à des états de fait et que les élaborations que l'on effectue se rapportent à des états de fait.

³³³ « [...] circa idem triplex est modus cognoscendi discipulo possibilis. Unus ex solo auditu quo credit dictis magistri et ejus auctoritati, puta quia luna eclipsatur, si hoc dicat ei magister ejus. Alius est aspectu corporali, quo cernit oculis quia luna eclipsatur, sed propter quid ignorat. Tertius ex ratione sola, qua certis temporibus et certis sitibus ex motibus solis et lunae circa terram, noverit lunam necessario eclipsari, licet non videat quia nunc eclipsatur, neque aliquis hoc ei dicat. Consimiliter in notitia eorum quae sunt fidei in hac scientia triplex est modus cognoscendi. Unus qui est solius fidei, quasi ex auditu assentiendo divinae auctoritati, quia in scriptura sua illa asserit [...]. Alius est ex rei creditae apparentia, quo modo cognoscunt eam sancti in patria. Tertius modus est medius quo cognoscuntur credita, non solum auditu nec apparentia rei quasi visu, sed ex rationis evidentia, qua intellectui conspicuum est naturam rei sic se habere sicut fides tenet. Quemadmodum enim cognoscendo naturam solis et lunae et discursus eorumdem circa terram, per intellectus investigationem adiutorio luminis naturalis cum generali illustratione divina potest homini notum fieri quomodo contingit lunam eclipsari, sic cognoscendo naturas terminorum credibilium, ut patris et filii et spiritus sancti in divinis per intellectus investigationem adiutorio luminis supernaturalis et divinae illustrationis specialis, potest ei notum fieri quia spiritus sanctus procedit a patre et filio, et non a patre solo et sic de caeteris quae sunt hujus scientiae propria et ad fidem pertinentia. » *SQO* fol. 94r-v

³³⁴ « Si autem loquamur de certitudine hujus scientiae in quantum credibile in ea factum est scienti intelligibile, tunc distinguendum est de evidentia veritatis rei scitae, quod duplex est : quaedam ex ipsa re in se percepta, alia ex medio aliquo acquisita. » *SQO* fol. 49r

³³⁵ « Visio autem non patitur secum visi obscuritatem, sed plene de se ipsa veritas visa assecurat rationem, ut de se dubitare non possit. Quamvis enim in visione ejus plures sunt gradus in lympidius et minus lympide videndo, in omnibus tamen est visio sine omni obscuritate impediende perfectam assecurationem praedictam. » *Qdl. VIII, 14* (*OO XII* p. 184 l. 52-58)

S'il existe entre l'intellection tirée de l'argument et celle que l'on tire de la vision une telle différence, c'est parce que leurs objets ne sont pas les mêmes. En effet, pour reprendre l'exemple de l'éclipse, quoique le même particulier (*particularis*), telle éclipse donnée, soit concerné par le raisonnement et par la vision, c'est en tant que « particulier indéterminé » (*vagus*) et « universel » (*universalis*) pour le premier mais en tant que « particulier déterminé » (*signatus*) pour la seconde³³⁶.

Pour illustrer ce qu'Henri veut dire en parlant d'un individu vague qui serait en même temps un universel, prenons un exemple. Un astronome qui sait que, « selon le cours des mobiles célestes, » « à tel instant nécessairement, la Lune doit être éclipsée » ne saura pas moins qu'un homme qui assistera à l'éclipse que ce n'est pas une éclipse en général qui doit se produire mais bien cette éclipse qui se produira à tel moment précis en raison de telle configuration précise des planètes. En ce sens, cet individu vague qu'est l'éclipse est totalement déterminé : le discours de l'astronome vise la même éclipse que celui qui y assiste.

Cependant, l'éclipse comme individu vague n'est pas nécessairement désignable comme l'est l'individu « signé ». Le raisonnement de l'astronome, en effet, aurait pu valoir même en l'absence de toute éclipse : dans telles conditions astronomiques données, une éclipse se produit. Il se trouve que ces conditions sont réunies et donc qu'il y a une éclipse, mais le raisonnement aurait valu sans cela. L'individu vague, c'est celui au sujet duquel se vérifient un certain nombre de conditions déterminées indépendamment de la saisie immédiate de cet objet. Au contraire, l'opération de l'intellect qu'est la vision dépend de part en part de l'existence actuelle de l'éclipse et lui est pour ainsi dire liée plus essentiellement ; elle vaudrait en outre même si aucun raisonnement permettant de conclure à l'existence de l'éclipse n'existait. L'individu « signé », c'est celui sans la saisie immédiate duquel le processus qui permet de le connaître n'existerait pas.

Concernant à présent les objets de foi, si nous pouvons les connaître par le raisonnement ce sera justement en tant que particuliers indéterminés ; les bienheureux, au contraire, les connaissent comme particuliers déterminés. Il est à noter cependant que, si indéterminée que soit l'éclipse de l'astronome, il sait néanmoins bel et bien que c'est une certaine éclipse précise qui se produira. Cela suppose qu'il ait eu par ailleurs un point d'accès déterminé à un certain état des planètes antérieur, à partir duquel il aura pu raisonner, et qu'il aura observé par lui-même ou qu'on lui aura rapporté. On peut supposer que ce point d'accès,

³³⁶ « Ille vero qui hoc novit, isto modo [sc. ex evidētia rationis] Lunam intelligit jam eclipsari, sciēdo eclipsim aliquam esse in singulari vago, et ita in universali, non autem in singulari signato nisi oculis suis videat illam particularia ejus comprehendendo [...]. » *Qdl. VIII, 14* (*OO XII* p. 187 l. 139-144)

pour le croyant, ne sera pas autre chose que la foi, qui lui permet d'accéder aux premiers objets de foi, à partir desquels il pourra raisonner.

3. La connaissance par le raisonnement et la science

Tâchons à présent de préciser la manière dont quelque chose peut être connu par le raisonnement : à partir d'une proposition dont la vérité est connue par l'intermédiaire des sens, on peut progresser par le raisonnement jusqu'à une conclusion plus ou moins éloignée, par l'entremise de moyens mieux connus que la conclusion³³⁷. Pour reprendre le cas de l'éclipse, nous aurons par exemple : « Telle configuration de planètes A existe en ce moment ». On connaît cette proposition par l'observation (plutôt qu'une proposition connue par les sens, on aurait pu utiliser une proposition connue de soi, comme « le tout est plus grand que la partie »). Par ailleurs, notre connaissance des lois de l'astronomie nous permet de savoir que : « Lorsqu'il y a une configuration de planètes A, alors x jours plus tard, il y a une configuration de planètes B ». Nous pouvons donc conclure : « Dans x jours, il y aura une configuration de planètes B ». Nous pouvons ensuite faire un autre raisonnement sur le même modèle : « Dans x jours, il y aura une configuration de planètes B ; or lorsqu'il y a une configuration de planètes B, y jours plus tard, une éclipse de Lune se produit ; par conséquent, dans x + y jours, il y aura une éclipse de Lune ».

Cet exemple illustre fort bien ce qu'Henri reproche à la connaissance par le raisonnement : en ajoutant une succession de moyens, ici nos deux propositions tirées des lois de l'astronomie, nous augmentons les possibilités d'erreur, car les moyens ajoutés sont faillibles, contrairement à la perception simple³³⁸. C'est la raison pour laquelle celui qui voit l'éclipse la connaît avec une clarté parfaite, tandis que celui qui sait qu'elle a lieu par le raisonnement la connaît moins clairement, de façon moins évidente.

³³⁷ « Intelligere autem est verum aliquid cognoscere perspicue per medium certius ex sensu cognitione in primis certificatum, quemadmodum conclusiones intelligimus intellectu medio proprio notiori complexo et applicato. Medium autem proprium complexum cognoscimus et intelligimus per aliud medium notius, et sic deinceps, quousque deveniamus ad primum, quod inter praedicatum et subjectum nullum habet medium, quod intelligimus intelligendo terminorum definitiones per differentias illorum, quousque deveniatur ad prima incomplexa, quorum cognitio non habetur nisi adminiculo sensus. » *Qdl. VIII, 14 (OO XII p. 183 l. 8-19)*

³³⁸ « [...] quia sic ex evidentia rei abstracta non potest homo scire veritates conclusionum rerum naturalium, requirit medium per quod iudicet notitiam earum evidentem. Sed si primo modo posset illam immediate accipere, illa multo clarior esset et evidentior, quia media inducta possent esse fallibilia. Aliquando enim credit homo habere medium demonstrativum, cum tamen non habet nisi topicum. Sed ubi seipsam res evidenter manifestat, minime potest esse deceptio, quia intellectus per se cognoscit veritates ex se evidentes et circa eas non requirit aliud testimonium et ideo illorum notitia quae non possunt habere medium demonstrativum, nec de natura sua habent evidentiam notitiae, ut sunt maxime scientiae naturales, minime possunt habere certitudinem notitiae ex evidentia. » *SQO fol. 49r*

On pourrait bien sûr rétorquer que, si les moyens que l'on ajoute sont aussi connus que la proposition connue par l'observation ou connue de soi, la conclusion n'est pas moins certaine : on pourrait par exemple prendre le cas de démonstrations mathématiques. Il n'en reste pas moins que, si nécessaire que soit un raisonnement mathématique, un intellect humain peut toujours y commettre une erreur qui ne pourrait avoir lieu dans le cas de la pure vision d'un état de fait. On peut par exemple commettre une erreur en démontrant qu'un triangle a trois côtés mais on saisit sans aucun doute possible qu'il en a trois lorsqu'on le voit distinctement.

Il n'est à présent pas difficile de voir de quelle manière cette connaissance par le raisonnement peut s'appliquer aux objets de foi. Il suffit de prendre un certain objet de foi comme prémisse et d'élaborer un raisonnement ou une suite de raisonnements ayant pour but l'obtention de conclusions avec l'aide de moyens plus clairement connus que les conclusions³³⁹. Là cependant où, dans le cadre d'un raisonnement tenu à partir d'une proposition connue de soi ou par les sens, il y a une dégradation de la clarté et de la certitude, c'est l'inverse qui se produit dans le domaine des objets de foi. En effet, la proposition dont on part est par définition obscure, puisqu'elle relève de la foi³⁴⁰. Mais les conclusions obtenues à la suite d'un raisonnement combinant une prémisse de foi et une prémisse connue plus clairement seront plus claires que la prémisse de foi elle-même³⁴¹.

L'obscurité introduite par le côté faillible du raisonnement semble ici contrebalancée et dépassée par le surcroît de clarté qu'apporte le moyen plus clairement connu. Ce procédé permet d'approfondir la connaissance que l'on a des objets de foi de façon graduelle, à partir des connaissances dont la raison peut disposer naturellement et permet dans cette mesure de

³³⁹ « [...] discere nihil aliud est quam ex iam cognito studio et investigatione vel per se vel ex alterius admonitione ad ulteriora cognoscenda procedere [...]. Prima autem cognita in hac scientia fidei sunt articuli primi qui statim cum proponuntur habenti lumen fidei ipso lumine cognoscunt esse vera, ut ratio assentiat eorum veritati sicut cum proponuntur prima principia scientiarum speculativarum statim cognoscuntur esse vera in lumine naturalis rationis. » *SQO* fol. 90v. Et encore : « [...] discere eam [sc. theologiam] est ex illis primo cognitis in lumine fidei, vel ex auditu vel ex divina inspiratione, posteriorum cognitionem studio, vel per se vel alterius instructione investigare. » *SQO* fol. 90v

³⁴⁰ Rappelons ici que sont exclus de notre propos les objets de foi qui sont aussi connaissables soit à partir du sens soit à partir de propositions connues de soi.

³⁴¹ « [...] fides prima et intellectus bene stant simul, et quaecumque naturaliter cognoscimus congruunt et supernaturalibus et creditis, si esset, qui ea applicare sciret, ut oportet. Vera autem certissime cognita conjuncta aliis licet non ita clare cognitis, de aliis ulterioribus minus clare cognitis secundum se clariorem facere possunt cognitionem, ut si major nota sit syllogismo demonstrativo, et minor topico, certius scitur conclusio, quam si major esset solummodo cognita syllogismo topico, quia tunc posset negari major, et per hoc similiter conclusio : non autem quando major nota est syllogismo demonstrativo. Ex eis ergo, quae post fidem acceptam habentur ex naturalibus cognita per acquisitionem sive ante fidem sive post cum aliis, quae sunt fidei accepta, aut eis suppositis, possunt certiori cognitione intelligi ea, quae sunt posteriora credibilia, quam sine illis sint cognita sola fide, et sic semper procedendo, et cognitione vera intellectiva ea, quae sunt fidei certius et certius intelligendo. » *Qdl. VIII, 14 (OO XII p. 189 l. 195-p. 190 l. 213)*

ne pas choquer des esprits habitués au raisonnement naturel. En effet, si on leur assénait d'emblée des raisonnements faisant usage de prémisses apparemment fausses selon la raison naturelle, leur foi pourrait s'en trouver affaiblie³⁴².

Il y a deux cas de figure à envisager pour comprendre cette augmentation de la clarté : le premier est celui dans lequel, par déduction, on découvre ce qu'implique logiquement un certain objet de foi, ce qui permet d'établir que la croyance dans cet objet de foi implique nécessairement la croyance dans la conclusion déduite. L'autre cas de figure est celui qui permet, à la suite d'un raisonnement, d'aboutir à un objet de foi dont on savait déjà qu'il fallait le croire³⁴³. En somme, augmenter la clarté de notre connaissance, c'est voir de mieux en mieux ce qui lie les articles de foi les uns aux autres, ce qui fait leur cohérence. Il n'est donc pas tant question d'augmentation du stock de croyances que de consolidation de la fermeté de l'assentiment, par découverte progressive de l'organicité qui relie les objets de foi les uns aux autres.

D'où la question: la connaissance théologique ainsi constituée peut-elle être nommée science ? Pour Henri, la réponse est affirmative. En effet, cette « connaissance parfaite » que l'on recherche se définit par la conjonction, d'une part, d'une adhésion à l'objet considéré, d'autre part, d'un jugement sur ce dont on affirme ainsi la vérité, jugement qui implique une perception de cette vérité soit dans la chose même soit par le raisonnement³⁴⁴. Le jugement en question ne fait visiblement pas référence ici à l'affirmation de la vérité ou de la fausseté de

³⁴² « Intellectum vero subsequentem [fidem] juvat et promovet [credere], suppositis enim eis, quae fidei sunt, et concurrentibus, quae naturali ratione vere cognita sunt, quia veritas naturalium veritate supernaturalium numquam repugnat, sed potius via est, et adminiculum non ad fidem faciendum de illa, ut dictum est, sed fide supposita ad ipsam perspicuam intellectui faciendam, et tanto magis perspicuam, quanto media ex naturali ratione adjuncta efficaciora sunt, et veritati fidei magis consona et propinqua. Unde sicut in cognitionem naturalium et mathematicorum non statim habitis primis suppositionibus ascenditur ad intellectum ultimarum conclusionum, licet virtute sint in ipsis suppositionibus, sed gradatim per media proximiora suppositionibus, quae principia sunt ad conclusiones priores et deinde ad ultteriores utendo conclusionibus pro principiis respectu ultimorum, sic in cognitione credibilium non statim creditis articulis fidei praesumendum est posse ascendere ad illorum intellectum, nec media incongrua, aut quia nimis alta sunt, aut quia absurda adjungere vel obscura, hoc enim faceret, aut resiliire a fide, aut in ea dubitare, aut errare videntem se non posse ad intellectum attingere, et maxime si videret quemquam doctorum media absurda adjungere, quorum contraria naturali rationi sunt veriora, sed oportet gradatim ascendere, ut dictum est, media congrua rationi naturali cognita adjungendo. » *Qdl. VIII, 14* (OO XII p. 185 l. 8-p. 186 l. 93)

³⁴³ « [...] sicut adjutorio luminis naturalis rationis potest homo naturali ratione ex primis principiis scientialibus scientiarum naturalium elicere et investigare conclusiones sive expressas in scientia sive non, quae tamen latent in potentia in principiis in ipsa scientia expressis, sic adjutorio luminis fidei potest homo naturali ratione ex primis principiis credendorum elicere omnia posteriora credenda sive in scientia fidei expressa sive non, tanquam illa quae in potentia scita sunt in prioribus et hoc sine omni alio doctore, postquam in primis credendis fuerit sufficienter instructus. » *SQO* fol. 98v

³⁴⁴ « [...] ad perfectam notitiam intellectus quam quaerit discens de re duo debent concurrere. Unum est assensus veritatis. Alterum est iudicium de eo quod verum esse asserit. Hoc secundum non potest esse sine perceptione veritatis ex rei vel rationis evidentialia [...]. » *SQO* fol. 92v

l'objet : si on y adhère, c'est qu'on affirme qu'il est vrai. Il semble plutôt qu'il s'agisse d'un jugement portant sur ce qui apparaît à l'intellect de la vérité de l'objet considéré, indépendamment de son adhésion, qui peut être commandée, comme on l'a vu, par la volonté et par un habitus intellectuel infus n'ayant aucun lien avec ce que l'intellect peut appréhender de cette vérité. On pourrait dire que ce jugement porte sur la justification « objective » et réflexive d'une adhésion « subjective ». Il faut en tout cas comprendre que ces deux exigences, adhésion et jugement, sont distinctes l'une de l'autre : ce n'est pas en raison de l'assentiment que vient le jugement ni en raison du jugement que vient l'adhésion. On se souvient qu'il en allait différemment dans le cas de la vue où la clarté de la perception de la vérité entraînait l'adhésion.

Une fois cela posé, il faut constater que, si la théologie doit être une science, c'est une science imparfaite. Henri l'affirme en effet clairement : ici-bas, notre connaissance des objets de foi demeurera toujours obscure dans une certaine mesure et imparfaite par rapport à la vision de gloire du point de vue de la clarté³⁴⁵. Cela n'est pas étonnant : comme on l'a vu, toute connaissance obtenue par des raisonnements sur un objet de foi comporte des objets de foi parmi les prémisses de ces raisonnements. On voit bien dès lors que, quoique la clarté de notre connaissance des termes puisse augmenter par l'usage dans ces raisonnements de propositions plus clairement connues, jamais une clarté parfaite ne sera atteinte³⁴⁶. Pour reprendre la distinction précédemment utilisée entre l'individu déterminé et l'individu indéterminé, quelle que soit la clarté du raisonnement qui porte sur le « particulier indéterminé » et l'« universel », la foi où l'on puise les prémisses des raisonnements demeurera toujours obscure quant au « particulier déterminé » qui est son objet. Ce « particulier déterminé » ne sera connu clairement que dans la vision béatifique. Et c'est ainsi qu'Henri peut affirmer que, dans la mesure où la science et la foi ne s'opposent que selon une certaine contrariété, celle du clair et de l'obscur, elles sont fort bien compatibles entre elles,

³⁴⁵ « Notitia enim quae est hic per intellectum de credibilibus numquam est pura ab omni obscuritate fidei [...] unde dicit ibi Glossa : est illuminatio per fidem, est illuminatio per speciem. Modo per fidem tantum illuminamur, non per speciem. Homini enim vitam mortalem adhuc agenti non potest contingere ut dimoto atque discusso omni nubilo phantasiarum corporalium, serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur. [...] praesens nostra cognitio non excedit fidem : dicendum quod verum est, ita quod sit intellectus purus fidei omnino permixtus de aliquo, fide scilicet de eodem maxime quo ad per se credibilia totaliter evacuata. » *SQO* fol. 95r-v

³⁴⁶ « Postquam [...] homo prius credita omnino inceperit intellectu percipere, si proficiendo continue procedat, continue clarescit notitia ejus circa credita, semper magis ac magis continue fidei obscuritatem evacuando, quam tamen numquam perfecte evacuare poterit, quousque adveniat claritas lucis meridiana in visione clara diei aeternitatis, ut sic omnis nostra cognitio in praesenti quantumcumque proficiat, sit ex parte respectu visionis gloriae et hoc dupliciter : tum quia obscura, tum quia imperfecta ; et opportunum est quod talis maneat, quousque visione aperta evacuetur quod obscurum est ex fide et perficiatur quod imperfectum est intellectus claritate. » *SQO* fol. 96v

dans la mesure où la connaissance d'un objet de foi donnée peut être à la fois claire sur les enchaînements logiques et concernant certaines des propositions utilisées mais obscure sur certaines autres, qui relèvent de la foi³⁴⁷.

Pour produire la connaissance que nous venons de décrire, le maître gantois, comme nous le verrons, pose la nécessité d'une illumination surnaturelle supérieure. Qu'est-ce qui le justifie ? Peut-on s'assurer qu'il y a bien eu une illumination ? Si c'est le cas, quelles conséquences cela implique-t-il ? Nous trouverons là, par comparaison, l'occasion d'aborder le traitement qu'Henri réserve aux incroyants et nous verrons de quelle manière ceux-ci appréhendent selon lui les objets de foi.

III. Les enjeux de l'illumination liée à la connaissance théologique

L'illumination divine est omniprésente dans le texte henricien lorsqu'il traite de la connaissance théologique. Il faudrait en effet, pour que l'intellect soit à la hauteur de la connaissance des objets de foi, qu'il soit fortifié par l'influence divine³⁴⁸. L'importance de cette dernière est révélée par une comparaison que fait Henri entre connaissance et mouvement : là où le processus de connaissance d'un homme qui fait usage de sa raison pour connaître des choses naturelles est comparé au mouvement naturel d'un corps élémentaire, celui par lequel un homme connaît les choses surnaturelles est comparé à un mouvement imposé à un corps par un corps supérieur : c'est ainsi que l'intellect humain suit dans ce processus le mouvement

³⁴⁷ « Opponuntur ergo scientia et opinio non solum sicut contraria, quae possunt habere medium, scilicet ut obscurum et clarum, sed sicut contradictoria inter quae non est medium scilicet ut possibile aliter se habere et non possibile aliter se habere. Non sic autem fides et scientia, sed solum sicut obscurum et clarum et ita ut contraria inter quae cadit medium. Licet ergo scientia et opinio non possunt simul stare in eodem circa idem, quia non possunt concurrere in medio aliquo propter contradictionem quam habent, fides tamen et intellectus quia solum habent inter se contrarietatem quae in unum medium potest concurrere bene citras suas excellentias in terminis possunt simul stare, ut patet ex determinatis. Et sic scientia et opinio possent simul stare non impediendo eorum contrarietate, si non impediret contradictio quam important. » *SQO* fol. 97v. Et encore : « [...] loquendo de intellectu proprie dicto, cui res praesto est per speciem et maxime per speciem alienam, sicut sunt ipsi praesto credibilia de deo, quae sunt per se et absolute credibilia, quae in praesenti fiunt intelligibilia manu ductione fidei, non est ex rei praesentis evidentia, sed ex veridicae rationis efficacia ; loquendo inquam de tali intellectu, non est verum, quin simul de eodem potest aliquis habere fidem et intellectum, quia talis intellectus non est omnino perspicuus et clarus, propter quod secum compatitur aliquam fidei obscuritatem et ideo non omnino fidem evacuat quia non tollit ei rationem sui objecti : potest enim talem intellectum et fidem homo habere de eodem creditum intelligendo ex ratione veridica cum divinae illustrationis adiutorio. » *SQO* fol. 96r

³⁴⁸ « [...] homo naturaliter ordinatus est ut quaedam possit scire ad quae solo adiutorio luminis naturalis et illustrationis generalis potest attingere et aliqua quae omnem ejus facultatem naturalem excedunt, et hoc tum propter ejus debilitatem, quod in tam excellenti cognoscibili figi non potest, tum propter ejus obtusitatem, qua illustratione generali et vi luminis naturalis inspicere non sufficit. Quare si talia debet scire, necessario requiritur aliquid supernaturale et speciale ei infusum quo in virtute fortificetur et elevetur et in visu acuatur. Hoc autem est quod appellamus speciale lumen speciali illustratione infusum, quod est quasi sanitas spiritualium oculorum mentis, quod sufficit intellectui scibilia supernaturalia illustrare ut ipsa scire possit. Cum ergo de talibus quae sunt secundi generis sit ista scientia [...], ab homine disci non potest omnino sine speciali illustratione divina [...]. » *SQO* fol. 91r

d'une nature intellectuelle supérieure³⁴⁹. Henri va jusqu'à affirmer dans cette ligne qu'il est préférable, pour favoriser la démarche par laquelle notre « génie naturel » intellige les choses surnaturelles, de prier plutôt que d'écouter (des prédications, des disputes, des leçons)³⁵⁰.

Pour peu que l'on s'y soit préparé, cette illumination si centrale ne fait fort heureusement jamais défaut³⁵¹. La préparation en question consiste à travailler studieusement et à cultiver sa foi, toujours susceptible d'être améliorée. De cette façon, nous méritons d'acquérir le surcroît de certitude venant de notre meilleure connaissance ; ce surcroît de certitude permet de mériter davantage, et ainsi de suite³⁵². Il ne faut cependant pas imaginer qu'il en va systématiquement ainsi : ce n'est en effet le cas que communément, et Dieu peut choisir d'accorder une telle illumination même à des hommes mauvais, pour le bénéfice des fidèles³⁵³. Précisons enfin que, conformément à ce que nous avons vu, cette illumination ne permet pas d'atteindre une connaissance parfaite : cette dernière reste au contraire imparfaite et obscure³⁵⁴.

³⁴⁹ « [...] humana ratio aliter movetur in acquisitione scientiae de rebus naturalibus quae sibi subsunt, aliter vero in acquisitione rerum supernaturalium quae eam excedunt. Quoniam in acquisitione scientiae rerum naturalium motu proprio procedit ex naturaliter sibi cognitis ad incognita via naturalis investigationis cognoscenda. In acquisitione vero scientiae rerum supernaturalium sequitur motum naturae intellectualis superioris supernaturaliter cognoscenda ei omnino revelantis, ad modum quo corpora elementaria moventur duplici motu, uno sibi naturali, altero quo sequuntur motum corporum superiorum ; et similiter se habent in motu suo sphaerae inferiores respectu primi mobilis. » *SQO* fol. 91r

³⁵⁰ « [...] assistente divino adjutorio communi sine quo intelligi non possunt credita, sine omni alia praerogativa revelationis homo sufficienter instructus in credendis et in dictis sacrae scripturae sine omni alio doctore potest devenire scrutatione naturalis ingenii in intellectum eorum quae prius tenebat sola fide, quantum possibile est credita in vita ista secundum communem statum hominum fieri intellecta. Et quia hoc ut dictum est sit divina gratia assistente et illuminante, maxime gratum faciente, plus proficitur in hoc oratione quam auditione. » *SQO* fol. 98v

³⁵¹ « [...] ad talem intellectum promerendum, primo credendum est auctoritati sacrae scripturae, deinde studio sacrae scripturae diligenti investigatione insistendum ad hoc quod creditum est intelligendum, assistente nobis supernaturali illustratione divina, quae nobis numquam deest in cognoscendis supernaturalibus, sicut numquam deest in cognoscendis naturalibus [...] si faciamus quod in nobis est et ad ejus susceptionem nos praeparemus. Unde non propter nudum credibilium conceptum sub forma credibilium sacra scriptura exponenda est, sed ut eorum quae creduntur acquiratur intellectus. » *SQO* fol. 94v

³⁵² « [...] quantumcumque credita clare intelliguntur citra visionem, nihil melius est fidei, quam prius in sciente, sed solum certior est in fide, quam certitudinem meretur fides [...]. Et ista certitudo jam habita cum fide est principium amplius merendi quam sine illa. » *Qdl. VIII, 14 (OO XII p. 187 l. 125-132)*

³⁵³ « [...] mali possunt scire mysteria hujus scientiae : dicendum quod verum est sed hoc non sine alicujus specialis luminis illustratione. Non dico gratiae gratum facientis qua mali carent, sed gratis datae, quae plerumque datur malis in usum fidelium. » *SQO* fol. 91r

³⁵⁴ « [...] cognitio dicitur ex parte dupliciter : uno modo propter obscuritatem speculi et aenigmatis, alio modo propter defectum perfectionis. Primo modo ex parte est cognitio fidei ; et ideo oportet eam evacuari cum venerit visio per speciem [...]. Secundo modo ex parte est omnis cognitio per intellectum in praesenti respectu intellectus qui erit in patria, ubi iste intellectus complebitur [...]. In praesenti enim incompleta credibilium per se conspicimus intellectu et lumine rationis naturalis per imagines rerum naturalium, sed complexionum ipsarum veritates in quibus consistunt articuli fidei, ex manuductione fidei intelligimus intellectu in lumine et illustratione supernaturali, sed imperfecte. » *SQO* fol. 95v

1. L'utilité d'une illumination supérieure

Dans notre première partie, l'utilité de l'illumination divine était ne faisait pas de doute : elle permettait d'adhérer d'une façon parfaitement ferme aux vérités de foi sans aucune évidence, ce qu'Henri suppose impossible sans une telle illumination. Dans le cas de l'illumination divine supérieure qui nous intéresse ici, les choses ne sont pas aussi claires. En effet, Henri reconnaît sans peine qu'aucune illumination n'est nécessaire pour accomplir les opérations logiques de clarification et d'explicitation que nous avons décrites : la lumière de la foi suffit³⁵⁵. Là où l'illumination s'avère nécessaire, c'est pour que ce que l'on croyait par la foi soit intelligé par la raison, selon ses propres termes³⁵⁶. Il nous faut donc chercher ce que peut bien être cette intellection, sur laquelle Henri ne donne pas plus de précision, s'il ne s'agit pas du surcroît de clarification que nous avons décrit dans la partie précédente.

Les textes issus de la *Somme des questions ordinaires* sur lesquels nous nous sommes appuyés dans la deuxième partie sont presque tous tirés de l'article XIII. Nous allons maintenant chercher une réponse à notre question dans l'article VII, consacré à la comparaison entre la théologie et les autres sciences et plus particulièrement dans la question 2 : « <La théologie> est-elle la plus certaine des sciences ? ».

La description de l'illumination et de la science qu'elle permet d'atteindre est ici toute différente. Ce n'est plus à partir de l'évidence d'un argument que la théologie est susceptible de connaître les objets de foi mais bel et bien à partir de l'évidence de la chose considérée. Grâce à la lumière de la foi, celle de l'intellect et avec l'aide d'arguments naturels, la science théologique est ici la plus certaine de toutes les sciences³⁵⁷. Il s'agit ici de la certitude de clarté, car la certitude d'adhésion est déjà maximale à partir de la simple foi, indépendamment de toute connaissance obtenue au sujet des objets de foi, comme nous l'avons vu. Pour l'homme spirituel, affirme Henri, elle est la plus évidente des sciences, quoique les enchaînements logiques qui participent d'elle ne soient pas les plus clairs.

³⁵⁵ « [...] sicut adiutorio luminis naturalis rationis potest homo naturali ratione ex primis principiis scientialibus scientiarum naturalium elicere et investigare conclusiones sive expressas in scientia sive non, quae tamen latent in potentia in principiis in ipsa scientia expressis, sic adiutorio luminis fidei potest homo naturali ratione ex primis principiis credendorum elicere omnia posteriora credenda sive in scientia fidei expressa sive non, tanquam illa quae in potentia scita sunt in prioribus et hoc sine omni alio doctore, postquam in primis credendis fuerit sufficienter instructus. » *SQO* fol. 98v

³⁵⁶ « [...] illa quae ab initio credit sola fide, intelligat ratione. » *SQO* fol. 98v

³⁵⁷ « Loquendo ergo de certitudine ex rei evidentia in se, dicendum quod ista scientia, intellectui depurato a peccatorum maculis et nebulis phantasmatum per lumen fidei et super hoc illustrato dono et lumine intellectus quo credibilia fiunt ei intelligibilia cum manuductione fidei et rationum adiutorio ex rebus naturalibus, bene contingit quod homini sic disposito in vita ista scientia ista sit certissima et certior quam sit aliqua alia scientia, ut quod ex rei evidentia absoluta clarius intelligat quia deus est trinus et unus quam plurimas alias veritates de rebus naturalibus. » *SQO* fol. 49r

Est-ce cette évidence de la chose considérée et non simplement du raisonnement que permet d'atteindre l'illumination supérieure ? Henri semble l'affirmer. Pourtant, nous avons vu plus haut que cette sorte d'évidence caractérisait précisément le mode de connaissance par la vision. Or, il est tout simplement impossible pour un homme ici-bas d'atteindre à une connaissance par la vision des objets de foi : la foi, justement, se trouverait annihilée par la clarté de la vision. Que cette assimilation entre la connaissance ici décrite et la vision soit justifiée, c'est ce que semble confirmer la comparaison qu'Henri dresse entre le fidèle et le théologien : le premier est au plus haut point sûr de sa croyance et protégé contre l'erreur, grâce à l'habitus de foi infusé. Le second est tout aussi sûr et protégé, mais c'est l'évidence qui lui donne sa sûreté³⁵⁸. Or, ce lien entre évidence et sûreté, nous l'avons déjà rencontré, précisément dans le cas de la vision.

Il semblerait étrange qu'Henri propose ici un modèle de la connaissance théologique comme vision directe des objets de foi, par exemple la Trinité. On trouve de fait dans la deuxième question de *Quodlibet XII*, qui demande si l'on peut connaître ce qu'est Dieu et le fait qu'il soit trois de façon plus claire que par la lumière de foi, un modèle un peu plus subtil qu'une telle vision directe mais bien en accord avec la conception que nous venons d'exposer : la lumière surnaturelle permettrait de connaître, d'une manière plus déterminée et plus particulière (on se souviendra du « *particularis vagus* » et de l'« *universalis* » connus par le raisonnement et du « *particularis signatus* » connu par la vision) ce qu'est en soi Dieu, un, trois, etc. d'une manière impossible ici-bas (il faudrait sans doute préciser : « dans des circonstances ordinaires », ce qu'Henri ne fait pas).

Avec cette connaissance, on peut conclure à partir du simple sens des termes que Dieu est à la fois trois et un et déduire ensuite tout ce qui peut en découler au sein de la discipline théologique, à supposer que des conséquences logiques puissent s'ensuivre. Certes, la proposition « Dieu est à la fois trois et un » n'est pas connue immédiatement. Cependant, Henri pense pouvoir affirmer qu'elle est connue comme on connaît un principe connu de soi tel « le tout est plus grand que la partie », c'est-à-dire par l'examen du sens des termes et des relations entre eux que ce sens rend nécessaire³⁵⁹. Il est alors extrêmement difficile d'imaginer

³⁵⁸ « [...] non contingit [facillime errare in theologia] ex parte scientiae et rei scitae sed ex parte scientis, non cujuscumque sed male dispositi. Bene enim dispositus per habitum fidei errare non potest, nec esse potest quin sit securissimus in veritate credibilium et immunis omnino ab errore. Bene etiam dispositus per lumen superius intellectuale errare minime potest, quia veritatis evidentia omnino assecurat eum. » *SQO* fol. 49v

³⁵⁹ « Postquam autem tale intelligere terminorum incomplexorum alicujus complexi theologici habitum est dicto modo ex sensu, puta quid est deus, quid esse, quid trinus, quid unus, licet non ut est complexum est credibile, sed magis ut naturaliter cognoscibile, cum postmodum ex illis terminis ex auctoritate sacrae scripturae seu dei proponuntur articuli credibilium complexi ex illis terminis incomplexis constituti, quibus articulis propter illam

que la foi dans la vérité de la proposition « Dieu est à la fois trois et un » puisse être maintenue dans l'obscurité qui doit la caractériser.

L'illumination divine supérieure du théologien permettrait donc de connaître les objets de foi comme des principes connus de soi, les faisant selon toute vraisemblance sortir par là même du domaine de la foi. De toute évidence, ce modèle est en opposition frontale avec tout ce que l'on a vu jusqu'ici. Nous ne nous prononcerons pas sur ce qui doit être considéré comme la version correcte ou sur telle ou telle évolution doctrinale possible. Dans cette perspective, que la théorie de l'illumination déployée à l'instant ait ou non sa cohérence propre, elle ne répond en tout cas pas à notre question première : dans le cadre du modèle de la connaissance théologique que nous avons explicité dans notre deuxième partie, à quoi sert une illumination divine supérieure à celle de la foi ?

Une autre piste s'ouvre à nous : Henri envisage un ultime mode de connaissance des objets de foi : la sagesse, c'est-à-dire la « science savoureuse », par laquelle on assentit selon l'affect à ce que l'on connaît par l'intellect³⁶⁰. Grâce à elle, un homme peut « percevoir parfaitement » les choses divines. Il faut pour cela que la grâce divine qu'il a reçue ne soit pas seulement un don gratuit (comme c'était le cas pour le simple fidèle dans sa foi et pour le théologien dans son intellection supérieure par argumentation) mais bien une grâce *gratum faciens*, c'est-à-dire une grâce justificante³⁶¹. Il faut pour cela avoir une foi qui opère par

auctoritatem cum adiutorio fidei infusae creditur et firmiter eorum veritati assentitur, praeparata est via ad intelligendum supernaturaliter illa incompleta adiutorio supernaturalis luminis, excedentis fidem et lumen fidei cognitione magis determinata et magis particulari quam erat cognitio quam philosophi ex puro lumine naturali potuerunt habere de illis. Qua quidem cognitione acquisita, quasi via divisiva et definitiva cognoscitur quid est res in se, modo clariori quo nata est cognosci in via, ut quid est deus, quid est esse, quid trinus, quid unus, et hoc ut isti termini sunt termini complexionis intelligibilis in se maxime, licet primo nobis ut credibilis ex auctoritate scripturae propositae, propter debilitatem nostri intellectus respectu illius. Quibus terminis cognitis, in ipsis statim cognoscuntur complexa ex quibus constituuntur, ut principia tam extrinseca quam intrinseca scientifica in theologia, ut quod deus est, quod deus est unus, quod deus est trinus, quae sunt principia extrinseca in demonstratione theologica. Et consimili modo in eodem lumine virtute talium principiorum extrinsecorum cognoscuntur principia theologiae intrinseca, et ex illis collectione demonstrativa cognoscuntur conclusiones quae ex illis sequuntur, quae non in se nec ex se cognoscuntur cognitione suorum terminorum, sed solum ex principiis et in illis cognitis cognitione terminorum. Et per hoc habetur habitus intellectivus de principiis tam extrinsecis quam intrinsecis theologiae, et scientificus simpliciter de conclusionibus credibilibus. » *Qdl. XII, 2 (OO XVI, p. 26 l. 75-p. 27 l. 101)*

³⁶⁰ « [...] triplex est modus sciendi hanc scientiam. Unus modus est quo quis ea quae sunt hujus scientiae sola fide discernit. Alius quo ea defensare novit [...]. Tertius est quo ea quae novit intellectu assentit affectu ut ei sapiant in affectu quae novit intellectu, ut juxta proprietatem vocabuli haec scientia sit proprie sapientia id est sapida scientia. Primis duobus modis bene contingit addiscere hanc scientiam sine dono gratum faciente sed solum dono gratis dato, ut per donum fidei informis quo ad primum modum, vel per donum alicujus illustrationis divinae ultra gradum illustrationis communis et hoc quo ad secundum modum. Tertio autem modo non contingit omnino eam addiscere sine gratia gratum faciente quia illa solum facit ut homines spiritualiter sapiant quae audiunt et tali auditori solummodo ista scientia valet ad salutem et solummodo talis valet huic scientiae ad eam perseveranter sustinendam, sicut verus ejus amator et amicus. » *SQO fol. 93r*

³⁶¹ « Agnoscamus gratiam quae fecit prodesse doctrinam. Quae gratia si desit, videmus etiam obesse doctrinam. De primis duobus modis discendi procedit ratio secunda ; de tertio procedit prima et est iste verissimus et

amour³⁶². C'est la foi formée qu'Henri a ici en tête, dans la mesure où foi informée et foi formée, qui rendent l'homme capable d'assentir aux vérités de foi aussi certainement l'une que l'autre, ne se différencient que parce que la foi formée reçoit sa forme de la charité.

Il aurait été bienvenu qu'Henri élaborât davantage l'idée d'assentiment par l'affect : comme on l'a vu, à aucun moment cet affect n'intervient dans sa théorie de l'assentiment ou de la connaissance ordinaire. Le mot d'Augustin qu'Henri choisit pour son exposé ne parle que d'« aimer en croyant », d'« aller vers Dieu en croyant », sans proposer d'interaction précise entre croyance et amour. La piste paraît donc s'arrêter abruptement.

De toute façon, l'illumination supérieure en question ici est une grâce non sanctifiante. Par conséquent, même si Henri développait son propos, nous n'obtiendrions sans doute guère d'informations. Nous avons échoué à trouver une utilité à l'illumination supérieure qui caractérise la connaissance théologique et donc à justifier son existence au sein du système henricien.

2. Comment connaître cette illumination supérieure ?

Pour donner néanmoins du sens à cette idée, il faut à présent que nous changions de perspective. Nous allons nous demander s'il existe des signes de l'existence de cette illumination, indépendamment de son intérêt spéculatif.

La position d'Henri sur ce point est parfaitement claire. Le théologien qui a reçu l'illumination supérieure sait indubitablement qu'il l'a reçue. Mais il lui est impossible de le montrer à quiconque³⁶³. Il est d'ailleurs tout à fait possible que ceux qui ne craignent pas Dieu et ceux, d'une manière générale, qui n'ont tout simplement pas la foi obtiennent une connaissance qui ne soit pas théologique mais qui passe pour telle. Elle s'obtient « charnellement par l'exercice de la chair », c'est-à-dire en lisant et en étudiant seulement et

perfectissimus modus discendi hanc scientiam et sic addiscens eam propriissimus auditor ejus est quia ipse solus perfecte percipere potest ea quae dei sunt, quae non potest percipere animalis homo qualis est omnis sine gratia gratum faciente existens. Unde et iste solus finem hujus scientiae potest attingere. » *SQO* fol. 93r-v

³⁶² « Ut autem tali modo sciamus hanc scientiam, non sufficit fides quaecumque aut illustratio sed necessario requiritur fides operans per dilectionem, de quo dicit Christus, Ioan. VIII : “Si quis voluerit facere voluntatem ejus qui misit me, cognoscat de doctrina ejus.” Quod exponens, Augustinus ser. XXIX dicit : “Quis est cognoscat ? Hoc est intelliget. Quid est voluntatem ejus facere ? Hoc est credere, ut credatis in eum. Quid est credere in eum ? Credendo amare, credendo in eum ire et ejus maebri incorporari. Ipsa ergo est fides quae per dilectionem operatur, haec in te sit et intelliges doctrinam dei.” » *SQO* fol. 93v

³⁶³ « Re vera spirituale lumen vel gratia non est tale quid quod non habenti possit ostendi, sed ille solummodo bene novit, qui accipit. » *Qdl. XII, 2 (OO XVI, p. 20 l. 41-42)*

non par illumination divine.³⁶⁴ Henri propose une description dramatique d'un homme de ce type qui prêcherait comme n'importe quel prédicateur mais en se riant intérieurement de ce qu'il affirme. Le fait est que le public serait en tout cas incapable de faire la différence.

Attardons-nous un instant sur cette considération, qui n'est pas dépourvue d'intérêt du point de vue de la compatibilité entre science et foi. On pourrait en effet élever l'objection suivante : admettons que le théologien, lorsqu'il accomplit sa tâche spéculative, soit pleinement conscient que, pendant qu'il étudie un certain objet de foi, une illumination divine supérieure survient en lui qui lui permet de comprendre par la raison cet objet. Ne peut-on dire qu'il dispose alors d'une sorte de témoignage divin d'une certaine vérité ? Or le témoignage divin est peut-être le seul dont il est envisageable de prouver par la raison naturelle qu'il est nécessairement véridique. Par conséquent, tout ce que Dieu soutient par une intervention surnaturelle directe ne saurait être que vrai.

Nous obtiendrions donc un raisonnement pleinement nécessaire et naturel prouvant la vérité des articles de foi au sujet desquels s'est produite une illumination. Comme on l'a vu, quand on cherche à faire de la théologie et que l'on en est digne, l'illumination ne manque jamais. En conséquence de quoi, on pourrait défendre la position selon laquelle plus un théologien est illuminé, moins il a la foi, même sans vision d'aucune sorte. Cela ne semble pas être le point de vue d'Henri, qui ne s'étend pas plus sur les conséquences que l'on pourrait tirer de cette certitude qu'à le théologien de sa propre illumination supérieure.

3. Illumination et institution

Finalement, demandons-nous s'il existe des signes suffisamment probants pour que l'on puisse reconnaître, parmi les discours et les institutions, ceux qui s'appuient sur une illumination divine et ceux qui ne le font pas. Nous aborderons deux questions : le fait que la révélation divine soit communiquée par l'intermédiaire d'un témoin humain, donc faillible doit-il avoir pour conséquence que nous ne y fions pas (art. IX, q. 3 de la *SQO*) ? En cas de conflit entre l'Eglise et l'Ecriture, à qui faut-il accorder sa confiance (art. X, q. 1 de la *SQO*) ?

Quant à la première question, on pourrait répondre que, dans la pensée d'Henri, elle n'a guère de sens : en effet, quels que soient les doutes éprouvés au sujet des témoins humains, l'habitus de foi infusé supplée bien vite aux incertitudes humaines. Cependant, la méfiance éprouvée pour les témoins de la révélation pourrait sans doute constituer une épreuve à

³⁶⁴« [...] non timentes deum inveniunt scientiam legendo et studendo sed non illam quae ex deo est sed hanc quae ex natura carnali ter exercitationem carnis acquiritur, quam habuerunt etiam et gentilium studiosi. » *SQO* fol. 93v

l'efficacité des raisonnements topiques devant mener à la foi. C'est donc sous cet angle qu'il nous semble falloir voir les choses.

La réponse d'Henri est claire : toute certitude avec laquelle la révélation doit être considérée dépend de Dieu qui appuie cette révélation par des miracles et ne dépend en aucune manière de celui qui la transmet³⁶⁵. La restriction intervient ailleurs : tout le monde ne voit pas de miracles et, comme nous l'avons vu, l'influence que Dieu peut avoir sur ceux à qui il révèle quelque chose semble invisible de l'extérieur. C'est ainsi qu'Henri pose l'objection suivante à sa propre conception : de même que, dans un syllogisme ayant une majeure nécessaire et une mineure contingente, la conclusion est contingente, de même la certitude que l'on est censé tirer d'une révélation faite par Dieu (majeure) est altérée par son intermédiaire humain faillible (mineure)³⁶⁶. Prenons un exemple d'un tel raisonnement pour illustrer cette idée : « Nécessairement, tout musicien connaît le solfège ; or, de façon contingente, Pierre est musicien ; donc, de façon contingente, Pierre connaît le solfège. »

Henri répond en distinguant deux cas généraux : parfois, le premier (ici, la majeure) est déterminé par le moyen (la mineure), à telle enseigne qu'il ne peut agir que selon l'exigence du moyen. C'est le cas que nous venons d'évoquer, où la composition d'une prémisse nécessaire et d'une prémisse contingente donne une conclusion contingente. Parfois, c'est l'inverse : le moyen est déterminé par le premier qui est le principe de son action. En effet, dans le cas d'un syllogisme ayant une majeure nécessaire et une mineure assertorique, la conclusion sera nécessaire, par exemple : « Nécessairement, un policier porte un képi ; or, Jean est policier ; donc nécessairement, Jean porte un képi. »³⁶⁷

³⁶⁵ « [...] sicut effectus non habet esse per medium nisi propter primum, similiter certa cognitio non habetur de effectu per aliquod mediorum nisi ex virtute primi agentis. Ita quod per illud magis et principaliter certitudo notitiae habetur de eodem quam per aliquod aliud. Quare cum sacra scriptura directa sit humano generi a deo per medios prophetas et apostolos et eorum successores, certitudo notitiae veritatis hujus scientiae non potest attribui alicui mediorum nisi quia in ipso cognoscitur primum dirigens, scilicet virtus divina refulgens in miraculis circa medios ad nos scientiam istam deferentes. Ideo absolute dicendum quod huic scientiae principaliter credendum est propter dei auctoritatem et nulli alii nisi in quantum ex virtute dei refulgente circa ipsum constet eum mediatorem dei in hoc fuisse. » *SQO* fol. 72v

³⁶⁶ « Fides quae sit ab aliquo principio per medium, fit secundum exigentiam medii. Unde si major propositio sit de necessario et minor de contingenti, conclusio non est nisi de contingenti. Isti scientiae fides non adhibetur propter dei auctoritatem, nisi mediante testimonio hominum, quare cum homines decipi et decipere possunt : non est huic scientiae credendum ex auctoritate dei, cum sit mediante tali testimonio. » *SQO* fol. 72r

³⁶⁷ « [...] est medium quod virtutem primi contrahit et ad se trahit. In talibus primum non facit fidem nisi secundum exigentiam medii. Sicut agens primum in naturalibus non agit nisi secundum exigentiam medii, quia medium habet propriam virtutem agendi qua determinat primum. Est autem aliud medium quod determinatur per virtutem primi, quod nec agit nisi virtute primi, quia non habet virtutem propriam nisi determinatam secundum exigentiam primi, sicut in syllogismis ubi est major de necessario quae determinat minorem de inesse ut sequatur conclusio de necessario. Tale agens licet de se nullam faceret certitudinem, quale est secundum se omne humanum testimonium, per virtutem tamen primi agentis circa ipsum bene facit fidem et etiam ipsum primum per medium, sicut contingit in proposito [...]. » *SQO* fol. 72v-73r

La question ne nous semble pas tellement être ici de savoir quel raisonnement est juste mais quel raisonnement correspond en tant qu'objet de comparaison à la situation évoquée. Or, si l'on comprend bien qu'un théologien qui aurait constaté en lui-même l'illumination divine puisse se considérer comme un simple intermédiaire passif et neutre pour la lumière divine (comme la mineure assertorique pour la majeure nécessaire), pour l'observateur extérieur, en revanche, qui ne discerne rien de cette illumination, la comparaison avec le premier type de raisonnement (majeure nécessaire, mineure contingente) semble correspondre beaucoup mieux.

La manière dont Henri décrit la situation concrète qu'il évoque est d'ailleurs fort peu convaincante : après avoir indiqué que nous faisons confiance à la parole de ceux qui ont rapporté la révélation en raison des vertus divines qui « brillent » en eux, il poursuit en justifiant le crédit que nous accordons à ceux qui n'ont pas une telle chance par le fait qu'« il est établi par des intermédiaires » que la révélation leur a été transmise sans altération³⁶⁸. La question se déplace donc sur les intermédiaires et ne trouve pas de réponse.

Pour ce qui est de notre deuxième question, portant sur le cas du conflit entre une église et l'Écriture, Henri répond fort simplement qu'il ne peut y avoir de conflit entre eux que si l'église en question est une communauté qui est réputée être une église mais n'en est pas réellement une par le mérite. Quant à l'Église, elle s'accorde toujours avec l'Écriture.

Il poursuit en se demandant s'il vaut mieux suivre l'Église ou l'Écriture dans la connaissance des objets de foi et la formation de la foi elle-même, et ce quant au commencement et à l'engendrement de cette connaissance et de cette foi d'une part, à leur perfectionnement d'autre part. Il répond que, du point de vue de l'apprentissage pédagogique des objets de foi et de la production d'une conviction raisonnable selon laquelle il faut croire à l'autorité de l'Église, comme le prêche et les actes marquent plus les hommes, il est préférable de suivre l'Église quant aux commencements de la foi. Quant aux perfectionnements, en revanche, il vaut mieux suivre l'Écriture, car elle constitue une base d'études plus stable, par rapport à aux hommes qui constituent l'Église, qui peuvent toujours fléchir du fait de leurs imperfections³⁶⁹.

³⁶⁸ « [...] non creditur deus esse auctor (sic) hujus scientiae quia homines hoc testati sint in quantum homines nudo testimonio humano, sed in quantum circa eos effulsit virtus divina et ita deus eis et sibi ipsi in eis testimonium perhibuit. Quod autem credimus posterioribus circa quos non apparent virtutes divinae, hoc est quia non praedicant alia quam quae illi in scriptis certissimis reliquerunt, quae constat per medios in nullo fuisse vitata ex consensione concordii in eis omnium succedentium usque ad tempora nostra. » *SQO* fol. 73r

³⁶⁹ « Videndum est ergo cui eorum magis in eis quae sunt fidei credendum sit, quamvis omnino concordent, ut si forte communitatem quae reputabitur fore ecclesia et sacram scripturam discordare in aliquo aliquando contingeret, scire poterimus cui eorum securius adhaerendum sit. Cum igitur credere respicit credentem, et id cui

Comme on le voit, Henri ne prend pas au sérieux la question de savoir ce qu'il faut faire quand on doute de l'autorité de l'Eglise, alors même qu'il évoque un cas où, au sein de la véritable Eglise, les hommes qui la composent tomberaient dans l'erreur. Aucun critère n'est proposé pour départager une église réputée et méritante et une église seulement réputée. Dans ces conditions, nous ne pouvons trouver ici de réponse à nos questions.

Conclusion

Une fois exposés tous ces éléments, quelles conclusions pouvons-nous tirer ? D'abord, il faut noter que la manière dont la foi se constitue, sur la base d'un raisonnement topique persuadant la volonté d'ordonner à l'intellect d'agir selon un habitus infusé pour engendrer une adhésion de foi, constitue d'emblée une justification de cette foi. On peut en effet s'en remettre à celle-ci si elle a une base divine et il n'est pas besoin de la remettre en question. C'est donc d'un même geste, pour ainsi dire, que le modèle d'Henri explique comment la foi fonctionne, ce qui la légitime comme mode de connaissance et ce qui assure sa suprématie sur d'autres options religieuses possibles.

credendum est, credere alteri eorum magis potest intelligi vel ex parte rei creditae vel ex parte credentis. Si ex parte rei creditae, distinguendum est : aut enim intelligitur comparatio scripturae ad ecclesiam quae vere est ecclesia et merito et reputatione, aut reputatione tantum. Primo modo omnino credendum est aequaliter scripturae et ecclesiae, quia in nullo discrepare possunt. Secundo autem modo dicendum quod simpliciter et absolute magis credendum est sacrae scripturae quam ecclesiae, quia veritas ipsa in scriptura immobiliter et impermutabiliter semper custoditur, nec permittitur cuiquam addere subtrahere vel mutare. [...] in personis autem ecclesiae mutabilis est et variabilis, ut dissentire fidei possit multitudo illarum et vel per errorem vel per malitiam a fide discedere, licet semper in ecclesia in aliquibus justis stabit. Quantum est ergo ex parte credentis restat quaestio, cui magis homo credere debet, ecclesiae an scripturae. [...] oportet nos considerare quibus hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte deum, sicut Augustinus dicit, De vera relig. : "Ecclesiae ergo vel scripturae quantum est ex parte credentis credendum est magis secundum quod recta ratio suaserit rationabiliter alterio illorum credendum magis. Aliter enim credere uni potius quam alteri temeritatis et levitatis esset."

Est igitur sciendum quod circa fidem, duo sunt considerata : et ipse habitus fidei et ipsa credibilia quae subsunt ei per ipsum cognoscenda. Et utrumque eorum dupliciter : vel quo ad fieri et generationem eorum, vel quo ad eorum complementum et perfectionem. De habitu fidei quo ad fieri ejus et generationem, cum a deo immediate solo dono gratuito infusus est, nihil ad quaestionem, nisi quo ad hoc quod per scripturae inspectionem vel ecclesiae statum et conversationem homini aliquo modo possit rationabiliter persuaderi ut ei videatur assentiendum eis quae scriptura dictat aut ecclesia praedicat, et sic aliquo modo disponitur de congruo ad susceptionem habitus fidei munere divino. Et quia ad illis assentiendum recta rationi efficacius suadent facta in ecclesia justorum quam in lege conscripta [...], hoc modo accedens ad fidem magis debet credere auctoritati ecclesiae quam scripturae ejus quam apud eam invenit, quia facta possunt eum magis certificare quam nuda verba nondum intellecta. [...] Per hunc eundem modum etiam quo ad primam notitiam eorum quae credenda sunt, plus ecclesiae quam scripturae credendum est, quia licet habitus fidei divinitus infusus sit quo potens est homo cognoscere credendorum veritatem et eis assentire, tamen ut homo cognoscat particularia credenda, oportet quod ei proponantur vel interius occulta inspiratione, vel exterius ecclesiae praedicatione. In quo magis valet praedicatio ecclesiae quam inspectio scripturae, quia distincta magis in ea sunt articulorum explicatio. [...] Quo ad primam igitur fidei generationem et susceptionem magis valet ecclesiae auctoritas quam scripturae et ideo rationabile est hominem primo accedentem ad fidem primo et magis credere ecclesiae quam scripturae et propter ecclesiam Christo et ejus scripturae. », *SQO* fol. 73r-v. Et plus loin : « Ad fidem autem jam genitam confirmandam et corroborandam in fidei, maxime valet auctoritas intellecta sacrae scripturae, cui fidelis adhaeret, etsi videret illos per quod fidem acceperat a fide resilire et per impossibile totam ecclesiam in aliis a fide discedre. » *SQO* fol. 73v

On ne trouve pas chez Henri de réflexion sur la connaissance réflexive que l'homme peut avoir de sa foi. Comme, chez Henri, foi et intellection de la foi se ressemblent dans la mesure où elles impliquent toutes deux une démarche naturelle à laquelle vient s'ajouter une opération surnaturelle qui la récompense et la sanctionne, nous nous sommes tourné vers la manière dont Henri conçoit la théologie. L'élément réflexif est ici clairement présent : le théologien est censé savoir que sa démarche est approuvée et couronnée directement par Dieu. Cependant, nous ne voyons pas où serait la place d'une illumination supérieure dans la conception henricienne de la théologie.

C'est pourquoi nous avons cherché à adopter des points de vue indirects, destinés à comprendre si l'existence d'une illumination dans le domaine de la connaissance de la foi pouvait être montrée. Nous avons cherché des modèles concurrents, des approches par la critique du témoignage et de la légitimité institutionnelle. Rien de concluant ne nous a semblé se dégager de ces tentatives, quoiqu'elles aient pu être le principe d'une meilleure compréhension de tel ou tel point de doctrine et de ses conséquences.

Puisque nous n'avons pu tirer de conclusions de cet ordre concernant la connaissance théologique plus claire que la simple connaissance de foi, nous pensons pouvoir dire que, chez Henri, on ne peut pas connaître mieux la foi du fidèle que la théologie du théologien. En dépit de l'intimité de l'union qu'Henri suppose entre l'action divine et la connaissance des objets de foi par la foi et la théologie, il ne semble pas qu'un croyant ou un théologien qui ne serait pas a priori disposé à croire ce que dit Henri puisse se sentir beaucoup plus justifié par la lecture qu'il en ferait. Il reste qu'Henri, de manière originale et sans doute inédite propose comme fondement de la foi des raisonnements topiques non spéculatifs mais bien pratiques, qui viennent motiver l'adhésion volontaire à la vérité des objets de foi. On peut donc lui attribuer l'apparition d'une volonté de croire rationnelle plus qu'affective.

Chapitre 4

Godefroid de Fontaines

Nous allons à présent nous intéresser à un second penseur séculier : Godefroid de Fontaines. Le docteur vénérable est l'auteur d'un grand nombre de questions quodlibétiques qui constituent la source principale de notre connaissance de sa pensée. Ecrites des années 1280 aux années 1300, ces questions couvrent un très large éventail de sujets philosophiques, de la métaphysique à la philosophie politique en passant par la noétique et l'épistémologie.

Godefroid est connu pour être un penseur indépendant, notamment influencé par Thomas. S'il emprunte à ce dernier de nombreux concepts et de nombreuses thèses, il ne se prive pas pour autant de le critiquer et de construire des thèses originales. Dans le cas qui nous occupe, nous verrons tantôt des critiques adressées à Thomas sur la scientificité de la théologie, tantôt un emprunt de la notion thomasienne de connaturalité, crucial pour la construction de la théorie godefridienne de l'assentiment de foi.

Godefroid est également connu pour être un intellectualiste. Entre l'intellect et la volonté, c'est l'intellect qui, pour lui, dispose du primat, tant sur le plan causal que sur le plan de la valeur et de la noblesse des actes de ces facultés. Nous nous attarderons largement sur ce primat, dans nos deux premières parties.

Le docteur vénérable est encore connu pour son opposition à Henri de Gand, notamment sur la conception de la science théologique. Sur ce point, Duns Scot est très dépendant de Godefroid. Là encore, nous aurons l'occasion de le constater dans notre troisième partie.

Le traitement par Godefroid de la notion de foi a déjà été abordé par P. Tihon, dans le cadre d'une monographie très complète³⁷⁰. Nous retrouverons, dans le cours de notre développement, des conclusions qui sont les siennes, mais nous nous sommes efforcé d'examiner avec plus de précision les articulations conceptuelles propres au modèle godefridien. Cet examen est en effet d'une importance singulière. Le docteur vénérable fait figure d'exception parmi les auteurs que nous nous sommes proposé d'étudier. Il n'est pas un volontariste doxastique, comme Bonaventure, Pierre de Jean Olivi ou Duns Scot. Il faut

³⁷⁰ TIHON P., *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966

pourtant qu'il laisse une place à la volonté dans l'accomplissement de l'acte de foi, sans quoi celui-ci ne pourrait être ni libre ni vertueux. Si c'était le cas, Godefroid ne pourrait rendre compte de la citation bien connue d'Augustin sur le caractère volontaire de l'acte de foi.

Godefroid n'est pas non plus un illuminationniste comme Alexandre de Halès, pour qui l'illumination impose la nécessité morale de l'assentiment. Il faut pourtant qu'il accorde une place centrale à Dieu dans le rapport qui se noue entre le fidèle et l'objet de foi. Godefroid est en effet très méfiant vis-à-vis des institutions humaines faillibles. Il considère en outre que nous ne pouvons pas nous rapporter correctement aux objets de foi sans aide divine, étant donné la façon dont ils dépassent nos capacités naturelles. Pour autant, il est aussi attaché à penser la situation de l'hérétique (ignorée par Alexandre) et donc à penser la résistance au don divin. C'est autour de ces différentes tendances et contraintes que nous avons construit notre chapitre, qui s'organise de la façon suivante.

En premier lieu, nous examinerons la façon dont Godefroid conçoit l'interaction de l'intellect et de la volonté. Nous nous demanderons tout particulièrement de quelle manière la volonté peut exercer son influence sur l'intellect et le rôle crucial que cette influence peut jouer dans la position de l'acte de foi. Nous verrons également que l'influence de Dieu sur l'acte de foi est pensée dans le même cadre conceptuel que l'influence de la volonté.

En deuxième lieu, nous chercherons à comprendre ce qui, d'après Godefroid, fait qu'un acte est vertueux ou pas. Cela nous permettra de faire une distinction claire entre les actes de foi catholique et n'importe quel autre acte de foi. Nous préciserons également quel est le rapport qui unit l'intellect à l'objet de foi et qui fait son caractère vertueux. En effet, dans un système intellectualiste, c'est ce rapport qui est crucial dans la mesure où la volonté est essentiellement une courroie de transmission des jugements de l'intellect, comme nous le verrons dans la première partie.

Enfin, en troisième lieu, nous nous demanderons quel est le lien entre ce rapport vertueux de l'intellect à l'objet de foi et le rapport subjectif que le croyant entretient à son objet de foi. Nous examinerons la nature des connaissances auxquelles la théologie et l'introspection permettent d'accéder au sujet des objets de foi. Nous aurons alors l'occasion de nous demander si le modèle godefroidien est ultimement externaliste ou internaliste, autrement dit s'il considère l'acte de foi du point de vue extérieur de celui qui discernerait tout des processus qui le causent ou du point de vue intérieur du croyant qui chercherait à comprendre et justifier ses actes de foi sans savoir ce qui les produit.

I. Le jeu de l'intellect et de la volonté

Godefroid de Fontaines est connu pour être un intellectualiste désireux d'assurer le primat de l'intellect sur la volonté. En effet, pour lui, ce qui est inférieur et moins noble ne saurait dominer ce qui est supérieur et plus noble. Or la raison est ce qu'il y a de meilleur en nous : elle est ce qui nous sépare des bêtes et nous rapproche des dieux, affirme-t-il en s'appuyant sur Sénèque³⁷¹. C'est donc l'intellect qui domine la volonté.

Toutefois, dans le cas de la foi, Godefroid doit se plier, comme tous les autres théologiens de son temps, à l'exercice consistant à rendre compte de la sentence d'Augustin selon laquelle on ne peut croire sans vouloir :

« [...] la foi est un habitus spéculatif ; mais il appartient à la volonté de dominer l'acte de foi car, selon Augustin sur Jean, l'homme peut faire ces autres choses contre son gré [mais] il ne peut croire qu'en le voulant, donc etc. »³⁷²

Comme nous l'avons vu, Henri de Gand, qui n'est pas un volontariste doxastique en ce qui concerne la foi, est néanmoins parvenu à trouver à la volonté un rôle dans la production de l'acte de foi. Pour lui, le rôle de la volonté est simplement d'orienter l'attention de l'intellect vers des raisonnements favorables à la foi. La solution de Godefroid est proche de celle d'Henri de Gand mais introduit en outre une conception tout à fait nouvelle de l'influence de la volonté sur l'intellect, d'autant plus intéressante qu'elle s'insère dans un système intellectualiste et déterministe qui ne ressemble à aucun de ceux que nous avons abordés jusqu'ici.

Pour comprendre cette solution, il nous faudra donc d'abord étudier, de façon générale, la manière dont volonté et intellect interagissent dans le système godefridien pour nous pencher ensuite plus précisément sur le cas de la foi.

1. Détermination directe de la volonté par l'objet de l'intellect

Selon Godefroid, pour qu'un étant donné (qui peut être un acte, une chose extérieure, etc.) soit l'objet d'un acte de volonté (désir, amour, ordre aux autres puissances de se mouvoir vers lui, etc.), il faut que cet étant soit appréhendé comme convenable à celui qui accomplit

³⁷¹ « Illud quod ordinatur ab alio et se habet ad aliud tanquam ad principans et melius non habet dominium super actus illius, sed potius e converso. Sed voluntas se habet ad intellectum sicut inferius et minus nobile ad superius et melius. Ergo et cetera. Major patet. Minor probatur per Senecam in epistola : id cuique optimum esse debet cui nascitur ; quo censetur : in homine quod est optimum est ratio ; hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium hominis bonum est. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 218)*

³⁷² « Quantum ad intellectum speculativum sic arguebatur : fides est habitus speculativus ; sed super actum fidei habet voluntas dominium, nam, secundum Augustinum super Iohannem, cetera potest homo facere nolens, credere non nisi volens, quare et cetera. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 218)*

cet acte de volonté. Cette appréhension comme convenable est le fait de l'intellect pratique, qui peut ainsi présenter cet objet à la volonté³⁷³. Il en va de même des objets d'actes de volonté négatifs. Pour que la volonté haïsse quelque chose, l'intellect pratique doit le lui présenter comme ne convenant pas. Godefroid indique explicitement que cette appréhension comme convenable (ou non convenable) est un jugement de l'intellect³⁷⁴.

Notre auteur indique clairement que la volonté est directement déterminée par l'objet appréhendé par l'intellect :

« Il faut ainsi poser que, puisque la puissance est déterminée à l'acte par son objet, la volonté est directement déterminée dans chacun de ses actes par l'intellect, c'est-à-dire par l'objet appréhendé antérieurement par l'intellect, comme on l'a dit, et que, sans déroger à la liberté de la volonté, elle ne peut vouloir que selon ce qu'appréhende et juge l'intellect. »³⁷⁵

Malgré le tour assez radical de cette détermination par l'objet³⁷⁶, point central de la doctrine de Godefroid, on pourrait considérer qu'il laisse à la volonté une certaine indépendance par rapport à son objet. En effet, ce n'est pas parce que la volonté ne peut vouloir que selon le jugement de l'intellect qu'elle n'est pas libre de ne rien vouloir du tout ou de choisir parmi plusieurs objets présentés comme convenables par l'intellect. Cette capacité à se déterminer parmi plusieurs options pourrait lui être accordée si elle jouait une part active dans la détermination de ses propres actes.

Pour Godefroid, la volonté est à la fois active et passive³⁷⁷. Elle est active dans la mesure où elle est capable de mouvoir les autres puissances ou de se mouvoir elle-même vers

³⁷³ « Cum enim objectum voluntatis per se sit naturaliter prius objectum intellectus, quia est bonum apprehensum secundum quod apprehensum sive ens conveniens apprehensum, ideo sicut per ens quod sub ratione convenientis apprehenditur determinatur intellectus practicus ad actum apprehendendi, ita etiam voluntas ad actum volendi vel eligendi. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 220)*

³⁷⁴ « Et sicut voluntas nihil potest velle nisi sit apprehensum, ita nihil potest velle fugiendum nisi sit apprehensum ut fugiendum, et nihil potest velle prosequendum nisi sit apprehensum ut agendum, id est nisi iudicatum sit esse agendum. In ratione enim objecti voluntatis non solum includitur quod sit aliquid apprehensum, sed quod sit apprehensum ut conveniens ad prosecutionem vel ut disconveniens et fugiendum, alioquin respectu cujuslibet apprehensi posset voluntas fieri in actu fugae vel prosecutionis. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 220)*

³⁷⁵ « Oportet ergo semper ponere conformitatem inter actus intellectus et voluntatis ut illud quod eligit vel refugit voluntas intellectus iudicet fugiendum vel prosequendum. Et sic oportet ponere quod, cum potentia ad actum determinetur per objectum, voluntas directe in omni actu suo determinatur ab intellectu, id est ab objecto apprehenso prius ab intellectu, ut dictum est, et quod absque derogatione libertatis voluntatis non potest velle nisi secundum quod apprehendit et iudicat intellectus. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 220)*

³⁷⁶ Cette détermination par l'objet rappelle la position de Siger de Brabant. Cf. le chapitre consacré à ce dernier dans PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté*, Paris, Cerf, 1995, p. 23-30

³⁷⁷ « [...] cum res secundum quod apprehensa ab intellectu possit movere voluntatem, non requiritur ad velle appetere vel amare nisi una potentia ex parte voluntatis, sive ponatur voluntas potentia sic passiva quod per

l'objet qui lui est présenté par l'intellect. On ne sait pas exactement ce qu'est pour Godefroid une telle automotion. S'agit-il pour la volonté de se pousser elle-même à accomplir un acte intérieur vers l'objet, par exemple un acte d'amour ou de désir ? Ou bien est-ce ici une métonymie par laquelle le sujet qui se meut volontairement vers un objet pour le posséder ou en jouir est assimilé à sa propre volonté ? Quoi qu'il en soit, c'est toujours en vue d'un objet qu'elle se meut.

Or la volonté est passive précisément dans la mesure où elle est mue par un objet appréhendé, qui peut être une action à accomplir ou fuir, un bien à désirer ou rejeter, une personne à aimer ou haïr, etc. Ce n'est cependant pas n'importe quel objet qui est en mesure de mouvoir la volonté. En effet, seul un objet appréhendé comme bon ou « sous la raison de bien » est susceptible de le faire. Or, rien dans l'objet lui-même ne rend cela possible. C'est seulement du fait de l'intellect agent que cet objet, rendu immatériel, peut mouvoir immédiatement la volonté comme bon, de même que c'est seulement comme vrai qu'un objet peut mouvoir immédiatement l'intellect possible³⁷⁸.

L'idée présentée ici d'une passivité de la volonté face à son objet est forte. Il semble bien en effet que l'objet, cause finale de l'acte de la volonté, soit aussi la seule cause motrice de cet acte.

Si l'on élargit la réflexion de la volonté aux puissances de l'âme en général, on voit que l'objet est aussi cause formelle des actes de ces puissances. L'objet de l'acte d'une puissance est donc à la fois cause motrice et formelle de cet acte. C'est du reste seulement l'objet et rien d'autre qui détermine n'importe quelle puissance à son acte :

« [...] puisque la puissance dit l'ordonnement à l'acte comme à sa perfection inhérente tandis que l'acte et même la puissance dit l'ordonnement à l'objet comme à sa cause formelle et motrice qui lui donne sa raison et son espèce, chaque

modum passivi ab obiecto apprehenso moveatur, licet etiam activa sit movendo omnes potentias alias per modum agentis et ad suos actus impellentis, sive sit activa quod moveat se ipsam ad obiectum apprehensum.

[...] non est ponenda nisi una potentia in voluntate quae est dicenda activa vel passiva, vel aliquo modo activa et aliquo modo passiva secundum quod iam dictum est [...]. » *Quodl. IV q. 8 (GF I p. 258)*

³⁷⁸ « Est ergo conveniens proportio inter intellectum moventem per modum finis in quantum apprehendit rem quae est finis et obiectum voluntatis, et voluntatem motam in hoc, quod obiectum quod secundum esse materiale et virtute propria non poterat immediate movere voluntatem, in virtute intellectus agentis sic fit immateriale quod potest movere immediate intellectum possibilem sub ratione veri, et ipsam voluntatem sub ratione boni ; nec alia proportio requiritur inter ipsa. » *Quodl. IV q. 8 (GF I p. 258-259)*

C'est l'intellect possible qui appréhende comme fin l'objet de la volonté : « [...] quia res quaecumque non immutat voluntatem nisi apprehensa, ad hoc autem quod habeat rationem moventis respectu appetitus immaterialis, sufficit quod sit apprehensa a virtute apprehensiva immateriali, ad hoc autem quod convenienter apprehendatur a tali virtute apprehensiva immateriali sufficiency dictae potentiae intellect [id est intellectus agens et intellectus possibilis] [...]. » *Quodl. IV q. 8 (GF I p. 258)*

puissance est déterminée à son acte par soi et directement seulement par son objet, qui détermine l'acte auquel il donne forme et espèce. Et ainsi, universellement, l'acte de l'intellect est déterminé par l'objet intelligible et l'acte de l'appétit par l'objet appétible selon la raison de cause motrice et agente. »³⁷⁹

C'est donc à l'objet que revient la part active de l'acte des puissances de l'âme, qu'il s'agisse de la volonté ou de n'importe quelle autre puissance. Dans la terminologie de Godefroid, l'objet les « détermine » entièrement. On peut donc parler d'un déterminisme de l'objet. Une telle thèse est compatible avec l'idée d'une activité de la volonté. Celle-ci est seulement réduite à un rôle de courroie de transmission du jugement de l'intellect.

La conséquence en est que la volonté n'a en aucune manière la capacité des opposés à un moment donné du temps. Bien au contraire, étant donné l'union intime que nous venons de constater entre appréhension ou jugement de l'objet comme convenable et acte de la volonté, il est clair que celle-ci ne peut que suivre le jugement de l'intellect qui lui est présenté. Or, pour Godefroid, à un moment donné du temps et en conformité avec un critère donné, l'intellect ne peut émettre qu'un seul jugement.

Notre auteur prend l'exemple d'un certain type d'acte de la volonté, en l'occurrence celui que l'on fait selon sa conscience. La conscience se définit comme :

« une connaissance (notitia) pratique d'un certain opérable particulier, par l'entremise d'un syllogisme pratique, [connaissance] tirée d'une fin voulue, à partir de laquelle la raison pratique entame sa démarche syllogistique, de telle sorte cependant que le principe d'une telle démarche soit l'estimation de quelque chose sous la raison d'absolument bon et d'honnête et de conforme à la loi divine et à ses mandats. Et s'il en va ainsi selon la vérité, c'est une conscience droite. Si ce n'est pas selon la vérité mais selon l'apparence, c'est une conscience erronée. »³⁸⁰

La fin voulue en question ne l'est donc pas à n'importe quel titre mais bien dans la mesure où, pour celui qui la veut, il est bon de l'atteindre selon la loi divine. Ainsi, la conscience, selon Godefroid,

³⁷⁹ « [...] cum potentia dicat ordinem ad actum ut ad suam perfectionem inhaerentem, actus autem et etiam potentia ad objectum ut ad causam formalem et moventem a qua habet rationem et speciem, unaquaque potentia determinatur ad actum suum per se et directe solum ab objecto, quod scilicet determinat actum cui dat formam et speciem. Et sic universaliter actus intellectus per se determinatur ab objecto intelligibili et actus appetitus ab objecto appetibili secundum rationem causae moventis et agentis [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 221)*

³⁸⁰ « [...] per conscientiam intelligimus notitiam practicam alicuius operabilis particularis per syllogismum practicum deductam ex aliquo fine voluto a quo ratio practica sumit initium sui processus in syllogizando, ita tamen quod principium talis processus sit aestimatio de aliquo sub ratione boni simpliciter et honesti et legi divinae et mandatis eius convenientis. Et si ita sit secundum veritatem, est conscientia recta. Si non, sed secundum apparentiam, est conscientia erronea. » *Quodl. XII q. 2 (GF V p. 83)*

« [...] ne semble être rien d'autre que la science dictant qu'il faut faire quelque chose en particulier, en tant que l'on estime que faire le contraire répugne à la loi divine. Mais celui qui a une telle science ne peut agir contre elle à ce moment, bien qu'à un autre moment il le puisse ; en effet, la volonté ne peut vouloir ni accomplir que ce qui est connu d'avance. Donc celui qui a conscience [qu'il faut faire] quelque chose ne peut vouloir ni accomplir son contraire, sans quoi il faudrait poser en même temps dans le même sujet deux sciences contraires au sujet de la même chose. »³⁸¹

La conscience est donc la connaissance de ce qu'il faut faire pour respecter la loi divine. Elle s'obtient par un syllogisme du type suivant : « Il faut respecter la loi divine ; or, pour respecter la loi divine, il faut faire Y ; donc il faut faire Y. » Lorsque nous jugeons qu'il faut accomplir une certaine action, nous ne pouvons agir d'une manière qui contredise ce jugement. Il apparaît donc que, à un même moment, on ne peut pas juger que, selon la loi divine, un acte donné doive et ne doive pas être accompli. Comme l'acte de la volonté suit directement le jugement de l'intellect, elle n'a rien à choisir et accepte passivement ce jugement. En d'autres termes, si l'on juge que, selon un certain critère - ici le fait de plaire à Dieu - un acte doit être accompli et que l'on veut se conformer à ce critère, alors on accomplira nécessairement cet acte.

La démonstration que la volonté est incapable de choisir n'est toutefois pas encore pleinement accomplie. Que se passe-t-il en effet lorsqu'un sujet est en situation de juger s'il faut accomplir un acte non pas selon un critère donné mais selon des critères différents, par exemple le respect de la loi divine d'une part, l'obtention d'un plaisir d'autre part ? Pour Godefroid, qui s'appuie sur la distinction anselmienne classique entre les deux affections de la volonté,

« il faut comprendre qu'un homme peut être disposé selon diverses affections de la volonté ou de l'appétit de telle sorte qu'une certaine chose peut lui sembler convenable selon la condition d'une certaine affection et inconvenant selon la condition d'une autre affection, tout comme Anselme, dans le livre *Sur la Grâce et le libre arbitre*, distinguant plusieurs affections, déclare que quelque chose peut sembler bon et convenable ou mauvais et inconvenant à quelqu'un selon l'affection de commodité et quelque chose [d'autre] selon l'affection de justice. »³⁸²

³⁸¹ « [...] conscientia non videtur aliud quam scientia dictans aliquid faciendum in particulari, in quantum aestimatur quod facere contrarium repugnat legi divinae. Sed habens scientiam talem non potest agere contra eam pro illa hora, licet pro alia possit ; voluntas enim non potest velle nec agere nisi quod est praecognitum. Ergo habens conscientiam de aliquo non potest contrarium illius velle vel agere, alioquin oporteret ponere simul in eodem scientias contrarias de eodem. » *Quodl. XII q. 2 (GF V p. 83)*

³⁸² « [...] intelligendum quod homo sic potest esse dispositus secundum diversas affectiones voluntatis vel appetitus quod aliquid unum potest sibi videri conveniens secundum condicionem unius affectionis et

Un même homme, s'il est incontinent, jugera qu'il ne faut jamais forniquer parce que cela est mauvais selon la loi divine, mais jugera à un même moment du temps qu'il faut forniquer pour assouvir une vive passion ou endormir sa tristesse³⁸³. Le syllogisme commandant ce jugement serait alors : « Il faut endormir sa tristesse ; or, forniquer endort la tristesse ; donc il faut forniquer. » Il est donc bien possible de juger en même temps qu'il faut accomplir une action selon un critère donné et qu'il ne faut pas l'accomplir selon un autre critère. Est-ce alors à la volonté qu'il revient de trancher ?

Il semblerait bien que ce soit le cas. En effet, nous l'avons vu, le fait d'admettre les prémisses des raisonnements pratiques que nous avons explicités correspond, dans le cas de la conscience, au fait d'avoir « une fin voulue », dans le cas de la recherche de plaisirs contraires à la loi divine, au fait d'avoir des dispositions « selon diverses affections de la volonté ou de l'appétit ». C'est donc bien des actes ou des dispositions de la volonté à un moment donné que dépend la possibilité de tenir tel ou tel raisonnement pratique et donc de vouloir tel ou tel acte.

Pourtant, c'est toujours l'intellect qui garde la haute main :

« C'est pourquoi dans toutes les démarches de ce type de l'intellect pratique sont appréhendées pour ainsi dire deux fins dont sont tirés deux principes ou deux propositions majeures et sont formés deux syllogismes aboutissant à deux conclusions. Mais parce que la volonté veut davantage l'une des deux fins, parce que l'intellect, à ce moment, appréhende ceci sous la raison de plus convenable et de meilleur, pour cela la volonté choisit et accepte et meut en vue d'accomplir ce qui est ainsi conclu. »³⁸⁴

L'arbitrage entre deux fins concurrentes se fait donc bien dans l'intellect qui juge et non dans la volonté qui veut.

Toute action, pour s'accomplir, implique donc un procédé complexe où interviennent intellect et volonté :

disconveniens secundum condicionem alterius affectionis, prout Anselmus, in libro *De Gratia et libero arbitrio*, distinguens plures affectiones declarat quod aliquid potest videri alicui bonum et conveniens vel malum et disconveniens secundum affectionem commodi et aliquid secundum affectionem iusti. » *Quodl. XII q. 2 (GF V p. 86)*

³⁸³ « Verbi gratia : incontinens de actu fornicationis iudicat quod non sit faciendus in quantum est inhonestus et contra legem Dei, iudicat tamen quod in hac hora est faciendus in quantum est nunc tam vehementis passionis et tristitiae sedativus. » *Quodl. XII q. 2 (GF V p. 86)*

³⁸⁴ « Unde in omnibus talibus processibus intellectus practici apprehenduntur quasi duo fines a quibus sumuntur duo principia sive duae maiores propositiones et formantur duo syllogismi duas conclusiones concludentes. Sed quia alterum finium talium magis vult voluntas, quia intellectus in hora illud apprehendit sub ratione magis convenientis et magis boni, ideo conclusionem quae ex tali fine deducitur voluntas eligit et acceptat et movet ad agendum illud quod sic conclusum est. » *Quodl. XII q. 2 (GF V p. 87)*

1. L'intellect agent rend un objet immatériel, de telle sorte qu'il puisse être appréhendé comme bien.
2. L'intellect possible appréhende cet objet comme bien.
3. La volonté veut obtenir/servir/accomplir cet objet.
4. La volonté ordonne à l'intellect pratique de rechercher le meilleur moyen d'atteindre cette fin³⁸⁵.
5. L'intellect pratique juge que cela implique l'accomplissement d'une certaine action.
6. La volonté accomplit cette action.

L'intellect intervient donc à trois reprises dans ce processus, en l'occurrence lors de la première, de la deuxième et de la cinquième étape. C'est la cinquième étape que nous allons détailler. En effet, c'est à cette occasion que la volonté peut exercer, selon Godefroid, une influence indirecte sur la délibération menée par l'intellect pratique pour choisir entre les diverses actions qui peuvent être accomplies à un moment donné. Qu'une telle influence puisse exister a des répercussions cruciales sur le modèle godefridien de la foi.

2. Détermination indirecte de l'intellect pratique par la volonté

Pour argumenter en faveur de l'influence de la volonté sur l'intellect pratique, Godefroid raisonne comme suit. Ce qui domine quelque chose en particulier domine ce qui procède de cette chose ; or la volonté domine nos actes tant intérieurs qu'extérieurs, c'est-à-dire nos « opérations » ; donc la volonté domine ce qui procède de nos actes. L'acquisition d'habitus « dans l'appétit », qui modifient le jugement de la raison, procède de nos actes ; donc la volonté domine la modification du jugement de la raison entraînée par l'acquisition de ces habitus³⁸⁶.

Il est à noter que le terme d'appétit peut faire référence à la volonté. Ici, cependant, il s'agit d'une notion plus générale, assimilable à l'inclination qu'a une puissance vers un objet qui lui correspond ou vers ce à quoi son habitus la dispose. L'intellect, par exemple, a de l'appétit pour ce qui est intelligible, il se dirige naturellement vers ce qu'il peut saisir immédiatement.

L'idée que la volonté domine nos actes est bien sûr à envisager avec prudence. Il ne s'agit en aucun cas pour Godefroid de ce que l'on pourrait considérer comme une coopération

³⁸⁵ « [...] voluntas movetur a fine aliquo et determinat intellectum quantum ad exercitium actus considerandi expedientia ad consecutionem talis finis [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 223)*

³⁸⁶ « Quantum ad intellectum practicum hoc arguebatur sic : quod habet dominium super aliquid habet dominium super illud quod ad ipsum sequitur. Sed voluntas habet dominium super operationes nostras ; sed ex operationibus nostris acquiruntur habitus in appetitu secundum quos fit variatio in iudicio rationis, quare et cetera. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 218)*

sur un pied d'égalité de l'intellect et de la volonté, l'un influençant l'autre à tour de rôle. Cela mènerait pour Godefroid à une inacceptable circularité et au désordre entre les puissances³⁸⁷. L'intellect est bel et bien au principe de tout acte.

Cependant, l'action de la volonté, si soumise soit-elle au jugement de l'intellect pratique, modifie les jugements subséquents de ce dernier dans ce qui s'assimile non à un cercle mais à une relation de récurrence. L'intellect pratique choisit une action ; la volonté accomplit l'acte correspondant à ce choix ; le choix suivant de l'intellect pratique sur une action semblable dans des circonstances semblables est influencé par le premier acte de volonté ; la volonté accomplit l'acte correspondant à ce deuxième choix ; etc.

Godefroid décrit ainsi la manière dont la volonté exerce une telle influence sur l'intellect pratique :

« [...] bien que l'assentiment de l'intellect soit causé par soi et directement à partir de la condition de ce que l'on appréhende, cependant, du fait de l'habitude d'actes fréquemment accomplis sous la domination de la volonté, il peut aussi survenir, chez celui qui connaît, une certaine disposition par laquelle il contracte une certaine conformité et connaturalité à certaines choses, de telle sorte qu'à partir d'une disposition de ce type il arrive que, chaque fois qu'une telle chose est appréhendée, elle est appréhendée sous la raison de convenable ; et ainsi, quant à l'intellect pratique, la volonté est aussi indirectement cause d'un tel jugement et domine l'intellect quant à une détermination de ce type. »³⁸⁸

Godefroid ne précise pas quelle est la nature de ces « actes fréquemment accomplis sous la domination de la volonté ». Il pourrait en effet s'agir de plusieurs types d'actes de volonté : ceux qui concernent la fin même de l'action (étape 3 du processus que nous avons détaillé plus haut), ceux qui ordonnent à l'intellect pratique de chercher le meilleur moyen d'atteindre cette fin (étape 5) ou ceux qui commandent la mise en œuvre de ce moyen (étape 6).

³⁸⁷ « Ergo cum per se et directe intellectus determinet voluntatem, non potest esse quod voluntas per se et directe determinet intellectum. Hoc enim esset quidam circulus, nec esset ordo inter istas potentias et earum actus. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 221)*

³⁸⁸ « [...] alio modo in agibilibus et quantum ad intellectum practicum fit illa determinatio intellectus quantum ad suum actum per dominium voluntatis indirecte tamen, ex hoc quod per voluntatem fit aliquid ratione cujus ipsum objectum sic vel aliter intellectum moveat et determinet. Et hoc sic declaratur, quia cum assensus intellectus causetur per se et directe ex condicione apprehensi, ex consuetudine autem actuum frequentatorum per imperium voluntatis potest etiam fieri quaedam dispositio in cognoscente per quam contrahet quamdam conformitatem et connaturalitatem ad quasdam res sic quod ex hujusmodi dispositione continget quod quandocumque talis res apprehendetur, sub ratione convenientis apprehendetur ; et sic quantum ad intellectum practicum, voluntas etiam indirecte est causa talis iudicii et dominium habet super intellectum quantum ad hujusmodi determinationem. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 223-224)*

Il est certain qu'il ne s'agit pas de l'étape 3. En effet, il n'y a aucune raison que la répétition d'un acte d'amour ou de désir pour une fin modifie en quoi que ce soit le jugement concernant le moyen de réaliser cette fin. Il pourrait donc s'agir des étapes 5 et 6. Soit les jugements de l'intellect pratique se répètent sous le commandement de la volonté de telle sorte qu'il s'habitue à émettre toujours le même avis, soit les actions dictées par l'intellect pratique et ordonnées par la volonté se répètent de telle manière que le sujet qui agit finit par s'y habituer et que, en raison de cette habitude, le sujet se met à considérer que cet acte lui convient mieux qu'un autre. Cette deuxième option nous paraît plus vraisemblable. De fait, il est fréquent que l'on répète des actes, tandis qu'un jugement pratique ponctuel peut suffire à fonder une multiplicité d'actes³⁸⁹. En tout état de cause, les deux solutions paraissent acceptables.

Godefroid considère que la répétition fréquente de ces actes de volonté finit par produire chez le sujet connaissant une disposition par laquelle est engendrée en lui une certaine conformité ou connaturalité à l'acte fréquemment accompli par la volonté selon la première détermination de l'intellect pratique. C'est donc littéralement parce qu'un acte devient naturel pour un sujet, autrement dit qu'il est pour lui une seconde nature, que ce dernier finit par le considérer comme convenable.

Ainsi, si ce n'est pas la volonté même qui cause le jugement de l'intellect pratique sur un objet donné, la répétition d'actes semblables de la volonté a pour effet l'acquisition par le sujet connaissant d'une disposition qui modifie la manière dont l'intellect pratique saisit cet acte. C'est cette modification qui a au premier chef un effet sur le jugement de l'intellect pratique au sujet de cet acte.

Cette conception, beaucoup plus complexe que ne l'est par exemple celle d'Olivi, permet à Godefroid de ménager une place significative pour la volonté. Cette dernière n'est pas réduite à simplement orienter l'attention de l'intellect vers tel ou tel objet. Elle est par ailleurs parfaitement compatible avec le déterminisme de l'objet. C'est en effet parce que la volonté modifie la manière dont les objets propres apparaissent à l'intellect pratique qu'elle exerce sa domination. C'est à ce titre que la détermination qu'elle impose à l'intellect est dite par accident et indirecte³⁹⁰. On peut ainsi à bon droit parler d'un volontarisme doxastique indirect chez Godefroid, au moins en ce qui concerne l'intellect pratique.

³⁸⁹ Sans doute faudrait-il se pencher sur la manière dont la mémoire retient les jugements pratiques et leur conserve leur efficacité sur la volonté mais nous ne nous livrerons pas à ce travail ici.

³⁹⁰ « [...] voluntas habet dominium super intellectum practicum quantum ad determinationem actus circa agibilia humana. [...] patet quod hoc non facit voluntas per se et directe, sed per accidens et indirecte, faciendo ad acquisitionem talis dispositionis ratione cuius talia efficiantur ut convenientia et ut sic apprehendantur cum

Remarquons que ce volontarisme indirect se déploie chez Godefroid en opposition explicite à tout volontarisme direct, qu'il critique clairement :

« [...] bien que la volonté soit mue par une certaine fin et détermine l'intellect en vue d'accomplir l'acte de considérer les moyens opportuns en vue d'une telle fin, la volonté n'a pas de contrôle ou de pouvoir sur ce que l'intellect juge ou ne juge pas opportun et sur ce à quoi l'intellect admet qu'il faut consentir ou ne pas consentir, ou bien qu'il faut choisir ou ne pas choisir. En effet, ceci dépend de la chose prise pour objet et appréhendée par rapport à ladite fin et par l'application convenable de l'intellect – tout empêchement ôté – à la considération de ce qu'il faut considérer en de telles matières. [...] ainsi, on dit que [la volonté] a un contrôle sur l'intellect, d'une façon donnée, comme on l'a dit, en faisant en sorte que l'actif apte à déterminer ce qui est par soi passif soit conjoint à ce passif même et détermine ce dernier à l'acte autant que [l'actif] est apte, selon sa nature, à le déterminer et le mouvoir ; non en faisant que l'objet même puisse déterminer l'intellect d'une manière ou d'une autre ; [...]. »³⁹¹

Ce long passage montre bien que l'action directe de la volonté se limite à pousser l'intellect à accomplir ses opérations propres mais qu'elle ne peut pas en déterminer l'issue. La volonté administre la rencontre de l'intellect et de son objet, non l'issue de cette rencontre. C'est seulement quand la volonté modifie l'objet lui-même, par les canaux que nous avons décrits, qu'elle contrôle indirectement le jugement de l'intellect.

Tout ce que nous venons de voir vaut pour l'intellect pratique. Or les jugements relevant de la foi sont des jugements de l'intellect spéculatif. La volonté peut-elle exercer sur ce dernier une influence semblable ? Est-ce en particulier le cas pour ce qui concerne l'acte de foi ? C'est à cette question que nous allons maintenant répondre.

occurrunt intellectui, et sic hujusmodi determinationem per se et directe facit objectum, voluntas autem per accidens et indirecte. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 224)*

³⁹¹ « [...] sicut verum simpliciter est objectum intellectus speculativi, ita verum in ordine ad voluntatem et ad opus est objectum practici. Cum ergo voluntas movetur a fine aliquo et determinat intellectum quantum ad exercitium actus considerandi expedientia ad consecutionem talis finis, non est in dominio vel potestate voluntatis quid intellectus judicet vel non judicet expediens et cui assentiat esse consentiendum vel non consentiendum, sive eligendum vel non eligendum. Hoc enim dependet ex re objecta et apprehensa in habitudine ad finem dictum et in convenienti applicatione intellectus, remotis impedimentis, ad considerandum quae circa talia sunt consideranda. Ergo sic habet determinare intellectum ad exercitium actus ; et sic habere dicitur dominium super intellectum, uno modo, sicut dictum est, faciendo quod activum quod natum est determinare per se passivum jungatur ipsi passivo et ipsum ad actum determinet quantum ex natura sua natum est ipsum determinare et movere, non faciendo quod sic vel aliter ipsum objectum habeat intellectum determinare [...]. » *Quodl. VI q. II (GF II p. 223)*

3. La production volontaire ou surnaturelle d'une connaturalité entre l'intellect spéculatif et son objet comme condition de possibilité de l'acte de foi

Au premier abord, la volonté exerce sur l'intellect spéculatif le même type d'influence directe que sur l'intellect pratique. En effet, lorsque la noblesse d'un certain objet de spéculation est appréhendée, la volonté commande à l'intellect de le prendre en considération³⁹². Cependant, qu'il s'agisse d'assentir ou de dissentir à l'objet considéré, cela dépendra de l'intellect et non de la volonté³⁹³.

Godefroid présente deux cas. Dans le premier cas, la volonté pousse l'intellect à considérer la quiddité de l'ange afin de connaître cette dernière³⁹⁴. Dans le second cas, elle le pousse à considérer le nombre d'astres qui sont dans le ciel afin de déterminer s'ils sont en nombre pair ou impair³⁹⁵. Dans la mesure où ni les anges ni les astres ne sont accessibles à l'examen de l'intellect, ce dernier pourra enquêter à leur sujet mais ne parviendra jamais à aucune détermination, à quelque degré que la volonté lui commande d'aboutir à une certitude à ce sujet.

On peut néanmoins remarquer que les exemples choisis par Godefroid semblent volontairement abscons. Il est imaginable qu'il les ait choisis pour cela. N'importe qui sera en effet frappé de l'impuissance de la volonté à faire croire à quelque chose d'aussi indifférent et lointain que le nombre pair ou impair des astres. Chez Olivi, on s'en souvient, plus la volonté unit l'intellect à son objet, plus la fermeté de l'adhésion à cet objet peut être forte. Mais si la

³⁹² « Ex apprehensione enim nobilitatis objecti circa speculabilia aliqua, voluntas, sive ipse homo per voluntatem ex huiusmodi apprehensione factus in actu volendi illa, specialiter quasi applicat intellectum et illa objecta ad invicem movendo quantum ad exercitium actus ad considerandum circa talia specialiter, quo facto ipse intellectus a specialibus objectis ad speciales actus per se determinatur et ab eis actuatur, non ab ipsa voluntate. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 222)*

³⁹³ « Unde, si voluntas applicet intellectum ad considerationem alicujus, sive secundum simplicem apprehensionem, sive secundum complexam, ad hoc scilicet quod talem vel talem apprehensionem habeat intellectus de illo, vel assentiendo affirmative vel dissentiendo negative, non oportet tamen hoc fieri in intellectu, scilicet quod talem rem sic vel sic apprehendat, sive quod de tali re formet talem apprehensionem veridicam. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 222)*

³⁹⁴ « Si enim voluntas applicet intellectum ad cognoscendum quod quid est de angelo, bene determinatur intellectus quantum ad exercitium huiusmodi actus a voluntate et excluditur actus considerandi circa alia per voluntatem qua vult intellectum nunc determinate considerare circa quod quid est angeli ; sed quia quidditas angeli est ita remota a sensibus a quibus sortitur intellectus notitiam quod non potest repraesentari in aliquo phantasmate nec etiam pro statu viae potest immediate videri et sic non potest intellectus sua apprehensione circa hoc formare diffinitionem indicantem quod quid est ; ideo nullo modo determinatur intellectus ad hunc actum. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 222-223)*

³⁹⁵ « Similiter etiam si moveat voluntas intellectum ad considerandum circa hoc quod est astra esse paria vel imparia, [...] quia objectum non sic est evidens intellectui quod ex ejus apprehensione possit formare rationem concludentem quod sint astra paria vel imparia, non determinatur intellectus ad alterum, quantumcumque voluntas appetat vel imperet quod ad alterum, quantumcumque voluntas appetat vel imperet quod ad alterum cum aliqua certitudine determinetur et displiceat ei quod hoc non sit factum. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 223)*

volonté unit l'intellect à son objet, c'est par amour pour ce dernier. Olivi choisit pour illustrer son propos des exemples évoquant famille ou amis.

Les cas proposés par Godefroid excluent d'emblée tout investissement affectif de ce genre. Notre auteur a alors beau jeu d'affirmer que, si fortement que la volonté puisse pousser l'intellect à considérer un objet donné, si l'une ou l'autre vérité au sujet de cet objet ne lui est tout simplement pas accessible, jamais il ne sera en mesure de l'appréhender avec quelque certitude que ce soit. Or on peut douter que la volonté pousse quiconque à chercher à savoir si les astres sont pairs ou impairs. Notre auteur est en tout cas cohérent dans son refus du volontarisme doxastique direct.

On peut alors se demander comment il peut rendre compte du fait que des croyants, qu'ils soient catholiques ou hérétiques, parviennent à être certains de la vérité non démontrable de telle ou telle proposition et concernant tel ou tel élément inconnaissable ici-bas.

C'est la notion de connaturalité que nous avons rencontrée plus haut qui est reprise pour rendre compte d'un jugement spéculatif de l'intellect qui ne soit pas causé par un examen rationnel. Il suffit en effet d'entendre fréquemment répéter la même chose pour finir par y assentir, du fait de l'acquisition, au fil de ces répétitions, d'une disposition dont découle une connaturalité de l'intellect avec ce qui est répété. C'est ainsi que l'on peut assentir de manière parfaitement ferme à n'importe quoi, y compris à quelque chose de faux. Du reste, une telle disposition n'est pas nécessairement acquise de cette manière mais peut être présente naturellement dans l'intellect ou infusée par Dieu³⁹⁶.

Pour montrer que l'assentiment de foi est bel et bien un assentiment produit par une disposition de ce type, Godefroid procède par élimination.

Il exclut d'abord l'évidence³⁹⁷ de la chose considérée et celle du raisonnement en s'appuyant sur le propos de Grégoire le Grand, selon lequel « la foi dont la raison humaine fournit l'expérience n'a pas de mérite ». Or la foi, comme vertu théologale, se doit d'être

³⁹⁶ « [...] sicut dictum est circa intellectum practicum, quod ex dispositione causata ex consuetudine operum voluntatis vel appetitus causatur dicta apprehensio vel hujusmodi assensus vel iudicium intellectus practici, ita etiam ex aliqua dispositione existente in intellectu vel ex natura vel per acquisitionem ex consuetudine audiendi aliqua frequentius, et etiam per infusionem alicujus habitus a Deo, potest intellectus sic esse dispositus quod firmiter assentiet aliquibus, non propter rei vel rationis sumptae ex parte rei secundum se aliquam evidentiam, sed propter quamdam connaturalitatem intellectus sive intelligibilitatis ad illa ex hujusmodi dispositione. Quod patet, quia etiam falsis, sub ratione tamen veri, omnino certitudinaliter aliquando adhaerent aliqui non potentes ad hoc reddere aliquam rationem specialem. Cum etiam adhaerent aliquibus certissimis in veritate, tamen non adhaerent eis propter ipsarum in sua entitate evidentiam, sed propter hujusmodi aliqualem dispositionem. » *Quodl. VI q. 11* (GF II p. 224-225)

³⁹⁷ Sur le sens du terme évidence chez Godefroid, on se reportera à notre troisième partie.

méritoire. Ainsi, ce n'est pas en vertu d'une évidence, qu'elle soit immédiate ou procède d'un raisonnement, que peut se produire un assentiment de foi³⁹⁸. Il exclut ensuite la disposition engendrée par l'habitude prise d'accomplir des actes de la volonté ou de l'appétit, puisque ceux-ci ne concernent que les objets de l'intellect pratique, selon les considérations exposées un peu plus haut³⁹⁹. Il exclut enfin les raisonnements non évidents destinés à prouver les vérités de foi et les raisonnements fondés sur des autorités humaines, donc faillibles. De tels raisonnements ne sauraient engendrer qu'une estimation probable et incertaine car elle est accompagnée par la crainte que l'opposé ne soit vrai⁴⁰⁰.

Il ne reste donc qu'une seule solution : les assentiments qui dépendent d'une disposition, soit engendrée par l'audition répétée de ce qu'il s'agit de croire, soit mise en nous par Dieu. Ces assentiments sont les seuls à être à la fois certains et non fondés sur l'évidence⁴⁰¹.

Selon Godefroid, le fait que la foi en général procède d'une telle disposition de l'intellect spéculatif explique pourquoi la foi du vulgaire est plus forte que celle des philosophes. En effet, le peuple n'entend que les vérités de la foi, tandis que le philosophe entend bien d'autres choses et son intellect risque de s'habituer à quelque chose de faux et de contraire aux vérités de foi (sans compter que certains raisonnements probables aboutissant à une conclusion contraire à la foi peuvent être difficiles à réfuter)⁴⁰². On suppose donc que ces dispositions au faux viendraient faire pièce à la disposition à adhérer aux vérités de foi.

³⁹⁸ « [...] credibilibus complexis non assentiat intellectus propter evidentiam rei vel rationis quia, secundum Gregorium, fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum ; [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 225)*

³⁹⁹ « [...] nec etiam ex dispositione acquisita per consuetudinem operum voluntatis vel appetitus, in quantum est de his quae non pertinent ad practicum intellectum ; [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 225-226)*

⁴⁰⁰ « [...] nec voluntas potest etiam determinare intellectum speculativum nisi modo supradicto qui non sufficit ad assensum causandum qui debet esse in fidei ; quia ex hoc quod aliquis per imperium voluntatis faceret intellectum stare in consideratione credibilium et in adinventionem rationum per quas posset assensus induci, vel ad audiendum viros authenticos circa notitiam talium, non posset causari nisi quaedam probabilis aestimatio ex apparentia rationum vel ex auctoritate dicentis, et non firma adhaesio absque formidine de opposito [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 226)*

⁴⁰¹ « [...] et ideo non videtur causari hujusmodi firmitas adhaesionis directae, nisi ex aliqua dispositione ipsius credentis vel infusa vel causata dicto modo per assuefactionem audiendi talia [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 226)*

⁴⁰² « Et ita ideo fides vulgi est fortior quam fides philosophorum, quoniam vulgus non assuevit audire aliud ; philosophi autem audiunt multa. Unde, non solum verum est in moralibus quod dicit Philosophus, secundo Ethicorum : non parum differt sic vel sic a juventute assuefieri, sed multum. Sed hoc etiam verificatur in aliis, ut patet, quia ex consuetudine hujusmodi et non alia ratione vel minus evidenti quidam ut plurimum quibusdam opinionibus adhaerent. Propter quod magna diligentia adhibenda est ut homo assuescat cogitare et audire meliora. Hujusmodi autem diligentiae domini sumus [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 225)*

Et encore : « [...] rationes contra veritatem articulorum inducibiles sunt adeo apparentes probabiles quod vix et cum magna difficultate etiam a multum peritis dissolvuntur, propter quod potest dici illud Commentatoris super

Godefroid insiste ainsi sur l'importance de ne s'habituer dès la jeunesse à penser et à entendre que le meilleur et le plus noble. Il insiste également sur l'imputabilité d'une telle habitude au sujet lui-même, puisque c'est librement que la volonté dirige l'attention de l'intellect vers tel ou tel objet de manière habituelle. La responsabilité de ce qu'il croit est imputable au sujet car ses croyances découlent directement des dispositions qu'il aura acquises librement⁴⁰³.

Une telle disposition acquise peut l'être au sujet de n'importe quel objet. Ainsi, un enfant élevé parmi les fidèles l'acquerrait au sujet des articles de foi catholiques, un hérétique au sujet de son hérésie, un infidèle au sujet des fictions auxquelles il croit. On retrouvera chez Duns Scot une telle conception. Cela veut bien dire que, même si cette disposition fait adhérer sans crainte, son existence ne garantit en rien que ce à quoi l'on adhère soit vrai⁴⁰⁴. Est-ce à dire que la foi catholique ne serait pas mieux fondée qu'une autre ? Godefroid répond qu'elle l'est, car la disposition qui fait adhérer le bon croyant n'est pas acquise mais infusée en lui au baptême par Dieu. Or Dieu, qui est la vérité première elle-même, ne peut nous faire adhérer qu'au vrai. C'est cela qui fait la supériorité de la foi catholique, surnaturelle par essence⁴⁰⁵.

On peut donc dire pour résumer que, chez Godefroid, la foi est une certaine disposition infusée par Dieu qui engendre en nous (ou se décrit comme) une connaturalité entre l'intellect et l'objet de foi, qui est telle que l'intellect adhérera avec une certitude ferme à l'objet de foi.

Cette définition appelle deux remarques. Tout d'abord, comme Godefroid le dit, celui qui croit quelque chose de faux est tout aussi certain de la vérité de cette chose fausse que

principium tertii Physicorum : fortior est fides vulgi quam fides philosophorum, quia illi in credendo modicam difficultatem patiuntur quia efficaciam rationum, quibus videtur fides impugnari, non percipiunt. » *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 81)

⁴⁰³ « Negligentia vero multa mala facit in talibus ; et quia praedictarum dispositionum causa secundum intellectum, qua scilicet ex frequenter audire vel cogitare aliqua efficimur tales quod non de facili, nisi talia recipimus, – quarum secundum appetitum, ut dictum est, sumus causa et domini propter libertatem voluntatis per quam in nobis est circa talia intellectum applicare vel ab eis ipsum divertere, – ideo etiam talia nobis imputantur. » *Quodl. VI q. 11* (GF II p. 225)

⁴⁰⁴ « [Talis dispositio] tamen non sufficit ad causandum firmam adhaesionem solum circa vera ; quia si aliquis puer inter fideles nutriatur et modo fidelium instruat, qui nec baptizetur nec ei gratia causans habitum fidei infundatur, talis tamen ex consuetudine audiendi credibilia acquirat dispositionem per quam quodammodo ita firmiter adhaerebit creditis etiam absque formidine, sicut alius baptizatus ; – prout non solum haeretici qui quantum ad aliquos articulos fidem informem habent, sed etiam infideles se rectam fidem habere aestimantes firmiter et absque formidine adhaerent suis fictionibus, et pro eis etiam morti se exponunt. » *Quodl. VI q. 11* (GF II p. 226)

⁴⁰⁵ « Sed tamen hoc non sufficeret ad causandum firmam adhaesionem solum circa vera, sed infusa dispositio ad hoc totum sufficere potest. Nam quod solum veris facit adhaerere patet ; quia per infusionem a veritate prima quae Deus est, est habita. Quod autem firmam adhaesionem facit patet, quia etiam hoc facit dispositio per consuetudinem acquisita, potest efficacius et perfectius facere dispositio a Deo infusa. Et secundum hoc dicendum quod habitus fidei a Deo infusus existens in intellectu facit quod intellectus sic firmiter assentiat creditis, etiamsi nullam rationem habeat specialem quare eis sit adhaerendum. » *Quodl. VI q. 11* (GF II p. 226)

celui qui croit quelque chose de vrai. La définition godefridienne mêle donc un élément subjectif, la certitude, et un élément objectif indépendant de cette certitude subjective, la garantie par l'infusion surnaturelle de la vérité de ce que l'on croit. Nous reprendrons ce point dans la dernière partie de ce chapitre.

La deuxième remarque est la suivante : la foi est une vertu et, à ce titre, l'acte de foi doit être méritoire et donc imputable au sujet. Or Godefroid souligne que le fait de s'habituer à entendre des choses nobles plutôt que viles et, par conséquent, d'acquérir une disposition à y croire, nous est imputable puisque l'intellect et la volonté coopèrent librement en vue de l'accomplissement des actes répétés susceptibles de nous conduire à l'acquisition d'une telle habitude. Cela mérite un examen. En effet, si l'intellect est entièrement déterminé par son objet et la volonté par l'intellect, on ne voit guère comment le sujet pourrait être considéré comme responsable de ses actes. Tout dépendra au contraire des objets rencontrés sur sa route. Il nous faut donc examiner en quel sens Godefroid parle d'imputabilité.

En outre, nous venons de voir que, dans le cas de la vraie foi, prendre une telle habitude ne semble pas nécessaire. En effet, c'est Dieu lui-même qui tient lieu de cette habitude puisque c'est lui qui nous donne la disposition à croire. Il semble bien que rien, dans l'infusion divine donnée au baptême, ne soit imputable à l'homme, quel que soit le sens de ce terme. Quel mérite lui reste-t-il alors ? C'est la question que nous allons à présent traiter.

II. Le caractère vertueux de l'acte de foi

Nous cherchons à comprendre comment l'acte d'un sujet peut, chez notre auteur, être considéré comme vertueux. Suivant l'ordre de la pensée de Godefroid, nous allons d'abord nous pencher sur la manière dont l'acte lui-même, tel qu'appréhendé par l'intellect comme devant être accompli selon la loi de Dieu, conditionne sa propre moralité, tout comme nous venons de voir comment l'acte, appréhendé comme devant être accompli, conditionne son propre accomplissement. Nous nous pencherons ensuite sur la manière spécifique dont le sujet doit se rapporter à cet acte lorsqu'il l'accomplit pour que celui-ci puisse lui être imputé. Enfin, à la lumière de ces réflexions générales, nous établirons ce qui fait le caractère vertueux d'un acte de foi.

1. L'appréhension correcte d'un acte comme condition de sa moralité

C'est d'abord en termes de perfection et de dignité que Godefroid caractérise les actes de l'âme, qu'ils soient ou non moralement qualifiables. La perfection et la dignité d'un acte dépendent de deux facteurs, à savoir son sujet, c'est-à-dire la puissance dont il est issu, et son objet. La puissance est dite déterminer la perfection et la dignité de l'acte en général.

Connaître par l'intellect est plus digne et parfait que connaître par les sens, quel que soit l'objet connu⁴⁰⁶. L'objet, quant à lui, détermine la perfection et la dignité de l'acte en particulier⁴⁰⁷. Par exemple, il est plus digne et parfait de connaître Dieu que de connaître une pierre. Nous avons insisté plus haut sur le fait que l'objet était la cause efficiente totale du passage à l'acte de la puissance, celle-ci étant en position entièrement passive.

Appliquant cette idée à la volonté, Godefroid en tire la conséquence que la bonté morale d'un acte de la volonté dépend essentiellement de l'objet de cet acte, qui est un certain bien moral :

« Et de même que l'objet ne tire pas de l'acte sa perfection et son actualité mais que c'est plutôt le contraire qui se produit [...], de même aussi l'acte ne tire pas sa perfection et son actualité de son sujet [c'est-à-dire de la puissance dont il est l'acte] mais c'est plutôt le sujet qui tire sa perfection et son actualité de son acte, acte qui est lui-même une qualité et une forme parfaissant la volonté à laquelle il inhère. Or l'acte tire sa perfection de son objet. C'est pourquoi l'acte de la volonté tire sa perfection et sa bonté non de la volonté elle-même mais de son objet, – en tant cependant qu'il inclut les circonstances convenables selon lesquelles il relève du genre moral, à savoir s'il est inclus dans l'objet de l'acte bon de la volonté que cet acte s'accomplisse au moment qui convient, pour la raison qui convient, etc. »⁴⁰⁸

Par exemple, « aller à l'Eglise » est l'objet d'un acte bon de la volonté dans la mesure où cet acte s'accomplit dans les bonnes circonstances : le dimanche, à telle heure, pour assister à la messe, dans le but de plaire à Dieu et d'obtenir le salut éternel, etc. Il est clair ici que la notion de perfection est rapprochée de celle de bonté de telle sorte qu'il semble possible d'affirmer que la perfection de l'objet d'un acte de la volonté dépend de sa bonté ou lui est proportionnel ou identique.

⁴⁰⁶ « Et hoc non est nisi ratione condicionis objecti, cum subjectum, scilicet ipsa potentia utrobique sit eadem, quamvis etiam secundum condicionem et dignitatem subjecti sive potentiae sit etiam condicio et dignitas actus in generali, non in speciali. Perfectior enim est actus quo cognoscitur lapis per intellectum quam quo cognoscitur per sensum ; et actus quo appetitur aliquid per voluntatem secundum ordinem convenientem ei in ordine ad rationem quam quo appetitur illud idem per appetitum inferiorem, praecipue in ordine ad id quod convenit appetenti secundum apprehensionem sensitivam. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p.221-222)*

⁴⁰⁷ « Et sic universaliter actus intellectus per se determinatur ab objecto intelligibili et actus appetitus ab objecto appetibili secundum rationem causae moventis et agentis ; ut secundum condicionem et dignitatem objecti sit etiam condicio et dignitas actus. Perfectior enim est actus quo cognoscuntur et diliguntur perfectiora quam quo minus perfecta. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 221)*

⁴⁰⁸ « Et sicut objectum perfectionem et actualitatem non habet ab actu, sed potius e converso, sed modo praedicto, ita etiam actus perfectionem et actualitatem non habet a subjecto, sed potius e converso subjectum ab actu, qui ipse actus est qualitas et forma perficiens voluntatem ipsi inhaerendo. Ab objecto autem habet suam perfectionem actus. Unde actus voluntatis habet perfectionem et bonitatem suam non ab ipsa voluntate sed ab objecto, – ut includit tamen circumstantias debitas secundum quas ad genus morale pertinet, scilicet quod in objecto boni actus voluntatis includitur quod illud fiat quando debet et et propter quid debet et cetera. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 230)*

On voit ici que non seulement l'acte bon tire sa bonté de son objet mais encore que la puissance même dont il est l'acte, la volonté, tire son propre perfectionnement de cet objet. Les qualités morales s'acquièrent en accomplissant des actes moraux.

La moralité d'un acte dépend donc de son objet. Or l'objet de la volonté est un bien selon qu'il est appréhendé par la raison. C'est en effet parce que la raison présente à la volonté un objet donné comme un bien moral que celui-ci peut être voulu en tant que bien moral (plutôt qu'en tant que bien de commodité, par exemple) et donc selon les circonstances adéquates.

Ainsi, tout acte bon de la volonté dépend entièrement, quant à sa moralité, d'une appréhension droite de la raison. La droiture de cette dernière vient de ce qu'elle se conforme à l'appétit de la fin qu'il faut désirer. La raison considère alors comme il se doit les moyens à déployer pour atteindre cette fin. En tant qu'il raisonne sur ces moyens, la perfection de l'intellect est la prudence. En tant qu'il est droit, l'acte de l'intellect est également dit parfait et bon⁴⁰⁹.

C'est donc de l'acte extérieur envisagé, par exemple « aller à l'Eglise dans les circonstances convenables pour les bonnes raisons », que dépend la moralité des actes intérieurs de l'intellect et de la volonté. En effet, l'acte de l'intellect est moralement bon parce que ce dernier, saisissant un acte extérieur qui doit être accompli, juge en effet qu'il faut l'accomplir. L'acte de la volonté est moralement bon parce que, forte de ce que l'intellect lui a présenté l'acte extérieur comme un bien à accomplir, elle meut le corps en vue de cet accomplissement. L'acte extérieur, en tant qu'il est convenablement saisi par l'intellect, est donc bon en lui-même et l'intellect et la volonté n'agissent moralement que parce qu'ils accomplissent les actes qui conviennent en vue de cet acte extérieur.

Suivant le déterminisme de l'objet, c'est « l'acte extérieur lui-même » qui « meut les puissances de l'âme quant à la détermination de l'acte [...] ». ⁴¹⁰ L'acte extérieur, en tant

⁴⁰⁹ « [...] sicut bonitas et perfectio actus intelligendi est ex perfectione obiecti et non subiecti, ita bonitas et perfectio actus voluntatis est ex suo obiecto et non ex voluntate. [...] Nunc autem obiectum voluntatis est bonum secundum quod a ratione apprehensum. Ergo videtur quod bonitas formalis et specifica actus voluntatis sit a ratione in quantum est ab obiecto secundum formam apprehensionis rationis. Prout enim alias dictum est, ratio ponit modum, formam et mensuram in actionibus moralibus et appetitivis; nam appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine quae est per rationem. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; et respectu illorum perficitur intellectus per prudentiam. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 230)*

⁴¹⁰ « Nec tamen suam bonitatem formalem in existentia reali sic habet talis actus ab ipsa voluntate quae est illius effectiva, sicut ipse actus voluntatis habet suam bonitatem formalem ab illo eodem actu secundum quod cadit in apprehensione intellectus; quia ipse actus exterior movet potentias animae quantum ad determinationem actus; et ideo actualitatem et perfectionem habent actus potentialium ex bonitate exterioris actus. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 231)*

qu'appréhendé par l'intellect comme devant être accompli, est la cause des actes intellectuels et volitifs conduisant à sa propre effectuation. C'est dans cette même appréhension que se joue sa moralité. L'acte extérieur, en tant qu'appréhendé comme devant être accompli de la manière convenable parce qu'il est conforme à la loi divine, détermine la moralité des actes intellectuels et volitifs conduisant à sa propre effectuation. Cette appréhension conditionne la perfection et la bonté formelle de cet acte, par opposition à sa matérialité (par exemple « aller à l'Eglise », sans autre précision)⁴¹¹. Il y a un déterminisme formel de l'objet, comme il y a un déterminisme efficient de l'objet.

Il nous reste à comprendre comment l'intellect est en mesure de juger convenablement qu'un acte doit être accompli selon la loi divine. Les considérations sur l'intellect pratique déterminant avec prudence comment atteindre un bien et sur la volonté voulant l'atteindre ne nous suffisent plus. Nous devons comprendre en amont pourquoi l'intellect juge que doit être poursuivi tel ou tel bien.

La réponse de Godefroid est simple. Reprenant le cas de la bonté de la volonté et rappelant que cette bonté est causée par la raison jugeant droitement qu'il faut bien agir, Godefroid affirme :

« [...] il semble que la bonté de la volonté dépende de la loi éternelle comme de la règle et de la mesure qui est dérivée et appliquée à l'homme par la raison, à laquelle Dieu a imprimé la lumière de l'intellect agent, par l'entremise de laquelle, en vertu de la lumière incréée, elle [c'est-à-dire la raison] peut appréhender les règles d'une vie droite selon lesquelles les actes humains se règlent ; et [ces actes] sont bons dans la mesure où ils sont conformes à ladite règle [c'est-à-dire la loi éternelle]. »⁴¹²

Si la raison juge que les actes moralement bons doivent être accomplis comme il se doit, c'est grâce à Dieu. Il semble en effet que ce dernier « imprime la lumière de l'intellect agent » à la raison, qui peut dès lors « appréhender les règles d'une vie droite ». On se rappellera que le rôle de l'intellect agent est d'abstraire ou de « rendre immatériel » un objet donné. C'est seulement une fois qu'il est immatériel que cet objet peut être appréhendé

⁴¹¹ « Hanc enim bonitatem et perfectionem suam formalem habet actus exterior ex debita materia circa quam est, et ex circumstantiis convenientibus. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 231)*

⁴¹² « [...] objectum actus voluntatis est causa bonitatis actus ipsius voluntatis ; et quia non nisi secundum quod ab intellectu apprehenditur, dicitur etiam quod bonitas actus voluntatis a ratione causatur. Quod autem ita sit videtur quod voluntatis bonitas videtur dependere ex lege aeterna tanquam ex regula et mensura quae derivatur et applicatur ad hominem per rationem, cui impressit Deus lumen intellectus agentis, mediante quo, in virtute lucis increatae potest apprehendere regulas recte vivendi secundum quas actus humani regulantur et in tantum boni sunt in quantum dictae regulae conformantur. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 231)*

comme vrai ou comme bien et mouvoir, comme vrai, l'intellect possible, comme bien, la volonté.

L'intellect agent est donc en capacité, par sa lumière et sous la direction divine, de rendre immatériel tel ou tel acte envisagé. On imagine que c'est par le biais d'un fantasme, une représentation imaginaire. Il en résulte que l'acte est appréhendé comme bon s'il est conforme à la loi divine ou comme mauvais s'il est réprouvé par cette loi. A partir d'une telle appréhension, l'intellect pratique pourra évaluer comment il faut s'y prendre pour l'accomplir et la volonté pourra ordonner son accomplissement.

C'est donc grâce à une illumination divine, par le biais de l'intellect agent, qu'il est possible d'accomplir des actes moraux. Toutefois, pour que ces actes moraux soient imputés à l'agent, d'autres conditions doivent être réunies. Nous allons à présent les examiner.

2. La coopération de l'intellect et de la volonté dans l'accomplissement d'un acte et le retour réflexif sur celui-ci comme conditions de son imputabilité

Observons d'abord ce qu'il en est des actes extérieurs. Selon Godefroid,

« [...] on impute son acte à un agent quand il est en son pouvoir de telle sorte qu'il exerce une domination sur lui, pour l'accomplir à partir de lui-même ; or cela est dit des actes volontaires selon qu'ils sont volontaires ; donc il semble que ce soit à partir de la volonté qu'un acte moral est susceptible de louanges ou de reproches, c'est-à-dire qu'il est imputable à l'agent. Or cela implique seulement que l'agent accomplisse cet acte spontanément et librement, sans contrainte ni nécessité absolue, ce qui diffère peu de la contrainte, dans la mesure où les bêtes agissent par nécessité, bien que ce soit par une connaissance et un appétit animal, parce que, selon ce que dit Damascène, elles sont plus agies qu'agentes. Mais comment l'homme accomplit librement selon sa volonté un acte extérieur de sorte qu'il soit ainsi loué, cela est assez manifeste, parce qu'il n'agit pas là d'une seule et même manière selon que la même chose est en lui-même. »⁴¹³

La thèse défendue par Godefroid est simple. Un acte extérieur est imputable à son agent s'il est volontaire, c'est-à-dire accompli à partir de l'agent lui-même. On le constate aisément puisque, confronté à une même chose, un même élément extérieur, un même

⁴¹³ « [...] imputatur agenti suus actus quando est in potestate ipsius ita quod habet dominium super illum ut ex se illum agat, hoc autem dicitur de actibus voluntariis secundum quod voluntarii sunt ; quare videtur quod ex voluntate habeat actus moralis quod sit laudabilis vel vituperabilis, sive quod imputetur agenti. Hoc autem nihil importat aliud nisi quod agens agat illud sponte et libere, non coacte nec necessitate absoluta quae modicum a coactione distat, prout bruta agunt de necessitate, licet per cognitionem et appetitum animale, quia, prout dicit Damascenus, magis aguntur quam agant. Sed quomodo homo libere agat per voluntatem actum exteriorum ut sic laudetur, satis patet, quia ibi non agit aliquid unum et idem secundum idem in se ipso. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 233)*

individu peut agir de telle façon ou de telle autre façon. C'est le signe clair que la chose à laquelle l'agent est exposé est l'objet d'un traitement intérieur par son intellect et sa volonté, qui procède comme suit : dématérialisation par l'intellect agent, saisie par l'intellect possible, jugements rationnels divers, actes affectifs ou moteurs de la volonté.

Dans la mesure où ce traitement dépend de caractéristiques propres à l'agent considéré (dispositions diverses de l'intellect et de la volonté), on peut imputer l'action qui en résulte à cet agent, c'est-à-dire affirmer que, si cela n'avait pas été lui, à ce moment-là, qui avait été en situation d'agir, l'action accomplie aurait pu être différente. Ce n'est précisément pas le cas lorsqu'il y a contrainte, par exemple lorsqu'une force supérieure s'empare de mon bras et de ma bouche et fait que je saisis et croque cette pomme quoi que je pense et que je veuille. Ce n'est pas non plus le cas lorsqu'il y a nécessité absolue, à comprendre au sens où, dans telle situation, n'importe quel agent ne pourrait faire autrement que d'accomplir des actes de l'intellect et de la volonté conduisant à une seule et même action.

Il est important de souligner que, lorsque Godefroid affirme que les actes imputables sont les actes volontaires en tant que volontaires, il ne l'affirme nullement par opposition aux actes intellectuels ou à d'autres sortes d'actes. Au contraire, comme nous l'avons vu, tout acte de la volonté suppose un processus complexe mêlant intellect et volonté. C'est précisément le fait que ce processus ait lieu et détermine l'acte qui fait son imputabilité. Intellect et volonté sont même vus comme le principe unifié de tous les actes humains et de leur caractère méritoire :

« [...] il faut comprendre que le libre arbitre inclut et la raison jugeant librement et la volonté choisissant librement. Et c'est pourquoi il faut dire en général que, lorsque tel acte est imputé à quelqu'un, ce n'est pas seulement parce qu'il provient de la volonté à l'exclusion de l'intellect ou vice versa ; parce que ces deux puissances sont comme un seul principe de tous les actes humains par lesquels on mérite la louange. »⁴¹⁴

Or cela introduit un nouveau problème. En effet, si l'on comprend bien à partir de ce que nous venons de voir ce qu'est un acte extérieur libre, ramené quant à sa détermination à un processus intérieur propre à l'agent, sans contrainte ni nécessité absolue, on ne saurait appliquer le même traitement aux actes intérieurs, qui constituent ce processus intérieur, sauf à supposer un processus plus intérieur encore, qui ouvrirait la voie à une régression à l'infini.

⁴¹⁴ « Et ideo circa hoc est intelligendum quod liberum arbitrium includit et rationem libere judicantem et voluntatem libere eligentem. Et ideo in generali est dicendum quod aliquis actus imputatur alicui, hoc non habet solum quia est a voluntate, excluso intellectu vel e converso ; quia ista duo sunt quasi unum principium omnium actuum humanorum quibus meretur quis laudari. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 233)*

Comme le dit Godefroid : « Comment on pourrait dire cela [à savoir attribuer l'imputabilité] d'un acte intérieur, cela n'est pas si manifeste. »⁴¹⁵ Une imputabilité, celle de l'acte extérieur à l'agent, en cache deux autres, celle de l'acte intérieur volontaire à la volonté de l'agent et celle de l'acte intérieur intellectuel à son intellect.

Cette liberté et cette imputabilité intérieures, Godefroid les définit par opposition à la contrainte intérieure qui s'exerce sur les bêtes. C'est l'occasion de comprendre plus précisément, de l'intérieur, la nécessité absolue qui commande l'action des bêtes :

« L'acte extérieur est donc louable et imputé à l'agent parce que ce dernier exerce sur lui une domination et un pouvoir. Mais, comme cet [acte] procède du libre arbitre et ainsi de l'acte de l'intellect et de la volonté, l'homme n'aurait pas de pouvoir sur cet acte extérieur s'il n'avait pas aussi de pouvoir sur ces actes intérieurs, comme il est patent chez la bête, dont on ne dit pas qu'elle a une domination sur son acte extérieur, parce qu'elle n'a pas de domination sur ses actes intérieurs d'appréhension et d'appétit. »⁴¹⁶

La conséquence est claire. Pour qu'un acte puisse être imputé à un agent,

« [...] il faut poser que l'homme a aussi une domination sur les actes intérieurs de ce type, mais non par autre chose que la volonté et l'intellect qui sont les sujets de ces actes. Donc, il semble que l'intellect et la volonté sont d'une certaine façon causes de leurs propres actes, jouissant d'un pouvoir et d'une domination sur eux, c'est-à-dire que l'homme lui-même en est cause par l'entremise de puissances de ce type [...]. »⁴¹⁷

Godefroid conclut alors en expliquant en quoi consiste cette domination :

« [...] parce qu'il est une nature abstraite et illimitée en raison de son abstraction, [l'homme] peut réfléchir aux actes de ses puissances et non seulement connaître l'objet de l'intellect et vouloir l'objet de la volonté, mais il appartient à son intellect de connaître son propre acte et à sa volonté de vouloir son propre acte.

⁴¹⁵ « Sed quomodo hoc poterit dici de actu interiori non sic est manifestum. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 233)*

⁴¹⁶ « Quia tamen ut haec simul sunt principium alicuius actus, ipsa voluntas immediatius ad haec videtur se habere, ideo voluntati ratio principandi magis appropriatur. Est ergo actus exterior laudabilis et agenti imputatur quia super illum habet agens dominium et potestatem. Sed, cum ille procedat a libero arbitrio et sic ab actu intellectus et voluntatis, non haberet homo potestatem super illum actum exteriorem nisi etiam haberet potestatem super istos actus interiores, sicut patet in bruto quod non dicitur habere dominium super actum exteriorem, quia non habet dominium super actus interiores apprehensionis et appetitus. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 233-234)*

⁴¹⁷ « Ergo oportet ponere quod etiam super huiusmodi actus interiores habeat homo dominium, non autem nisi per voluntatem et intellectum qui sunt subiecta istorum actuum. Ergo videtur quod intellectus et voluntas aliquo modo sunt causa suorum actuum, potestatem et dominium habentes super illos, sive ipse homo per huiusmodi potentias [...]. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 234)*

De même, l'intellect appréhendant quelque chose sous la raison d'une certaine convenance en vertu de laquelle la volonté est aussi portée vers cette chose, est apte non seulement à connaître ce qui convient ainsi et à être incliné vers cela par la volonté, comme c'est le cas chez les bêtes, mais encore à connaître la raison d'une telle convenance, c'est-à-dire que telle est la convenance et la relation de ce en vue de quoi il faut vouloir et agir ainsi de façon méritoire [...]. »⁴¹⁸

Que l'intellect doive connaître son acte propre signifie qu'il doit non seulement saisir l'acte extérieur comme convenable ou comme bon mais encore comprendre pour quelle raison il l'estime convenable. Il est plus difficile de comprendre ce que vouloir son propre acte signifie pour la volonté. Cela semble désigner le fait que la volonté non seulement veut l'acte extérieur mais encore le veut pour la même raison que celle selon laquelle l'intellect l'estime convenable⁴¹⁹.

Par exemple, un chien ira chaque jour vers sa gamelle parce que, l'apercevant, il jugera bonne et désirable la nourriture qu'elle contient et voudra la consommer. Ce chien n'émettra pas de jugement justifiant ou expliquant son premier jugement, comme « je veux vivre ou je veux éprouver du plaisir, or il faut manger pour vivre ou manger procure du plaisir, donc cette nourriture me convient et je dois la consommer ». Il voudra donc la nourriture en tant que telle, par un désir immédiat et non en tant qu'elle est susceptible de lui apporter vie ou plaisir.

Supposons à présent que l'on ait toujours présenté à un homme comme bon et convenable le fait d'aller à l'Eglise le dimanche. Fort de cela, chaque dimanche, cet homme ainsi habitué pensera bon d'aller à l'Eglise et sa volonté, du fait de ce jugement, voudra le faire aller à l'Eglise et le mouvra dans cette direction. Pour Godefroid, cet homme réfléchira

⁴¹⁸ « [...] et hoc quidem convenit homini per rationem quae, quia est natura abstracta et ratione suae abstractionis illimitata, potest super actus suarum potentiarum reflecti et cognoscere non solum obiectum intellectus et velle obiectum voluntatis, sed intellectus habet cognoscere suum actum et voluntas velle suum actum.

Item, intellectus apprehendens aliquid sub ratione alicuius convenientiae propter quod etiam voluntas fertur in illud, habet cognoscere non solum illud quod est sic conveniens et inclinari in illud per voluntatem, sicut contingit in brutis, sed etiam rationem huiusmodi convenientiae, sive quod talis est convenientia et habitudo eius ad illud quod merito est volendum et agendum ut sic [...] » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 234)*

⁴¹⁹ « [...] licet non sit in potestate hominis quibus visis mens sua tangatur, postquam tamen tacta est aliquantulum per apprehensionem aliquam rationis et per aliqualem allectionem voluntatis, remanet in potestate eius illa perfecte eligere vel respuere, in quantum scilicet post huiusmodi simplicem apprehensionem deliberare convenienter potest homo per quamdam generalem conceptionem quae unicuique statim nata est occurrere, quod homo diligenter debet considerare quae sunt eligenda vel appetenda, et cetera ; et per hoc etiam fieri in actu voluntatis ut velit circa sic apprehensum considerare consideranda ; et sic applicando organa deservientia considerationi, intellectus movet illa ad exercitium actus considerandi condiciones apprehensi et habitudinem suam ad illud ; et quare volendum vel eligendum ; et deinde illud vult simpliciter vel eligit et sic est sibi causa talis vel talis iudicii intellectus et electionis voluntatis. Et ideo merito laudatur sic eligendo, quia a se habet quod sic eligat sic movendo et agendo se ipsum quantum ad exercitium actus [...]. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 234-235)*

aux raisons pour lesquelles cet acte est convenable, parce qu'en l'accomplissant, par exemple, on obéit à Dieu et qu'il faut toujours obéir à Dieu. La volonté voudra que l'homme aille à l'Eglise non seulement parce que l'intellect lui présente cette action comme bonne mais encore pour obéir à Dieu. Elle mouvra l'homme dans ce but. L'acte d'aller à l'Eglise, ainsi pensé, sera libre.

On voit donc que tout repose sur le jugement que l'homme a au sujet de son propre acte, sur la justification qu'il s'en fournit. Ce sera en tant qu'il justifie ainsi son jugement que l'intellect sera libre, en tant qu'elle veut ce qui est justifié comme justifié que la volonté le sera. Il est à noter que Godefroid semble considérer que les actes humains volontaires sont toujours libres :

« Toute volonté a un quoi et un pourquoi ; en effet nous ne voulons rien sans qu'il y ait une raison pour laquelle nous le voulons. Cela, nous le savons en nous-mêmes. »⁴²⁰

On peut craindre que ce modèle ne donne lieu à une régression à l'infini. En effet, on pourrait toujours faire un pas de plus et demander pourquoi l'homme veut plaire à Dieu et ainsi de suite à l'infini. En d'autres termes, il est toujours possible de produire un jugement sur son jugement.

Godefroid résoudrait peut-être le problème en disant que, si Dieu nous présente quelque chose comme un bien, comme son autorité est infaillible, il n'est pas utile d'aller chercher plus loin de raison d'agir. Cela supposerait que l'agent moral, cherchant sa justification, soit capable de repérer précisément ce que Dieu prescrit. Il serait alors possible de se reposer sur cette prescription sans chercher d'autre justification, comme il est possible de se reposer sur une évidence. Nous allons à présent nous interroger sur cette possibilité pour ce qui concerne les actes de la vertu de foi.

3. Moralité et imputabilité de l'acte de foi

Résumons les conclusions que nous avons pu atteindre jusqu'ici. La bonté morale d'un acte extérieur bon dépend de sa dématérialisation par l'intellect agent sous la direction de Dieu. La dématérialisation de cet acte est telle que l'intellect possible pourra l'appréhender dans sa bonté formelle et juger ainsi qu'il faut l'accomplir de la bonne manière et pour les bonnes raisons. La volonté voudra ensuite accomplir cet acte et commandera son

⁴²⁰ « [...] omnis quippe voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid ; et sicut considerandum est quid velit, ita considerandum est cur velit, quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur omnino ; namque nihil volumus nisi sit cur velimus. Hoc in nobis cognoscimus. » *Quodl. VI q. 12 (GF II p. 235)*

accomplissement à la puissance ou aux puissances concernées. L'acte par lequel l'intellect juge qu'il faut accomplir cet acte est considéré comme bon par dérivation, de même que l'acte de la volonté qui ordonne son accomplissement. Cet acte extérieur est considéré comme imputable à l'agent parce qu'il résulte d'une coopération entre l'intellect et la volonté qui accomplissent les deux actes que nous venons de mentionner. Ces derniers doivent également être imputables à l'agent. Ils le sont dans la mesure où l'intellect émet sur son propre acte un jugement réflexif explicitant la raison pour laquelle il l'estime bon et conforme au devoir et où la volonté veut cet acte pour cette raison.

Il ne semble pas nécessaire que cet acte soit extérieur. Il peut être intérieur, pourvu qu'il résulte d'une délibération. Ainsi, comme nous l'avons vu, il est possible à l'intellect d'accomplir des actes de raisonnement commandés par la volonté pour obtenir une connaissance présentée dans un premier temps comme désirable par l'intellect.

Voyons maintenant comment cette bonté morale et cette imputabilité se conçoivent lorsque l'acte considéré est celui de la vertu de foi. Deux problèmes se posent. Le premier problème est le suivant. La manière dont, chez Godefroid, l'acte de foi peut résulter d'une coopération de l'intellect et de la volonté n'est pas évidente. L'acte de foi est en effet un acte purement intellectuel, actualisant un habitus intellectuel. Nous avons vu dans notre première partie que la volonté pouvait contribuer à causer un habitus disposant à l'assentiment vis-à-vis de certains objets. Or, pour ce qui est de l'habitus de foi, du moins de celui qui est vertueux et méritoire, c'est Dieu lui-même qui le donne, sans contribution nécessaire de la volonté. Il faut donc trouver une autre place à cette dernière.

Le second problème a trait à la saisie correcte de l'acte de foi. Nous avons vu que, pour être imputable, un acte devait être non seulement saisi dans sa matérialité mais encore dans ce qui fait sa bonté formelle. Cela veut dire ici que l'acte de foi vis-à-vis d'un article donné, par exemple « Dieu est trois et un » doit être saisi dans sa matérialité, à savoir « croire que Dieu est trois et un », mais aussi dans sa formalité, à savoir « croire que Dieu est trois et un dans les bonnes circonstances et parce qu'il plaît à Dieu que l'on croie ainsi ». Il faut en outre être capable d'un retour réflexif sur cette formalité. Il faut donc déterminer de quelle manière une telle saisie est possible.

a. La coopération de l'intellect et de la volonté dans l'acte de foi

Commençons par le premier problème. Comme nous l'avons montré, il est impossible que la volonté contribue directement à l'acte de foi. Lorsque l'habitus de foi infuse exerce son influence sur l'intellect, celui-ci donne par lui-même son assentiment. Le rôle de la volonté ne

saurait être qu'indirect. Sa tâche sera de s'assurer que l'habitus de foi infuse puisse effectivement exercer son influence. Cela semble se concevoir pour Godefroid de deux manières différentes.

De la première manière, la volonté peut accomplir des actes conduisant soit à la réception de la foi, comme aller à l'Eglise, recevoir le sacrement de la foi, soit à l'audition de prêches qui sont l'occasion de penser à ce qui relève de la foi et d'entendre des arguments probables en faveur de la vérité de ce qu'il faut croire⁴²¹. Il ne s'agit pas ici de mettre en valeur les habitus intellectuels susceptibles d'être engendrés par ce genre d'auditions mais bien du fait qu'elles favorisent la mise en acte de l'habitus de foi infuse.

Une telle considération, de la part de Godefroid, se comprend bien. En effet, comme nous l'avons vu, l'effet d'un habitus de foi acquis ou infus s'exprime en termes de connaturalité, c'est-à-dire de conformité entre l'intellect et un certain objet telle que, sans évidence ayant trait à cet objet, l'intellect assentit tout de même à sa vérité. De même, des arguments probables en faveur d'un certain objet montrent, même imparfaitement, la vérité de cet objet. Or c'est avant tout comme vrai qu'un objet est conforme à l'intellect. On peut imaginer que, si une connaturalité se développe ainsi naturellement entre l'intellect et un objet, le développement surnaturel d'une connaturalité entre l'intellect et cet objet sera d'autant plus facile.

On comprend bien qu'une telle position entraîne un risque de confusion entre assentiment dérivant d'un habitus acquis et assentiment dérivant d'un habitus infus. Qui peut dire où finit l'influence naturelle et où commence l'influence surnaturelle ? Comme nous allons le voir dans la suite, ce problème se posera avec une acuité particulière dans le modèle godefridien.

La deuxième manière dont la volonté peut accomplir des actes conduisant à l'acte de foi est symétrique de la première. De même qu'il est possible d'accomplir des actes naturels disposant à donner son assentiment aux objets de foi, de même il est possible d'accomplir des actes naturels disposant à les rejeter comme faux. On peut ainsi « résister aux effets du baptême » en se tournant vers des arguments allant dans le sens de cette fausseté⁴²². Le rôle de

⁴²¹ « Hoc autem subjacet aliquo modo voluntati in quantum, si etiam cogatur ire ad ecclesiam et recipere sacramentum fidei, scilicet virtute cujus hujusmodi habitus infunditur, si quis obicem non ponat, et etiam audire praedicationem per quam probabilitates ad ea quae sunt fidei inducuntur, vel etiam per se ipsum occurrat sibi cogitatio de his quae fidei sunt et de aliquibus probabilitatibus circa illa per quae homo disponderetur si non poneret per malam voluntatem obicem resistantiae [...]. » *Quodl. VI q. 11* (GF II p. 227)

⁴²² « [...] et homo per voluntatem potest contra hoc obicem ponere, quia potest homo per dominium voluntatis non assentire effectui baptismi, potest etiam intellectum convertere ad efficacius cogitandum circa rationes contra veritatem fidei, et divertere ab aliis [...]. » *Quodl. VI q. 11* (GF II p. 227)

la volonté est alors de détourner l'intellect de ce qui s'oppose à la foi⁴²³, de telle sorte que, une fois l'intellect soumis au Christ, Dieu puisse lui infuser comme il convient l'habitus de foi surnaturel⁴²⁴. On peut s'étonner qu'il s'agisse ici de permettre à Dieu d'infuser l'habitus plutôt que de simplement empêcher que son effet ne soit neutralisé par des arguments opposés. C'est que Godefroid a une conception dynamique de la grâce, qu'il nous faut examiner pour finir de former une image exacte de la contribution de la volonté à l'acte de foi.

En préalable de cet examen, il est nécessaire d'étudier le fonctionnement des habitus infus, par opposition à celui des habitus acquis. Un habitus acquis est produit à partir des actes accomplis par l'agent. Plus grande est l'intensité d'un acte accompli pour la première fois, plus l'habitus qui sera engendré disposera à l'accomplissement de cet acte. Une fois cet habitus engendré, de la perfection, de l'intensité et de la « continuation » (c'est-à-dire sans doute de la fréquence ou de la constance avec laquelle ils sont accomplis) de l'accomplissement des actes qui lui correspondent, dépendront l'augmentation et le perfectionnement de l'habitus en question⁴²⁵. Si je décide un jour d'aller à l'Eglise, un habitus sera engendré dans ma volonté qui me disposera à cet acte. Plus je déciderai fréquemment et avec force d'y aller, plus cet habitus se trouvera renforcé, c'est-à-dire plus fort il m'inclinera à y aller.

Il en va différemment des habitus infus, dont l'intensité ne dépend pas d'un processus de ce genre, automatique et entièrement sous le contrôle des facultés naturelles de l'homme. En effet, lorsque Dieu fait don à quelqu'un de la grâce ou de la charité, il peut fort bien le faire d'une manière tout à fait indépendante de ses actes passés et des éventuelles dispositions à recevoir ce don qu'il a pu acquérir par ses propres actes. Cependant, s'il agit ainsi, au moment même où il fait ce don, les dispositions à l'accueillir sont créées chez celui à qui il le

⁴²³ « [...] et sic cum possit cogi quantum ad multa, tamen quantum ad assentiendum his quae fidei sunt nec rationi sunt evidentia, sed apparent repugnantia, requiritur voluntas ut removeatur prohibens, scilicet conversio intellectus ad ea quae sunt contra fidem [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 227)*

⁴²⁴ « [...] et fiat conversio ad contrarium ipsum, sic in servitatem redigendo in obsequium Christi, ut dicit Apostolus, et sic disponendo quod, obice remoto, Deus habitum fidei infundat [...]. » *Quodl. VI q. 11 (GF II p. 227)*

⁴²⁵ « [...] cum habitus acquisiti generantur ex actibus nostris, ipsorum autem actuum sumus domini a principio usque in finem, ut dicitur tertio Ethicorum, et omnes tales actus sunt voluntarii secundum quod magis et minus possumus velle et maiore et minore conatu ferri in aliquid, magis et minus generabuntur, et generati augebuntur huiusmodi habitus in nobis, ut si tanti actus possint disponere potentiam et aggenerare in ea habitum, perfectiores et magis continuati augmentabunt et perficient huiusmodi habitum aggeneratum. Et sic contingit huiusmodi augmentum absque processu in infinitum, quia intenditur intensione et continuatione actuum, actus autem intenduntur et continuantur per imperium voluntatis vel appetitus. » *Quodl. II q. 10 (GF I p. 143)*

fait, sans quoi le don ne pourrait se maintenir en lui⁴²⁶. Ainsi, un feu suffisamment chaud peut enflammer du bois mouillé mais, en même temps qu'il l'enflamme, il fait disparaître sa disposition à ne pas s'enflammer, c'est-à-dire son caractère mouillé.

Cela ne signifie pas pour autant que l'agent soit forcément passif eu égard à la réception de la grâce. Cette dernière peut, en effet, se produire à la mesure d'une disposition dite *de congruo*, c'est-à-dire de la réceptivité de celui qui la reçoit et d'un plus grand effort de la volonté⁴²⁷. Ainsi, c'est la rencontre entre la causalité agente de Dieu, plus ou moins forte selon sa volonté, et la réceptivité de l'homme, plus ou moins forte selon qu'il s'est plus ou moins disposé volontairement à la réception du don divin, qui fait que l'habitus infusé dispose davantage à des actes plus parfaits⁴²⁸.

Comme cette disposition et cet effort volontaire précèdent logiquement le don de la grâce, on est fondé à penser que cette disposition est naturellement acquise par le récepteur et cet effort volontaire naturellement accompli par lui. Cela est vrai, quoique cela ne veuille pas dire que Dieu ne joue pas un rôle dans la mise en place de cette disposition en incitant l'homme à un tel effort. Il s'agira toutefois d'aides ponctuelles incitant l'homme à user de ses capacités naturelles et non de dons habituels, comme l'habitus de foi infuse. Dieu poussera ainsi l'homme « par quelque instinct intérieur, par une admonition intérieure ou même parfois par quelque chose d'extérieur qui excite l'intérieur », à charge pour ce dernier d'assentir et de ne pas poser obstacle à une telle admonition⁴²⁹. En outre, il est possible d'acquérir une telle disposition *de congruo* même sans l'aide de Dieu, bien qu'il ne soit pas possible de le faire aussi efficacement qu'avec son aide⁴³⁰. Toutefois, la libéralité de Dieu est telle qu'il accordera

⁴²⁶ « [...] secundum virtutem agentis etiam datur maior minus vel aequaliter disposito, prout etiam calidum intensum vel infinitae virtutis, si ageret per liberam voluntatem, posset materiam minus dispositam magis reducere in actum caliditatis et cetera, non tamen quin efficeret etiam dispositiones ad hoc, si non praecederent, alioquin huiusmodi caliditas non maneret ut patet. » *Quodl. II q. 10* (GF I p. 143)

⁴²⁷ « In infusis autem hoc etiam convenit suo modo, scilicet quod magis datur gratia vel caritas secundum maiorem dispositionem de congruo, et secundum maiorem conatum voluntatis et huiusmodi. » *Quodl. II q. 10* (GF I p. 143)

⁴²⁸ « Caritate autem habita secundum quod per actus perfectiores magis disponitur suscipiens, sic etiam perfectius in actu secundum formam caritatis reducitur ab eo qui est causa caritatis. Caritas ergo nec alia qualitas non augetur per additionem essentiae vel partis essentiae ad aliam partem, sed per hoc quod una et eadem etiam secundum gradum essentiae magis facit vel reducit in actum unum quam alium ex diversa dispositione subiecti, vel sola virtute agentis et cetera. » *Quodl. II q. 10* (GF I p. 143-144)

⁴²⁹ « Ista autem motio fit per aliquem interiorem instinctum, vel per interiorem admonitionem, vel etiam aliquando per exteriorem per quam interior excitatur. Si autem homo per liberum arbitrium huic admonitioni assentiat vel ei obicem non ponat, sic disponit se vel praeparat ad consequendam gratiam per quam vitam aeternam mereatur [...]. » *Quodl. VIII q. 5* (GF III p. 62)

⁴³⁰ « [...] si tamen Deus immediate aliquem sic speciali motione non moveret et haberet usum liberi arbitrii rectum, quantum est possibile ex naturalibus, et illo bene uteretur faciendo opera bona de genere virtutum in ordine ad Deum modo sibi possibili, supposita solum generali influenza Dei, quamvis ex hoc nihil proprie etiam

son aide à quiconque aura commencé à se disposer sans elle⁴³¹. Avec une telle aide ou sans elle, l'homme, par l'effort volontaire qu'il aura accompli pour produire en lui-même une disposition *de congruo*, sera dit mériter *de congruo*.

Ce mérite n'est toutefois pas suffisant pour obtenir la vie éternelle⁴³². La condition indispensable pour cela est la grâce habituelle que l'homme se dispose *de congruo* à recevoir. C'est seulement par la mise en œuvre des habitus infus, comme l'habitus de foi, que l'homme pourra mériter *de condigno* la vie éternelle. La vie éternelle excède en effet les capacités naturelles de l'homme, tant comme objet de connaissance que comme objet de désir⁴³³. Il faut donc une grâce habituelle pour surélever ces capacités et permettre à l'homme de connaître et désirer la vie éternelle.

Reprenons. Pour Godefroid, « mériter » s'entend en deux sens. On peut mériter volontairement et librement *de congruo* en acquérant, avec ou sans aide divine ponctuelle, une disposition *de congruo* à recevoir une aide divine habituelle, soit un habitus infus dont la mise en acte permet de mériter *de condigno* la vie éternelle⁴³⁴. Ainsi, chez Godefroid, on mérite naturellement et librement de mériter surnaturellement.

Il apparaît que, dans le cas particulier de la foi, « mériter *de congruo* » signifie aller volontairement et librement à l'Eglise, écouter les sermons, détourner son intelligence des arguments défavorables à la foi et la diriger vers les arguments favorables. C'est précisément cela, comme nous l'avons vu, qui dispose à mieux accueillir l'habitus de foi infuse et à le laisser agir.

de condigno meretur, tamen videtur quod posset dici mereri de congruo aliquo modo [...]. » *Quodl. VIII q. 5 (GF III p. 62-63)*

⁴³¹ « [...] quia sic faciendo quod in se est, etiam sine alio adiutorio paratus plus facere si perfectius adiutorium haberet, congruit sive congruum videtur, ut scilicet Deus sua liberalitate illud ad quod talis attingere non potest ex se illi daret, et ipsum ad perfectiora consequenda promoveret et ad hoc convenientia adiutoria daret. Et secundum hoc dicitur quod homo ex se potest se disponere ad gratiam dispositione remota. » *Quodl. VIII q. 5 (GF III p. 63)*

⁴³² « Sed si quaeratur utrum per solum liberum arbitrium possit homo dispositive mereri vitam aeternam vel gratiam per quam contingit vitam aeternam de condigno promereri, est dicendum quod non. » *Quodl. VIII q. 5 (GF III p. 61)*

⁴³³ « [...] est considerandum quod actus perducentes ad finem oportet fini esse proportionatos ; actus autem non potest excedere proportionem principii activi ; vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, quia excedit cognitionem et desiderium eius [...] ; ideo in natura hominis non est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod donum divinum supernaturale quod dicitur gratia. » *Quodl. VIII q. 5 (GF III p. 61)*

⁴³⁴ « [...] ordo divinae providentiae constituit sic regulariter procedere habentes usum liberi arbitrii ad merendum vitam aeternam de condigno per gratiam, et ad merendum gratiam de congruo per usum liberi arbitrii, constituit procedere sic motos vel adiutos a Deo sive a divina motione, quae potest dici gratia, quia desuper data, non tamen proprie habitualis ; patet quod non procedit hoc meritum ex solo libero arbitrio sine dicto adiutorio divino. » *Quodl. VIII q. 5 (GF III p. 62)*

Ainsi, même si l'acte de foi infuse ne requiert en lui-même aucune contribution de la volonté et, à ce titre, n'est pas par lui-même imputable au fidèle, ce qui conduit à l'accomplissement de cet acte, à savoir la disposition à recevoir l'habitus de foi infuse et à s'abandonner à son influence, l'est. On voit donc que, pour Godefroid, la réception de l'habitus de foi au baptême n'est que le premier moment d'un processus au cours duquel on peut se disposer à croire de plus en plus et de mieux en mieux. C'est par ce processus que l'acte de foi peut être dit imputable, quoique ce soit de manière indirecte.

Il est à noter que, comme nous l'avons vu, Dieu peut infuser ses dons habituels et la disposition à les recevoir au degré qu'il veut, quelles que soient les dispositions préalables du sujet recevant ce don. On peut donc croire au plus haut point sans jamais avoir accompli le moindre effort volontaire. Il apparaît que la conception godefridienne de la foi est telle que l'imputabilité de l'acte de foi dépend, en quelque sorte, de la « retenue » de Dieu.

Signalons enfin que Godefroid considère que les aides ponctuelles de Dieu relèvent d'une grâce *gratis data*, là où ses dons habituels relèvent d'une grâce *gratum faciens*.⁴³⁵ L'emploi de ce vocabulaire est à comparer avec celui que nous avons noté chez Alexandre de Halès et Bonaventure, pour qui les deux termes désignaient des dons habituels, informes pour la grâce *gratis data*, formés pour la grâce *gratum faciens*.

b. L'appréhension correcte de l'acte et des objets de foi

Venons-en à présent à la seconde condition de l'imputabilité de l'acte de foi, à savoir la saisie correcte de cet acte dans sa formalité. Comme nous l'avons déjà souligné, cet acte est purement intellectuel et consiste dans l'appréhension comme vrai d'un objet de foi.

Dans le cas des appréhensions ordinaires de la vérité d'un certain objet (acte de connaissance scientifique, acte d'opinion), la raison formelle de cet objet, c'est-à-dire ce par quoi on l'appréhende comme vrai, consiste en divers arguments et démonstrations. Selon la qualité de ces derniers, un même objet, par exemple la conclusion d'une démonstration, peut être appréhendé comme vrai de façon scientifique ou de façon simplement opinative, selon que l'on propose une preuve scientifique ou une preuve seulement dialectique. On dira alors qu'une seule conclusion est connue matériellement mais que plusieurs le sont formellement

⁴³⁵ « Cum enim Deus nulli denegat gratiam gratis datam, quae est aliquid a Deo liberaliter influxum per quod proprie potest aliquis mereri de congruo gratiam gratum facientem, et per auxilium huius gratiae gratis datae potest se disponere sufficienter etiam dispositione propinqua ad ipsam gratiam gratum facientem assumendam ; et qui dicto modo utens naturalibus facit bonum prout potest, non ponit obicem Deo moventi nec suam motionem impedit, talis convenienter potest dici mereri dicto modo. » *Quodl. VIII q. 5 (GF III p. 63)*

(on connaît cette conclusion comme connue scientifiquement, comme connue par des moyens dialectiques, etc.)⁴³⁶.

Il en va de même dans le cas de la foi et des habitus, acquis ou infus, qui disposent aux actes de foi. Le croyant n'aura cependant pas affaire à des démonstrations mais à des autorités auxquelles il se fie. Ainsi, bien qu'un habitus acquis et un habitus infus puissent disposer à croire le même article de foi matériellement, la raison formelle de cet objet différera dans l'un et l'autre cas.

En effet, dans le cas d'un habitus acquis, le croyant s'appuiera sur une autorité humaine et donc faillible, bien que, en s'appuyant sur cette autorité, il suppose qu'il s'appuie sur la révélation de l'autorité divine infaillible⁴³⁷. Une telle supposition ne saurait cependant suffire. N'importe qui peut croire n'importe quoi de bonne foi sous prétexte qu'un homme à qui il se fie lui aurait dit que Dieu l'avait révélé. Ainsi, on peut être trompé dans son assentiment lorsque celui-ci procède d'un habitus acquis⁴³⁸. Or il ne saurait convenir à l'habitus d'une vertu théologique de pouvoir conduire à être trompé⁴³⁹.

Il faut donc s'appuyer sur un autre habitus, qui est infusé par Dieu et qui, en tant que tel, ne saurait conduire à croire quelque chose de faux bien qu'il ne mène pas à un assentiment évident⁴⁴⁰. On voit ainsi que ce qui fait, pour Godefroid, le caractère vertueux de l'acte de foi, est la raison formelle selon laquelle il est possible de le saisir comme un acte bon :

« [...] une telle disposition sera un habitus intellectuel qui doit vraiment être appelé vertu, parce qu'il parfait celui qui en dispose et rend son action bonne en tant que,

⁴³⁶ « [...] id per quod cognoscitur quod est formalis ratio obiecti differt essentialiter, sicut contingit in scientiis quod una et eadem conclusio secundum substantiam potest sciri per diversa media diversarum demonstrationum et rationum ; et secundum hoc erit una materialiter differens et plures formaliter. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 367)*

⁴³⁷ « Formalis enim ratio sciendi conclusionem qua est obiectum scitum sunt media rationum per quae conclusiones cognoscuntur. Huiusmodi autem media differentia respectu obiecti supernaturalis secundum istos habitus videntur esse haec, scilicet auctoritas humana fallibilis sive veritas realiter in aliquo cognoscibili supposita ex dispositione acquisita per doctrinam et per consuetudinem talia audiendi, licet hoc supponatur veritati divinae inniti sive a Deo esse revelata [...]. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 367)*

⁴³⁸ « [...] qui innititur talibus credibilibus supernaturalibus virtute talium rationum decipi potest [...]. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 366)*

⁴³⁹ « [...] propter hoc talis habitus ut innititur talibus rationibus non potest esse habitus virtuosus. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 366)*

⁴⁴⁰ « [...] multo minus debet hoc impossibile reputari quin in anima possit Deus imprimere aliquam dispositionem bonam ratione cuius assentiat non falsitati sed solum veritati sibi tamen per rationem evidentem non apparenti [...]. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 367)*

bien qu'il ne produise pas d'évidence parfaite, cependant il est toujours véridique. »⁴⁴¹

La bonté de l'acte de foi, selon laquelle il convient de l'appréhender avant de l'accomplir pour qu'il soit véritablement moral et vertueux, consiste donc en ce qu'il conduit infailliblement vers le vrai.

Nous sommes à présent en situation de comprendre en quoi l'acte de foi est un acte vertueux. Il est moralement bon parce qu'il conduit toujours vers le vrai. Il est imputable parce que, bien qu'il soit seulement intellectuel, l'habitus de foi infus suppose, quant à la profondeur de sa réception et l'intensité de son action, que le croyant se soit disposé volontairement à l'accueillir en lui et à laisser libre cours à son action.

Nous avons cependant évoqué une troisième condition à satisfaire pour qu'un acte puisse être vertueux, à savoir que cet acte soit l'objet d'actes réflexifs de l'intellect et de la volonté. Cependant, dans le cas qui nous occupe, que l'on envisage l'acte de foi lui-même ou les actes qui y disposent, il semble difficile de penser cette réflexivité. En effet, si le croyant peut se retourner vers son acte de foi et considérer qu'il l'accomplit et veut s'y disposer pour les bonnes raisons, par exemple pour plaire à Dieu ou pour atteindre la vérité suprême afin de mériter la vie éternelle, etc., rien dans cette réflexivité ne semble différent de la réflexivité de celui qui croirait pour de mauvaises raisons. Godefroid le dit lui-même : même celui qui croit par un habitus acquis suppose, à tort, qu'il le fait en s'appuyant sur Dieu. En va-t-il de même de celui qui croit par un habitus infus ou bien est-il possible que, par le travail théologique ou l'introspection, il puisse saisir dans son acte ce qu'il a de surnaturel ou dans l'objet de foi lui-même ce qui fait qu'il faut y croire ? C'est la question à laquelle nous allons tenter de répondre dans notre troisième et dernière partie.

III. La connaissance des actes et des objets de foi

Nous commencerons par nous pencher sur la manière dont Godefroid conçoit la théologie. Celle-ci se caractérise par sa modération. Il adopte en effet une position intermédiaire. Opposé aux auteurs qui, comme Henri de Gand, considèrent la théologie comme une science, voire comme la plus élevée, la plus évidente, etc. des sciences, il n'estime pas pour autant qu'elle n'est pas du tout une science et ne mérite pas cette appellation. Augustin, notamment, la nomme ainsi⁴⁴². Cet élément doit être pris en compte et

⁴⁴¹ « [...] talis dispositio erit habitus intellectualis qui vere virtus dici debet, quia habentem perficit et opus eius bonum reddit quantum ad hoc quod licet non faciat perfectam evidentiam, tamen semper est veridicus. » *Quodl. XIV q. 4* (GF VI p. 367)

⁴⁴² Cf. *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 77)

il n'est pas possible, par conséquent, de dire sans reste que la théologie n'est pas une science. Toute la question sera alors de savoir dans quel sens elle est une science et dans quel sens elle ne l'est pas.

Sur ce point, Godefroid se distingue de deux positions qu'il affronte directement, celle de Thomas d'Aquin et celle d'Henri de Gand. Nous indiquerons dans un premier temps de quelle manière Godefroid traite de ces deux positions, non seulement pour préciser ce contre quoi sa propre position se construit mais encore parce que ce traitement montre la dépendance dans laquelle Duns Scot se trouve par rapport à Godefroid. Nous verrons en effet que Scot reprend de façon très fidèle les arguments godefridiens contre Thomas et Henri. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur la conception du travail théologique défendue par Godefroid et tout particulièrement sur la question de savoir ce que ce travail apporte, pour le docteur vénérable, à la connaissance que nous pouvons avoir des objets de foi comme objets qu'il faut croire. Enfin, dans un troisième temps, nous nous demanderons si, outre le travail théologique, notre expérience intérieure peut nous servir à saisir les objets de foi comme objets à croire ou à saisir les actes de foi que nous faisons à leur sujet comme sanctionnés par Dieu.

1. Godefroid et Scot contre Thomas et Henri

Thomas d'Aquin estime que la théologie se fonde sur la connaissance des bienheureux dans la vision béatifique comme une science subalternée se fonde sur une science subalternante⁴⁴³. Nous n'entrerons pas dans les subtilités afférentes au traitement du thème de la subalternation et nous nous contenterons ici de définitions simples, suffisantes pour comprendre le débat qui nous occupe. Une science subalternée se définit comme telle dans la mesure où elle reçoit ses principes d'une autre science, dont ils sont les conclusions. Par exemple, la géométrie, à partir d'un certain nombre de principes, obtient, par diverses déductions, des conclusions. Certaines de ces conclusions constituent les principes de l'optique, qui est ainsi une science subalternée à la géométrie.

Le reproche adressé par Godefroid à Thomas est le suivant. Que les bienheureux aient une connaissance évidente, donc qualifiable de scientifique, au sujet des objets de foi n'a aucune incidence sur la nature de la connaissance que les hommes ici-bas peuvent avoir sur ces mêmes objets si ces hommes ne disposent pas eux-mêmes de la science des

⁴⁴³ Sur la subalternation et ses critiques eu égard à la théologie, cf. BROWN S., « La subalternation et ses critiques après Saint Thomas. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Paris, Pierre d'Auriol » in Boulnois O. (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Age*, Anthologie, volume II, Paris, Cerf, 2009, p. 311-313

bienheureux⁴⁴⁴. Ils doivent se contenter de la foi, même si d'autres personnes qu'eux ont une connaissance d'un autre type. Scot mobilisera le même argument en le ramenant à un cas ordinaire : ce n'est pas parce que tel homme est géomètre qu'un autre l'est⁴⁴⁵. Quand bien même le géomètre révélerait à un autre homme des conclusions géométriques, s'il les lui révèle sans les lui démontrer, le deuxième homme ne pourra que les croire et non les savoir de façon scientifique. Il pourra se servir de ces conclusions comme de principes pour tenir des raisonnements et aboutir ainsi aux conclusions de l'optique. Mais il ne connaîtra jamais ces dernières conclusions : il ne fera que les croire.

En effet, la certitude afférente à un habitus disposant l'intellect à un certain assentiment est double. Godefroid distingue, tout comme Henri de Gand, certitude d'évidence et certitude d'adhésion. La foi est certaine du point de vue de l'adhésion, incertaine du point de vue de l'évidence, tandis que la science est certaine des deux points de vue et l'opinion incertaine des deux points de vue⁴⁴⁶. Selon Godefroid, si l'on tire une conclusion de tels ou tels principes, celle-ci hérite de la certitude afférente à ces principes. Une conclusion tirée de principes auxquels on opine sera donc incertaine à tous points de vue, une conclusion tirée de principes sus certaine à tous points de vue, une conclusion tirée de principes crus certaine quant à l'adhésion, incertaine quant à l'évidence⁴⁴⁷. Ainsi, celui qui reçoit les principes de l'optique comme des conclusions géométriques qu'il croit en vertu du témoignage d'un autre ne sera pas opticien au sens strict de posséder scientifiquement les principes et les conclusions de l'optique. Il en va de même de celui qui ne fait que croire à ce que les bienheureux savent scientifiquement.

Après avoir critiqué Thomas, Godefroid, s'oppose à Henri de Gand, son adversaire principal. Pour ce dernier, la théologie est fondée sur un *lumen medium*, c'est-à-dire une illumination spéciale réservée par Dieu au théologien et qui lui permet de posséder une

⁴⁴⁴ « Hoc enim nihil prodest ad certitudinem evidentiae quae consistit in auctoritate, sicut in scientia subalternata esset, si principia illius solum essent cognita quia a superiore scientia tradita. Oportet ergo principia scientiae subalternatae esse certa certitudine evidentiae, ad hoc quod ex ipsis acquiratur scientia conclusionis ex ipsis elicita. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 262)*

⁴⁴⁵ Cf. *Lect. III d. 24 p. 130-131* et BOULNOIS O., « Libre révélation et métaphysique surnaturelle. Duns Scot » in Boulnois O. (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Age*, Anthologie, volume II, Paris, Cerf, 2009, p. 351-354

⁴⁴⁶ « [...] cum scientia sit habitus certus certitudine evidentiae et adhaesionis, fides autem sit habitus certus certitudine adhaesionis non evidentiae, opinio autem est habitus nec certus certitudine evidentiae nec adhaesionis [...]. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 261)*

⁴⁴⁷ « [...] certitudo autem conclusionis est ex certitudine principiorum, secundum modum certitudinis principiorum etiam est modus certitudinis conclusionum. [...] Cum ergo principia credita vel opinata non habeant certitudinem evidentiae quae est de ratione conclusionis scitae, ideo ex principiis creditis vel opinatis non acquiritur certa scientia de conclusione. [...] fides habet certitudinem adhaesionis et caret certitudine evidentiae. Et ideo sicut irrationale est dicere quod ex principiis solum opinatis acquiritur certa scientia conclusionum ex ipsis elicitarum, ita etiam in proposito ex principiis creditis. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 261)*

théologie pleinement scientifique. Nous exposerons trois arguments de Godefroid contre cette position. Le premier est un argument d'économie⁴⁴⁸. Si l'on suppose que Dieu n'infuse que ce qui est nécessaire au salut, comme cela semble être le cas de Godefroid, alors, comme seule la foi est nécessaire au salut et aucune connaissance supérieure, Dieu ne saurait infuser autre chose que la foi. L'aide de Dieu n'est donc que « virtuelle », conditionnée dans son exercice par la saisie ici-bas des objets de foi et n'est, en outre, qu'une aide parmi d'autres⁴⁴⁹. Un tel argument d'économie est repris par Scot, qui le pousse encore plus loin, bien qu'il ne dirige pas directement l'argument contre Henri. Nous reviendrons amplement sur l'usage par Scot du principe d'économie, qui constituera l'un des éléments centraux de notre traitement de la pensée du docteur subtil.

Un deuxième argument est avancé contre la position d'Henri. Il existe deux actes de foi, l'acte intérieur par lequel on croit et l'acte extérieur par lequel on affirme que l'on croit. De même, il existe deux actes d'un habitus scientifique, l'acte intérieur par lequel on sait et l'acte extérieur par lequel on enseigne ce que l'on sait⁴⁵⁰. Du fait de leurs actes intérieurs, ceux qui croient savent qu'ils ont un habitus de foi, qu'il soit acquis ou infus, et ceux qui savent savent qu'ils ont un habitus de science. A partir de cette connaissance intérieure, ils peuvent accomplir un acte extérieur qui la manifeste à autrui. En d'autres termes, lorsque l'on connaît quelque chose de manière évidente, on peut le manifester comme tel⁴⁵¹. Or aucun théologien ne manifeste une telle connaissance évidente au sujet des principes de la théologie.

L'argument est étrange. Godefroid met sur le même plan la manifestation d'un habitus de foi et la manifestation d'un habitus de science. Or il apparaît que ces deux cas sont hétérogènes. N'importe qui peut prétendre croire quelque chose, et même agir en fonction de cette croyance supposée, sans pour autant que ce soit vrai. A l'inverse, quelqu'un peut croire quelque chose implicitement sans pouvoir l'exprimer. En revanche, il semble qu'il existe un

⁴⁴⁸ « In fidelibus communiter non infunduntur nisi quae sunt necessaria ad salutem. Sed sola notitia quae de credibilibus per fidem habetur est necessaria ad salute. Ergo cum lumine fidei non infunditur communiter in fidelibus dictum lumen <sc. infusum aliud a lumine fidei>. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 69)*

⁴⁴⁹ « [...] quod in baptismo non dantur nisi necessaria ad salutem, verum est in actu. Unde quia ipsa scientia theologiae non est necessaria nec etiam iste habitus fidei, ut dicit habitum continentem credibilia explicata, sed tantum donum aliquod habituale divinae gratiae animam elevantis ut eius adiutorio homo possit, aliis adiutoriis concurrentibus, acquirere notitiam credibilium in quantum patitur status vitae praesentis, ideo iste habitus secundum se et formaliter in actu completo non infunditur in baptismo, sed in virtute vel radice. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 82)*

⁴⁵⁰ « Sicut enim fidei duplex est actus, scilicet intrinsecus qui credere dicitur et alius extrinsecus qui dicitur ore confiteri, et quicumque habet fidem in utrumque potest, ita etiam habitus scientifici duplex est actus : intrinsecus qui est scire vel considerare per se ipsum, et extrinsecus qui est docere alium ; et qui habet habitum scientiae etiam potest in utrumque. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 70)*

⁴⁵¹ « [...] qui habet rationem facientem evidentiam de aliqua conclusione, scit se habere scientiam et illam utique poterit manifestare. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 71)*

rapport plus étroit entre la possession d'une science et la manifestation de celle-ci par l'expression orale, par exemple d'une démonstration. En effet, si un ignorant peut prononcer une démonstration sans la comprendre, il est en tout cas certain que celui qui ne sait pas donner de démonstration n'a pas de connaissance évidente, en tout cas quand il s'agit d'autre chose que de principes connus par soi ou d'évidence sensorielle ou d'expérience. C'est peut-être ce que pourrait répondre un théologien de l'opinion d'Henri : l'évidence du *lumen medium* ne peut se démontrer, elle est première.

Le problème est que nombreux sont ceux qui travaillent sans jamais atteindre, d'après eux-mêmes, à une telle évidence. Or, pour Godefroid, si une telle science était atteignable, « il faut supposer » que Dieu donnerait les moyens de l'atteindre à ceux qui déploient toute diligence dans ce but. Mais Godefroid semble considérer comme un fait d'expérience que même ceux qui s'y exercent ainsi ne peuvent l'atteindre⁴⁵². Puisqu'il en est ainsi et que ceux qui prétendent l'avoir ne peuvent le montrer par un acte extérieur, on doit en conclure qu'il n'y a pas d'habitus de science théologique fondé sur une lumière théologique surnaturelle. Scot ne dira pas autre chose⁴⁵³.

Le troisième argument est pragmatique. L'idée que le résultat de l'étude théologique est suspendu à une aide surnaturelle est propre à susciter le désespoir chez celui qui étudie la théologie. Son travail est vain car son objectif ne semble pas atteignable par quiconque, sauf illumination spéciale ne touchant que des individus privilégiés⁴⁵⁴. Scot craint apparemment que cela ne conduise à la paresse plutôt qu'au désespoir. Comme il le dit plaisamment, la nécessité d'une aide surnaturelle implique que, si l'on veut posséder la science théologique, il vaille mieux arrêter de travailler et passer ses journées à prier pour avoir une illumination⁴⁵⁵.

Nous voyons donc que Godefroid, et à sa suite Duns Scot, s'opposent à la fois à Thomas et à Henri sur la définition de la théologie et sur les fondements de son caractère

⁴⁵² « [...] si possibile esset ad talem scientiam pervenire, supponendum est quod Deus sufficienter provideret homini in his quae ad hoc requiruntur per quae diligentiam et studium circa hoc apponentes ut ad huiusmodi scientiam pervenirent. Cum ergo quantumcumque diligentes ad talem scientiam non attingant, videtur non esse possibile quod circa hoc dicitur a praedictis. Sic ergo ostensum est propositum a posteriori et signo. » *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 72)

⁴⁵³ Cf. *Lect. III d. 24* p. 140-142. Sur la question de l'acte intérieur et de l'acte extérieur chez Scot, cf. OSBORNE T., « The Separation of the Interior and Exterior Acts in Scotus and Ockham » in *Mediaeval Studies* 69 (2007), p. 111-139

⁴⁵⁴ « Videtur inductivum desperationis profectus in hac scientia, cum secundum cursum communem ad huius notitiam nullus videatur pervenire. De specialibus enim et privilegiatis illustrationibus quas Deus facit vel facere potest privatis personis non loquor » *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 80)

⁴⁵⁵ « Si dicas quod non dat sic, sed *cui vult* etc., – sequitur quod frustra laboraremus in studio in inquirendo veritatem, et esset multo melior via veniendi ad scientiam theologiae sedere in ecclesia et rogare Deum quod daret nobis istud lumen. » *Lect. III d. 24* p. 142

scientifique. Il s'agit toujours de replacer la théologie dans son contexte proprement humain et de refuser tout lien direct entre tel ou tel élément surnaturel et la scientificité de la théologie.

Cela ne veut pas dire pour autant que Godefroid rejette hors de sa conception de la théologie tout élément surnaturel. Il reprend un élément avancé par Thomas d'Aquin. Ce dernier, en effet, s'il évoque, pour fonder son statut épistémologique, la subalternation de notre science théologique à celle des bienheureux, a néanmoins la prudence d'employer un *quasi* dont l'omniprésence chez le dominicain a été soulignée par P. Porro⁴⁵⁶. Ayant rejeté l'idée d'une subalternation au sens strict, Godefroid n'en semble pas moins reprendre l'idée d'une quasi-subalternation, reposant sur une illumination surnaturelle⁴⁵⁷. Comme le note P. Porro⁴⁵⁸, Godefroid met toutefois davantage l'accent que Thomas sur le *quasi* que ce dernier lui a légué. En outre, il affaiblit considérablement le statut épistémologique de notre théologie. Nous y reviendrons dans la sous-partie suivante. L'aide surnaturelle ainsi pensée sur le modèle de la subalternation ne se présente que comme un adjuvant à l'usage des capacités naturelles et ne saurait permettre d'obtenir la science au sens strict qu'est la vision béatifique dont disposent les bienheureux⁴⁵⁹.

Deux questions doivent à présent être abordées. Premièrement, quel est, chez Godefroid, le rapport entre certitude d'évidence et certitude d'adhésion ? Au chapitre précédent, nous avons souligné que, selon Henri de Gand, la clarté parfaite de la vision entraînait une adhésion complète à la vérité de ce qui était vu. A l'inverse, la clarté imparfaite au sujet des objets de foi, produite par les avancées du travail théologique, était de droit indépendante de la certitude d'adhésion dont ces derniers pouvaient faire l'objet et qui procédait de l'habitus de foi. En étudiant les différences qui séparent la position d'Henri de celle de Godefroid sur ce thème, nous serons en mesure d'expliquer en quoi leurs conceptions des rapports entre foi et théologie diffèrent.

⁴⁵⁶ PORRO P., « Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo » in Bianchi L., Crisciani C. (éd.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2014, p. 197-201

⁴⁵⁷ « Fideles participantés scientiam beatorum quasi subalternantis sive magis proprie principalis ; in quantum adiuvantur et illustrantur aliquo lumine supernaturali imperfecto respectu luminis gloriae, et adiuti sensu et memoria sive notitia quam ex sensibus et naturali ingenio habere possunt, habent scientiam respectu ignorantiae laicorum. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 264)*

⁴⁵⁸ PORRO P., « Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione », *art. cit.* p. 211-212 n. 29

⁴⁵⁹ « Aliam ergo notitiam habent simplices de his quae fidei sunt, aliam instructi in theologia, et aliam beati. Prima nullo modo dicitur scientia, secunda dicitur scientia fidei sive fidem non evacuans et ideo imperfecta ; tertia dicitur visio et est scientia omnino perfecta fidem omnino evacuans et cetera. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 264)*

Deuxièmement, il convient de souligner que les prémisses des raisonnements théologiques ne sont pas seulement des articles de foi. Il est en effet possible de choisir comme prémisses des propositions issues de la philosophie naturelle ou de la métaphysique en les combinant avec des propositions crues. Quelle sera alors la certitude de la conclusion ? Godefroid nous indique que, comme nous l'avons vu plus haut, de prémisses d'une certitude donnée découlent des conclusions tout aussi certaines. L'affirmation de Godefroid semble valoir pour des prémisses ayant le même degré de certitude. Cependant, il ne paraît pas se prononcer explicitement sur les cas où les prémisses ne sont pas aussi certaines l'une que l'autre.

Répondre à ces deux questions nous permettra d'avoir une vision claire du surcroît de connaissance que le travail théologique nous permet d'acquérir au sujet des objets de foi.

2. Evidence et certitude de la théologie

a. Foi, science et vision

Pour Henri de Gand, science et foi sont compatibles, car elles partagent la même certitude d'adhésion, bien que la science soit plus claire que la foi. Pour Henri, la foi est obscure, c'est-à-dire sans aucune clarté, la vision est d'une clarté parfaite qui emporte l'adhésion, la science dispose d'une clarté supérieure à celle de la foi mais inférieure à celle de la vision, dans la mesure où elle comporte des intermédiaires dans ses raisonnements entre principes et conclusions et que ces intermédiaires peuvent être l'occasion d'erreurs.

Dans le cas particulier de la théologie, l'accumulation de syllogismes comportant comme prémisses et/ou comme conclusions une certaine proposition de foi permet de connaître cette dernière avec une clarté toujours croissante. La connaissance théologique ainsi obtenue a en partie les mêmes objets que la foi et permet donc de les connaître avec plus de clarté que la foi tout en conservant l'adhésion parfaite impliquée par cette dernière. Contrairement à la clarté parfaite de la vision qui entraîne une adhésion ferme semblable à celle de la foi, la clarté imparfaite de la théologie n'entraîne pas d'adhésion ferme.

Godefroid rejette ce modèle. Pour lui, la connaissance intellectuelle, qu'elle concerne les étants matériels une fois qu'ils ont été abstraits par l'intellect agent ou les étants séparés, s'obtient par la voie de la définition et du syllogisme : une fois définis les termes, il est possible de démontrer les conclusions qui les concernent par un raisonnement reposant sur ces

définitions. L'intellection qui en résulte est considérée par Godefroid comme une vision non sensorielle, de nature intellectuelle⁴⁶⁰ :

« [...] cette manière de connaître [i.e. au moyen de définitions et de syllogismes] n'importe quelle chose et même cette intellection est la vision de l'intellect lui-même [...]. »⁴⁶¹

L'écart qui existait chez Henri entre vision et intellection est réduit à néant. Désormais, il n'y a plus que la science qui, assimilée à une vision intellectuelle, est parfaitement certaine quant à la clarté et l'adhésion, la foi, parfaitement certaine quant à l'adhésion et incertaine quant à la clarté, et l'opinion, incertaine à tout point de vue. La perspective d'une erreur intellectuelle rendue possible par la médiation du raisonnement, susceptible de réduire, selon Henri, la certitude de clarté afférente à la conclusion, est implicitement écartée.

Est également écartée l'idée d'une compatibilité entre science théologique et foi. Selon Henri, la foi est obscure et la théologie imparfaitement claire, quoiqu'elles partagent une certitude d'adhésion ayant la même origine, à savoir le don par Dieu de la foi. On comprend ainsi qu'elles soient compatibles selon Henri. En revanche, selon le modèle godefroidien, dans le cas de la science, la certitude de clarté est parfaite, c'est-à-dire que la connaissance scientifique est évidente. Plus encore, la certitude d'adhésion qui est la sienne procède de cette évidence, tout comme, chez Henri, la certitude d'adhésion de la vision procédait de sa clarté parfaite. Foi et science ne sont donc pas compatibles selon Godefroid, non seulement parce que l'une est obscure et l'autre évidente, mais encore parce que la certitude d'adhésion de l'une procède de « l'autorité qui cache », à savoir celle de Dieu, tandis que la certitude de l'autre procède de « la raison qui manifeste »⁴⁶². Ce sont donc les causes de l'adhésion qui sont incompatibles l'une avec l'autre. Il y a une contradiction formelle à adhérer à une

⁴⁶⁰ « [...] loquendo de his quae cognoscuntur intellectu et sunt entia transmutabilia materialia, non est eorum secundum virtutem luminis naturalis alia notitia intellectiva vel certa et evidens nisi diffinitiva et syllogistica ; unde talis eorum notitia est notitia visionis secundum intellectum nec differt videre sic et intelligere. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 75)*

⁴⁶¹ « Hic est enim modus cognoscendi cuiusque et illud etiam intelligere est videre ipsius intellectus [...]. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 75)*

⁴⁶² « Sicut ergo contradictio est : hic assentio huic ut possibile est aliter se habere secundum auctoritatem fallibilem et ut impossibile aliter se habere secundum rationem infallibilem, ita hic assentio huic ut non est evidens secundum auctoritatem infallibilem rem ipsam non ostendentem et ut est evidens secundum rationem rem ipsam facientem evidentem. Et sicut fides non stat simul cum aestimatione vel opinione ratione oppositionis inter fallibile et non fallibile, ita non stat fides cum scientia ratione evidentiae et inevidentiae quae est ratione auctoritatis occultantis et rationis manifestantis. Sic ergo patet primum, scilicet quod non stant simul ratione contradictionis. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 75-76)*

proposition en tant qu'elle est connue avec évidence et y adhérer en tant qu'elle est transmise par une autorité, faillible ou non⁴⁶³.

D'après Godefroid, il est donc impossible, au sujet des objets de foi, de disposer d'une évidence telle qu'on pourrait y adhérer fermement sans autorité. Cela exclut que la théologie soit une science au sens propre. Pour autant, le rôle de la théologie est de produire des arguments susceptibles d'engendrer une certaine évidence ayant trait aux objets de foi, même si elle ne permet pas de se passer de l'autorité pour donner son assentiment⁴⁶⁴. Il convient donc, pour que nous puissions avoir une vision complète du rapport que le croyant entretient avec les objets de foi, d'étudier la nature de l'évidence - ou plutôt des évidences - que le travail théologique permet d'atteindre.

b. Evidence(s) théologique(s)

La première de ces évidences a trait aux raisons de croire. Le théologien sait mieux que le simple fidèle pourquoi il croit. En effet, pour Godefroid, si un fidèle croit un certain article de foi, c'est parce qu'il admet que cet article est contenu dans l'Écriture. Si le simple fidèle le croit, c'est parce qu'il croit les hommes (prêtres, théologiens, etc.) qui le lui ont dit. En revanche, le théologien, comme il a lu l'Écriture, sait que cet article y est contenu⁴⁶⁵. En d'autres termes, chez le simple fidèle, l'acte de foi surnaturelle requiert un acte de croyance naturelle préalable, sans évidence, dans la véracité d'un homme donné. En revanche, chez le théologien, l'acte de foi surnaturelle requiert un acte de connaissance naturelle préalable, parfaitement évident, ayant trait au contenu de l'Écriture. Ainsi, le simple fidèle doit croire deux fois, le théologien une seule.

⁴⁶³ « [...] evidens et apparens simpliciter, non evidens et non apparens simpliciter sunt contradictoria vel contradictionem includunt, sicut formidare et non formidare. Sicut ergo certitudo sine formidine non stat cum certitudine cum formidine, ita etiam evidentia et apparentia non stant cum non evidentia et non apparentia ; et inhaerere alicui solum propter testimonium alterius, et inhaerere illi propter evidentiam rationis, cum haec contradictionem includant formaliter, scilicet inniti alicui solum propter auctoritatem alicuius et inniti illi propter evidentiam ipsius, sive ista auctoritas sit fallibilis sive infallibilis. » *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 75-76)

⁴⁶⁴ « [Nostra infirmitas] non patitur quod durante statu viae possumus per rationem efficacem attingere ad talem evidentiam, quia excluderet fidem quae est de ratione huiusmodi scientiae, cum non sit aliquod cognoscibile pure theologicum cui intellectus non magis assentit, auctoritati scripturae per fidem firmiter adhaerendo, quam cuicumque rationi ad hoc inductae, qualemcumque evidentiam faciat, innitendo [...]. » *Quodl. IX q. 20* (GF IV p. 287)

⁴⁶⁵ « Et si quaeratur specialius : tenes, tu, ita esse quia ratione intelligis et capis ista, vel quia hoc tenet Ecclesia catholica et docet sacra Scriptura, diceret uterque quod propter secundum. Sed doctor bene adderet : in quantum sciens sacram Scripturam hoc vel hoc teneo, quia sacra Scriptura cuius veritati tamquam infallibili firmiter fide inhaereo hoc docet ibi et ibi ; et quia intelligo sacram Scripturam, ideo non solum credo, quia scilicet solum credo sacram Scripturam docere hoc, sed scio quia scio hoc sacram Scripturam docere [...]. » *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 70)

Il suit de cela que seul le théologien, parce qu'il connaît l'Écriture, est capable de montrer comment on peut conclure, à partir de l'Écriture, à la vérité de tel objet de foi donné, tandis que le simple fidèle ne sait ni comment il faut le croire ni pourquoi il faut le croire. Par exemple, le théologien sait quels passages de l'Écriture permettent de conclure à l'unité substantielle et à la trinité des personnes, il sait comment les expliquer par référence à cette question et il sait réfuter les objections que l'on pourrait tirer d'autres passages de l'Écriture⁴⁶⁶. Par conséquent, le théologien peut tirer de manière évidente des conclusions de l'Écriture. C'est la seconde évidence dont dispose le théologien : celle des conséquences de l'Écriture⁴⁶⁷. Notons que rien ne semble empêcher qu'une telle évidence soit aussi accessible au simple fidèle. Ce dernier peut bien tirer des conséquences évidentes, si limitées soient-elles, du peu qu'on lui a dit, à partir du moment où il raisonne correctement.

Bien sûr, ce n'est pas parce que la conséquence est connue de manière évidente que le conséquent l'est. Comme nous l'avons vu, de principes crus, on ne peut tirer que des conclusions crues⁴⁶⁸. Godefroid insiste cependant sur le fait que la théologie ne peut pas se contenter de saisir l'évidence de la conséquence. Si elle doit être appelée science, même en un sens impropre, cela implique que ses principes, à savoir les articles de foi, soient connus avec un certain degré d'évidence et non dans une complète obscurité, comme ce peut être le cas de la simple foi. Il s'agit donc pour Godefroid de proposer une manière pour la théologie d'augmenter l'évidence de notre appréhension des articles de foi, tout en maintenant l'infirmité de notre connaissance vis-à-vis de ces objets⁴⁶⁹, c'est-à-dire sans que cette évidence ne puisse suffire à elle seule à engendrer une adhésion ferme aux articles de foi.

⁴⁶⁶ « Puta : simplex et illiteratus credit Deum esse unum in substantia et trinum in personis ; sed quare et quomodo hoc credendum est, ignorat ; sed credit, quia hoc tenet Ecclesia et Scriptura quam tamen ignorat. Theologus autem ultra hoc scit quod ex dictis in Scriptura sacra et in veteri et in novo Testamento concluduntur haec, et scit quo modo et ex quibus haec concluduntur, et scit dissolvere contraria quae ex aliquibus locis Scripturae forte inducerentur, quia scit intellectum eius ; puta : quod plura dicta in Scriptura non possunt recte exponi nisi ad distinctionem suppositorum divinatorum referantur ; hoc autem simplex et illiteratus nesciret, quia Scripturam ignoraret. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 77)*

⁴⁶⁷ « Sed quantum ad consequentias bene habetur habitus proprie scientificus stans cum fide creditorum ; sed de ipsis consequentiis non habetur fides, immo scientia. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 285)*

⁴⁶⁸ « Quamvis enim ex principiis solum creditis possit conclusio elici circa quam scitur consequentia sive necessitas consequentiae, non tamen consequens sive necessitas consequentis potest sciri ex talibus principiis. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 263)*

⁴⁶⁹ « [...] cum theologia ponatur esse scientia, oportet quod principia eius fiant aliquo modo evidentia et nota sive intellecta, et hoc quidem evidentia quae convenit excellentiae talis materiae respectu infirmitatis talis scientis. Unde instructo in theologia multo evidentius fit quod Christus Deus et homo resurrexit, sive quomodo hoc possibile sit et non impossibile, quam simplici laico. Et ideo etiam theologo est evidentius quod nos resurgemus quam laico. » *Quodl. IV q. 10 (GF I p. 264)*

Pour Godefroid, en effet, le plus cultivé des docteurs ne fera jamais que croire⁴⁷⁰ et, si sa raison venait à lui manquer, il croirait encore, tandis que, si sa foi venait à lui manquer, sa raison ne lui suffirait pas pour continuer à croire⁴⁷¹. C'est du moins ce que Godefroid affirme croire, indépendamment des cas de révélation extraordinaire à des individus particuliers⁴⁷².

Foi et théologie sont du reste tellement liées qu'il est impossible de faire de la théologie sans avoir reçu la foi infuse⁴⁷³. Ainsi :

« On dit que quelqu'un a la science théologique parce qu'il connaît l'intelligence de ce qui nous est proposé dans l'Écriture sainte, non pas en soi ou par l'évidence de la chose d'un argument infaillible, mais en tant qu'appuyé sur une autorité infaillible. »⁴⁷⁴

Or nous avons vu que, pour nous rapporter aux objets de foi comme appuyés sur une autorité infaillible, il nous fallait la foi infuse. Une telle position place Godefroid à mi-chemin entre Henri de Gand et Jean Duns Scot. Pour le premier, le travail théologique est permis par un don supérieur à la foi. Quant à Scot, comme nous le verrons, il affirme explicitement qu'un juif pourrait faire le même travail intellectuel qu'un catholique, la seule différence entre eux étant que le catholique croira à ses raisonnements théologiques, tandis que le juif ne fera qu'y opiner. Cette dernière position n'est pas forcément incompatible avec celle de Godefroid mais on ne peut que constater qu'il choisit d'insister sur la dépendance entre foi et théologie. Cette dernière se définit alors comme la science de ce à quoi l'on prête son assentiment d'une certaine manière, plutôt que simplement du contenu de l'Écriture dans sa matérialité.

⁴⁷⁰ « Cum ergo quantumcumque perfectus eis quae verae fidei sunt magis inhaereat ex auctoritate dicentis sive ex auctoritate Scripturae quam ex quacumque superinducta ratione, ut patet cum sacramentum corporis Christi portatur infirmis, et quaeritur ab illiterato utrum circa hoc credat hoc et hoc, respondet simpliciter : credo ; hoc etiam respondet doctor litteratissimus. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 70)*

⁴⁷¹ « [...] quodcumque aliquis assentit alicui magis propter auctoritatem dicentis quam propter quamcumque rationem ad hoc inductam, ita quod ratione cessante nihilominus firmiter assentit ; sed si fide cessante, maneret qualiscumque ratio, vel illi non assentiret propter rationes forte probabiliore ad oppositum, vel non firmiter adhaereret propter inevidentiam rationum, talis non dicitur habere habitum proprie scientificum, cum iste habitus importet adhaesionem principaliter propter evidentiam rationis. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 70)*

⁴⁷² « Sed ita suppono et firmiter credo esse in omnibus quantumcumque perfectis in vita ista vitam communem ducentibus et non raptis vel aliquo modo singulariter elevatis. Ergo nullus habens fidem de credibilibus habet scientiam proprie dictam. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 70)*

⁴⁷³ « [...] et illa est alterius rationis quam notitia humanitatus ex solis naturalibus acquisita in quantum includit notitiam fidei et quantum ad eam adipiscendam requiritur aliqua dispositio ex dono superiori, scilicet ipsum lumen fidei ; non autem est alterius rationis quantum ad ulteriorem notitiam evidentem per studium acquisitam sic quod ad hoc lumen alterius rationis ultra lumen naturale et ultra lumen fidei requiratur. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 81-82)*

⁴⁷⁴ « [...] dicitur aliquis habere scientiam theologiae quia novit intelligentiam illorum quae in sacra Scriptura nobis proponuntur non quidem secundum se et evidentia rei vel infallibilis rationis, sed in quantum auctoritati infallibili innituntur. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 79)*

On acquiert cette connaissance plus évidente que la simple foi « d'après certaines choses mieux connues (*aliquibus notioribus*) à partir des choses mêmes (*ex ipsis rebus*) »⁴⁷⁵. En effet,

« [...] ceci est manifeste dans les questions théologiques des saints et des docteurs, objets d'une recherche diligente, dans lesquelles, d'après certaines choses, similitudes et proportions de certaines choses, en tant qu'elles sont mieux connues, on tire des raisonnements par lesquels ce qui est tenu par la seule foi, sous l'obscurité de l'Écriture dans sa nudité, devient d'une certaine manière connu et évident pour l'intellect [...]. »⁴⁷⁶

Une telle évidence, une fois acquise, modifie l'assentiment aux objets de foi lui-même. L'assentiment ne survient plus seulement parce que l'on s'appuie sur l'autorité de l'Écriture, en tant que révélée par Dieu, mais encore du fait de la raison qui permet ce surcroît d'évidence⁴⁷⁷. Cela autorise à nommer science la théologie, quoique ce soit seulement en un sens commun et non propre⁴⁷⁸.

Le lien entre les raisonnements théologiques et les objets de foi n'est cependant pas encore tout à fait clair. En effet, nous l'avons vu, les objets de foi sont les principes des raisonnements théologiques. Tout argument et toute connaissance théologique doivent toujours pouvoir être ramenés à l'Écriture⁴⁷⁹, dont l'autorité permet que l'on y croie, faute de quoi l'on n'aurait rien de plus qu'une opinion⁴⁸⁰ et non une science au sens commun. Il

⁴⁷⁵ « [...] circa theologiam est etiam hoc aliquantulum supponendum, scilicet quod ultra notitiam, quae fides proprie dicitur et solum auctoritati innititur, studentes in theologia acquirunt sibi aliquem habitum cognitivum ulteriorem, qui non solum auctoritati in sua obscuritate, sed rationi aliqualem evidentiam facienti ex aliquibus notioribus ex ipsis rebus acceptam innititur. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 282-283)*

⁴⁷⁶ « Et hoc patet in quaestionibus theologicis a sanctis et doctoribus diligenti inquisitione tractatis, in quibus ex aliquibus rebus et similitudinibus et proportionibus aliquarum rerum tanquam magis notis sumuntur rationes per quas ea, quae sub obscuritate nuda scripturae sola fide tenentur, aliquantulum nota et evidentia fiunt intellectui [...]. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 282-283)*

⁴⁷⁷ « [...] ut iam intellectus talibus assentiat, non solum quia scripta sunt et auctoritate scripturae et ratione auctoritatis scribendis tradita, sed etiam quia per rationem, quae circa talia nota sunt haberi aliquo modo facta evidentia. Frustra enim laboraretur tantum in studio et expositione in sacra scriptura, ut ea quae scripta sunt et fide obscura tenentur aliquo modo evidentia fiant, et rationes intelligantur. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 282-283)*

⁴⁷⁸ « [...] hic habitus sic per studium acquisitus etiam communi nomine scientia dicitur [...]. Scientia enim dicitur communiter notitia alicuius proprius ignoti, cum per rationes aliquas ex aliquibus evidentioribus et magis notis innotescit. Et secundum hoc notitiam sic evidentem factam per huiusmodi rationes de his quae prius sola fide tenentur dicunt sancti et doctores esse habitum scientificum. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 283-284)*

⁴⁷⁹ « [...] auctoritas scripturae est primum et radicale principium in quo finaliter contingit resolvere quaecumque in theologia per qualescumque rationes cognoscuntur, sicut patet in singulis inducendo ; propter quod etiam in symbolo quod dicitur in missa multis quae fidei sunt positae subditur de resurrectione Christi : resurrexit tertia die secundum scripturas, quasi diceret : auctoritas scripturae est illud per quod talibus quae fidei sunt debet inhaerere mens humana. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 287)*

⁴⁸⁰ « Si autem sit de aliquibus circumstantibus vel consequentibus et quae non exprimit scriptura, potest esse vere et proprie habitus pure opinativus ; puta, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab ipso, et

semble donc que les prémisses des raisonnements théologiques doivent être des objets de foi ou du moins qu'elles doivent pouvoir s'y ramener. Toutefois, les objets de foi semblent aussi être les objets de la connaissance théologique, qui s'appuie sur des raisonnements dont ils sont les conclusions :

« C'est pourquoi si [la théologie] n'est pas accompagnée de crainte, elle n'en est pas pour autant une science au sens propre ; parce que ce n'est pas l'évidence rationnelle qui retire cette crainte mais la fermeté de la certitude d'adhésion, parce qu'elle procède de la foi, sur laquelle de tels raisonnements s'appuient fondamentalement ; et ceci quand les raisonnements concluent directement quelque chose qui en soi est expressément contenu dans l'Écriture. »⁴⁸¹

Les objets de foi font-ils donc nécessairement partie des prémisses ou sont-ils les conclusions des raisonnements théologiques ? Il nous apparaît plutôt qu'ils en sont les conclusions. En effet, rien ne semble empêcher que des arguments probables faisant intervenir des prémisses qui ne se trouvent pas dans l'Écriture aboutissent à des conclusions qui s'y trouvent ou puissent se ramener à quelque chose qui s'y trouve. On connaîtrait alors avec davantage d'évidence ce à quoi nous adhérons en vertu d'une autorité infaillible, ce qui correspond à la définition de la théologie que nous avons proposée plus haut.

En quel sens dès lors entendre que ce que l'on connaît en théologie doit toujours pouvoir être ramené à l'autorité de l'Écriture et que les objets de foi sont les principes de la théologie ? Il faut simplement entendre cela au sens où, quel que soit le raisonnement théologique, la certitude de notre adhésion à sa conclusion dépend de l'autorité de l'Écriture parce que cette conclusion est dans l'Écriture ou peut y être ramenée de façon évidente. Cela n'exclut évidemment pas que tel ou tel objet de foi soit une prémisse dans un raisonnement théologique.

Il apparaît ainsi qu'il appartient au travail théologique de produire des raisonnements probables comportant au moins une prémisse mieux connue, c'est-à-dire plus évidente, que les objets de foi, et aboutissant à une conclusion qui est ou peut se ramener à un ou plusieurs

an Filius Dei posset assumere naturam irrationalem, item rationalem non fruentem ; et an in coelo empireo erat sonus vocalis ; et cetera talia. Rationes [istae] non resolvuntur evidenter in aliquam scripturam expresse, ratione cuius oporteat hoc fide tenere per certitudinem omnimodam adhaesionis, cum eo quod tenetur ratione probabili evidentiam sive certitudinem evidetiae aliqualem faciente. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 285-286)*

⁴⁸¹ « Notitia ergo quae habetur in scientia theologiae est talis quod, si consideretur ut ex rationibus talibus secundum se elicitur, non esset notitia nisi oppositiva et cum formidine. Unde si non sit cum formidine, ex hoc non habet quod sit scientia proprie ; quia hanc formidinem non tollit evidetia rationis, sed firmitas certitudinis adhaerentiae, quia est per fidem, cui tales rationes fundamentaliter innituntur ; et hoc quando rationes directe concludunt aliquid quod secundum se in scriptura expresse continetur [...]. » *Quodl. IX q. 20 (GF IV p. 285-286)*

objets de foi. Ces raisonnements permettent d'augmenter l'évidence avec laquelle nous connaissons les objets de foi. Cela veut dire que ce modèle est sous-tendu par une conception graduelle de l'évidence. Celle-ci peut, en effet, augmenter au fur et à mesure de raisonnements probables, sans pour autant atteindre à une évidence parfaite, c'est-à-dire à une évidence qui, par elle-même, produirait une adhésion.

Nous avons donc la réponse à la question que nous posions à la fin de la sous-partie précédente. Indépendamment de la foi, la conclusion des raisonnements théologiques n'est qu'une conclusion d'opinion. Il semble donc que, même si l'une des prémisses d'un tel raisonnement est connue de manière scientifique, le fait que l'autre ne soit que l'objet d'une opinion contraigne la conclusion à n'être qu'un objet d'opinion. Cependant, cette conclusion doit toujours être contenue dans l'Écriture ou pouvoir être ramenée à un objet contenu dans l'Écriture. Ainsi, pour le fidèle, elle est aussi un objet de foi, c'est-à-dire que sa certitude d'adhésion est maximale. Le fait que, en plus d'être un objet de foi, elle soit la conclusion d'un ou plusieurs raisonnements théologiques a pour conséquence, pour Godefroid, qu'elle soit connue avec plus d'évidence.

Nous voyons par là que la conception du travail théologique de Godefroid se rapproche beaucoup de celle d'Henri de Gand. Au fond, si ce dernier ne faisait pas intervenir de *lumen medium* et ne suggérait pas que la théologie puisse être ici-bas la plus évidente des sciences (éléments dont nous nous sommes efforcé au chapitre précédent de montrer l'hétérogénéité par rapport à sa description du travail théologique), sa conception ne se distinguerait guère de celle de Godefroid. Par contraste, comme nous le verrons, Duns Scot aborde la question par le biais d'une conception absolue, plutôt que graduelle, de l'évidence.

Comme nous le voyons, même si le travail théologique augmente la certitude d'évidence dans laquelle nous connaissons les objets de foi, il ne semble pas en mesure de nous aider à repérer, parmi ce que nous croyons, ce qui est l'objet de la foi infuse et ce qui est seulement l'objet d'une foi acquise. Il nous reste à comprendre si l'introspection du fidèle peut lui permettre d'aboutir à un tel repérage.

3. Infailibilité et certitude

Il est donc impossible, par les moyens intellectuels naturels, d'atteindre une évidence suffisante pour engendrer l'adhésion aux articles de foi. Bien plus, dans certains cas, l'examen des arguments laisse conclure qu'un objet de foi est plus probablement faux que vrai. Ainsi, la raison dans son emploi naturel conduit à considérer que quelque chose de faux est plus

probablement vrai que quelque chose de vrai⁴⁸². Or c'est justement quand la raison est incapable de conclure à l'évidence d'un certain objet et que pourtant on y adhère fermement que l'on sait que l'on a la foi, qu'il s'agisse de la foi infuse ou d'une foi acquise par habitude. De cette manière, même les juifs et les hérétiques peuvent savoir qu'ils ont la foi⁴⁸³.

L'expérience intérieure nous suffit donc pour savoir que l'on a la foi, par inférence. Cette inférence prend la forme suivante : j'adhère fermement à X ; or on adhère fermement à quelque chose soit parce qu'on a la foi soit parce qu'on a une évidence telle qu'elle entraîne l'adhésion ; je n'ai pas une telle évidence au sujet de X ; donc j'ai la foi. Il est clair cependant que ce raisonnement ne suffit aucunement à déterminer la nature infuse ou acquise de la foi en question. Par ce raisonnement, je me contente de tirer les conséquences du fait que j'ai un assentiment dont les qualités phénoménales correspondent à la définition générale de la foi, à savoir une adhésion ferme et une évidence faible ou inexistante⁴⁸⁴.

La question de la source de l'habitus en question semble pourtant importante. En effet, si l'on donne son assentiment aux articles de foi en vertu de l'habitude et d'une autorité humaine, on court le risque de croire quelque chose de faux. Les hommes à la parole desquels nous croyons peuvent nous mentir ou ils peuvent eux-mêmes se tromper. Dès lors, même si nous croyons des choses vraies en nous fiant à eux, il ne s'agit que de vérités par accident : nous pourrions aussi bien croire quelque chose de faux, pour la même raison et avec la même fermeté⁴⁸⁵. A l'inverse, si nous nous appuyons sur l'autorité de Dieu, ce risque disparaît. Dieu connaît en effet la vérité par essence et de la façon la plus certaine qui soit. Or Dieu, qui est la vérité première elle-même, ne peut nous faire adhérer qu'au vrai. Ainsi, tout don divin qui nous conduit à assentir à un objet donné ne saurait être que véridique et nous évite par nature

⁴⁸² « [...] ex naturalibus et assuetudine de his quae sunt supernaturalia non potest acquiri habitus veridicans, id est cui non subsit vel non possit de facili subesse falsum quantum est ex ratione talis habitus respectu talis obiecti et modi quo acquiritur ; quia respectu talis obiecti a rebus creatis non possunt accipi rationes sufficientem evidentiam de illo facientes. Immo ad partem falsam aliquando inveniuntur rationes quae ex lumine naturali intellectus a rebus creatis assumuntur probabiliore quam ad veram [...]. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 366)*

⁴⁸³ « Et sicut aliqui sciunt se habere habitum fidei sive infusum a Deo sive acquisitum vel ex consuetudine vel quocumque modo, sicut iudaei et aliqui haeretici, ex hoc quod sciunt se firmiter inhaerere his quae nec secundum se nec ratione evidenti eis apparent, ita etiam qui habet rationem facientem evidentiam de aliqua conclusione, scit se habere scientiam et illam utique poterit manifestare. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 71)*

⁴⁸⁴ « Fides [...] dicit enim notitiam debilem vel imperfectam quantum ad evidentiam, sed firmam quantum ad adhaesionem, quia innititur auctoritati solum et non rei in se vel ostensae per rationem evidentem ; et ideo facit debilem notitiam quantum ad evidentiam. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 72-73)*

⁴⁸⁵ « Similiter etiam hoc habet ex modo acquirendi talem habitum ab aliis, scilicet ex consuetudine audiendi talia a viris authenticis, in quantum homo quasi continue committitur cum talibus a quibus talia semper audit. Cum enim non sit certum quin tales mentiri et decipi possint, ex hoc non acquiritur certitudo de credibilibus cui non possit subesse falsum. Quod ergo habens talem habitum aliquando assentit veris, hoc accidit quia ex natura eius potest etiam falsis assentire. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 366-367)*

toute croyance fausse⁴⁸⁶. Cette infallibilité de l'autorité divine est ce qui ôte la crainte de l'erreur naturellement attachée à un assentiment sans évidence qui se fonderait sur une autorité susceptible de tromper⁴⁸⁷.

Dans ces conditions, est-il possible de savoir si c'est sur Dieu ou sur une autorité humaine que l'on s'appuie dans l'assentiment de foi ? Est-il possible d'échapper à la crainte de se tromper ? Il semble que cela ne soit pas possible. Nous avons vu que Godefroid fait une différence entre ceux qui se contentent de supposer que leur foi s'appuie sur l'autorité divine et ceux qui s'appuient réellement sur elle. Il précise à cette occasion que ceux qui s'appuient réellement sur cette autorité ne le savent pas de manière évidente⁴⁸⁸. Il semble donc que ceux qui ne s'appuient pas sur l'autorité divine peuvent croire qu'ils le font malgré tout et que ceux qui s'appuient effectivement sur elle le croient sans avoir davantage d'évidence que les autres pour prouver la vérité de leur croyance.

Plus profondément, lorsqu'il se demande si celui qui dispose d'une démonstration évidente de l'existence de Dieu a la foi en cette existence, Godefroid a l'occasion d'affirmer clairement que c'est en s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise et de l'Ecriture que l'on croit en Dieu⁴⁸⁹. S'il fallait s'appuyer subjectivement sur l'autorité de Dieu dans l'assentiment de foi, alors il semble clair qu'il ne serait pas possible de le faire sans croire qu'il existe. Ainsi, il ne serait pas possible de croire à l'existence de Dieu en s'appuyant sur son autorité. On ne pourrait donc croire de manière vertueuse, c'est-à-dire en s'appuyant sur Dieu, à l'existence de Dieu, ce qui semble absurde.

La position de Godefroid semble donc devoir relever d'un externalisme fiabiliste : Godefroid se place du point de vue extérieur de celui qui sait tout des mécanismes qui produisent l'acte de foi et estime que cet acte de foi est justifié par le fait que l'on peut se fier aux processus causaux qui le produisent puisque Dieu est au principe de ces processus. Si la

⁴⁸⁶ « [...] et auctoritas divina infallibilis sive veritas prima non solum secundum suppositionem sed realiter et existens secundum rem ex dispositione infusa ratione cuius sit dispositus, non solum supponit se inniti primae veritati sed ei realiter innititur, licet hoc sibi non appareat evidenter. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 367-368)*

⁴⁸⁷ « Quod enim additur quod auctoritas est infallibilis, hoc non tollit contradictionem praecedentem ratione evidentiae et inevidentiae, quae per se est ex eo quod per unum apprehenditur res ut praesens, per aliud ut absens. Sed hoc quod additur, quod auctoritas talis est infallibilis, tollit rationem formidinis quae consequitur notitiam inevidentem ex nuda auctoritate eius qui potest falli et fallere. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 75-76)*

⁴⁸⁸ « [...] et auctoritas divina infallibilis sive veritas prima non solum secundum suppositionem sed realiter et existens secundum rem ex dispositione infusa ratione cuius sit dispositus, non solum supponit se inniti primae veritati sed ei realiter innititur, licet hoc sibi non appareat evidenter. » *Quodl. XIV q. 4 (GF VI p. 367-368)*

⁴⁸⁹ « [...] quia auctoritate Ecclesiae et Scripturae sacrae tenendum est Deum esse, etiam si ad hoc alia ratio non adesset, ideo cum philosophus assequeretur fidem de hoc quod auctoritati Ecclesiae et veritati Scripturae est firmiter adhaerendum, in hoc etiam implicite et in veritate diceretur habere fidem de hoc quod est Deum esse et de omnibus aliis ad quae auctoritas Ecclesiae et veritas Scripturae se extendit. » *Quodl. VIII q. 7 (GF III p. 74)*

foi est garantie, c'est parce qu'elle a certaines qualités objectives, inaccessibles à la conscience, qui empêchent qu'elle ne conduise à donner son assentiment à quelque chose de faux. La crainte de la tromperie, que l'infaillibilité de l'autorité divine fait disparaître, serait alors une crainte objective. Elle ne serait pas la crainte subjective du croyant mais la simple préoccupation de celui qui examinerait de façon spéculative la question des garanties de la foi et voudrait concevoir un modèle où foi catholique et autres croyances habituelles diverses ne seraient pas mises sur un pied d'égalité.

Reprenons la question à laquelle nous cherchions à répondre à la fin de la seconde partie. Comment le rapport du croyant à son objet de foi se définit-il ? On se rappelle que, pour être méritoire, l'acte de foi doit se rapporter à l'objet de foi sous la raison formelle correcte et que ce rapport est conditionné à l'infusion de la foi surnaturelle. En outre, il faut que le croyant ait un rapport réflexif à son acte, que son intellect sache pourquoi il adhère et que sa volonté veuille le faire adhérer (même indirectement) pour cette même raison.

Du premier point de vue, celui du rapport à l'objet sous la raison formelle correcte, il ne semble pas se poser de problème particulier. La raison formelle est ce par quoi on se rapporte à un objet et, par conséquent, on peut avoir tendance à penser qu'elle a sa place dans un modèle internaliste plutôt qu'externaliste. Il n'est cependant pas impossible de considérer que le rapport entretenu à l'objet sous cette raison formelle ne soit pas conscient. Au fond, la raison formelle ne serait qu'une forme de relation entre l'âme et son objet qui n'a pas à être connue directement par le sujet, comme dans le cas de la perception sensorielle d'un objet. L'objet apparaît d'une certaine manière à un sujet mais ce dernier ne connaît pas pour autant la nature des opérations physiques et spirituelles ayant conduit à cette perception. Le sujet pourrait bien ne pas faire la différence entre une perception vraie et une perception fautive, qui reposent pourtant sur des mécanismes différents.

Du point de vue du retour réflexif, en toute logique, le croyant croit et sait qu'il croit parce que Dieu a révélé les objets de foi et prescrit d'y croire pour avoir le salut. Le retour réflexif du catholique sur son acte de foi surnaturelle et celui de l'hérétique sur son acte de foi acquise seront vraisemblablement exactement identiques. Tous deux penseront qu'ils croient parce que Dieu le leur a prescrit. La deuxième condition du mérite sera alors d'entretenir une certaine croyance subjective sur la raison des actes de foi dont rien ne garantit la vérité et qui est très semblable chez un bon et un mauvais croyant, pour peu qu'ils croient que Dieu a révélé ceci ou cela. Là aussi, de façon claire, nous sommes dans une perspective externaliste.

Cependant, Godefroid dit explicitement :

« [...] parce qu'une telle autorité est infaillible, pour cela elle n'est pas faible quant à la production d'une adhésion certaine. »⁴⁹⁰

Ce passage vient jeter le trouble dans la lecture que l'on peut proposer de Godefroid. Les passages que nous avons cités sur la crainte de l'erreur et de la tromperie peuvent en effet s'interpréter dans un sens internaliste. Dans cette interprétation, la réponse de Godefroid à cette crainte serait très faible, puisque, selon lui, le croyant n'est pas en mesure de savoir si sa foi procède ou non de Dieu de manière évidente. Puisqu'il ne peut pas avoir de connaissance évidente de ce fait, il ne lui reste, pour l'admettre, qu'à le prendre pour un objet de foi ou un objet d'opinion. Dans les deux cas, il est clair que cela ne lui permettra aucunement d'assentir avec plus de certitude subjective que s'il se fonde directement sur l'autorité de l'Eglise. En effet, l'assentiment à l'autorité de Dieu reposerait alors sur un assentiment antérieur soit à un raisonnement probable soit à une autorité quelconque. Dans ces conditions, le premier assentiment ne paraît pas pouvoir être doté d'une certitude plus grande que cet assentiment antérieur.

En outre, comment la foi infuse pourrait-elle protéger contre l'erreur quand il est possible pour quelqu'un qui en dispose de résister à son effet et de tomber dans l'hérésie ? S'il est clair que, par la foi infuse, on ne saurait assentir au faux, rien ne permet pour autant de considérer qu'elle serait susceptible d'inhiber en quelque manière que ce soit l'effet produit par des habitus acquis par habitude et qui dirigeraient dans une mauvaise direction.

Godefroid ne donne pas de réponse à ces problèmes. Il apparaît donc que nous sommes face à un système à tendance plutôt externaliste, mais dont certains éléments pourraient être interprétés dans un sens internaliste, comme cela est suggéré par certains passages de Godefroid. Duns Scot résoudra ces problèmes et ces ambiguïtés. Godefroid de Fontaines et Duns Scot partagent une même critique des doctrines de Thomas d'Aquin et d'Henri de Gand, ainsi que des intuitions méthodologiques communes, comme le recours au principe d'économie et l'appel à l'expérience courante. Nous verrons que la doctrine scotiste de la foi peut se concevoir comme une réponse point par point aux problèmes soulevés par celle de Godefroid.

Conclusion

Reprenons les acquis de ce chapitre. En premier lieu, nous nous sommes demandé quel rôle la volonté jouait dans la production de l'acte de foi. Elle doit en effet jouer un rôle si

⁴⁹⁰ « Sed quia talis auctoritas est infallibilis, ideo ad faciendum adhaesionem certam non est debilis. » *Quodl. VIII q. 7* (GF III p. 72-73)

l'autorité d'Augustin doit être suivie. Nous nous sommes donc posé la question de l'interaction entre volonté et intellect dans l'assentiment. Nous avons établi que, dans le système intellectualiste de Godefroid de Fontaines, règne ce que nous avons appelé un déterminisme de l'objet. Il suffit que l'intellect appréhende une certaine fin comme objet de désir et qu'il prenne pour objet un certain acte comme conduisant vers cette fin pour que cet acte soit accompli, s'il s'agit d'un acte intérieur, ou que les actes intérieurs susceptibles d'y conduire soient accomplis, s'il s'agit d'un acte extérieur. Ainsi, la volonté est entièrement soumise, dans son action, aux jugements de l'intellect.

Cependant, la volonté peut exercer sur les actes de l'intellect une influence indirecte. En effet, plus la volonté accomplit d'actes d'un même type, plus il se crée entre l'intellect et ces actes une connaturalité telle que l'intellect sera de plus en plus conduit à appréhender cet acte comme convenable à la volonté, c'est-à-dire comme bon, indépendamment de son jugement de départ. Dans le cas de la foi, c'est cette même notion de connaturalité qui explique que l'intellect puisse assentir fermement à quelque chose qui ne lui est pas démontré. En effet, par l'habitude prise au fil de l'audition répétée de prêches, une telle connaturalité se crée dans l'âme entre l'intellect et les objets de foi, de telle sorte qu'il les appréhendera de plus en plus comme convenables pour lui-même, c'est-à-dire comme vrais. La répétition de cette audition dépend d'une coopération entre l'intellect, qui juge qu'elle doit avoir lieu, et la volonté, qui meut le fidèle vers les actes conduisant à cette audition (aller à l'Eglise, etc.).

Il est également possible que cette connaturalité soit engendrée non par l'habitude mais par Dieu. Pour Godefroid, cette connaturalité surnaturellement engendrée est la seule qui puisse disposer à d'authentiques actes de foi. Ainsi, si l'examen de l'influence de la volonté sur l'intellect nous a permis de découvrir le cadre conceptuel dans lequel Godefroid pense l'acte de foi, il ne nous a pas permis de comprendre le rôle que joue la volonté dans l'acte de foi puisque, dans le cas d'un acte de foi authentique, c'est justement Dieu qui prend la place qu'occupe la volonté dans les cas ordinaires de croyance.

Il nous a donc fallu chercher ailleurs. Nous avons repris la question sous l'angle des conditions nécessaires pour qu'un acte en général, et l'acte de foi en particulier, puisse être considéré comme vertueux et méritoire. Godefroid semble reconnaître trois conditions distinctes. La première est que l'acte vertueux soit appréhendé de la bonne manière, c'est-à-dire comme bon selon la loi divine. L'acte de foi est bon et vertueux en tant qu'il nous guide de façon infaillible vers la vérité dans la mesure où nous nous appuyons sur l'habitus de foi infusé par Dieu, c'est-à-dire sur la connaturalité surnaturelle que nous venons de mentionner.

En deuxième lieu, un acte vertueux doit résulter d'une coopération de l'intellect et de la volonté. Si cette coopération n'est pas difficile à concevoir dans le cas d'actes extérieurs, qui sont toujours commandés par la volonté à la suite de jugements de l'intellect, elle l'est davantage dans le cas des actes intérieurs purement intellectuels, comme l'est l'acte de foi. Pour être accompli, ce dernier semble ne supposer en effet que l'infusion divine de la foi surnaturelle et une saisie des objets de foi qui peut fort bien être accidentelle et involontaire. C'est donc à un autre niveau qu'il faut penser l'intervention de la volonté. Il est en effet possible, lorsque l'on veut croire, d'accomplir des actes qui conduisent à croire ou à bien se disposer vis-à-vis des objets de foi, par exemple aller fréquemment à l'Eglise ou diriger l'attention de l'intellect vers des arguments favorables à la vérité des objets de foi plutôt que défavorables. Ces actes ne seront alors pas considérés comme produisant la foi mais comme engendrant une disposition à se laisser aller à l'effet de l'habitus surnaturel de foi. C'est ainsi que la volonté peut contribuer à la production de l'acte de foi.

En troisième et dernier lieu, pour être vertueux un acte doit faire l'objet d'un retour réflexif de la volonté et de l'intellect. Ce dernier doit savoir pourquoi il l'a appréhendé comme devant être accompli, c'est-à-dire quelle règle il a suivie en l'appréhendant ainsi. La volonté, à son tour, doit vouloir cet acte pour la même raison. Ainsi, pour être vertueux, un acte de foi doit être accompli en tant qu'il s'appuie sur Dieu lui-même et qu'il est conforme à sa volonté. Cette condition de réflexivité met l'accent sur la part subjective que le croyant prend à la moralité de son acte.

Ceci nous a conduit à nous demander ce que le croyant savait de son propre acte de foi, de telle manière qu'il puisse le différencier d'actes de croyance ordinaires ou non catholiques. En effet, on peut se demander ce qui garantit, à ses propres yeux, que le croyant s'appuie effectivement sur un habitus surnaturel lorsqu'il croit. Il faut chercher à comprendre comment il pourra être sûr que son acte s'appuie sur Dieu et qu'il respecte la loi divine. Le fait que les actes naturels par lesquels il se dispose à laisser agir l'habitus surnaturel soient en mesure, par eux-mêmes, d'engendrer une foi acquise et non vertueuse ne fait rien pour clarifier la situation.

Nous avons donc cherché à comprendre ce que le croyant pouvait connaître des objets de foi et de son propre acte de foi d'abord par le travail théologique, ensuite par l'introspection. L'examen de la conception godefroidienne de la théologie nous a d'abord conduit, sur le plan historique, à observer que Godefroid se situe par rapport à Thomas d'Aquin et à Henri de Gand d'une manière tout à fait semblable à celle de Scot après lui. Duns Scot reprend ainsi les arguments de Godefroid de Fontaines et partage avec lui des

choix méthodologiques et conceptuels cruciaux pour leurs conceptions respectives de la foi. Il s'agit notamment de l'application du principe d'économie à la question de savoir à quoi l'intervention divine doit se limiter, suivant l'idée que Dieu n'infuse que ce qui est absolument nécessaire au salut. Il s'agit également du rapprochement entre science et vision, caractérisées par une évidence engendrant l'adhésion, là où évidence et adhésion sont de droit distinctes dans la conception henricienne de la science. Cela conduit Godefroid de Fontaines et Jean Duns Scot à refuser à la théologie ordinaire ici-bas le statut de science au sens propre, du fait qu'elle s'appuie sur des raisonnements probables et sur des objets crus et non sus.

Cependant, contrairement à Duns Scot, Godefroid de Fontaines considère que la théologie nous permet de connaître avec plus d'évidence les objets de foi eux-mêmes. Cela ouvre la possibilité que le croyant puisse entretenir avec ces objets un rapport qui puisse être distinct de celui que le croyant peut nouer avec n'importe quel objet qu'il croirait de façon habituelle et naturelle. L'examen des développements de Godefroid sur ce sujet nous a permis de discerner trois types d'évidence dont dispose le théologien, à savoir celle qui a trait à la connaissance du contenu de l'Écriture (là où le simple ne fait que croire que ceci ou cela y est contenu), celle qui a trait aux conséquences logiques de ce qui est contenu dans l'Écriture, celle, enfin, que l'on obtient au sujet des objets de foi quand on parvient à les connaître comme conclusions de raisonnements probables. Cependant, rien ne nous permet de penser que le théologien connaîtrait mieux que le simple croyant la part surnaturelle de son acte.

Nous avons donc terminé ce chapitre en étudiant la connaissance introspective que le croyant est susceptible d'avoir de son objet et de son acte de foi. Cet examen nous a conduit à considérer que Godefroid défend plutôt un modèle externaliste de la foi et de sa garantie par Dieu. Dans ce modèle externaliste, on peut se fier à la foi infuse parce qu'elle est donnée par Dieu mais rien, dans notre expérience subjective, ne nous montre clairement si elle est au principe de nos actes de foi ou non. Le retour réflexif du croyant sur son acte, condition de son caractère vertueux, ne présenterait alors aucune différence, sur le plan de l'expérience intérieure, avec celui d'un croyant non vertueux. Ce modèle externaliste de la foi n'est cependant pas en accord avec la thèse, défendue par Godefroid, selon laquelle s'appuyer sur l'autorité infaillible de Dieu permet d'avoir une adhésion ferme et de ne pas craindre d'être trompé. En effet, si le croyant n'est pas capable de distinguer, parmi ses actes, ceux qui s'appuient sur Dieu des autres, on ne voit pas en quoi le fait de s'appuyer sur Dieu pourrait changer son adhésion ni le protéger de quelque tromperie que ce soit.

Comme nous allons le voir à présent, Scot développe, à la suite de Godefroid, une conception de la foi qui semble conçue au moins en partie pour dissoudre les ambiguïtés qui demeurent dans la conception de la foi de Godefroid de Fontaines.

Chapitre 5

Jean Duns Scot

Jean Duns Scot, théologien franciscain actif de la fin du XIII^e siècle au début du XIV^e siècle, a proposé un examen approfondi de ce qu'est la foi dans les distinctions 23, 24 et 25 du troisième livre de son *Commentaire des Sentences*⁴⁹¹. Les trois versions du commentaire sont tout à fait en accord sur le plan doctrinal et quasiment identiques sur le plan textuel. Nous citerons donc indifféremment les trois versions, en privilégiant la clarté et en n'étudiant les passages parallèles que lorsqu'une formulation alternative ou un ajout (notamment dans les *Reportata*) nous paraîtra éclairant.

Assez peu connu⁴⁹², le traitement scotiste de la foi est pourtant d'une importance historique et philosophique considérable. Il représente en effet un moment crucial de l'histoire de la problématique de la foi. Il s'oppose à Henri de Gand mais aussi à Godefroid de Fontaines. Scot reprend néanmoins certains des choix fondamentaux de ce dernier, en particulier le caractère indépassable de l'autorité comme fondement de l'assentiment de foi et

⁴⁹¹ Les textes cités sont tirés du troisième livre du commentaire des Sentences de Jean Duns Scot dans les trois versions existantes : la *Lectura (Lect.)*, l'*Ordinatio (Ord.)* et les *Reportata Parisiensia (Rep.)*, ainsi que des questions quodlibétales (*Quodl.*).

⁴⁹² On trouve quelques traitements de la foi chez Duns Scot dans la littérature récente, notamment : BOULNOIS O., *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998, p. 91-100 ; BROADIE A., *The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*, Edimbourg, T&T Clark, 1995 ; DE GANDILLAC M., « Foi et raison chez Duns Scot » in Bérubé C. (éd.), *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, vol. 1, Rome, 1978, p. 125-132 ; ELKATIP S., « Reason and Faith for Saint Thomas Aquinas and Blessed John Duns Scotus » in *Miscellanea francescana* 94(1994), p. 361-366 ; OSTDIEK G., « Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus » in Bérubé C. (éd.), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Rome, 1972, p. 573-608

Trois monographies sont dédiées spécifiquement à la théorie scotiste de la foi. Si elles proposent des descriptions justes de la doctrine de Scot, elles nous ont paru insuffisamment problématisées et peu soucieuses de la continuité historique dans laquelle la pensée de Scot s'inscrit. Cf. WALTER L., *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, Munich, Schöningh, 1968 ; BARBAGLIO G., *Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scotus, Occam e Biel*, La Nuova Cartografica, Brescia, 1968 ; STAUDINGER S., *Das Problem der Analyse des Glaubensaktes bei Johannes Duns Scotus*, Mönchengladbach, Kühlen, 2006.

Dans les années 20 et 30, Duns Scot a également été l'objet d'un intérêt conséquent mais dans une perspective plus théologique que philosophique et dans le cadre d'études trop peu détaillées pour nous être utiles. Cf. BELMOND S., « Crédibilité et révélation d'après Duns Scot » in *Etudes Franciscaines* 34 (1922), p. 5-22, 145-157, 289-307 ; BELMOND S., « Du rôle respectif des motifs de crédibilité et de l'habitus fidei selon Jean Duns Scot » in *La France franciscaine* 15 (1932), p. 265-274 ; KLEIN J., « Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus » in *Franziskanische Studien* 12 (1925), p. 184-212 ; KLUG H., « Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihre Darlegung in den Sentenzen-Kommentaren des sel. Johannes Duns Scotus » in *Franziskanische Studien* 24 (1937), p. 105-121 ; SCHWENDINGER F., « Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei infusae » in *Antonianum* 7 (1932), p. 3-38

le recours au principe d'économie pour délimiter strictement le rôle de Dieu et la place du surnaturel dans son modèle.

Radicalisant le modèle godefridien, Duns Scot propose un modèle qui met au premier plan, pour penser la foi, l'humain et le naturel au détriment du divin et du surnaturel. Là où la majorité de ses prédécesseurs optaient pour une solution illuminationniste, Scot pense la foi à partir de croyances ordinaires et naturelles, en ne lui accordant de propriétés particulières que dans la stricte mesure où l'Écriture l'exige. Ce choix de Duns Scot marque la fin des modèles illuminationnistes de la foi : le XIV^e siècle sera entièrement irrigué par la pensée scotiste. À ce titre, le modèle scotiste représente un point de bascule définitif dont l'étude est incontournable si l'on veut comprendre l'évolution de la doctrine de la foi à la fin du Moyen Âge. Comme nous le verrons, dans la mesure où l'essentiel de la genèse de l'assentiment de foi dépend de facteurs entièrement naturels, la responsabilité de l'homme face à son devoir de fidèle revêt une importance inédite et fait surgir un nouveau champ problématique centré sur une épistémologie du témoignage.

Nous nous pencherons sur la définition donnée par Scot de la foi acquise et de la foi infuse et nous étudierons les mécanismes psychologiques caractéristiques du rapport du croyant à sa foi et aux objets de celle-ci⁴⁹³. Nous chercherons ensuite à savoir s'il est possible de justifier et de garantir spéculativement l'assentiment de foi, notamment dans son appui sur l'autorité ecclésiastique. Nous verrons enfin quelle place la volonté occupe dans la production de l'habitus et de l'acte de foi et nous nous demanderons comment le croyant peut savoir ce qu'il doit vouloir croire.

I. Foi acquise et foi infuse

Dans la distinction 23 du livre III, Duns Scot introduit son propos par une application du principe d'économie à la question de la foi. Il en propose la formulation suivante : *superfluit ponere plura quando unum sufficit*⁴⁹⁴. « Il est superflu de poser plusieurs quand un seul suffit. » Scot cherche à savoir s'il est nécessaire de poser l'existence d'une foi infuse, c'est-à-dire donnée par Dieu à l'homme de manière surnaturelle, en plus de la foi acquise, celle que ce dernier obtient par des moyens naturels, en allant à l'église, en lisant la Bible, etc.

⁴⁹³ Cette première partie est une reprise de FAUCHER N., *Prêter foi avec parcimonie. Le traitement scotiste de la foi acquise et de la foi infuse*, Actes du colloque Pistis-fides, croyance et conviction de l'antiquité au moyen âge, Turnhout, Brepols, à paraître

⁴⁹⁴ « Ad omnem certitudinem actus credendi quem experimur in nobis talium credibilium, sufficit nobis fides acquisita ; ergo superfluit ponere fidem infusam.

Consequentia patet, quia non ponitur habitus nisi propter actum, et superfluit ponere plura quando unum sufficit. » *Lect III d. 23 (Vat. XXI p. 97)*

L'argument énoncé par Scot est le suivant : on ne pose d'habitus (c'est-à-dire de disposition à un certain type d'actes) dans l'âme que pour rendre compte d'un acte donné de l'âme. Or la foi est un habitus de l'âme qui rend compte des actes de foi, c'est-à-dire d'assentiment ferme à une vérité religieuse non évidente. La foi acquise explique l'ensemble de ces actes de manière suffisante. Il faut donc refuser de poser une foi infuse.

Scot ne reprend pas entièrement cet argument à son compte. Il n'en reste pas moins que c'est bien le principe de parcimonie qui lui est sous-jacent qui va guider notre auteur à travers tout son traitement de la question. Nous allons suivre pas à pas le raisonnement que tient Scot dans la distinction 23 de son commentaire des Sentences afin de montrer de quelle manière notre auteur établit d'abord la nécessité et la suffisance de la foi acquise, puis l'insuffisance et la superfluité de la foi infuse envisagée comme productrice de l'assentiment, la nécessité enfin et les limites de cette dernière, si on la considère du point de vue sotériologique, en s'appuyant sur les Écritures plutôt que sur la raison.

1. Nécessité et suffisance de la foi acquise

a. L'expérience courante de la foi acquise

Scot commence par montrer de quelle manière il est nécessaire de poser une foi acquise. Notre auteur s'appuie sur l'autorité d'Augustin affirmant⁴⁹⁵ qu'« il ne croirait pas l'Évangile s'il ne croyait pas l'Église catholique ». La croyance doit se comprendre ici par distinction avec une connaissance évidente et avec une opinion. La connaissance évidente s'impose par ses termes mêmes : dès que je pense « $2 + 2 = 4$ » en comprenant le sens des signes employés, je suis parfaitement certain que $2 + 2 = 4$ ⁴⁹⁶. De même, je suis certain de conclusions procédant de prémisses évidentes selon des lois logiques elles-mêmes évidentes, ou encore, je suis certain de ce que mes sens me montrent immédiatement (« ce chocolat est marron », etc.). Par contraste, je ne suis pas certain que Dieu est à la fois trois et un du simple fait de le penser, je ne peux le déduire de rien d'autre et je peux encore moins le percevoir par

⁴⁹⁵ « [...] hoc certum est quod credibilium revelatorum habemus fidem acquisitam.

Quod patet per Augustinum in *Epistola contra Fundamentum*, qui dicit quod 'non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiae catholicae' ; patet igitur, per eum, quod libris Canonis et Scripturae non est credendum nisi quia credendum est primo Ecclesiae approbanti et authenticanti libros illos et contenta in illis. » *Lect. III d. 23* (Vat. XXI p. 100)

⁴⁹⁶ Pour un traitement détaillé de la question des propositions connues par soi chez Scot, on se rapportera à DEMANGE D., *Duns Scot, la théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007, p. 187 *sqq.* ; HOFMEISTER PICH R., « Scotus on Contingent Propositions 'Known through Themselves' (*per se notae*) » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Münster, Aschendorff, 2010, p. 277-306

les sens. Quant à l'opinion, elle se caractérise par la crainte que l'opposé de ce à quoi l'on opine ne soit vrai. Le croyant n'a pas cette crainte : en ce sens, on dit qu'il a une croyance ou un assentiment ferme.

Pour Scot, on croit l'Église comme on croit un auteur réputé d'après sa réputation⁴⁹⁷. Or c'est un fait établi que nous croyons fermement un certain nombre de choses sur l'histoire, sur le monde, etc. d'une façon tout à fait naturelle, parce que nous croyons fermement à la véracité de ceux qui nous les rapportent⁴⁹⁸. Ainsi, puisque nous croyons fermement à la véracité de l'Église, nous croyons fermement ce qu'elle nous rapporte.

L'opération n'est toutefois pas directe. En effet, l'Église n'est pas un témoin direct des vérités surnaturelles. Elle se borne à déclarer qu'un certain nombre d'hommes ont dit la vérité quand ils ont dit que Dieu leur avait révélé ceci ou cela. À son tour, il est pour Scot « naturellement inséré dans n'importe quel homme »⁴⁹⁹ que Dieu dit la vérité. C'est seulement pour cette raison que nous croyons aux vérités de foi⁵⁰⁰. Ainsi, la croyance religieuse se décompose comme suit : 1) nous croyons que l'Église dit la vérité ; 2) l'Église déclare que certains hommes ont dit la vérité en rapportant que Dieu leur avait révélé ceci ou cela, nous y croyons donc ; 3) nous sommes certains que Dieu dit la vérité parce que cela est naturellement « inséré » en nous ; 4) nous croyons ce que l'on nous a rapporté que Dieu a dit.

Quoiqu'il soit complexe, le processus par lequel nous croyons fermement aux vérités religieuses repose donc fondamentalement sur une opération intellectuelle courante : la croyance ferme à la véracité d'un témoin. Scot n'explique pas ici comment une telle croyance

⁴⁹⁷ « Sed tunc, si nulla esset fides infusa, crederem tamen fide acquisita historiis librorum Canonis, propter auctoritatem Ecclesiae : sic credo, quemadmodum aliis historiis a viris famosis scriptis et narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces esse, – quod ego audiens, acquiri mihi habitum credendi eorum dictis. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 101)*

⁴⁹⁸ « [...] adhaereo huic 'mundum praecessisse me' firmiter per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veracitati credo firmiter ; nec dubito mundum praecessisse me, nec partes mundi esse quas non vidi, quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia et asserentium haec vera esse. Ideo sicut non haesito de veracitate illorum (quae est quasi principium), sic nec de dicto illorum (quod est quasi conclusio sequens). » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 103-104)*

⁴⁹⁹ Quel est le statut de cette insertion, voilà ce que Scot ne nous dit pas. La véracité de Dieu semble être l'objet d'une connaissance innée qui a peut-être partie liée avec les raisons séminales. Sur ce point, cf. SONDAG G., « Duns Scot sur les raisons séminales » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications ; Münster : Aschendorff, 2010, p. 199-208. Scot considère en tout cas dans la distinction 24 du livre III de son commentaire des Sentences que l'on pourrait peut-être démontrer que Dieu ne peut ni tromper ni être trompé : « [...] posset aliquis demonstrare forte quod Deus non possit fallere nec falli, quia potest probari naturaliter, sicut potest probari Deum esse [...]. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 155)*

⁵⁰⁰ « Eodem modo, quia homo non dubitat de veracitate Dei, quia hoc cuilibet naturaliter inseritur 'Deum esse veracem', nec dubitat de approbatione Ecclesiae quae approbat dicta et scripta virorum praecedentium veracium, ideo non dubitat de his quae ipsa Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhaeret. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 103-104)*

ferme est possible, quelle est sa source, mais se borne à établir son existence en dehors de tout contexte religieux, donc de toute intervention surnaturelle, et affirme, autorité à l'appui, que c'est le même genre de croyance qui concerne les vérités religieuses. Cette croyance ferme se nomme foi acquise parce que nous sommes en mesure de la produire en nous-mêmes dans le cours de notre vie. Le terme de foi (*fides*), on le voit, est assez large pour concerner toute croyance ferme acquise et pas nécessairement celles qui relèvent de la religion. Puisque tout cela peut se produire naturellement, que nous pouvons produire cette foi par nos propres forces, il n'est pas nécessaire, en vue de rendre compte d'une telle croyance, de poser d'habitus de foi infuse, c'est-à-dire une disposition non acquise par des actes, mais donnée par Dieu, qui permettrait de croire aux vérités religieuses. Selon le principe de parcimonie, nous devons nous abstenir de la poser.

b. Quelques cas particuliers montrant la nécessité de la foi acquise

i. *Le baptisé qui devient hérétique*

Duns Scot discute également trois cas précis dont l'examen montre qu'il est requis, pour en rendre compte, d'admettre l'existence de la foi acquise. De plus, dans les trois cas évoqués, il s'agit de croyances maintenues dans des situations qui excluent la foi infuse : la foi acquise doit donc suffire à les expliquer.

Le premier cas est celui de l'homme baptisé qui devient hérétique⁵⁰¹. Comme tout chrétien selon le dogme catholique, il a reçu de Dieu, lors de son baptême, les vertus théologiques surnaturelles : foi, espérance et charité. Il dispose donc de la foi infuse. De plus, il croit tous les articles de foi qu'un catholique doit croire. Supposons à présent que, dans un second moment, il cesse de croire à l'un des articles en continuant à croire tous les autres (et à se déclarer bon chrétien, on le suppose). Dès ce moment-là, il devient hérétique.

Or l'hérésie, selon Scot, chasse la foi infuse⁵⁰². Pourtant, cet hérétique continue à faire l'expérience en lui-même d'une croyance identique à tous les autres articles de foi, expérience

⁵⁰¹ « [...] sit aliquis baptizatus, credens omnes articulos, si postea erret circa unum tantum, scilicet circa Trinitatem personarum et unitatem essentiae, tamen sentit se firmiter adhaerere omnibus aliis credibilibus sicut prius [...], iste ergo sine fide infusa credit aliis articulis (quia fides infusa corrumpitur cum haeresis generatur, aliter starent simul fides et haeresis) ; ergo fide acquisita – praecedente corruptionem fidei infusae – credit alios articulos, quia stante errore circa unum credidit aliis articulis. Nec in instanti tertio, in quo corrumpitur fides infusa per haeresim, generatur fides primo acquisita, nam error ille non fuit dispositio ad fidei generationem pro tunc, immo fuit magis indispositio ut pro tunc non generaretur ; ergo praefuit cum fide infusa ante errorem. Et sic certum est in nobis esse fidem acquisitam. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 102)*

⁵⁰² Scot n'explique pas pourquoi. Toutefois, il affirme ailleurs que l'on perd la foi infuse en péchant, non de n'importe quel péché mais de celui qui s'oppose formellement à la foi, à savoir le péché d'infidélité, définie comme l'erreur au sujet de ce qu'il faut croire : « [...] dico quod verum est quod fides non corrumpitur effective a nobis, sed demeritorie.

que Scot admet comme authentique⁵⁰³. La persistance de sa croyance ne peut donc s'expliquer que par la foi acquise. Or il n'a pas acquis cette dernière au moment de sa chute dans l'erreur, puisque l'erreur ne dispose pas à acquérir la foi mais bien plutôt à son opposé. Par conséquent, il est nécessaire que, depuis le début, même quand il avait la foi infuse, ce croyant devenu hérétique ait disposé de la foi acquise. D'où la nécessité de la poser.

ii. *Le pécheur qui devient croyant*

Le second cas est celui d'un homme qui entend un prédicateur et voit des miracles se produire en soutien de cette prédication⁵⁰⁴. Cet homme raisonne alors et, se disant que Dieu ne soutiendra pas par ses miracles la prédication de quelque chose de faux, prête foi aux propos du prédicateur et acquiert ainsi la foi. Cet homme peut fort bien être à ce moment-là mauvais sur le plan moral, et même en état de péché mortel. Or, nous l'avons vu, lorsque Dieu donne la foi infuse, il donne aussi les autres vertus théologiques, espérance et charité. S'il avait la foi infuse, il aurait donc aussi la charité infuse et c'est le fait même d'avoir la charité infuse qui rend moralement bon. Donc, s'il avait la foi infuse, un tel homme serait à la fois moralement bon et mauvais. Il ne peut donc pas recevoir la foi infuse à l'audition du prêche : il faut que ce soit la foi acquise et il faut qu'elle suffise pour qu'il croie.

Cet exemple est intéressant à deux titres. Premièrement, il repose sur l'idée que le raisonnement à partir du miracle permet d'acquérir une foi naturelle. On ne voit guère pourquoi ce serait le cas. Scot lui-même souligne, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre, le caractère volontaire de la foi, infuse comme acquise⁵⁰⁵. Or rien n'indique que l'homme en question adhère volontairement à ce que lui indique le prêcheur.

Et quando dicis 'ergo per maximum demeritum', dico quod non, sed per illud quod ex sua formali ratione habet oppositionem ad fidem ; et tale est infidelitas sive error circa credibilia. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 120-121)*

L'hérésie est un type particulier d'infidélité. À ce titre, semble nous dire Scot, Dieu la punit, comme selon une justice poétique, par la perte de son opposé formel.

⁵⁰³ Sur la conception scotiste de l'expérience religieuse, cf. CROSS R., « Duns Scotus on Religious Experience » in Cross R. (éd.), *John Duns Scotus 1308-2008: The Opera Theologica of Scotus. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 2*, Archa Verbi, Yearbook for the Study of Medieval Theology - Subsidia 4, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Münster, Aschendorff, 2012, p. 89-111

⁵⁰⁴ « [...] secundum Apostolum, fides est ex auditu, auditus ex praedicatore ; ergo credere non potest homo nisi audiat aliquem qui sibi credibilia praedicet.

Hoc argumentum non valet nisi loquamur de fide acquisita, quia haec fides generatur in homine ex hoc quod audiens credit veritati praedicantis, et adhibet fidem dictis suis non infusam (quae non est sine caritate), quia non oportet quemlibet talem esse bonum moraliter per caritatem et fidem infusam, sed potest esse in mortali peccato et audiendo praedicantem et videndo miracula fieri, credit ei, – et hoc quia dictat sibi naturaliter ratio quod Deus non assistit falsitati alicuius ut ad aliqua falsa praedicata vel dicta alicuius Deus operetur miracula. Fides ergo illa praecedat caritatem, et per consequens est acquisita, quia infusa non infunditur nisi cum caritate. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 102-103)*

⁵⁰⁵ Par exemple : « Et homini docenti non assentit nisi volens, quia persuasio sua non cogit intellectum suum ; ideo respectu fidei acquisitae ab homine, est voluntas causa aliquo modo. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 172)*

Au contraire, il semble bien que son adhésion ne relève que de la conjecture et peut-être même que son immoralité ne le prédispose pas à un acte de volonté en faveur de la vérité révélée par Dieu. Il semble difficile de distinguer ici l'assentiment involontaire de l'opinion de l'assentiment volontaire de la foi. Nous verrons dans le chapitre suivant que c'est justement la question de l'engendrement volontaire de la foi à l'occasion du miracle et du prêche qui est au cœur du traitement de la question de la foi proposé par Ockham.

Deuxièmement, cet exemple du pécheur montre une rupture de Scot par rapport à toute la tradition franciscaine (ainsi d'ailleurs que par rapport à la plupart des théologiens médiévaux). Cette rupture concerne la foi informelle. Le terme apparaît ponctuellement chez Scot mais il n'en propose aucun traitement approfondi. Cette foi informelle correspond, comme on l'a vu chez Alexandre et Bonaventure, soit à une foi acquise par le raisonnement, par conjecture à partir des miracles ou du témoignage des anciens, soit à une foi donnée par Dieu et séparée des autres vertus, que ces dernières aient été perdues ou que Dieu ait donné cette foi informelle sans les autres vertus. Elle permet seulement d'appréhender les vérités de la foi et d'y adhérer mais pas de mériter le salut par cette adhésion. Chez Alexandre de Halès, il peut arriver à Dieu de la donner aux démons ou aux damnés pour les punir, comme il peut arriver chez Henri de Gand que Dieu donne le *lumen medium* à un pécheur. C'est donc une possibilité établie par la tradition que Dieu puisse infuser un habitus surnaturel en général et l'habitue de foi en particulier chez un homme indépendamment de son état moral.

Or Scot considère que la foi infusée par Dieu est nécessairement accompagnée de la charité et de l'espérance, c'est-à-dire que la seule foi que Dieu donne est celle que la tradition appelle foi formelle qui, en tant que la charité l'accompagne, permet de mériter le salut. L'argument scotiste ne vaut donc que par élimination de l'un des dons possibles de Dieu, celui de la foi informelle, cette dernière ne pouvant exister chez le franciscain que par la perte de la charité. C'est le signe d'une restriction imposée par Scot aux possibilités d'action divine. Comme nous allons le voir, cette volonté scotiste de limitation de l'influence divine se confirmera tout au long de sa réflexion sur la foi.

iii. *L'enfant juif élevé parmi les chrétiens*

Le troisième et dernier cas est celui d'un enfant juif⁵⁰⁶. Qu'il soit juif n'a en soi d'importance que pour une seule raison : il ne s'agit pas d'un enfant baptisé, en conséquence

⁵⁰⁶ « [...] si unus puer iudaeus nutritur inter nos, numquam baptizatus et more nostro divino disciplinatus, ipse fide acquisita ex auditu crederet et adhaereret omnibus quibus nos credimus, sicut etiam ego fide acquisita ex auditu aliorum (scilicet parentum, quorum veritati credo) credo multa tempora transivisse et mundum non incepisse mecum, et credo Romam esse quam numquam vidi, ex relatu fide dignorum ; sic revelatis in Scriptura

de quoi il n'a pu recevoir la foi infuse. Néanmoins, il est éduqué selon les « mœurs divines » catholiques de telle sorte qu'il croit tout ce que croient les catholiques. Il ne fait alors aucun doute pour Scot qu'il croira d'une manière tout à fait semblable à celle des bons chrétiens, mais seulement par la foi acquise.

C'est encore par comparaison avec les croyances « ordinaires » que Scot peut affirmer cela. En effet, de même que j'ai appris de mes parents que le monde n'a pas commencé avec moi, que Rome existe, etc. de même l'enfant non baptisé apprendra de ses formateurs des vérités qu'il ne remettra pas davantage en doute parce que leur mode de transmission est identique. Encore une fois, l'absence de foi infuse supposée par l'exemple garantit la nécessité et la suffisance de la foi acquise.

2. Insuffisance et superfluité de la foi infuse

a. Premier modèle

Nous avons vu de quelle manière Scot montre que, pour rendre compte de la croyance ferme qui relève de la foi catholique, l'idée d'une foi acquise sans aide surnaturelle est suffisante. À présent, nous allons examiner la manière dont Duns Scot présente deux modèles permettant de penser une foi infusée par Dieu et pourquoi il rejette ces deux modèles.

Le premier d'entre eux est conçu comme similaire à celui de la foi acquise⁵⁰⁷. Il s'agit en quelque sorte d'un raccourci : plutôt que de croire l'Église parlant d'auteurs parlant de Dieu, on croirait directement Dieu par l'entremise d'actes issus d'un habitus dont il nous aurait fait don : l'habitus de foi infuse. Cet habitus serait surnaturel parce que Dieu nous révélerait ce qu'il faut croire de manière surnaturelle, là où les objets de la foi acquise nous sont communiqués de manière naturelle.

Scot fait à une telle conception plusieurs objections qui mettent en lumière ce que l'on peut appeler le caractère naturaliste de sa position. La première objection consiste à reprocher au modèle son irréalisme⁵⁰⁸. Selon Scot, si l'on assentit à la vérité de la proposition « Dieu est

– per fidem acquisitam ex auditu – firmiter adhaereo, credendo Ecclesiae approbanti veritatem illorum auctorum.
» *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 102-103)*

⁵⁰⁷ « [...] potest dici quod fides infusa similis est in aliquo fidei acquisitae, immo in multis, quia sicut fides acquisita credit veracitati testis asserentis huiusmodi credibilia esse vera, et quia credit veracitati illius, ideo assentit conclusioni assertae ab eo, sic haec fides infusa assentit alicui revelato a Deo, quia credit veracitati Dei asserentis. Et quia Deus, illud quod asserit, illud supernaturaliter revelat, ideo fides – assentiens illi quod revelatum est – quia assentit veracitati revelantis, est supernaturalis habitus ; revelat autem credibilia quando infundit habitum. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 104-105)*

⁵⁰⁸ « Si fides infusa respiciat Veritatem primam ut revelantem articulos et causantem assensum de credibilibus, et non sit aliud de quo sit fides ut de obiecto, sequitur quod numquam assentiet aliquis fide sua huic 'Deus est trinus et unus', quia – secundum te – assentio huic 'Deus est trinus et unus' quia est revelatum a prima Veritate. Quaero ergo a te : quomodo assentio huic 'Deum esse trinum et unum esse revelatum' ? Quia si assentio huic

trois et un » seulement parce Dieu la révèle, alors nul n’y assentira jamais. En effet, si c’est le cas, alors notre adhésion à cette proposition repose sur une adhésion antérieure à une autre proposition : « Il a été révélé par Dieu que Dieu est trois et un ». Si l’on y adhère parce que Dieu nous l’a révélée, il faudra alors adhérer à une troisième proposition : « Il a été révélé par Dieu qu’il a été révélé par Dieu que Dieu est trois et un ». On se demandera alors pourquoi l’on y adhère et ainsi de suite à l’infini. Si, au contraire, on y adhère parce que quelqu’un nous l’a dit, alors la foi infuse se réduit, quant à son être même et à sa certitude, à la foi acquise et il ne sert plus à rien de la poser. On voit bien que Scot refuse implicitement toute possibilité d’une expérience procédant d’une révélation ou d’une illumination surnaturelle et qui pourrait légitimement fonder une certitude, du moins pour ce qui est de l’ordinaire de la foi.

L’objection suivante, qui attaque la position sous un angle légèrement différent, le confirme⁵⁰⁹. À supposer, nous dit Scot, que je croie par une foi infuse à la proposition : « Dieu est trois et un » parce que Dieu l’a révélée, de fait, si je crois que Dieu l’a révélée, c’est seulement parce qu’un apôtre l’a dit. Si je l’avais entendu dire lorsqu’il s’exprima, je ne l’aurais cru que parce que j’aurais eu confiance en lui, ce qui relève de la foi acquise. Aujourd’hui, toute la fermeté de mon adhésion dépend du crédit que j’accorde aux Écritures que je lis ou entends, qui dépend de celui que j’accorde à l’Église, et donc d’une foi acquise. La foi infuse ne servirait donc à rien et il ne faudrait pas la poser. L’argument précédent posait en théorie deux possibilités : la régression à l’infini ou la réduction de la foi infuse à la foi acquise ; c’est pour éviter la régression qu’il fallait accepter cette réduction, qui implique elle-même, en vertu du principe d’économie, d’écarter l’hypothèse de la foi infuse. L’argument présent, par contraste, veut indiquer que la réalité même de la foi, présente et passée, dont nous faisons l’expérience, implique la réduction de la foi infuse à la foi acquise.

‘Deum esse trinum et unum’ quia est revelatum, magis assentio huic, scilicet ‘hoc esse est a Deo revelatum’, sicut, assentiens conclusioni propter principia, magis assentio principiis.

Si dicas, sicut oportet, quod quia est a Deo revelatum ‘Deum esse trinum et unum’, quaeram ultra quomodo assentiam huic ‘revelatum est a Deo, Deum trinum et unum esse revelatum’ : si iterum, quia est revelatum esse revelatum, procedam in infinitum et numquam – per consequens – aliquid firmiter credam de articulis fidei [...].

Si autem dicas quod ‘huic assentio fide acquisita’ scilicet quod ‘Deum esse trinum et unum est a Deo revelatum’, – contra : tunc fides infusa dependeret in esse et in firmitate adhaesionis alicui articulo a fide acquisita sicut principio. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 105-106)*

⁵⁰⁹ « [...] fides infusa, si ponatur, esset certior acquisita, quia aliter poneretur frustra. Sed quod esset minus certa, probo, quia conclusio est minus certa quam principia, ex quo tota certitudo illius est a certitudine principii ; sed huic ‘Deum esse trinum et unum’ assentio fide infusa, si ponitur quod revelatum est a Deo : sed hoc esse revelatum, credo, quia Ioannes dicit hoc revelatum sibi esse (vel alius apostolus, non curo). Sed si audissem eum dixisse hoc sibi revelatum fuisse, credidissem sibi fide acquisita, credendo ipsum veracem esse et nihil falsum asserere velle. [...] Ergo tota firmitas quam ponis hoc modo in fide infusa esse, est acquisita. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 108-109)*

La troisième objection sape encore un peu plus le premier modèle de la foi infuse⁵¹⁰. L'argument est le suivant : il est établi qu'il est possible à un homme de se fier à un autre homme par des moyens purement naturels : c'est pour cette raison que l'on peut avoir une foi acquise. Or tout homme sait naturellement que Dieu dit davantage la vérité que n'importe quel homme, c'est-à-dire que sa parole est plus fiable que celle de n'importe quel homme (on peut prouver rationnellement ou saisir de manière évidente⁵¹¹ que Dieu, étant donné ce qu'il est, ne saurait mentir, alors qu'une telle preuve n'est pas possible au sujet d'un homme ordinaire). Donc, si c'est selon la nature que nous nous fions à la parole de Dieu, la foi qui découlera de cette confiance sera acquise et non infuse.

Cette objection porte un coup définitif au premier modèle de foi infuse. Rappelons-nous que la foi infuse ici considérée est surnaturelle en vertu du mode de révélation directe par Dieu des objets de foi. Scot semble radicalement remettre en question cette idée : quel que soit le mode de transmission d'un objet de foi, à partir du moment où il est établi pour nous que Dieu en est la source, alors nous pouvons y adhérer sans son aide. Ainsi, même dans le cas exceptionnel d'une révélation directe par Dieu (illumination, vision, etc.), la seule foi dont nous avons besoin est acquise.

On le voit, au fil des trois objections exposées⁵¹², Scot montre que, dans le cas ordinaire (sans intervention directe de Dieu), la foi infuse selon le présent modèle se ramène à la foi acquise, comme le raisonnement à partir de la définition de la foi infuse et l'examen de la réalité de la foi nous le montrent ; en outre, même dans le cas exceptionnel où Dieu nous prodiguerait une révélation directe, la foi acquise nous suffirait pour le croire. La foi infuse est donc doublement inutile.

⁵¹⁰ « [...] in primo cui articuli fidei sunt revelati, sufficit fides acquisita ut firmiter adhaereat eis, sicut in Paulo ; ergo in aliis, posterioribus, sufficit fides acquisita ut firmiter credant omnia credenda. [...]

Probatio antecedentis : ex puris naturalibus, includendo actualiter habitum acquisitum, potest aliquis assentire omnibus assertis et revelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus credere potest illum esse veracem qui talia asserit et revelat ; sed ex puris naturalibus scit homo et assentit quod Deus est verax magis quam omnes homines, et hoc scire et assentire potuit Paulus ; ergo fide acquisita et ex puris naturalibus potuit firmiter et sine haesitatione assentire omnibus revelatis a Deo, – et per consequens quilibet alius. Non igitur, praeter fidem acquisitam, requiritur necessario propter assentire aliqua alia fides, infusa. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 107-108)*

⁵¹¹ Cf. notes 9 et 10

⁵¹² Il y en a une quatrième, mais elle ne relève pas de l'économie et ne nous concerne donc pas ici.

b. Second modèle

La seconde version de la foi infuse que Scot propose est considérablement plus élaborée. Il l'explique de la manière suivante⁵¹³ : il nous est possible de savoir que certaines propositions sont vraies et d'y adhérer simplement en connaissant le sens des termes qui les composent. Il en va ainsi par exemple de la proposition : « Le tout est plus grand que la partie. » Les termes de certaines propositions que nous devons croire ne nous permettent pas de les connaître de cette manière : rien en effet dans les termes « Dieu », « trois » et « un » pris dans leur définition la plus générale ne nous permet de savoir que la proposition « Dieu est à la fois trois et un » est vraie. Il existe cependant un sens particulier de chacun de ces termes selon lequel nous le pourrions, mais ce sens nous est inaccessible. Pour y remédier, Dieu nous donne un habitus qui nous permet de le prendre lui-même comme objet (primaire) de notre intellect à la place de ces termes. Nous pouvons alors nous rapporter à lui de telle manière que les propositions formées à son sujet, et que nous devons croire, nous soient saisissables comme objets (secondaires) et qu'ainsi nous soyons portés à y adhérer. En somme, nous « voyons » directement Dieu et, en le voyant, nous voyons que telle ou telle proposition qui le concerne est vraie. Il ne s'agit toutefois pas d'une connaissance semblable à celle de la vision béatifique, puisque nous ne pouvons distinguer parmi ces propositions celles qui sont nécessairement vraies de celles qui ne le sont qu'en vertu de la volonté divine, alors que nous le pourrions dans la contemplation éternelle.

Il ne faut toutefois pas imaginer que nous connaîtrions par là directement tout ce qu'il faut croire comme si Dieu nous le révélait miraculeusement. Pour s'expliquer, Scot évoque un cas bien particulier⁵¹⁴. Supposons que nous ayons acquis une science : par exemple, nous avons étudié les mathématiques, compris que certains axiomes sont vrais en fonction des définitions des termes qui les composent, et nous avons accompli à partir d'eux des actes intellectuels qui nous ont permis de conclure à la vérité de certains théorèmes en général, de

⁵¹³ « [...] Deus infundit in nobis habitum fidei, inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum perfectum, ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus – sicut obiectis secundariis – assentimus per habitum ; sed iste assensus non est ex evidentia terminorum. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 110)*

⁵¹⁴ « [...] eo modo (quantum ad hoc) quo scientia inclinat intellectum in cognoscibilia, nec tamen cognoscibilia sunt praesentia in habitu ita quod repraesentet ea, sed sunt sibi praesentia per species : et tamen, si obiectum non esset praesens per species et staret habitus, et si species possent deleri stante illa scientia, adhuc scientia magis inclinaret in illa obiecta, quae aliquando fuerunt praesentia in speciebus, quam in alia, ut sic homo facilius intelligeret et concluderet conclusiones ex eis quam ex aliis obiectis quorum numquam habuit actus. Similiter hic, quamvis credibilia non sint praesentia per fidem infusam (ita quod repraesentet obiecta illa sicut nec aliquis habitus facit), sed aliunde (per auditum vel per hoc quod homo legit Scripturam), tamen fides infusa inclinat in credibilia primo sicut in obiecta sua, ita quod fides respiciat Veritatem primam, de qua est sicut de obiecto primo. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 111-112)*

résoudre certaines équations en particulier. Par ces actes, nous avons acquis, puis renforcé notre habitus de science mathématique. Supposons maintenant que cet habitus demeure en nous, que nous demeurions inclinés à adhérer à toutes ces vérités que nous avons découvertes, mais que tous les objets mathématiques, les termes, axiomes, théorèmes, équations que nous avons saisis soient effacés de notre esprit. Alors, selon Scot, bien que l'absence en nous de ces objets nous empêche de produire les actes intellectuels relevant des mathématiques si nous ne les réapprenons pas, il nous demeurera plus facile de les accomplir si l'occasion nous en est donnée. Il en va ainsi pour la foi : quoique nous ne connaissions pas les propositions de foi si on ne nous les apprend pas, Dieu nous donne un habitus tel que nous sommes inclinés à croire à la vérité de ces propositions sans y avoir jamais cru auparavant. Ainsi, le fait que Dieu a révélé à certains hommes les propositions auxquelles il faut croire n'est utile que dans la mesure où cela permet de savoir quelles sont ces propositions. Mais cette révélation ne joue aucun rôle dans l'engendrement de notre adhésion, qui procède entièrement de l'habitus donné par Dieu⁵¹⁵. Remarquons que ce modèle ressemble fortement à celui proposé par Godefroid de Fontaines.

Scot rejette également ce second modèle, en s'appuyant sur trois objections simples. La première est la suivante⁵¹⁶ : si tous les baptisés avaient une foi infuse de ce type, alors il suffirait que les termes des propositions de la foi se présentent à eux pour qu'ils y croient : il suffirait par exemple qu'ils lisent n'importe où les termes « morts » et « ressusciter » pour qu'ils croient la proposition : « Les morts ressusciteront. ». Or, l'expérience commune montre qu'il n'en va pas ainsi et que nul ne croira une proposition de foi, si on ne lui a d'abord indiqué qu'il faut la croire. La foi acquise est donc nécessaire.

⁵¹⁵ « [...] <dissimilis est fides infusa fidei acquisitae> in hoc quod – in fide acquisita – ratio tendendi in aliquid creditum est veritas ipsius testis, hoc asserentis tamquam verum. Hic non sic est, sed est de istis credibilibus, scilicet de articulis respicientibus primam Veritatem, in qua sunt omnes veritates sicut in obiecto primo, – non sicut de eo a quo causaliter sunt istae veritates revelatae, secundum primam viam. Quamvis enim articuli non sint praesentes intellectui ut obiecta nisi quia prius revelati, tamen non tendit intellectus in eos quia primo credit ea revelata : non enim respicit pro formali obiecto 'revelari' in eis, sed ipsos articulos in se. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 112)*

⁵¹⁶ « [...] si totus assensus sit ab ipso habitu fidei, tunc positus omnibus quae concurrunt ad actum credendi in esse primo, sequitur necessario actus credendi ; sed ponatur aliquis baptizatus nunc, et occurrant sibi phantasmata istorum terminorum simplicium 'mortui' et 'resurrectionis', ex quo ponitur potentia habituata et necessario inclinata ex obiecto praesentato in phantasmate, sequitur necessario actus quo iste assentiret huic complexo 'mortui resurgent' , – quod falsum est : numquam enim, omnibus istis positus, plus assentiret quam ante, nisi prius esset edoctus de hoc articulo quod talis articulus est credendus ; igitur videtur quod fides acquisita sufficit quae acquiritur ex auditu, nec experitur aliquis aliam cum tali assensu. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 114)*

Deuxième objection⁵¹⁷ : si nous disposions d'une foi infuse de ce type, alors notre intellect serait directement incliné à croire sans intervention de la volonté ; or, selon Augustin, « nul ne peut croire sans vouloir ». Donc une telle foi infuse, même si elle peut rendre compte de l'aspect intellectuel de la foi, ne peut rendre compte de son aspect volontaire⁵¹⁸. Il lui manque donc quelque chose pour qu'elle puisse pleinement expliquer la croyance religieuse. Notons au passage que cet argument, au contraire de tous les autres, qui relèvent du raisonnement et de l'expérience commune, est tiré de l'autorité d'Augustin et suppose à ce titre de se fier à son témoignage. C'est donc un argument contre la foi infuse tiré de ce que l'on croit par la foi acquise ou auquel on adhère de manière opinative, selon le statut accordé à l'autorité d'Augustin.

Enfin, Scot avance une troisième objection⁵¹⁹ : si nous avons une telle foi infuse, alors nous devons poser un autre habitus par l'entremise duquel nous connaissons les propositions de foi comme révélées. Il nous faudrait donc poser deux habitus, l'un inclinant à la connaissance des propositions en tant que transmises par l'Église, l'autre à l'adhésion à ces propositions alors que l'habitus de foi acquise assure ces deux fonctions, puisque c'est parce qu'on connaît les propositions comme révélées que l'on y adhère. La parcimonie impose donc que l'on se contente de ce dernier habitus.

3. Nécessité et limites de la foi infuse

a. Nécessité de la foi infuse

On le voit, rien dans l'expérience que nous faisons de l'assentiment de foi ne rend nécessaire de poser une foi infuse surnaturelle. Au contraire, la foi acquise la rend redondante. En outre, sous un angle particulier, selon l'autorité d'Augustin affirmant que la foi est volontaire, la foi infuse est insuffisante à nous faire accomplir des actes de foi conformes aux exigences de l'Église. C'est donc aussi bien le donné de l'expérience que le donné de l'autorité qui doivent nous faire rejeter la foi infuse.

⁵¹⁷ « [...] si fides infusa praebeat talem perfectionem vel assensum per modum naturae inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum possint apprehendi ante omnem actum voluntatis, sequitur quod actus credendi esset independens a voluntate, et ita non meritorius, et quod inesset homini naturaliter, – quod negat Augustinus dicens quod « cetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens » ; sequitur etiam quod sine fide acquisita, quia habitus perfectus non eget alio per quem praesentetur obiectum eius.» *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 114)*

⁵¹⁸ Sur la conception du rôle de la volonté dans la foi défendue par Scot cf. *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 171-175)*

⁵¹⁹ « [...] <oportet ponere> aliam fidem, per quam fieret assensus in talia credibilia, cum termini eorum, et complexio sit neutra ; et sic quilibet perfecte credens, ut Theologus, haberet in se duos habitus intellectuales, ut per unum credibilia essent sibi praesentia, ut neutra, et per alium assentiret. » *Ord. III d. 23 (VW XV p. 19)*

Pourtant, les Écritures nous obligent à la poser⁵²⁰. C'est par la foi acquise que nous croyons aux Écritures. Ainsi, c'est en vertu de la foi acquise et non du raisonnement ou de l'expérience que nous devons poser la foi infuse. À quoi sert-elle ? Comment contourner l'objection tirée de l'autorité d'Augustin ?

Jusqu'à présent, Scot ne s'est interrogé que sur l'intérêt de la foi infuse pour la production de l'assentiment. C'était négliger que les actes de foi, outre qu'ils sont des actes d'assentiment, ont une seconde caractéristique : ils sont méritoires. Cela signifie qu'ils sont reconnus par Dieu comme des actes permettant de mériter d'atteindre la béatitude éternelle après la mort. Pour qu'ils le puissent, il faut qu'ils procèdent d'un don surnaturel. Ce don est celui de l'habitus de foi infuse. Scot nous l'explique en traitant de la vertu théologique de charité⁵²¹. La volonté peut accomplir par elle-même tel acte d'amour charitable : elle peut par exemple faire aimer son prochain en tant que cela a été prescrit par Dieu. Lorsqu'un tel acte se produit pour la première fois, l'habitus de charité naturelle est créé. Cet habitus nous incline à accomplir des actes de charité. Lors de chaque acte subséquent, cet habitus est mis en acte et se trouve renforcé de telle sorte que nous soyons de plus en plus portés à la charité. On appellera acte premier un tel acte de charité naturelle.

Lorsque Dieu nous fait don de la charité infuse ou surnaturelle, il nous donne un habitus qui ne procède pas de nous, mais qui sera néanmoins mis en acte chaque fois que nous ferons par nous-mêmes un acte de charité. Cette mise en acte de l'habitus infus se nomme acte second. Ainsi, à partir du moment où nous disposons de cet habitus, à chaque acte premier correspondra un acte second. Il n'y aura toutefois jamais d'acte second sans acte premier. L'intérêt d'ajouter cet acte second est de deux ordres. D'abord, l'acte de charité pris dans son ensemble, c'est-à-dire l'acte premier ajouté à l'acte second, sera plus intense que l'acte premier seul. D'autre part, il sera méritoire. En effet, ce don par Dieu de l'habitus infus permettant l'acte second est le signe que Dieu admet l'acte de charité en question. Cet acte lui est agréable et, pour cette raison, l'homme qui l'accomplit accumule du mérite, et ce d'autant plus que l'acte premier sera plus difficile et plus fort. C'est donc en vertu de l'intensité et du mérite que l'on doit poser la charité infuse.

⁵²⁰ « [...] oportet ponere fidem infusam, propter auctoritates Scripturae et sanctorum ; sed non potest demonstrari fidem inesse alicui, nisi praesupposita fide quod velit credere Scripturae et sanctis (sed infideli numquam ostendetur). » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 115)*

⁵²¹ « [...] non solum propter actum primum dat caritatem, sed propter actum secundum, ut sit perfectior et intensior actus diligendi ex potentia et caritate quam ex potentia tantum [...] ; sic hic de fide infusa, eodem modo proportionaliter, quia sicut caritas facit actum secundum perfectiorem in substantia actus quam fuit sine ea, sic fides. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 115-116)*

Il en va exactement de même pour la foi infuse. Jamais il n'y aura d'acte de foi infuse sans acte de foi acquise, mais jamais un acte de foi acquise ne sera méritoire s'il n'est doublé d'un acte de foi infuse. L'autorité suscitée d'Augustin ne pose plus de problème : tout acte de foi acquise est volontaire et tout acte de foi méritoire pris dans son ensemble implique un acte de foi acquise et un acte de foi infuse. Dès lors, même si l'acte de foi infuse n'est pas volontaire, l'acte de foi méritoire, lui, le sera toujours, parce qu'il comporte un acte de foi acquise⁵²².

En outre, la foi infuse permet un assentiment plus fort que la foi acquise seule⁵²³. Scot explique que la foi acquise n'écarte pas le doute, mais affirme seulement sa victoire sur la certitude. Au contraire, la foi infuse semble écarter le doute lui-même. Le texte où nous trouvons cette idée a toutefois quelque chose de surprenant : il y est en effet affirmé : « La foi infuse, cependant, ne fait pas l'expérience d'une telle difficulté [...]. » La difficulté en question est de ne pouvoir croire davantage alors qu'on le voudrait. Est-ce à dire qu'il y a une expérience de la foi infuse ou ne s'agit-il que d'une façon de parler ? C'est à cette question que nous répondrons pour finir.

b. Limites de la foi infuse

Puisque la foi infuse nous est donnée par Dieu, il est clair qu'il ne peut y avoir d'acte de foi infuse qu'au sujet d'une proposition vraie. Scot s'étend d'ailleurs largement, dans la question quodlibétique XIV⁵²⁴, sur le fait que la certitude de la foi infuse est plus grande que celle de la foi acquise, que celle-ci est une règle faillible, celle-là, infaillible. Scot avance d'ailleurs dans la distinction 23 un argument dans ce sens⁵²⁵ : selon la foi acquise, nous

⁵²² Sur la composition de ces deux actes et le 'calcul' du mérite qui en procède, cf. JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Cité du Vatican, vol. XVII, 1966, p. 206-207

⁵²³ « Nec pono habitum fidei infusae solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt qui magis vellent assentire, et tamen minus assentiunt [...]. Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis. » *Lect. III d. 23* (Vat. XXI p. 116-117)

⁵²⁴ « [...] fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinatur autem virtute luminis divini, cujus est participatio, et ita non nisi ad illud quod est conforme illi lumini divino ; actus igitur credendi in quantum innititur isti fidei, non potest tendere in aliquod falsum. [...] Et quaecumque ad idem inclinatur fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitae non subest falsum, non quod haec necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusae tanquam regulae certae, et omnino infallibili, a qua actus habeat, quod non possit esse falsus ; sed innititur acquisitae tanquam regulae minus certae, quia non per illam repugnaret actui, quod esset falsus, vel circa falsum objectum. » *Quodl. XIV* (VW XXVI p. 11-12)

⁵²⁵ « Quod autem sic requiratur fides propter assensum et certitudinem actus, et non solum propter intensionem actus, patet, quia non potest esse – acquisita – aequae firmus assensus, quia fide acquisita non credit aliquis alicui nisi quem scit posse fallere et fallere ; quamvis autem sciat ipsum non velle fallere, tamen scit ipsum posse fallere et etiam posse fallere. Sed nemo potest perfecte assentire dictis alicuius quem novit posse fallere in iis quae dicit : et talis est homo quilibet, cui – et non alii – assentitur per fidem acquisitam propter veracitatem illius.

donnons notre assentiment à un témoin humain, donc faillible. Nous ne sommes jamais sûrs concernant quiconque qu'il ne puisse nous mentir, sciemment ou non. En conséquence, notre assentiment ne sera jamais vraiment ferme. C'est pourquoi nous avons besoin de la foi infuse, qui s'appuie directement sur Dieu, pour fonder pleinement notre certitude.

Si Scot avance cet argument, c'est pour mieux le rejeter. Il procède ainsi : tout d'abord, il distingue deux sens de la fermeté : un sens 'subjectif', qui fait référence à la stabilité de l'assentiment chez un individu donné, et un sens 'objectif', qui concerne la possibilité d'être trompé lorsqu'on donne son assentiment. Pour ce qui est du premier sens, Scot repousse rapidement l'objection : nous avons vu à plusieurs reprises qu'il est établi que nous pouvons adhérer naturellement de façon ferme, c'est-à-dire sans crainte que l'opposé de ce que nous croyons ne soit vrai, par exemple aux vérités transmises par les parents sur l'histoire et la géographie. On ne peut donc prétendre que le caractère faillible des témoins nous empêche d'adhérer de façon tout à fait ferme à ce qu'ils disent : bien qu'ils soient faillibles, nous croyons nos parents⁵²⁶.

Pour ce qui est du sens 'objectif', Scot avance le raisonnement suivant : la tromperie ne se joue ni dans l'habitus ni dans l'assentiment mais bien dans la manière dont nos objets nous sont présentés. Voyons ce que cela signifie. Nous l'avons vu, si nous adhérons à une certaine proposition par la foi acquise, c'est parce que l'Église nous indique qu'elle est vraie (nous grossissons le trait). L'habitus de foi acquise dont nous disposons nous incline ainsi à croire tout ce que nous pensons que l'Église prétend vrai. S'il peut y avoir tromperie, ce ne sera pas dans notre assentiment ni dans le fonctionnement de notre habitus mais bien parce qu'on nous aura dit, et que nous aurons cru, que l'Église prétend vraie telle proposition alors que ce n'est pas le cas. Ainsi donc, la foi infuse ne nous protège en rien de la tromperie : bien

Ex quo sic est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, ut respiciat Deum pro obiecto primo, de quo sicut de obiecto formantur aliae veritates quae continentur in articulis immediatius vel mediatius, secundum quod ipsum sic vel sic respiciunt. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 117)*

⁵²⁶ « [...] quando dicis fidem infusam poni necessario ut firmiter assentiret creditis, aut intelligis quod per illam assentit quis ita firmiter quod non possit non assentire vel dubitare de eo cui assentit, – vel quod assentit infallibiliter, id est indeceptibiliter, quod non decipitur in assensu suo :

Si primo modo loquaris, sic est de fide acquisita, quia stante illa fide et dum homo assentit alicui obiecto per illam, non potest dubitare vel non assentire, aliter de eodem obiecto et sub eadem ratione esset fides sive adhaesio et resilitio vel dubitatio, et ita opposita, – quod falsum est ; ergo propter firmam adhaesionem non oportet ponere fidem infusam.

Si propter hoc quod indeceptibiliter adhaeret et infallibiliter, assentiendo per fidem infusam (potest autem falli per adhaesionem fidei acquisitae), – contra : 'decipi' vel 'non decipi' non est a parte habitus, nec ex parte assensus quem facit, sed ex parte obiecti secundum quod obiectum – in quod assentit – praesentatur vero vel falso habitui inclinanti ; sed in proposito uterque habitus inclinatur naturaliter et per modum naturae assensum praebet, sed error in assensu est ex parte obiecti sic vel sic occurrentis [...] Et ideo non est certior – quantum ad 'non decipi' – fides infusa quam acquisita. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 117-118)*

sûr, il n'y aura pas d'acte de foi infuse au sujet de cette proposition que l'Église ne soutient pas, mais ce n'est pas pour autant qu'il n'y aura pas d'acte de foi acquise. Nous serons donc trompés quoi qu'il arrive.

Tout cela suppose que nous n'ayons aucune expérience intérieure de l'acte de foi infuse et c'est en effet ce que Scot affirme de façon très appuyée dans la question quodlibétique citée plus haut⁵²⁷. Si nous percevions intérieurement nos actes de foi infuse comme tels, alors, comme nous savons que la foi infuse ne concerne que le vrai, nous saurions que ce que nous croyons ne peut être faux, « ce dont nul ne fait en soi l'expérience, à ce que je crois », nous dit Scot, soulignant que la faillibilité est constitutive de l'homme. En outre, si nous savions que nous croyons quelque chose de vrai, nous saurions que ce que nous croyons est vrai⁵²⁸. Mais on ne peut en même temps croire et savoir quelque chose, puisque le premier implique la non évidence, le second l'évidence. Faire l'expérience en nous de la foi infuse nous conduirait ainsi à ne plus pouvoir croire.

Faisons le bilan de ce que nous avons cherché à montrer dans cette première partie. Scot organise son propos selon un argument d'économie, qui impose de ne pas poser plusieurs choses quand une seule suffit. Nous avons été attentif à montrer en préalable que, chez Scot, dans le cas ordinaire, la foi acquise est nécessaire. Plusieurs cas limites, dans lesquels il ne saurait y avoir de foi infuse, soulignent cette nécessité.

Ensuite, nous avons vu comment Scot, une fois établie la place de la foi acquise, démontre l'inutilité de la foi infuse. Il envisage deux sortes de foi infuse : l'une qui croit à la parole de Dieu comme la foi acquise croit à la parole d'un homme, l'autre qui permet d'assentir immédiatement aux propositions de foi indépendamment des circonstances de leur révélation. Notre auteur montre que, dans les deux cas, la foi infuse n'apporte rien de plus que la foi acquise du point de vue de l'assentiment ferme que nous cherchons à expliquer. D'après le second modèle, elle est même en retrait par rapport à la foi acquise, car elle est incapable de

⁵²⁷ « [...] non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive secundum illam elicere actum ; sed tantum percipio me assentire secundum fidem acquisitam, vel ejus principium, scilicet testimonium, cui credo, quia si perciperem me habere actum secundum fidem infusam, et cum hoc scirem quod secundum fidem infusam non potest haberi actus nisi determinate verus, perciperem quod actus meus non posset esse falsus, quia ex hoc sequitur quod perciperem quod objectum actus non posset esse falsum, et tunc scirem illud, id est, infallibiliter cognoscerem illud esse verum, quod nullus experitur in se, ut credo, quantumcumque aliquis habeat utramque fidem et secundum utramque assentiat [...] » *Quodl. XIV (VW XXVI p. 12)*

⁵²⁸ « [...] non possum scire me assentire vero, nisi sciam id esse verum cui assentio ; sed id cui assentio, creditur esse verum, et non scitur ; ergo non possum scire me assentire vero credibili, et ideo non potest sciri vera fides inesse nobis ; prius enim oporteret scire id esse verum cui assentitur, ut quod *Deus est Trinus et unus*, antequam sciam me habere fidem veram de illo. » *Rep. III d. 23 (VW XXIII p. 443)*

rendre compte du caractère volontaire de l'acte de foi. Elle est alors non seulement superflue, mais encore insuffisante.

Enfin, nous avons vu qu'en élargissant notre perspective et en ne considérant plus seulement l'assentiment ferme dont nous faisons l'expérience, mais les fonctions que les Écritures attribuent à la foi, la foi infuse prenait sa place, non comme concurrente de la foi acquise mais comme son complément indispensable, permettant un acte de foi plus certain et intense et surtout susceptible de rendre l'âme plus parfaite en lui permettant de mériter son salut⁵²⁹.

Davantage qu'une épistémologie de la foi, Scot propose une psychologie fondée sur la perception intérieure de nos actes mentaux. Du fait que nous pouvons appréhender en nous-mêmes de manière évidente que nous donnons un assentiment ferme à des propositions non évidentes, il n'est pas nécessaire de se poser la question de la possibilité de la foi. Cette possibilité est établie à condition que l'on accepte de réduire la foi religieuse à une croyance ferme ordinaire. L'autorité du témoignage, ajoutée dans le domaine religieux à la bienveillance d'un Dieu non trompeur, fonctionne ici comme cause plus que comme justification de la croyance.

Il semble donc clair que, du point de vue de l'expérience intérieure du croyant, rien ne peut différencier la vraie foi catholique d'une quelconque autre croyance fondée sur un témoignage. Qu'en est-il cependant du théologien ? Ne dispose-t-il pas d'une justification supérieure et, si c'est le cas, n'est-il pas capable de l'enseigner ? Nous allons chercher à répondre à ces questions en examinant la conception scotiste de la théologie et, plus largement, de la science, en tant qu'elles se distinguent de la foi.

II. Foi, science, théologie

Dans la distinction 24 du livre III du *Commentaire des Sentences*, Duns Scot se demande s'il est possible d'avoir une foi et une science au sujet du même objet. C'est l'occasion pour lui de développer un traitement épistémologique de la foi et, plus généralement, du rapport du croyant aux objets de foi. Nous nous pencherons d'abord sur la distinction que propose Scot entre science et foi et ce que cela nous révèle sur cette dernière. Nous examinerons ensuite quel type de connaissance sur les objets de foi l'étude de la théologie permet aux fidèles. Nous chercherons enfin quelle sorte de connaissance il est

⁵²⁹ « Quamvis [...] fides acquisita sufficiat ad assensum et certitudinem actus, prout 'credere' opponitur 'opinionis' sive 'opinari', tamen non est ita perfecte certus sicut cum fide infusa, nec esset actus ita intensus, nec sufficit in esse primo, quia non perficit animam ita perfecte fides acquisita sicut infusa ; oportet ergo ponere necessario fidem infusam. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 120)*

possible d'acquérir au sujet de la véracité de l'Église puisque, ainsi que nous l'avons vu et que nous l'aurons confirmé, pour Scot, c'est toujours en s'appuyant sur l'Église qu'il est possible de croire selon la foi catholique.

1. Foi et science

Nous avons déjà vu que, chez Henri de Gand, la foi et la science sont, dans une certaine mesure, compatibles puisqu'elles ont en commun la certitude concernant leur objet, au contraire de l'opinion, qui est incertaine. La science est en outre chez ce dernier d'un degré de clarté ou d'évidence variable, à telle enseigne que l'on trouve chez lui un continuum de l'obscurité à l'évidence maximale plutôt qu'une opposition franche entre les deux. Nous avons également vu que Godefroid de Fontaines s'opposait à cette thèse, considérant que la science était parfaitement évidente, claire au plus haut point, et que, à ce titre, elle était tout à fait incompatible avec l'obscurité de la foi.

Duns Scot, en réponse à la position d'Henri⁵³⁰, reprend celle de Godefroid. Les deux extrêmes d'une contradiction, c'est-à-dire les deux termes d'un couple de contradictoires, ne peuvent jamais être attribués en même temps à la même chose. Or, de même que certain et incertain se contredisent, de même évident et non évident⁵³¹. Au sujet du même objet au même moment, il n'y a pas de demi-mesure : comme l'opinion est incertaine, elle n'est compatible, ni avec la foi ni avec la science ; comme la foi est non évidente, elle est incompatible avec la science.⁵³²

À supposer qu'il soit possible que foi et science s'entremêlent en un même esprit sur un même objet, il n'en résulterait pas une science mais bien un habitus intermédiaire. Scot l'exprime en s'appuyant sur une analogie avec le mélange des couleurs :

« Et il ne faut pas dire qu'elles [la foi et la science] sont [présentes] en même temps comme les contraires dans un mélange et les couleurs extrêmes dans [une couleur] intermédiaire (comme dans le rouge), à savoir [dans un intermédiaire] qui soit une connaissance mixte et intermédiaire entre science et foi : en effet, dans ce cas, cette

⁵³⁰ « Respondent quod opinionis ad scientiam est duplex differentia : una, quod scientia habet certitudinem et opinio formidinem, – alia, quod scientia habet evidentiam, opinio non habet evidentiam ex parte rei ; sed fides, sicut scientia, habet firmam adhaesionem et certitudinem ; ideo fides minus repugnat scientiae quam opinio, et ideo possunt simul stare, non autem opinio et scientia. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 137)*

⁵³¹ Pour une synthèse pénétrante sur la notion d'évidence chez Duns Scot, cf. VIER P., *Evidence and its Function according to John Duns Scotus*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, 1951

⁵³² « Sed contra : quaelibet duo extrema contradictionis sunt aequae impossibilia in se ; sed modo ita est, quod certitudo et incertitudo sunt impossibiles de eodem simul ; et ideo opinio, quae habet non-certitudinem, est impossibilis scientiae quae habet certitudinem. Cum ergo scientia habeat evidentiam ex parte rei et fides non evidentiam, sequitur quod cum evidentia et non-evidentia contradicant de eodem et simul, quod fides et scientia de eodem non stabunt simul. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 137)*

connaissance ne relèverait ni de la foi ni de la science, tout comme le rouge n'est ni le blanc ni le noir. »⁵³³

L'opposition de Scot à Henri de Gand sur ce point rappelle son refus, dans le domaine de la connaissance ordinaire, de l'illuminationisme exemplariste gandien. Sur ce dernier point, il défendait en effet l'idée suivante. Si l'exemplaire increé d'un certain type de choses (c'est-à-dire leur modèle idéal en Dieu) vient se conjoindre à l'exemplaire créé de ce même type de choses (c'est-à-dire le concept que l'homme constitue au fil de sa fréquentation de ces choses), alors l'exemplaire créé ne deviendra pas le modèle parfait de la chose dans l'esprit de l'homme. Il sera quelque chose d'intermédiaire, qui aura toujours les imperfections, les instabilités propres à l'exemplaire créé et il ne pourra donc pas constituer pour l'homme un point de repère stable.

Pour refuser cet exemplarisme, Scot s'appuie sur une comparaison entre la conjonction des exemplaires et la composition des prémisses d'un syllogisme : de même que la conjonction de l'exemplaire créé et de l'exemplaire increé aurait pour résultat quelque chose qui porterait les mêmes imperfections que l'exemplaire créé, de même lorsque, dans un syllogisme, une proposition plus certaine et une proposition moins certaine en constituent les prémisses, alors la conclusion du syllogisme ne saurait avoir un degré de certitude supérieur à celui de la prémisse la moins certaine. Comme nous l'avons montré dans le chapitre qui lui est consacré, Henri de Gand propose une grammaire de la certitude fort différente. Selon lui, lorsque, dans un syllogisme, les prémisses n'ont pas la même certitude, la conclusion est d'une certitude intermédiaire. Il apparaît que, au travers des comparaisons faites par Scot avec les raisonnements et avec les couleurs, se profile une même ligne générale, caractérisée par le refus du mélange et la recherche de distinctions radicales et d'articulations précises⁵³⁴.

⁵³³ « Nec valet dicere quod sunt simul sicut contraria in mixto et extremi colores in medio (scilicet in rubore), quod scilicet sit una cognitio mixta et media ex scientia et fide : tunc enim illa cognitio nec esset fidei nec scientiae, sicut rubor nec est albedo nec nigredo. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 137-138)*

⁵³⁴ Sur les conceptions opposées de Duns Scot et d'Henri de Gand sur la connaissance, cf. BROWN J., « Duns Scotus on the Possibility of Knowing Genuine Truth: The Reply to Henry of Ghent in the 'Lectura prima' and the 'Ordinatio' » in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 51 (1984), p. 136-182 ; BROWN J., « John Duns Scotus on Henry of Ghent's Theory of Knowledge » in *The Modern Schoolman* 56 (1978/79), p. 1-29 ; BROWN J., « John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case » in *Vivarium* 14 (1976), p. 94-113 ; FEDRIGA R., « Psicologia teologica e psicologia filosofica: La teoria della conoscenza di Enrico di Gand alla luce delle critiche di Duns Scoto » in *Rivista di storia della filosofia* 61 (2006), p. 165-180 ; PASNAU R., « Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination » in *The Review of Metaphysics* 49 (1995), p. 49-75 ; PICKAVÉ M., « Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and the Possibility of Naturally Acquired Knowledge » in Lagerlund H. (éd.), *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, Leiden, Brill, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 103, 2010, p. 61-96

Il y a pour Duns Scot trois sens différents du terme « science ». Il peut tout d'abord désigner « toute connaissance (*notitia*) qui est accompagnée d'une adhésion »⁵³⁵. La question de la compatibilité entre science et foi ne se pose alors plus, puisque, selon une telle acception, la foi est elle-même une science. Notons que le terme « *notitia* » signifie « connaissance » au sens le plus large qui soit, de saisie ou d'appréhension.

Scot tire du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* un second sens, un peu plus fort, du terme de science, caractérisé par un assentiment qui « serait comme [un assentiment] à une vérité sue, mais pas à partir des mêmes causes, c'est-à-dire pas à partir d'une évidence nécessaire »⁵³⁶. Cet exemple demeure mystérieux dans la mesure où Scot n'en propose aucun traitement logique, épistémologique ou psychologique propre. On pourrait le traduire dans le sens inverse de celui que nous proposons : « pas à partir des mêmes causes, c'est-à-dire à partir d'une évidence nécessaire ». C'est alors l'évidence nécessaire qui viendrait différencier ce second sens du premier, mais on ne voit pas alors ce qui le différencierait du troisième.

Duns Scot évoque en outre une compatibilité entre une telle science, non pas avec la foi dans l'absolu, mais avec la foi infuse, que, pourtant, il n'évoque pas ailleurs dans son questionnement sur la compatibilité entre science et foi. Il affirme en tout cas que ce second sens de science est impropre⁵³⁷.

Le troisième sens du terme science est le sens propre, caractérisé par quatre conditions : (1) la science est une connaissance certaine, excluant le doute et la tromperie, (2) elle porte sur le nécessaire, (3) sa cause est évidente pour l'intellect, (4) sa cause est nécessaire, évidente, et applique des principes en vue d'aboutir à une conclusion par le biais d'un discours syllogistique⁵³⁸. Cette science-là est tout à fait incompatible avec la foi.

On pourra également se reporter à DUMONT S., « Henry of Ghent and Duns Scotus » in Marenbon J. (éd.), *Routledge History of Philosophy. 3: Medieval Philosophy*, Londres, New York, Routledge, 1998, p. 291-328

⁵³⁵ « [...] 'scientia' multipliciter potest accipi in anima :

Uno modo, prout omnis notitia quae est cum adhaesione dicitur scientia, et sic potest stare cum fide. [...] etiam ipsa fides est scientia hoc modo [...]. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 143)*

⁵³⁶ « [...] potest esse adhuc formalis assensus non solum per credulitatem adhaerendo testimonio alieno, sed potest esse assensus sicut esset veritati scitae, licet non ex eisdem causis, scilicet ex evidentia necessaria. Et de tali evidentia loquitur Philosophus VI *Ethicorum*, quod habitibus intellectualibus dicit aliquid verum determinate, et assentit uni parti, sicut assentiret aliquis conclusioni demonstratae [...]. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 143-144)*

⁵³⁷ « Et isto modo fides infusa et scientia de revelatis starent simul, quia sic scientia non proprie accipitur. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 144)*

⁵³⁸ « [...] accipiendo scientiam proprie, prout accipitur I *Posteriorum*, sic requiruntur condiciones quattuor in scientia : prima, quod sit cognitio certa, excludendo omnem dubitationem et deceptionem ; secunda condicio est quod sit de cognito necessario ; tertia, quod sit per causam evidentem intellectui ; quarta, quod sit per causam necessariam, evidentem et applicantem principia ad conclusionem per discursum syllogisticum. [...] Et isto

Parmi les quatre caractéristiques de la science, il est clair que la foi partage la caractéristique (1) : elle est certaine, comme nous l'avons déjà vu. En revanche, la caractéristique (2) ne se vérifie pas à son sujet. En effet, la foi ne porte pas seulement sur le nécessaire, mais par exemple sur toutes sortes de faits historiques futurs au moment où ils sont affirmés (par exemple par des prophètes) et, à ce titre, contingents⁵³⁹.

Outre cela, même si l'on reconnaît communément que les faits présents et passés sont nécessaires dans la mesure où ils sont passés et présents, il n'est en tout cas pas possible de démontrer leur nécessité en partant simplement de ce qu'ils sont : ils ne sont nécessaires que de manière conditionnelle. De fait, l'évêque, qui a béni les fidèles, aurait fort bien pu ne pas les bénir, car il aurait pu être malade, en voyage, etc. De la même manière, si Dieu révèle un fait, comme le fait que Dieu est à la fois trois et un, il n'est pas possible, simplement à partir de ce qu'est ce fait, de le démontrer. On ne peut que s'appuyer sur une circonstance extérieure, à savoir la révélation dont ce fait a été l'objet, pour démontrer qu'il est nécessairement vrai. Il s'agit d'une nécessité accidentelle. Une telle nécessité est aisément reconnaissable au fait que, dans le raisonnement qui la prouve, la proposition exprimant le fait nécessaire pourrait être remplacée par n'importe quelle autre, pour peu qu'elle ne soit pas contradictoire. Prenons le raisonnement suivant : Dieu a affirmé « A est B » ; or tout ce que Dieu affirme est nécessairement vrai ; donc « A est B » est nécessairement vraie. On peut mettre n'importe quels termes à la place de A et B.

Quant aux caractéristiques (3) et (4), elles se réfèrent à la cause de la science et à trois de ses attributs, qu'il nous faut étudier séparément : sa nécessité, son évidence, son caractère syllogistique. Commençons d'abord par gloser le terme de cause. Dans le sens le plus large, la cause d'une connaissance est ce qui engendre les actes de connaissance du sujet, c'est-à-dire ses actes d'assentiment à la vérité d'une proposition. Pour une proposition connue par soi comme « $2 + 2 = 4$ », la simple saisie des termes cause cet assentiment. Pour un autre objet que l'on connaîtra par une perception extérieure (« Ce mur est rouge ») ou intérieure (« Je me souviens de cette porte »), ce sera cette perception même.

La situation se complique lorsque nous abordons les connaissances engendrées par raisonnement. Dans le raisonnement « Je vois un mur ; or tout ce qui voit n'est pas aveugle ;

modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse scientiam et fidem. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 144)* ; cf. BOULNOIS O., *Métaphysiques rebelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 268-269

⁵³⁹ Sur la possibilité de connaître ce qui est contingent avec certitude, on se reportera à VOS A., « Knowledge, Certainty and Contingency » in Bos E. (éd.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1998, p. 75-88

donc je ne suis pas aveugle », ce que l'on connaît est la conclusion « Je ne suis pas aveugle ». Quelle est la cause de cette connaissance ? Est-ce le raisonnement lui-même, pris dans son ensemble ? Sont-ce les deux prémisses prises en même temps ? Est-ce la mineure qui, à partir de la majeure, cause la conclusion ? Ou bien encore sont-ce les assentiments respectivement donnés aux deux prémisses, dont l'un est évident en vertu d'une perception immédiate et l'autre également évident parce que la proposition est connue à partir de ses termes ?

Revenons à la question de la cause de la science. Puisque Scot indique dans sa quatrième condition que la cause de la science « applique les principes en vue de la conclusion par un discours syllogistique », nous pouvons admettre que c'est l'ensemble du processus syllogistique qui doit être considéré comme la cause de la science. Nous pouvons donc imaginer que c'est ce processus qui doit être nécessaire, au sens où, d'un raisonnement donné, il ne peut y avoir qu'une seule conclusion, et que l'enchaînement du raisonnement lui-même doit être évident pour l'intellect, c'est-à-dire que l'examen du syllogisme justifiera la position de la conclusion de telle sorte que tout doute soit supprimé.

Pourtant, une telle caractérisation de la cause de la science ne suffit pas. En effet, elle ne suffirait pas à faire de la science une connaissance évidente, caractéristique qui précisément la sépare de l'opinion et de la foi. Une connaissance peut en effet fort bien présenter toutes les caractéristiques susmentionnées et pourtant n'être pas évidente. Prenons le raisonnement suivant : « Dieu a révélé qu'il était trois et un ; or tout ce que révèle Dieu est vrai ; donc il est vrai que Dieu est trois et un ». Toutes les conditions de la science seraient vérifiées. En effet, la conclusion est connue de façon certaine (puisque'elle découle d'une prémisses crue et d'une prémisses sue, donc toutes deux objets d'un assentiment ferme) ; elle est nécessaire (selon le dogme catholique) ; et le raisonnement s'enchaîne de manière évidente, nécessaire et syllogistique. Pourtant, il est clair que la conclusion sera seulement crue puisqu'elle découle d'au moins une prémisses crue.

Il faut donc penser un autre sens du terme de cause de la connaissance, que nous avons déjà énoncé, à savoir l'évidence des assentiments donnés aux prémisses, qui se ramèneront toujours, même si celles-ci sont des conclusions de syllogismes antérieurs, à l'évidence d'assentiments ne découlant pas d'un raisonnement. On peut considérer que c'est à l'évidence de ces derniers assentiments que Scot fait référence quand il mentionne, lorsqu'il énonce la caractéristique (3) de la science, l'évidence pour l'intellect de la cause de la science. Par opposition, l'évidence de la cause mentionnée dans la caractéristique (4) serait alors celle de l'enchaînement du raisonnement. Ce qui cause la science serait donc l'évidence des prémisses du raisonnement scientifique, telle qu'elle se transfère à la conclusion à travers un

raisonnement nécessaire et évident. Ce transfert de l'évidence des prémisses aux conclusions est une propriété cruciale du syllogisme dans sa conception scotiste.

Ce modèle donne lieu pour nous à deux réflexions. Premièrement, il faut souligner que, si Scot rejette l'idée d'une compatibilité entre science et foi concernant le même objet, ce rejet n'est pas pour autant absolu. Pour Duns Scot, une telle incompatibilité ne peut se concevoir que de deux manières. Il s'agit soit d'une incompatibilité formelle entre habitus, soit d'une incompatibilité formelle entre leurs objets⁵⁴⁰.

Si ce sont les objets qui sont incompatibles, en vertu de leurs raisons formelles⁵⁴¹, alors ces raisons ne changent pas avec l'acquisition de la foi. Par une certaine science, on peut fort bien se rapporter à un objet comme connu scientifiquement et continuer à le faire même si l'on acquiert un habitus de foi au sujet de ce même objet. Ce que l'on ne pourra pas faire, en revanche, c'est croire quelque chose si une démonstration scientifique nous en est donnée, sauf à oublier cette démonstration. En d'autres termes, à supposer qu'un habitus de foi au sujet d'un certain objet et un habitus de science au sujet du même objet puissent coexister dans une même âme, la présence d'un habitus de science qui force automatiquement l'esprit à assentir de manière évidente à son objet prévient l'actualisation de l'habitus de foi correspondant. Ainsi, quand on sait quelque chose, on ne peut plus le croire. C'est le cas par exemple des apôtres :

« [...] si l'on tient qu'il y a une seule foi de tous les articles, on peut dire qu'ils avaient la foi au sujet des autres articles, et c'est pourquoi, par cet habitus, ils auraient cru qu'il a été crucifié s'ils ne l'avaient vu ; mais cependant, du fait qu'ils ont vu, ils n'ont pas cru à ce moment-là, – et, par la suite, en repensant à sa crucifixion, ils n'eurent jamais la foi à son sujet [...] alors qu'ils avaient ce par quoi ils auraient cru s'ils n'avaient pas vu »⁵⁴².

Scot considère donc qu'il n'y a pas d'incompatibilité formelle entre habitus de science et habitus de foi. En effet, ces deux habitus fonctionnent différemment. La possibilité de

⁵⁴⁰ « Quod etiam dicit quod scientia non potest praecedere fidem, sed necessario sequitur, – contra : aut enim hoc est propter formalem repugnantiam istorum habituum inter se, scilicet quod fides non potest inesse post scientiam habitam [...], – aut propter formalem repugnantiam obiectorum [...]. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 137-138)*

⁵⁴¹ « [...] si propter secundum, hoc est propositum, quia obiecta aequè distinguuntur (propter formales rationes) post fidem sicut ante. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 138)*

⁵⁴² « [...] si tenetur quod una sit fides omnium articulorum, potest dici quod habuerunt fidem de aliis articulis, et ideo illo habitu credidissent ipsum fuisse crucifixum si non vidissent ; sed tamen ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, – nec umquam postea, recogitando illius crucifixionem, habuerunt fidem de ea, sicut nec dum viderunt intuitive, cum habuerunt quo illud credidissent si non vidissent. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 153-154)*

connaître scientifiquement un objet dépend de l'appréhension, intelligible ou sensible, de cet objet. À l'inverse, la foi ne dépend pas de son objet mais bien de celui qui affirme la vérité de cet objet, à qui l'on prête foi. Dès lors, si un prédicateur à qui je prête foi affirme la vérité des propositions X, Y et Z, je croirai par le même habitus que X, Y et Z sont vraies. Si X m'est prouvé scientifiquement, je saurai X par un habitus de science. X sortira alors du champ d'action de l'habitus de foi mais cet habitus se maintiendra comme tel en moi, de sorte que je continuerai à croire Y et Z. À la limite, si X, Y et Z me sont prouvés scientifiquement et que le prédicateur ne dit rien d'autre, l'habitus se maintiendra. Cependant, il sera sans objet, du moins jusqu'à ce que le prédicateur affirme une autre proposition. Cela ne signifie cependant pas qu'il sera sans objet propre : l'habitus de foi a pour objet ce qui est affirmé par le prédicateur. Mais, de même que la vue a pour objet propre la couleur, si celui qui a la vue vit dans un monde d'obscurité, sa vision n'aura jamais l'occasion de s'actualiser vis-à-vis d'un objet.

Si la science peut donc empêcher toute actualisation de la foi, elle ne peut pas, en tout cas, la détruire. Cela correspond à ce que dit Scot sur la compatibilité entre opinion et science. Dans l'âme d'un même individu et concernant un même objet, on peut trouver un moyen dialectique et un moyen démonstratif⁵⁴³. Par exemple, je peux être de l'opinion que Félix est gris parce que je tiens en moi-même le syllogisme suivant : tous les chats sont gris (prémisse connue scientifiquement) ; or Félix est un chat (prémisse d'opinion, on me l'a rapporté mais je n'en suis pas sûr) ; donc Félix est gris (conclusion d'opinion). Supposons maintenant que je voie Félix à travers une lentille rouge. J'ai désormais une connaissance évidente que c'est un chat, sans pour autant connaître sa couleur. Cependant ma deuxième prémisse, en l'occurrence « Félix est un chat » m'est désormais connue scientifiquement. Donc je sais scientifiquement qu'il est gris. Cela ne change rien au fait qu'on m'ait rapporté la deuxième prémisse. Pourtant, je ne la considère plus en tant qu'elle m'a été rapportée mais seulement en tant que je la connais scientifiquement.

Deuxièmement, il nous semble que, quant à la question de savoir si on les acquiert par l'intermédiaire de syllogismes, la distinction entre science et foi n'est pas évidente. En effet, Scot indique que la foi acquise envers les auteurs de l'Écriture s'acquiert lorsqu'on entend

⁵⁴³ « [...] quando effectus sunt simul in aliquo impossibiles, et causae eorum in eodem simul sunt impossibiles in causando, quia non possunt simul causare ; sed si altera causat, altera non causabit, impedita a causa superiore. Cum ergo scientia et opinio sint simpliciter impossibiles, sunt etiam impossibiles in eodem et de eodem ; sed si aliquis primo opinionem habeat de aliquo, et post superveniat demonstratio de eodem, corrumpitur opinio ; et si ambae causae simul insint alicui, scilicet medium demonstrativum et dialecticum, medium dialecticum nihil faciet, impeditum a medio demonstrativo, – ita quod numquam erunt effectus simul, nec causae umquam simul causabunt. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 154)*

que l'Église sanctionne tel ou tel auteur reconnu véracé⁵⁴⁴. En revanche, il ne fournit aucune indication sur la manière dont cette acquisition se produit. Y a-t-il un processus psychologique immédiat selon lequel le fait d'apprendre que l'Église à laquelle on croit déclare véracé tel auteur, cause une disposition à croire cet auteur dans l'esprit du croyant ? Ou cela se produit-il, au contraire, par la médiation d'un raisonnement spéculatif ? Ce dernier pourrait se formuler ainsi : « L'Église déclare que cet auteur dit la vérité (prémisse connue intuitivement) ; or l'Église dit la vérité (prémisse crue) ; donc cet auteur dit la vérité (prémisse crue) ». Ou bien cela se produit-il par la médiation d'un raisonnement pratique comme « L'Église déclare que cet auteur dit la vérité (prémisse connue intuitivement) ; or il faut croire ce que dit l'Église (prémisse crue) ; donc il faut croire que cet auteur dit la vérité (prémisse crue) » ?

À cette question, Scot ne fournit pas de réponse. Cependant, nous pouvons dire, sans trop nous avancer, que tout se passe comme si un raisonnement semblable à ceux que nous venons de suggérer se produisait dans l'âme du croyant. En ce sens, on peut élaborer, à partir du texte de Scot, un modèle explicatif rationnel de l'acquisition de l'habitus de foi. Faut-il privilégier un modèle conçu en termes de raisonnement pratique ou spéculatif ? Nous tâcherons de répondre à cette question dans notre troisième partie, en traitant du rôle de la volonté dans l'acquisition de l'habitus de foi. Nous allons à présent nous pencher sur le lien entre foi et théologie et sur le statut épistémique de cette dernière pour le voyageur.

2. Foi et théologie

Nous ne nous intéresserons pas ici à la position défendue par Scot sur le statut scientifique ou non de la théologie dans l'absolu. Nous n'ignorons que Duns Scot a, de ce point de vue évolué entre la *Lectura* et les *Reportata*. Il défend dans le prologue de la *Lectura* une position en complet accord avec Godefroid de Fontaines sur le caractère non scientifique de la théologie, au sens propre du terme de science, contre Henri de Gand. Dans le prologue des *Reportata*, en revanche, il admet que la théologie peut être une science abstraitive⁵⁴⁵. Cela

⁵⁴⁴ « Sed tunc, si nulla esset fides infusa, crederem tamen fide acquisita historiis librorum Canonis, propter auctoritatem Ecclesiae : sic credo, quemadmodum aliis historiis a viris famosis scriptis et narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces esse, – quod ego audiens, acquiro mihi habitum credendi eorum dictis. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 101)*

⁵⁴⁵ Cf. DEMANGE D., « La théologie est-elle une science ? La réponse de Duns Scot à Godefroid de Fontaines dans le prologue des *Reportata Parisiensia* » in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 20 (2009), p. 547-572 ; PORRO P., « Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo » in Bianchi L., Crisciani C. (éd.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2014, p. 211-233

n'est possible, cependant, que dans des cas tout à fait exceptionnels où Dieu fournit une aide surnaturelle, comme celle qu'il accorde aux prophètes⁵⁴⁶.

Pour notre part, nous nous pencherons principalement sur le statut de la théologie tel qu'elle se présente chez un théologien ordinaire, ne bénéficiant d'aucune aide surnaturelle particulière. Sur le statut de cette théologie du quotidien, Duns Scot ne semble pas avoir changé d'avis. En témoigne un fait simple : sur la scientificité de la théologie, le prologue de la *Lectura* est en parfait accord avec la distinction 24 du livre III de la *Lectura*. A l'inverse, le prologue des *Reportata* est très différent de la distinction 24 du livre III des *Reportata*, qui est quasiment identique à celle de la *Lectura*. Nous pouvons donc, à ce qu'il semble, considérer que Duns Scot n'a pas changé d'avis sur la théologie ordinaire, mais seulement sur la théologie des cas exceptionnels, et que c'est de ces derniers qu'il a décidé de parler dans le prologue des *Reportata*.

En nous appuyant sur la distinction 24 du livre III de son commentaire des *Sentences*, nous verrons que, pour Scot, le travail théologique donne lieu à l'acquisition d'un habitus qui n'est pas une science et qui entretient avec la foi un rapport singulier : il prolonge sa certitude⁵⁴⁷.

Scot commence par établir que la connaissance que le fidèle peut avoir de l'Écriture n'est pas une connaissance qui suppose une hiérarchie entre les divers objets connus, comme c'est le cas de la connaissance scientifique. La connaissance scientifique que l'on a des conclusions procède, en effet, des principes selon un syllogisme. Au contraire, pour le fidèle, tout ce qui est contenu dans l'Écriture doit être cru à égalité. S'appuyant sur Augustin, Scot insiste sur le fait que tout ce qui est contenu dans l'Écriture nous est « recommandé par les paroles divines »⁵⁴⁸. Cela n'est pas surprenant mais est pleinement en accord avec ce que nous

⁵⁴⁶ PORRO P., « Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. », *art. cit.* p. 228-229

⁵⁴⁷ Sur la conception scotiste du savoir théologique cf. BOULNOIS O. (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Age*, Anthologie, volume II, Paris, Cerf, 2009, p. 351-354 ; CROSS R., « Fides et Ratio: The Harmony of Philosophy and Theology in Duns Scotus » in *Antonianum* 83 (2008), p. 589-602 ; FINZENKELLER J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, Münster, Aschendorff, 1961 ; GHISALBERTI A., « Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla 'Ordinatio' di Giovanni Duns Scoto » in Sileo L. (éd.), *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, Vol. 1, p. 275-290 ; GHISALBERTI A., « Ragione e rivelazione: a proposito dell'epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto » in Ghisalberti A. (éd.), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia, Fonti e ricerche* 7, Milan, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1995, p. 5-11

⁵⁴⁸ « [...] dico quod notitia quam habet aliquis de iis quae traduntur in Canone Bibliae, non est tradita per modum scientiae demonstrativae, mendicando illam notitiam sive illum habitum de intellectu litterae ab aliquibus principiis aliis, ex quibus demonstrative concludatur. Quod expresse patet per Augustinum XVIII *De civitate* cap. 41 in fine : loquens de iis quae in Scriptura traduntur, dicit quod illa « commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium,

avons vu sur la foi. On croit les objets uniquement parce qu'ils ont été révélés par Dieu et nullement en vertu de ce qu'ils sont en eux-mêmes⁵⁴⁹. De ce fait, il est clair que l'on ne peut s'appuyer sur les relations d'implication qu'ils entretiennent les uns avec les autres pour les croire, puisque ces relations dépendent par définition de ce qu'ils sont en eux-mêmes et non de celui qui les révèle. L'habitus de foi par lequel nous nous rapportons à l'Écriture implique un assentiment uniforme et immédiat sous l'autorité de Dieu, de telle sorte que si, par impossible, quelque chose se trouvait retranché de l'Écriture, nous continuerions d'assentir de la même manière à tout le reste⁵⁵⁰.

Pour illustrer son propos, Scot prend l'exemple d'une inférence énoncée par Paul : « Si les morts ne ressuscitent pas, alors le Christ n'est pas ressuscité. » Scot en conclut « donc les morts ressuscitent. »⁵⁵¹ Un tel raisonnement n'a rien d'invalidé. Scot insiste cependant sur son inutilité. La seule raison que nous avons de croire que le Christ est ressuscité est la foi que nous prêtons à la parole de Paul, en tant que telle. L'inférence en question ne fait que transférer cette foi de la proposition « le Christ est ressuscité » à la proposition « les morts ressuscitent ». Nous ne croyons donc à cette seconde proposition que parce que nous croyons Paul. Il aurait donc aussi bien pu l'énoncer indépendamment de toute autre. Dans ce cas, nous l'aurions crue de la même manière⁵⁵².

sed Dei eloquium contemnere formidaret qui illa cognosceret », scilicet quae tradita sunt in Scriptura. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 145)*

⁵⁴⁹ Sur la nécessité et la suffisance pour Scot d'une telle révélation étant donné l'inévidence des objets, cf. HOFMEISTER PICH R., « Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines » in Musco L. (éd.), *Universalità della ragione: Pluralità delle filosofie nel medioevo*, 12. Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo, 17-22 settembre 2007, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, vol. II, p. 997-1011; HOFMEISTER PICH R., « Scotus on the Sufficiency and Credibility of Scripture » in Meirinhos J., Weijers O. (éd.), *Florilegium mediaevale : études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve 2009, p. 469-490 ; MANN W., « Believing Where We Cannot Prove: Duns Scotus on the Necessity of Supernatural Belief » in Stoehr K. (éd.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999, vol. 4, p. 59-68; WOLTER A., « Duns Scotus on the Necessity of Revealed Knowledge: Prologue to the Ordinatio of John Duns Scotus » in *Franciscan Studies* 11 (1951), p. 231-272

⁵⁵⁰ « Habens ergo habitum de istis sic traditis in sensu litterae, non habet habitum scientiae, sicut supra descripta est scientia ; habet tamen de eis unum habitum, quo immediate assentit omnibus et singulis, et non uni propter aliud de iis quae traduntur in Scriptura (quinimmo si aliqua non essent ibi tradita, aliis tamen assentiret), ita quod cuilibet dicto in Canone assentit non quia probatur modo dicto, sed propter auctoritatem Dei, ratione cuius omnibus assertis in Scriptura assentit immediate, non uni propter aliud per discursum syllogisticum. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 145-146)*

⁵⁵¹ « [...] dices quod Paulus ad Cor. 15 arguit : *Si mortui non resurgent, neque Christus resurrexit* ; ergo mortui resurgent. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 146)*

⁵⁵² « Et modo, si Paulus dixisset istud tantum 'mortui resurgent', ita credidisset ei sicut modo ; et non est istud maioris firmitatis quia dixit modo consequentiae quam si simpliciter narrasset. Similiter, sicut credo conclusioni sive consequenti, scilicet quod 'mortui resurgent', ita et antecedenti, quod scilicet 'Christus resurrexit', quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum (ubi supra), qui dicit : *Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes*. Et ita tota certitudo quae habetur de Christi resurrectione et mortuorum, non est nisi certitudo fidei, et non ultra. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 146)*

Ce que Scot indique sur cette connaissance uniforme et immédiate se limite au sens littéral de l'Écriture. La situation est plus complexe quand il s'agit d'expliquer l'Écriture, c'est-à-dire d'expliciter les conclusions que l'on peut en tirer et de résoudre les contradictions apparentes qu'elle contient. C'est le travail des *maiores*⁵⁵³. Scot ne détaille guère ce travail, préférant se concentrer sur l'effet qu'il peut ou non avoir sur la certitude avec laquelle nous nous rapportons à l'Écriture. Si cette certitude n'est pas différente de celle de la foi, alors il sera clair que le travail théologique des *maiores* ne saurait donner lieu à l'acquisition d'une science, dont la certitude procède de l'évidence.

Dans Scot envisage deux cas de figures. Soit un passage de l'Écriture obscur s'explique par un autre passage qui l'est moins, soit on s'appuie sur des propositions scientifiques pour mieux connaître l'Écriture. Dans le premier cas, Scot indique, lapidaire, que l'on n'a « pas plus de certitude au sujet de la lettre expliquée qu'au sujet [de la lettre] qui l'explique. »⁵⁵⁴ C'est au fond une redite de ce que nous venons de voir : si l'on s'appuie sur une proposition connue avec telle certitude pour en connaître une autre, la proposition que l'on cherche à connaître par son biais ne sera pas connue avec davantage de certitude. Ceci dit, la nature du raisonnement explicatif envisagé par Scot n'est pas très claire. Supposons en effet que tel passage de l'Écriture traite d'un sujet apparemment ordinaire et que l'on puisse l'expliquer en indiquant qu'il signifie allégoriquement quelque chose sur le Christ, quel raisonnement garantira l'équivalence métaphorique entre tel terme et tel autre ? Cela n'est pas évident et on imagine volontiers qu'un tel exercice puisse relever de la conjecture, c'est-à-dire être moins certain encore qu'une proposition crue par la foi.

Le deuxième cas de figure, où l'on cherche à expliquer une proposition issue de l'Écriture au moyen d'une autre proposition scientifique (par exemple concernant la métaphysique), est à peu près semblable au premier cas mais donne l'occasion à Scot de proposer un exposé très clair de son modèle:

« Mais s'il explique par le biais d'autres sciences, et c'est ce à quoi les docteurs finissent par arriver en mêlant la philosophie à l'Écriture sainte (ce qui a indubitablement beaucoup de valeur, et surtout dans le domaine métaphysique), [...] alors je dis que la conclusion n'a pas une certitude plus grande que celle des prémisses qui est la moins certaine ; de même, dans tout mélange, la certitude de la

⁵⁵³ « Si loquamur de secundo modo habendi habitum scientiae cum fide, ut sciat aliquis Scripturam exponere et conclusiones explicare et contraria solvere, talis ponitur esse maiorum in Ecclesia. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 147)*

⁵⁵⁴ « Aut exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium (ut obscurum per manifestum), – et non habet maiorem certitudinem de littera exposita quam habet de exponente. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 147)*

conclusion est la certitude de la prémisse la moins certaine. Par exemple : à partir d'une majeure nécessaire et d'une mineure contingente, il suit une conclusion non pas nécessaire mais contingente ; et comme une prémisse originellement tirée de l'Écriture n'est pas évidente à partir de ses termes mais crue, pour cette raison la conclusion ne sera pas non plus démonstrative, engendrant une science, bien qu'elle puisse engendrer un autre habitus que la foi. »⁵⁵⁵

Tout travail d'explication et d'explicitation théologique, mais aussi de résolution des contradictions⁵⁵⁶, se conçoit pour Scot selon un modèle syllogistique. Il s'agit toujours de combiner une majeure et une mineure pour obtenir une conclusion. Cette conclusion est par ailleurs toujours aussi certaine que la moins certaine des prémisses.

Cependant, ce que Scot entend ici par « certitude » n'est pas parfaitement clair. En effet, son modèle de la transmission de la certitude trouve son application dans deux cas de figure, dans le passage cité : une prémisse nécessaire combinée à une prémisse contingente donne une conclusion contingente ; une prémisse évidente combinée à une prémisse crue donne une conclusion crue. Ces exemples sont manifestement hétérogènes. En effet, il est possible d'avoir une prémisse nécessaire crue et une prémisse contingente évidente. Il faut simplement retenir de la façon la plus générale que, quelle que soit la certitude envisagée, objective ou subjective, la conclusion est toujours aussi certaine que la prémisse la moins certaine. En particulier, quel que soit le travail théologique que l'on accomplit, puisqu'il s'agit toujours de combiner une proposition crue à une autre, aucune conclusion à laquelle on parviendra ne saurait dépasser la certitude propre à la foi. Elle n'aura pas en particulier la certitude propre à la science, qui découle de l'évidence. La théologie ne saurait donc prétendre, pour le théologien ordinaire ici-bas, au statut de science au sens propre.

On rappellera que, chez Henri de Gand, le travail théologique augmente la certitude de clarté qui caractérise notre connaissance des propositions de foi. De même, chez Godefroid de Fontaines, le travail théologique nous fait connaître les propositions de foi avec davantage d'évidence. Chez Scot, ce n'est plus le cas. Le terme de clarté n'apparaît pas dans son

⁵⁵⁵ « Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt doctores immiscendo philosophiam sacrae Scripturae (quod sine dubio multum valet, et praecipue metaphysicalia), ut veritas Scripturae de trinitate et unitate abstracta intelligatur, tunc dico quod conclusio non habet maiorem certitudinem quam altera praemissarum quae minus certa est : sicut in omni mixtione certitudo conclusionis est certitudo praemissae minus certae, ut ex maiore de necessario et minore de contingente non sequitur conclusio de necessario, sed de contingente ; et cum praemissa primo sumpta de Scriptura, non sit evidens ex terminis, sed credita, ideo nec conclusio erit demonstrativa, generans scientiam, quamvis possit generare habitum alium a fide. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 148)*

⁵⁵⁶ « Et sicut loquor de expositione, sic de solutione contrariorum, quia solutio habet tantam certitudinem ex quanta procedit in accipiendo : si de Scriptura, certitudinem quam dixi, – si aliunde, certitudinem quam habere potest ex Scriptura cui innitur, numquam tamen certitudinem ex evidetia. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 148)*

traitement de la question et le terme d'évidence est employé dans un sens strictement absolu : une proposition est évidente à partir de ses termes ou ne l'est pas. L'évidence n'est pas susceptible d'augmentation ou de réduction. Par cette radicalisation binaire de l'emploi du terme, qui confirme que Scot refuse les mélanges et aime les distinctions tranchées, la possibilité d'une meilleure connaissance des objets de foi, cruciale pour Henri et Godefroid, disparaît. La théologie sert toujours, chez notre franciscain, à expliquer, à résoudre des contradictions apparentes, éventuellement à permettre une « compréhension plus explicite »⁵⁵⁷ mais ces résultats ne s'expriment plus en termes d'accroissement de la certitude ou de l'évidence.

Que l'on s'intéresse au simple sens littéral de l'Écriture ou à l'éclaircissement de ses difficultés, le travail théologique produit des habitus. Scot semble en distinguer deux. Il les rapporte à la connaissance de l'Écriture immédiate, sans raisonnement ni hiérarchie. Nous en avons déjà parlé⁵⁵⁸. Le travail théologique paraît permettre l'extension de cette certitude immédiate. Le premier habitus l'étend à des propositions implicites⁵⁵⁹ pour le fidèle mais faisant partie de l'Écriture. Le travail théologique est alors un simple travail de lecture qui ne s'intéresse qu'au sens littéral. L'habitus par lequel nous croyons aux propositions contenues dans l'Écriture n'en est pas moins distinct de la foi, puisque cette dernière peut ne se limiter qu'à un petit nombre de propositions dépendant des circonstances, des qualités du croyant, etc., comme nous le verrons dans la troisième partie.

Le second habitus étend la certitude de la foi à des propositions nouvelles obtenues par la combinaison de deux propositions tirées de l'Écriture ou d'une proposition tirée de l'Écriture et d'une autre tirée d'une science. On passe donc de modèles, chez Henri et Godefroid, attachés à l'amélioration de notre connaissance des objets de foi eux-mêmes, à un modèle de l'extension de notre croyance à des objets qui ne font pas a priori partie des objets de foi, qu'ils soient implicites pour le simple fidèle ou qu'ils ne figurent tout simplement pas dans l'Écriture mais qu'ils puissent en être déduits.

Dans ces conditions, on comprend comment Scot sépare radicalement le travail du théologien et la foi du fidèle. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines se plaçaient dans la

⁵⁵⁷ « Si autem quis exponit moraliter ad aedificationem, ille habet explicitiorem intellectum quam qui tantum scit sensum litterae [...]. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 148)*

⁵⁵⁸ « [...] si habet aliquis habitum ultra fidem, ideo assentit omnibus et singulis quae dicuntur in Canone, et nulli uni propter aliud ; et si unum possit sequi ex alio, non aliam certitudinem de illo habet quod sequitur ex alio quam habet de illo alio. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 146-147)* ; « Habetur tamen cum fide in multis habitus alius, quo assentit veritati Scripturae firmiter et non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate, licet sit ordo veritatum in dignitate secundum quod inter se comparantur. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 149)*

⁵⁵⁹ La distinction entre foi explicite et foi implicite sera approfondie en III.2

perspective d'un approfondissement, d'un perfectionnement de la foi. Scot rabat le travail théologique sur un versant strictement rationnel, de telle sorte que même un juif peut faire de la théologie. La seule différence est que, là où le catholique transmettra un assentiment de foi à d'autres propositions que celles du credo au fil de son travail, le juif ne le fera pas, puisqu'il n'a pas la foi :

« En effet, le juif pourrait le faire au sujet des épîtres de Paul, à savoir parvenir à leur sens littéral et en déduire des conclusions, comme je le pourrais ; et si je crois à la vérité des dires de Paul, et si lui n'y croit pas, mais y opine, il [en] tirera une conclusion d'opinion tandis que [j'en tirerai une conclusion] crue. »⁵⁶⁰

On le voit, Scot refuse tout privilège essentiel réservé au théologien ou au catholique et « laïcise » radicalement la discipline théologique. On pourrait aussi parler d'une forme de « positivisme » théologique : la théologie ne s'occupe que de ce qui est effectivement dit dans l'Écriture et de ce que l'on peut en dire, ce que nous appellerions théologie naturelle relevant de la philosophie et notamment de la métaphysique.

Terminons en signalant que, dans certains cas exceptionnels, Dieu vient en aide surnaturellement à tel ou tel prophète en lui donnant un autre habitus ayant trait à la connaissance des objets de foi et distinct de la foi. Celui qui bénéficie de cet habitus dispose d'une certitude égale à celle que donne l'évidence, c'est-à-dire incompatible avec le moindre doute, mais sans cette évidence, sans quoi il cesserait d'avoir la foi⁵⁶¹. On pourrait se demander quel rapport un tel modèle entretient avec l'idée d'une théologie comme science abstraite. Ceci dit, il suffit pour notre démonstration d'avoir établi ce qu'il en est du cas ordinaire.

On peut donc conclure que le travail théologique étend la sphère d'application de la croyance propre à la foi plutôt que d'en justifier d'une manière ou d'une autre l'assentiment,

⁵⁶⁰ « Hoc enim iudaeus posset facere de epistolis Pauli, scilicet ad sensum litterae pervenire et ex illis conclusiones deducere, sicut ego possem ; et si credo dictis Pauli tamquam veris, et si ipse non, in hoc habeo firmiorem adhaesionem quam ipse ipsi conclusioni, quia ego credo sensui litterae, et ipse non, sed opinatur, et ipse elicit conclusionem opinatam, sed ego creditam. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 136)*

⁵⁶¹ « Sed si loquamur de tertio modo, qualem certitudinem habuerunt 'montes' et rapti in Ecclesia (ut Paulus et Ioannes) et prophetae illi quibus veritas Scripturae primo revelabatur, dico quod omnem effectum quem Deus potest facere cum causa efectiva secunda, potest facere immediate ; sed si res ipsae, de quibus Scriptura tractat, essent clare apprehensae et intuitive, generarent notitiam certam absque omni dubitatione ; ergo habens talem notitiam revelatam a Deo, non posset dubitare de veritate illius. Huiusmodi notitiam creditur prophetas habuisse, et multos alios sanctos in Scriptura, et illi habuerunt habitum praebentem magnum assensum, ita quod – illo stante – non potuerunt non assentire veritati. Tamen illa certitudo non fuit evidens ex evidentia rei, quia tunc contradictio esset quod huiusmodi notitia et fides simul starent ; fuit tamen certitudo illa ita firma sicut est certitudo scientialis quae causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, – sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde ; ideo scientia ex evidentia rei dici non potuit ; fuit tamen maior certitudo quam sit certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed potest aliqua stare cum fide. » *Lect. III d. 24 (Vat. XXI p. 148-149)*

sauf au sens faible d'en écarter les contradictions apparentes et d'en clarifier certaines obscurités. La foi ne s'appuie donc en fin de compte que sur la crédibilité de son objet, garantie par l'autorité de l'Église. Dès lors, bien que nous ne puissions trouver, dans l'examen théologique des objets de foi, de raison de croire, on peut toutefois se demander ce qui peut pousser un homme à croire ce qu'avance l'Église plutôt que tel ou tel hérétique ou infidèle. Scot traite de cette question dans le prologue de l'*Ordinatio*, que nous allons à présent étudier.

3. Les raisons de croire que l'on peut se fier à l'Église.

C'est dans la question unique de la deuxième partie du Prologue de l'*Ordinatio* que nous allons chercher des raisons de croire à la vérité de l'Écriture, en tant qu'elle est affirmée par l'Église. Puisque ces raisons doivent justifier la foi, elles se doivent de ne pas la présupposer. Par conséquent, elles se doivent d'être avancées selon des raisonnements indépendants de la révélation.

D'emblée, il est certain que Scot ne propose pas de démonstration scientifique de la véracité de l'Église. Il s'agit simplement de trouver « des manières de confondre raisonnablement » les hérésies de ceux qui rejettent l'Écriture ou une de ses parties.⁵⁶² Il ne s'agira donc que d'arguments auxquels il est raisonnable d'adhérer. Nous allons tout de même chercher à cerner dans quel sens le terme « raisonnable » est ici employé. Ce sera l'occasion de constater l'hétérogénéité des arguments du docteur subtil.

On peut en effet en distinguer trois types : les arguments montrant qu'il est raisonnable de croire au contenu même de l'Écriture, ceux qui montrent qu'il est raisonnable de croire à la véracité de ceux qui ont transmis l'Écriture, ceux enfin qui montrent le caractère déraisonnable des hérésies concurrentes.

Au sein du premier type se trouvent deux arguments. Le premier d'entre eux est le suivant : Dieu seul, ou un homme qu'il aurait instruit, est capable de prévoir les futurs contingents de façon certaine ; or, comme le montre le grand nombre de prophéties qui se sont réalisées, il existe des hommes, les prophètes, qui sont capables de prévoir les futurs contingents de façon certaine ; donc ces hommes ont été instruits par Dieu⁵⁶³.

Dans la mesure où il ne vise explicitement que les prophéties, cet argument est partiel. De plus, pour confirmer la véracité des prophéties, Scot avance deux éléments. D'une part, il

⁵⁶² « Contra istas omnes in communi sunt octo viae eas rationabiliter convincendi [...]. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 61)*

⁵⁶³ « Quoniam solus Deus praevidet naturaliter futura contingentia certitudinaliter, et non ab alio, ergo solus ipse vel ab ipso instructus potest ea certitudinaliter praedicere. Talium autem multa, praenuntiata in Scriptura, impleta sunt (patet consideranti libros prophetales) [...]. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 61)*

déclare patent à la simple lecture des livres prophétiques que bien des miracles se sont réalisés, ce qui suppose de croire ceux qui ont rapporté que ces événements se sont déroulés. D'autre part, il se rapporte à des autorités, celles de Grégoire et d'Augustin, dont il ne tire que des affirmations et non des arguments⁵⁶⁴. Ces deux confirmations ne valent donc que par la réputation de leurs auteurs, qu'il faudrait interroger. Cela nous ramènerait vraisemblablement à ce que nous venons de voir, à savoir que leur véracité est garantie par l'Église. D'ailleurs, dans tous ces arguments, Scot cite un grand nombre d'autorités de cette manière, sur lesquelles nous ne nous attarderons pas.

Le second argument se fonde sur le caractère raisonnable, cette fois au sens pratique, des préceptes qui se trouvent dans la Bible. De ce qu'il faut aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même découlent d'autres considérations pratiques. L'examen de chacune d'entre elles, précepte, conseil ou sacrement, la révèle comme une explicitation de la loi naturelle écrite dans nos cœurs⁵⁶⁵. C'est donc à une forme d'évidence morale intérieure que Scot fait ici appel. Cependant, cette évidence ne concerne que les préceptes pratiques et non le reste de l'Écriture. La solution est donc encore une fois très partielle.

Selon ces deux premiers arguments, on voit que, s'il est raisonnable de croire toute l'Écriture, c'est que certaines de ses parties suscitent l'adhésion indépendamment du fait qu'elles en fassent partie. Leur crédibilité, au sens ordinaire du terme, se transmettrait donc au reste du texte. Il faudrait pour cela qu'un certain principe d'unité ait présidé à sa rédaction et à sa transmission. C'est justement ce point qu'abordent les arguments du second type, qui dominant largement dans le propos de Duns Scot. Puisqu'ils concernent ceux qui ont fait et transmis l'Écriture, et donc au premier chef l'Église, ce sont aussi ceux qui nous intéresseront le plus.

Le premier d'entre eux est le suivant. Au sujet de propositions qui ne sont pas évidentes à partir de leurs termes, il n'est pas possible qu'un grand nombre d'individus, diversement disposés, séparés par le temps, s'accordent de manière ferme et infaillible, si ce n'est du fait d'une cause supérieure qui incline leur intellect à assentir ; or c'est le cas des

⁵⁶⁴ « [...] ex quibus « non est dubium quin sequantur pauca quae restant », secundum Gregorium in homilia quadam *De adventu Domini*. Istam viam tangit Augustinus XII *De civitate* cap. 10g : « Vera esse praeterita ex his quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit ». » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 62)*

⁵⁶⁵ « [...] quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum *super omnia debere diligere*, et proximum *sicut se ipsum*? — id est 'ad quod se', secundum beatum Gregorium ; *in quibus duobus praeceptis universa lex pendet et prophetae*, Matth. 22. Item, Matth. 7: *Hoc facias alii* etc. Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae *scripta est in cordibus nostris*. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 70)*

auteurs du Canon ; donc c'est une cause supérieure qui les a inclinés à assentir⁵⁶⁶. Cet argument est fondé sur la cohérence des auteurs du texte et non sur la possibilité d'évaluer la véracité du texte lui-même.

La cohérence en question ne se fonde pas sur l'évidence des objets transmis. Elle ne peut donc se fonder que sur ce qui « inclut virtuellement l'évidence de l'objet » ; or seul un intellect supérieur en est capable pour ces objets dont l'évidence ne nous est pas accessible ; donc les auteurs du Canon s'appuient sur un intellect supérieur. Le seul qui puisse nous instruire est Dieu. C'est donc sur lui qu'ils s'appuient⁵⁶⁷.

Se pose alors une autre question. Comment ceux qui ont hérité des livres du Canon ont-ils pu tenir la même doctrine et le même accord que leurs auteurs, alors même que Dieu ne les a pas instruits, du moins pas tous ? Pour Scot, la réponse est simple. Les dissensions naissent quand les doctrines sont réfutées au moyen d'arguments rationnels, comme c'est le cas chez les philosophes. Au contraire, on ne peut trouver aucun argument rationnel concernant ce qui est transmis dans le Canon. Rien ne vient donc faire pièce à la révérence que les disciples ont pour les maîtres et le dogme se transmet intact⁵⁶⁸.

C'est l'occasion pour Scot de réaffirmer la proximité entre la croyance religieuse et la croyance accordée aux textes historiques. En effet, chez les historiens, comme il est impossible d'amener des arguments évidents au sujet des événements passés, le disciple ne contredit pas le maître⁵⁶⁹.

Le deuxième argument est sans doute le plus élaboré. Scot se demande comment on peut être sûr que les Écritures ont bien été écrites par ceux qu'on prétend être leurs auteurs. Soit c'est effectivement le cas, soit non. Si c'est le cas, alors il n'est pas vraisemblable que ces

⁵⁶⁶ « [...] in non evidentibus ex terminis, nec principia sic evidentia ex terminis habentibus, non consonant multi firmiter et infallibiliter, diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipso intellectu inclinentur ad assensum; sed scriptores sacri Canonis, varie dispositi, et existentes in diversis temporibus, in talibus inevidentibus consonabant omnino. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 62)*

⁵⁶⁷ « [...] cum intellectus natus sit quantum ad assensum moveri ab obiecto evidente in se vel in alio, nihil aliud ab obiecto videtur posse talem assensum causare nisi virtualiter includat evidentiam obiecti; nam si nihil tale moveat intellectum, remanebit theologia sibi neutra. Nihil autem est tale de non evidentibus ex terminis nisi intellectus superior nostro; nihil autem intelligens superius homine potest hominem effective docere nisi Deus. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 63)*

⁵⁶⁸ « Quomodo igitur non contradixissent posteriores nostri prioribus in aliquibus, si non habuissent communem doctorem, eorum intellectus ad eadem non evidentia inclinantem? »

Responsio: quia non evidentia tradiderunt priores, ideo posteriores non potuerunt per rationem improbare, et noluerunt eis discredere, nisi possent pro se rationem cogentem habere, reverentes eos ut magistros veraces; sed philosophi discipuli per rationem potuerunt magistros improbare, quia materia circa quam altercabantur potuit habere rationes sumptas ex terminis. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 64-65)*

⁵⁶⁹ « [...] non ita contradicit discipulus historiographus magistro historiographo sicut philosophus philosopho, quia historiae de praeteritis non possunt esse evidentes, ut avertant discipulum a magistro, sicut possunt esse philosophicae rationes. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 65)*

auteurs aient menti lorsqu'ils ont dit que Dieu leur avait parlé puisqu'ils condamnent le mensonge : ils se contrediraient. Pour autant, on peut envisager soit qu'ils aient été trompés, soit qu'ils aient menti pour un profit quelconque. Qu'ils aient été trompés n'est pas possible, en raison de l'argument précédent : il y a une telle concordance entre eux que c'est seulement Dieu qui a pu leur parler intérieurement comme ils le rapportent. Quant à la possibilité d'un mensonge crapuleux, les tribulations subies par ces auteurs montrent assez le peu de profit qu'ils ont tiré de leurs affirmations⁵⁷⁰.

Scot réfute ensuite la possibilité que les auteurs des Écritures ne soient pas ceux que l'on prétend, d'abord parce que, si l'on remettait cela en cause, alors on remettrait aussi bien en cause l'identité des auteurs de n'importe quel texte. Ensuite parce que cela pose la question de l'identité de ceux qui les ont effectivement écrites. Selon Scot, soit ce sont des chrétiens, soit ce n'en sont pas. Si ce ne sont pas des chrétiens, il n'y a pas de raison qu'ils aient voulu magnifier par ces textes la religion chrétienne. Si ce sont des chrétiens, dans la mesure où leur doctrine condamne le mensonge, il n'y a pas de sens à ce qu'ils aient menti en prétendant que d'autres qu'eux avaient écrit leur ouvrage⁵⁷¹.

Le troisième argument reprend l'idée que remettre en cause le texte de l'Écriture, c'est remettre en cause *a fortiori* tout autre texte, puisque la communauté des chrétiens qui soutient que ce texte est véridique est la plus célèbre, la plus fameuse, etc. Parmi tous les récits rapportés au sujet d'événements contingents, ceux qu'elle transmet sont les plus crédibles, parce qu'elle les rapporte de la manière la plus digne de confiance. Si l'on ne croit pas ce

⁵⁷⁰ « [...] aut libri Scripturae sunt illorum auctorum quorum esse dicuntur, aut non. Si sic, cum damnent mendacium, praecipue in fide vel moribus, quomodo est verisimile eos fuisse mentitos dicendo 'haec dicit Dominus' si Dominus non esset locutus? Aut si dicis eos esse deceptos, non mentitos, vel propter lucrum mentiri voluisse, — contra, et primo contra primo, quod scilicet non fuerunt decepti. Dicit enim beatus apostolus Paulus: *Scio hominem, ante annos quattuordecim* etc., et subdit ibi, audisse se *verba arcana, quae non licet homini loqui*. Quae assertiones non videntur fuisse sine mendacio si asserens non fuit certus, quia asserere dubium tamquam verum certum, est mendacium vel non longe a mendacio. Ex ista revelatione Pauli, et multis aliis, factis diversis sanctis, concluditur quod intellectus eorum non potuerunt induci ad assentiendum ita firmiter illis quorum notitiam non potuerunt habere ex naturalibus, sicut assenserunt, nisi ab agente supernaturali. — Contra secundum, scilicet quod propter lucrum mentiti sunt: quia pro illis ad quae voluerunt homines inducere ad credendum, tribulationes maximas sustinuerunt.» *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 65-66)*

⁵⁷¹ « Si libri non sunt illorum, sed aliorum, hoc videtur inconveniens dicere, quia ita negabitur quicumque liber esse illius auctoris dicitur esse. Quare enim soli isti falso adscripti sunt, auctoribus quorum non erant? — Praeterea, aut illi qui adscripserunt illos libros eis fuerunt christiani, aut non. Si non, non videtur quod voluerunt tales libros conscribere et aliis adscribere, et magnificare sectam cuius contrarium tenuerunt. Si fuerunt christiani, quomodo igitur illi christiani mendaciter eis tales adscripserunt, cum lex eorum damnet mendacium, sicut prius? Et propter idem, quomodo asserunt Deum locutum esse multa quae ibi narrantur, et hoc personis quibus libri intitulantur, si talia non acciderunt talibus personis? Quomodo etiam isti libri fuissent ita authentici, et divulgati esse talium auctorum, nisi et fuissent eorum, et auctores fuissent authentici? » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 66-67)*

qu'elle dit, on ne croira donc rien et toute vie en collectivité deviendra impossible⁵⁷². L'argument est ici clairement d'ordre pratique. Nous l'avons déjà rencontré chez Olivi.

Un quatrième argument mentionne sans beaucoup d'élaboration la stabilité de l'Église, notamment par rapport aux autres religions, considérées comme en perte de vigueur, l'Islam étant en particulier condamné à disparaître sous peu⁵⁷³.

Le cinquième argument porte sur les miracles. Ceux-ci sont accomplis par Dieu, qui ne saurait tromper, afin de confirmer la véracité d'une prédication⁵⁷⁴. Scot envisage deux manières de remettre cela en question. Soit, en réalité, il n'y a pas eu de miracles, soit il s'agissait de faux miracles, réalisés par exemple par l'Antéchrist. Au premier argument, Scot répond, reprenant un topos augustinien, qu'il serait incroyable qu'une si grande multitude d'hommes ait pu être convaincue par les prédications chrétiennes sans le soutien de miracles et que, si c'était le cas, ce serait justement un miracle⁵⁷⁵. L'argument ne semble pas très convaincant. En effet, qu'il se produise un événement impossible selon le cours de la nature peut obliger à parler de miracles mais qu'il se produise une multitude d'événements improbables selon la nature, comme les multiples conversions au christianisme, peut ne relever que du hasard.

⁵⁷² « [...] aut nulli credes de contingenti quod non vidisti, et ita non credes mundum esse factum ante te, nec locum esse in mundo ubi non fueris, nec istum esse patrem tuum et illam matrem; et ista incredulitas destruit omnem vitam politicam. Si igitur vis alicui credere de contingenti quod tibi non est nec fuit evidens, maxime credendum est communitati, sive illis quae tota communitas approbat, et maxime quae communitas famosa et honesta cum maxima diligentia praecepit approbanda. Talis est Canon Scripturae. Tanta enim apud iudaeos sollicitudo fuit de libris habendis in Canone, et tanta apud christianos de libris recipiendis tamquam authenticis, quod de nulla scriptura habenda authentica tanta sollicitudo fuit inventa, praecipue cum tam sollemnes communitates de Scripturis illis curaverunt tamquam de continentibus necessaria ad salutem. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 68-69)*

⁵⁷³ Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 75-77)*

⁵⁷⁴ « [...] Deus non potest esse testis falsus; sed ipse Deus, invocatus a praedicante Scripturam ut ostenderet doctrinam eius esse veram, fecit aliquod opus sibi proprium, ac per hoc testificatus est illud esse verum quod ille praedicavit. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 77-78)*

⁵⁷⁵ « [...] potest dici illa sententia Augustini *De civitate* XXII cap. 5 g: « Si ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit quod iam orbis terrarum sine ullis miraculis credit. »

Nota valde illud miraculum et illud capitulum, quia si quod credimus dicatur incredibile esse, non minus est incredibile « homines », inquit, « ignobiles et infimos, paucissimos, imperitos, rem ita incredibilem tam efficaciter mundo, et in illo etiam mundo doctis persuadere potuisse », mundus ut illud credat, sicut iam credidisse videmus, nisi per illos aliqua miracula fierent, per quae mundus ad credendum induceretur. Unde subdit ibi: « Propterea mundus numero exiguo ignobilium, infimorum, imperitorium hominum credidit, quia in tam contemptibilibus testibus multo mirabilius divinitas se ipsa persuasit ». Quid enim incredibilius quam quod ad legem contariam carni et sanguini, doctores pauci, pauperes et rudes, plurimos potentes et sapientes converterent? Quod specialiter patet de multis prudentissimis, primo fidei rebelibus, post conversis: ut de Paulo, prius persecutore, postea gentium doctore; de Augustino, prius aliquantulum per manichaeos seducto, postea doctore catholico; de Dionysio, prius philosopho, postea Pauli discipulo; de Cypriano, prius mago, postea episcopo christianissimo, et aliis innumeris. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 78-79)*

Scot reprend également Augustin en ajoutant que les miracles chrétiens ne sont pas moins crédibles que la magie dont certains admettent l'existence. Il ajoute pour finir que certains miracles sont célèbres dans le monde entier et, à ce titre, hors de doute⁵⁷⁶.

Contre la possibilité de faux miracles, Scot avance quatre raisons. D'abord, la véracité de Dieu n'est pas compatible avec le fait qu'il laisse croire qu'un miracle vient de lui alors que ce n'est pas le cas : il enverra toujours un signe pour démentir ce faux miracle. Deuxièmement, les miracles du Diable, selon Augustin, ne sauraient être les mêmes que ceux de Dieu : ils ne susciteraient pas la même admiration, ni le sentiment de la même bienveillance⁵⁷⁷.

Les deux arguments suivants sont plus intéressants, en ce qu'ils indiquent de façon précise de quelle manière un croyant pourrait distinguer entre un faux et un vrai miracle. Scot s'appuie d'abord sur le cas de Paul. Dans la mesure où celui-ci a cru avoir vu l'essence de Dieu, il est nécessaire qu'il l'ait vue. En effet, nul ne peut se tromper au sujet d'un premier principe connu à partir de ses termes, de sorte qu'il croie l'avoir compris alors que ce n'est pas le cas ; or percevoir Dieu est encore plus éloigné de la saisie de quelque chose de non principiel qu'intelliger un principe ; donc, *a fortiori*, on ne peut croire qu'on l'a vu et ne pas l'avoir vu. La vision de Dieu, ainsi conçue, comme la saisie d'un principe, permet à l'esprit de considérer qu'il a atteint son repos dans cette saisie. Or, c'est seulement le fait même qu'il soit en repos qui suscite cette croyance, l'esprit semblant ici transparent à lui-même⁵⁷⁸. La révélation divine intérieure semble avoir des propriétés, apparemment pensées sur le mode de l'évidence de l'objet et de l'évidence réflexive, qui permettent de l'identifier comme divine.

Enfin, Scot évoque les illusions de l'Antéchrist et la manière d'y résister. Il suffit, dans un dialogue mis en scène par le docteur subtil, de lui demander de montrer l'essence divine

⁵⁷⁶ Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 79-80)*

⁵⁷⁷ Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 80-81)*

⁵⁷⁸ « [...] impossibile est aliquem decipi circa se videre Dei essentiam, igitur impossibile fuit Paulum credere se videre divinam essentiam nisi illam videret; sed hoc asserit de se II Cor. 2, secundum expositionem sanctorum; igitur illud fuit vere factum, et non tantum appater.

Probatio primi antecedentis, quia nullus potest decipi circa primum principium aliquod — credendo se intelligere cum non intelligat tale principium — quod non constaret ex terminis apprehensis quod esset principium et quod non; igitur multo magis non potest decipi circa Deum visum. Consequentia ista patet, quia plus distat visio Dei ab intellectione cuiuscumque obiecti, etiam quantum ad perceptionem intellectus viatoris, quam distet intellectio principii complexi ab intellectione alicuius non-principii. Item, qualiter crederet intellectus se quietari si non quietaretur? Nonne poterit cognoscere inclinationem suam ad verum quod non videt? Si credit se videre Deum, credit se quietari in Deo; si non videt, non quietatur. » *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 81-82)*

nue ou les futurs contingents de manière exacte. Son incapacité à le faire est la preuve suffisante du caractère fallacieux de tous les pseudo-miracles qu'il pourra accomplir⁵⁷⁹.

Terminons en évoquant les deux derniers arguments parmi ceux qui montrent qu'il est raisonnable de croire à la véracité de ceux qui ont transmis l'Écriture. Scot fait d'abord appel à l'objectivité du témoignage de non-chrétiens concernant le Christ, comme celui de Flavius Josèphe. Il évoque enfin le fait que Dieu répond toujours aux prières diligentes, voyant la conversion rapide et fervente des incroyants comme le signe d'une influence divine, dans la même ligne que l'argument concernant le grand nombre des convertis⁵⁸⁰.

Évoquons rapidement le dernier type d'arguments, contre les hérésies adverses. Scot se livre ici à la truculence de l'imprécation contre les pourceaux mahométans et les ânes manichéens sans ajouter d'argument de type vraiment nouveau⁵⁸¹. On peut toutefois remarquer, au sujet des hérésies chrétiennes, l'importance de l'institution ecclésiastique pour notre auteur. S'appuyant sur Augustin, il considère comme inconséquent d'accepter une partie de ce que rapporte l'Église catholique et non la totalité⁵⁸². On voit bien que, pour nous, dans l'esprit de Scot, sauf miracle, c'est seulement en raison de l'autorité de l'Église qu'il y a un sens à avoir la foi.

De la grande variété de ces arguments nous semblent se dégager deux lignes tout à fait claires. D'abord, il est certain que, lorsqu'il est question de surnaturel, inspirations divines, miracles, prophéties, etc. Scot ne ménage pas son raisonnement. Ce qu'il avance relève parfois de la conjecture, comme lorsqu'il affirme que la concordance entre des auteurs éloignés de même que le grand nombre des croyants semble indiquer une influence divine surnaturelle, etc. Beaucoup d'éléments, cependant, semblent s'imposer dans l'évidence, notamment le fait que Dieu dit la vérité ou les signes intérieurs permettant de saisir immédiatement qu'une certaine apparition est bien d'origine divine.

Ensuite, quand il n'est plus question de surnaturel, ce sont des arguments très différents qui sont avancés. Ils relèvent du raisonnement pratique, par exemple « si je ne crois pas à l'Écriture, je ne croirai à rien d'autre et il n'y aura plus de vie sociale ». Ils relèvent également de la comparaison avec les cas ordinaires de croyance sans évidence, de la conjecture savante, par exemple lorsqu'on déduit du fait que l'Écriture condamne le mensonge que ses auteurs supposés sont bel et bien ses auteurs s'ils sont rationnels, par un

⁵⁷⁹ Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 83)*

⁵⁸⁰ Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 83-85)*

⁵⁸¹ Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 71-74)*

⁵⁸² Cf. *Ord. Prol. p. 2 q. u. (Vat. I p. 74)*

examen méticuleux des combinaisons des erreurs et tromperies potentielles. Ils peuvent encore relever de l'appel à une certaine vraisemblance psychologique, par exemple lorsqu'on admet que, bien qu'il soit impossible d'argumenter de façon évidente pour ou contre la vérité de l'Écriture, néanmoins ceux qui la transmettent sont attachés à ceux dont ils l'ont reçue et qu'ils la transmettront sans altération introduite par de nouveaux raisonnements en raison de cet attachement.

Par conséquent, il est certain que, si le raisonnement fondé sur l'expérience, notamment intérieure, du surnaturel peut garantir absolument la vérité de l'Écriture il n'est d'aucun secours au commun des mortels. Leur raison ne peut produire que des arguments probables en faveur de l'Écriture, à moins qu'elle ne s'en remette à des croyances historiques qui ne semblent pas plus fondées que des croyances communautaires ordinaires, semblables à celles que véhiculent les autres groupes religieux. Cela ne semble pas suffire pour engendrer une foi tout à fait ferme et certaine. Il faut donc qu'un autre facteur intervienne. Ce sera la volonté.

III. Vouloir croire et falloir croire

Nous avons établi que, chez Duns Scot, la fermeté de l'assentiment propre à la foi dépendait essentiellement de la foi acquise par les moyens naturels du fidèle. Cette foi se rapporte à ses objets dans la mesure où l'Église garantit leur vérité, en tant qu'ils ont été révélés par Dieu à des auteurs qui les ont rapportés fidèlement. Nous avons vu en outre que le travail théologique ne permet pas aux fidèles de se rapporter aux objets de foi avec plus de certitude que celle qui est garantie par l'autorité de l'Église. Or nous avons constaté que l'intellect, laissé au seul examen rationnel de l'assise de cette autorité, c'est-à-dire de la garantie spéculative de la véracité de l'Église, ne pouvait se soutenir que de conjectures susceptibles de produire au mieux une opinion favorable à cette véracité. Toutefois, l'assentiment propre à l'opinion est, par définition, accompagné de la crainte de se tromper et n'offre donc pas à l'intellect une certitude correspondant à celle que Scot attribue à la foi. Le fidèle doit donc s'appuyer sur autre chose que l'intellect pour son assentiment de foi, à savoir sur la volonté. Il est donc nécessaire d'analyser le statut de la volonté dans l'assentiment de foi.

Nous examinerons d'abord de quelle manière la volonté participe à l'acte de foi acquise. Nous chercherons ensuite à savoir de quelle façon le fidèle peut savoir ce qu'il doit effectivement croire volontairement pour ne pas démeriter, autrement dit comment l'impératif moral de croire se présente à lui. Nous examinerons enfin et illustrerons ce que la doctrine

scotiste apporte de nouveau sur ce point, par rapport à la tradition qui le précède.

1. Le rôle de la volonté dans l'acquisition et la mise en acte de la foi acquise

De prime abord, la façon dont Scot traite la question du rôle attribué à la volonté pour ce qui concerne la foi acquise présente des accents godefridiens évidents. Scot emploie pour introduire son propos le même exemple que Godefroid de Fontaines :

« [...] je dis que [l'intellect] n'est pas mû par la volonté comme par une cause immédiate prenant la place d'un objet, car je ne puis croire à moi-même (comme si ma volonté me disait : crois ceci : « les astres sont en nombre pair »), c'est pourquoi il est certain que la volonté ne meut pas ainsi ; mais si elle meut l'intellect vers un acte de considération, elle ne le meut pas sans objet et ne peut pas non plus me mouvoir vers une vision sans œil, ni ne peut mouvoir vers l'acte d'une autre puissance sans cause seconde. »⁵⁸³

Scot affirme même que la volonté ne saurait mouvoir vers un acte en ce qui concerne la foi, sauf à mouvoir contre la foi acquise⁵⁸⁴. Au fond, il ne reviendrait à la volonté que de s'abstenir de s'opposer à la foi, exactement comme dans la position de Godefroid.

Il est cependant impossible d'identifier la position de Scot à celle de Godefroid, au moins pour deux raisons. La première est que Godefroid est un intellectualiste. Chez lui, la volonté ne fait jamais que suivre les injonctions de l'intellect. Chez Scot, au contraire, comme une abondante littérature le démontre suffisamment, la volonté est souveraine et choisit parmi les biens que lui propose l'intellect⁵⁸⁵. L'homme est donc toujours en situation de refuser de

⁵⁸³ « [...] dico quod a voluntate non movetur sicut a causa immediata supplente vicem obiecti, nam non possum credere mihi ipsi (ut si dicat mihi voluntas : crede hoc 'astra sunt paria'), ideo certum est quod voluntas non sic movet ; sed si movet ad actum considerandi intellectum, non movet sine obiecto, nec potest movere me ad videndum sine oculo, nec sine causa secunda potest movere ad actum alterius potentiae [...]. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 173-174)*

⁵⁸⁴ « Dico <quod voluntas> non <movet ad actum>, nisi quando non moveat contra fidem acquisitam. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 174)*

⁵⁸⁵ Cf. BOLER J., « The Moral Psychology of Duns Scotus: Some Preliminary Questions » in *Franciscan Studies* 50 (1990), p. 31-56 ; BONANSEA B., « Duns Scotus' Voluntarism » in Ryan J., Bonansea B. (éd.), *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3, 1965, p. 83-121 ; BORLAND T., *The Ethics and Voluntarism of John Duns Scotus*, thèse de doctorat, Purdue University, 2008 ; BROADIE A., « Duns Scotus on Intellect and Will » in Caie G., Lyall R., Simpson K. (éd.), *The European Sun: Proceedings of the Seventh International Conference on Medieval and Renaissance Scottish Language and Literature*, East Linton, Tuckwell Press, 1998, p. 12-23 ; CRESSWELL J., « Duns Scotus on the Will » in *Franciscan Studies* 13/2-3 (1953), p. 147-158 ; DUMONT S., « Did Duns Scotus Change His Mind on the Will? » in *Miscellanea Mediaevalia* 28 (2001), p. 719-794 ; GONZALEZ AYESTA C., « Duns Scotus on the Natural Will » in *Vivarium* 50 (2012), p. 33-52 ; GONZALEZ AYESTA C., « Scotus' Interpretation of the Difference between voluntas ut natura and voluntas ut voluntas » in *Franciscan Studies* 66 (2008), p. 371-412 ; INGHAM M. B., « De Vita Beata : John Duns Scotus, Moral Perfection and the Rational Will » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Münster, Aschendorff, 2010, p. 379-389 ;*

croire, quoi que lui présente son intellect. C'est indispensable pour que son acte soit véritablement libre et vertueux⁵⁸⁶.

La deuxième raison est la suivante. Comme nous l'avons vu, Scot ne croit pas qu'il soit possible, dans le cas ordinaire, de s'en remettre à l'aide surnaturelle de Dieu pour avoir un acte de foi. Nous avons montré que, chez Godefroid, une fois connus les objets de foi, il suffisait, pour les croire, de s'abandonner à la grâce de Dieu et que c'est à cet abandon que la volonté devait s'abstenir de résister.

Pour Scot, au contraire, foi infuse ou pas, si personne n'a dit explicitement au fidèle qu'il doit croire que les morts ressusciteront, il ne le croira jamais spontanément⁵⁸⁷. Dans certains cas exceptionnels, c'est Dieu lui-même qui le dit au fidèle. Pour la plupart, cependant, c'est un prédicateur humain, au nom de l'Église et sans le soutien d'aucun miracle. C'est toute la différence entre l'habitus de foi et l'habitus de science.

Un habitus de science vis-à-vis d'un certain objet s'acquiert par le seul examen rationnel de cet objet. Disposer d'un tel habitus implique en outre que l'on puisse à tout instant considérer intellectuellement cet objet en tant que connu scientifiquement⁵⁸⁸.

INGHAM M. B., « La genèse de la volonté rationnelle de la Lectura à la Reportatio » in Boulnois O., Karger E., Solère J-L., Sondag G. (éd.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 409-423 ; LEE P., « The Relationship between Intellect and Will in Free Choice according to Aquinas and Scotus » in *The Thomist* 49 (1985), p. 321-342 ; LEE S., « Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections » in *Vivarium* 36 (1998), p. 40-54 ; MCCORD ADAMS M., « Duns Scotus on the Will as Rational Power » in Sileo L. (ed.), *Via Scoti, vol. II*, Rome, Antonianum, 1995, p. 839-854 ; NOONE T., « Nature and Will: Nature Revisited » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, et Münster, Aschendorff, 2010, p. 391-402 ; NOONE T., « Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection » in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007), p. 1-23 ; WOLTER A., « Duns Scotus on the Will and Morality » in McCord Adams M. (éd.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, N.Y., Londres, Cornell University Press, 1990, p. 181-206 ; WOLTER A., « Duns Scotus on the Will as a Rational Potency » in McCord Adams M. (éd.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, N.Y. et Londres, Cornell University Press, 1990, p. 163-180

⁵⁸⁶ Sur la conception scotiste des vertus, cf. BÉRUBÉ C., « Humanisme et vertus théologiques chez Duns Scot » in Bérubé C. (éd.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, Rome, Studia Scholastico-Scotistica 8, 1984, p. 7-25 ; BLASUCCI A., « Le virtù nel pensiero di Giovanni Duns Scoto » in *Miscellanea francescana* 66 (1966), p. 475-490 ; KENT B., « Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues » in Williams T. (éd.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 352-376

⁵⁸⁷ « [...] ponatur aliquis baptizatus nunc, et occurrant sibi phantasmata istorum terminorum simplicium 'mortui' et 'resurrectionis', ex quo ponitur potentia habituata et necessario inclinata ex obiecto praesentato in phantasmate, sequitur necessario actus quo iste assentiret huic complexo 'mortui resurgent', – quod falsum est : numquam enim, omnibus istis positis, plus assentiret quam ante, nisi prius esset edoctus de hoc articulo quod talis articulus est credendus. » *Lect. III d. 23 (Vat. XXI p. 114)*

⁵⁸⁸ « [...] qui habet habitum scientiae, eo quod generatur ab obiecto sicut a causa partiali, habet obiectum sibi signatum praesens, quamvis non ex vi habitus, sed per species, quae manent quamdiu manet scientia ; et ideo potest considerare quando vult, et in potestate eius est post scientiam habitam quodcumque contentorum in habitu considerare. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 169-170)*

L'examen de l'objet de foi, au contraire, ne suffit pas à produire l'habitus de foi. Disposer d'un tel habitus implique qu'on s'en remette à une certaine autorité, qui peut révéler les objets qu'il faut croire ou pas⁵⁸⁹. Le rapport à la vérité des objets considérés est en outre différent. En effet, l'objet de science est saisi comme vrai, l'objet de foi comme devant être considéré comme vrai.

Cette position a des conséquences importantes. Chez Godefroid, la possibilité de s'en remettre à Dieu réglait le problème de la garantie de la vérité des objets de foi. Quelle meilleure garantie que l'autorité divine ? Chez Scot, il s'agit de s'en remettre à une autorité humaine dont on sait qu'elle est faillible. La volonté doit donc exercer un rôle plus important, susceptible de permettre à l'intellect de croire plutôt que d'opiner.

Comme nous l'avons vu, la volonté ne saurait causer l'acte de foi lui-même, puisqu'il semble contraire à l'expérience commune que nous puissions, simplement parce que nous le voulons, croire quelque chose sans raison spéculative. La solution scotiste est la suivante : « la volonté ne meut pas sur-le-champ vers l'assentiment à partir du non-évident, cependant elle meut comme un moteur général qui meut. »⁵⁹⁰ La volonté exerce sur tous les actes de foi une influence causale générale, quoiqu'elle n'en exerce pas sur chacun, puisque la volonté ne peut causer directement d'acte de foi. Cette influence générale, la volonté l'exerce en causant l'habitus de foi acquise. Scot l'indique clairement quand il analyse, dans la question 25 du livre III de la *Reportatio* tous les facteurs causaux dont la coopération produit l'acte de foi :

« Une fois appréhendés les termes, une fois faite leur composition, une fois acquise la foi que cause la volonté, et par l'inclination de la foi infuse, on a, non par la force de l'objet, mais par la force de la volonté, une intellection, à partir de laquelle les objets de foi meuvent vers l'acte de croire. »⁵⁹¹

La *Lectura* présente une version légèrement différente (semblable à celle que l'on trouve dans l'*Ordinatio*) de ce texte :

« [...] une fois appréhendés les termes, une fois faite leur composition et une fois acquise la foi que cause la volonté en tant qu'éloignée, et par l'inclination de la foi

⁵⁸⁹ « Non sic est de fide ; nec sufficit quicumque occursum credibilium ad intellectum, ad hoc quod habitus inclinet in actum firmiter eliciendum, – sicut patet de baptizato nunc, cui, si statim occurrant phantasmata istorum terminorum 'mortui' et 'resurgere', et componat apud se 'mortui resurgent', non oportet credere nisi prius constiterit sibi per aliquem quod sit articulus credendus. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 169-170)*

⁵⁹⁰ « [...] ideo voluntas non movet ex non-evidente ad assentiendum sibi statim, tamen movet ut generalis motor movens. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 174)*

⁵⁹¹ « Habita enim apprehensione terminorum, et facta compositione et fide acquisita, quam causat voluntas, et fide infusa inclinante, non virtute objecti, sed virtute voluntatis habet intellectus, unde credibilia moveant ad actum credendi. Dices, non sufficit tamen, sed cum fide acquisita et infusa, voluntas movet ad actum. Dico quod sufficit quod non contra moveat contra fidem acquisitam. » *Rep. III d. 25 (VW XXIII p. 465)*

infuse (non en vertu de la force de l'objet, mais en vertu de la force de celui qui l'infuse), on a un acte [de foi]. À partir de là, les objets de foi meuvent vers l'acte de croire, – non pas de manière suffisante, cependant, mais avec la foi acquise et [la foi] infuse. »⁵⁹²

Ces deux versions, tout à fait compatibles l'une avec l'autre, nous donnent une image très claire des facteurs causaux donnant lieu à l'acte de foi, qui sont au nombre de quatre. Il y a d'abord deux actes intellectuels. Le premier consiste à saisir les termes des propositions de foi, par exemple « Dieu », « trois » et « un ». Le second consiste dans la composition adéquate de ces termes, par exemple « Dieu est trois et un ». Ce sont ces propositions qui meuvent l'intellect vers l'acte de foi, mais seulement en vertu de la foi acquise et de la foi infuse⁵⁹³.

En effet, une fois formées ces propositions dans l'âme du croyant, ces deux habitus causent l'adhésion de son intellect à ces propositions. L'habitus de foi acquise tire à son tour sa puissance causale de ce qui l'a causé dans l'intellect⁵⁹⁴, à savoir la volonté. L'habitus de foi infuse, quant à lui, tire sa puissance causale de celui qui l'a causé dans l'intellect, à savoir Dieu. Ces deux puissances causales ne sont toutefois pas à égalité puisque, ainsi que nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre, la puissance causale de la foi infuse ne peut s'exercer sans que s'exerce la puissance causale de la foi acquise, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Chez quelqu'un qui a perdu la foi infuse en devenant hérétique, par exemple, la puissance causale de la foi acquise continue de s'exercer.

Autrement dit, la volonté doit poser un acte, celui qui produit la foi acquise, avant que l'acte divin d'infusion posé au moment du baptême ne puisse avoir une quelconque influence sur les actes du croyant. C'est là une position tout à fait nouvelle par rapport à celles d'Henri et de Godefroid pour lesquels la volonté n'a pour rôle que de faire porter ou non l'attention de l'intellect sur tel ou tel objet. On peut ainsi à bon droit parler d'un volontarisme scotiste de la foi.

En plus de ce volontarisme nouveau et proprement scotiste, on retrouve des arguments

⁵⁹² « [...] habita enim apprehensione terminorum, facta compositione et fide acquisita quam causat voluntas ut remote, et fide infusa inclinante (non virtute obiecti, sed virtute infundentis), habetur actus. Unde credibilia movent ad actum credendi, – non sufficienter tamen, sed cum fide acquisita et infusa. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 174)*

⁵⁹³ « Et dico quod credibilia movent aliquo modo : quandoque ex fide acquisita, quandoque ex fide infusa ; unde posita fide acquisita, non est voluntas necessaria [...]. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 173-174)* ; « [...] dico quod credibilia movent aliquo modo quandoque ex fide infusa ; unde posita fide acquisita, non est voluntas necessaria. » *Rep. III d. 25 (VW XXIII p. 465)*

⁵⁹⁴ « [...] intellectus est subiectum eius <scil. fidei>, quia perfectio prima ipsius intellectus est fides. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 171-172)*

relevant d'un volontarisme plus traditionnel, fondé sur la possibilité pour la volonté d'inhiber des mécanismes intellectuels. En effet, même dans l'âme d'un fidèle qui dispose des objets de foi, de la foi acquise et de la foi infuse, la volonté peut faire obstacle à l'acte de foi. Elle peut empêcher qu'il se produise simplement en détournant l'attention de l'intellect des objets de foi⁵⁹⁵, comme elle peut suspendre n'importe quel acte de l'intellect, à l'exception de celui par lequel elle conçoit cette suspension elle-même et qui la précède nécessairement⁵⁹⁶.

Point remarquable, cette suspension est la seule manière dont la volonté peut s'opposer à la foi acquise. En effet, la volonté est incapable d'ordonner à un intellect disposant de cet habitus l'opposé de l'acte de croire, vis-à-vis des objets de foi⁵⁹⁷. Nous avons à l'égard de l'acte de foi une liberté d'exercice et non de spécification, une liberté des contradictoires (assentir ou non), mais non des contraires.

Nous savons que la volonté ne peut pas causer directement un acte de croyance. Cela veut dire qu'elle n'a pas la possibilité de causer dans l'âme un habitus qui imposerait à l'intellect d'adhérer au contraire des articles de foi. Autrement dit, une fois l'attention de l'intellect concentrée sur les objets de foi et pour peu que la volonté n'y fasse pas obstacle, l'assentiment de foi se produit automatiquement.

Tant que demeure l'habitue de foi acquise et puisque c'est la volonté qui l'a causé, cette dernière s'impose donc à elle-même une contrainte dans l'exercice de son contrôle sur l'intellect. Cela n'implique toutefois pas, à ce qu'il nous semble, que la volonté soit incapable de supprimer l'habitue qu'elle a elle-même engendré pour le remplacer par un autre.

Pour autant, ce volontarisme n'implique pas que l'homme soit libre de croire ou de ne pas croire en toute circonstance et de n'importe quelle manière. En effet, la force causale de la volonté est limitée dans son intensité. Il est des degrés de certitude que, par elle-même, elle ne peut pas atteindre. Scot en veut pour preuve manifeste que certains peuvent en eux-mêmes faire l'expérience que, bien qu'ils veuillent croire davantage qu'ils ne le font, cependant ce

⁵⁹⁵ « [...] in potestate voluntatis est, quod per ejus imperium alia potentia habeat actum, vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud objectum, sine cujus consideratione potest voluntas habere actum imperandi; igitur in potestate voluntatis est, quod ipsamet non habeat actum circa illud objectum determinatum. » *Quodl. XVI (VW XXVI p. 184)*

⁵⁹⁶ « [...] est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem, quae necessaria est ad volitionem illam, per quam suspendit illam intellectionem, sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam, qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quamcumque aliam ad hoc non necessario requisitam. » *Quodl. XVI (VW XXVI p. 185)*

⁵⁹⁷ « Quamvis autem voluntas habeat sic imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis, sed tamen potest impedire intellectum ne exeat in actum credendi elicited circa credibile propositum. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 171)*

mouvement de la volonté ne suffit pas à ce qu'ils croient davantage⁵⁹⁸. Ils doutent alors qu'ils ne le voudraient pas. Comme nous l'avons déjà vu, Scot considère que c'est la foi infuse qui permet cette augmentation et que la foi acquise est incapable d'exclure le doute, bien qu'elle exclue sa victoire⁵⁹⁹.

La présentation par Duns Scot des facteurs causaux donnant lieu à l'acte de foi et l'importance qu'elle accorde parmi eux à la volonté ne doit toutefois pas faire oublier un cinquième facteur, qui est peut-être crucial. En effet, comme Scot le dit clairement, une fois les propositions de foi saisies par l'intellect, il ne s'y rapporte pas immédiatement comme à des propositions de foi. Il faut pour cela qu'il ait reçu un enseignement qui les lui présente comme crédibles, c'est-à-dire comme dignes de foi selon l'enseignement de l'Église et devant être crues à ce titre⁶⁰⁰. Aucun acte de foi ne peut avoir lieu avant une telle présentation, qui n'est en elle-même nullement contraignante pour l'intellect (sans quoi aucun acte de la volonté ne serait requis)⁶⁰¹. Il est crucial qu'une telle présentation soit conforme à la vérité puisque, selon Scot, c'est précisément à l'occasion d'une présentation fallacieuse qu'il est possible de croire quelque chose de faux⁶⁰². Par conséquent, s'il y a une erreur dans l'assentiment, cela vient de l'objet connu par mode de nature et non de notre inclination par mode de volonté. Cela pose un problème. Comment le fidèle est-il supposé faire la différence entre une présentation véridique des crédibles validées par l'Église et une présentation fallacieuse comme crédibles d'objets qui n'en sont pas ?

À ce problème s'ajoute un second, qui le précise. Revenons au point de départ de

⁵⁹⁸ « [...] assensus non est totaliter a voluntate, quod patet experimento. Aliqui enim habent majorem voluntatem credendi et assentiendi, et tamen minus firmiter assentiunt, ita quod aliquando dubitant, volentes fidem majorem. » *Rep. III d. 23* (VW XXVI p. 441)

⁵⁹⁹ « Nec pono habitum fidei infusae solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt qui magis vellent assentire, et tamen minus assentiunt [...]. Istud non oporteret appetere, si totus assensus a voluntate esset. Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis. » *Lect. III d. 23* (Vat. XXI p. 116-117)

⁶⁰⁰ « [...] fides est in intellectu subiective. Et si obicias 'ergo aliquis crederet nolens, quia quae intellectus sunt praecedunt velle', – respondeo quod non sequitur, quia actus credendi dependet a duobus, scilicet ab habitu inclinante et credibili praesentato, et non quocumque modo praesentato, sed praesentato tamquam credibile. Sic autem communiter non praesentatur nisi per doctrinam [...]. » *Lect. III d. 25* (Vat. XXI p. 171)

⁶⁰¹ « [...] si sic non praesentetur, non necessario credit intellectus, quia non necessatur ex veritate articulorum (cum sint sibi neutra, non nota ex terminis, vel contingentia), sed per imperium voluntatis; et sic credere praecedit velle: quia enim proponens credibile intellectui, non demonstrat ut cogat intellectum ad assentiendum, ideo non credit nisi volens. » *Lect. III d. 25* (Vat. XXI p. 171)

⁶⁰² « [...] decipi et non decipi non est nisi per objecta diversa, quibus creditur, quae vere vel false praesentantur intellectui per habitum fidei inclinantem; ergo hoc non est propter habitus et assensus, qui non inclinant non habentes objecta, unde utrumque habentes naturaliter inclinantur, et per modum naturae assensum praebent, in quo assensu error si sit, non erit ex parte habitus inclinantis, sed ex objectis falso occurrentibus; ergo secundum hoc non est certior fides infusa quam fides acquisita. » *Rep. III d. 23* (VW XXIII p. 442)

Scot .Celui-ci refusait que l'on puisse croire à volonté à la vérité d'un objet donné, parce que l'expérience nous montrait bien que ce n'était pas le cas. L'idée que la volonté cause l'habitus plutôt que l'acte de foi résout-elle le problème ? Il semble bien que cela ne soit pas le cas. Qu'est-ce en effet que l'habitus de foi sinon la disposition à croire ce qui se présente comme vrai selon l'Église ? Acquérir volontairement cette disposition semble présupposer un assentiment stable à la vérité de la proposition « ce que l'Église considère comme vrai doit être cru » ou à la proposition « il est bon de croire ce que l'Église considère comme vrai ». Tout acte de la volonté présuppose en effet que l'intellect lui présente cet acte comme bon ou devant être accompli pour une raison ou une autre. Scot semble donc avoir seulement déplacé le problème de l'ensemble des objets de foi à un seul objet. Il n'a pas pour autant expliqué ce qui justifie la croyance à cet objet.

Deux questions se posent donc à nous, que nous allons chercher à résoudre dans les dernières pages de ce chapitre. Comment le fidèle peut-il savoir quelles propositions sont considérées par l'Église comme des propositions crédibles et comment peut-il savoir qu'il faut croire ce qu'elle dit ? Soulignons que ce problème est différent de celui de la justification spéculative de la thèse selon laquelle l'Église est véraçe, que nous avons abordée dans la précédente sous-partie, en deux points essentiels. Premièrement, nous cherchions dans l'absolu des justifications, alors que nous nous penchons à présent sur la situation particulière du simple fidèle. Deuxièmement, nous nous demandions ce qui garantit spéculativement que l'Église dit la vérité, tandis que nous cherchons à présent ce qui garantit pratiquement qu'il faut croire ce qu'elle dit.

2. Comment savoir ce que l'on doit croire ?

Comme nous l'avons vu, pour Duns Scot, tout ce qui se trouve dans l'Écriture doit être cru à égalité, sans qu'il soit possible de faire dériver la croyance en un objet de foi de la croyance en un autre. En ce sens, aucun article de foi ne saurait être considéré comme le principe d'un autre. Cela n'empêche pas Scot d'introduire un grand nombre de conditions qui relativisent ce devoir de croire toute l'Écriture. Il n'est pas nécessaire, en effet, pour les croyants de croire toujours, et en toutes circonstances, tous les objets de foi :

« [...] les actes affirmatifs prescrits sont nécessaires, qui obligent toujours, et non pour toujours, mais à certains moments, à savoir quand sont réunies les circonstances convenables, à savoir 'le quand', 'le pourquoi', 'comme il convient et 'de la manière qui convient' etc. [...] de même que chacun est tenu, quel que soit son état, d'aimer Dieu à certains moments, de même, s'il a l'usage de la raison,

[chacun] est tenu de croire en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre (à certains moments, comme je le dis). »⁶⁰³

Pour tenter de comprendre comment un fidèle peut savoir ce qu'il doit croire et la manière dont il doit le croire, nous nous pencherons sur deux types de circonstances qu'aborde Scot, à savoir le moment historique et le degré de diffusion parmi les fidèles de tel ou tel objet de foi. Nous verrons que, selon ces circonstances, la capacité du fidèle de savoir ce qu'il doit croire varie. Leur examen nous mettra donc sur la piste de ce qui garantit une telle capacité.

Commençons par établir la manière dont la révélation progresse dans l'histoire et les répercussions que cela peut avoir sur ce que le fidèle est tenu de croire. Tout d'abord, Dieu révèle à un homme, par exemple Moïse, quelque chose qu'il n'a révélé à aucun autre. Dans ce cas, les autres hommes ne sont pas tenus de croire ce que Moïse croit⁶⁰⁴. En effet, comme nous l'avons vu, nul n'est tenu de croire ce dont on ne lui a pas enseigné qu'il faut le croire. C'est la raison pour laquelle nul n'était tenu de croire à ce que contient le Nouveau Testament avant l'avènement du Christ⁶⁰⁵.

Cependant, à supposer que quelqu'un ait bénéficié d'une révélation plus ample que les autres, il a non seulement le devoir de croire ce qui lui a été révélé, mais encore celui de le diffuser auprès des autres⁶⁰⁶, qui ont alors le devoir de croire ce qui est diffusé. Scot considère également que, indépendamment des révélations de Dieu, il est possible de tirer de l'Ancien Testament tout le contenu du Nouveau, au moyen de lectures allégoriques, tropologiques ou analogiques⁶⁰⁷.

Cependant, nous l'avons vu, ce genre de travail est réservé au théologien et Scot ne

⁶⁰³ « [...] actus praecepti affirmativi sunt necessarii, qui semper obligant non ad semper sed pro aliquando, quando scilicet concurrunt circumstantiae debitaе, scilicet 'quando', 'propter quid', 'sicut oportet' et 'quomodo oportet' etc. [...] sicut quilibet tenetur pro omni statu actualiter diligere Deum pro aliquando, sic, si habuerit usum rationis, tenetur credere in unum Deum, factorem caeli et terrae (pro aliquando, dico). » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 159)*

⁶⁰⁴ « [...] Moysi igitur ostendit Deus aliquid quod non ostendit aliis ; ergo alii non tenebantur habere fidem de omnibus de quibus Moyses fidem habuit, qui fuit in eadem Lege cum eis. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 157)*

⁶⁰⁵ « [...] ante Christi adventum non fuerunt tot credibilia revelata quot sunt modo credita a nobis : non enim fuerunt tunc sacramenta Novae Legis instituta, nec pro tunc revelata fuerunt quae in Novo Testamento continentur, ubi multa sunt contenta quae non continentur in Vetere Testamento ; ergo etc. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 158)*

⁶⁰⁶ « Quilibet autem tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicata ab aliis scientibus ; et quia nullus in Vetere Testamento habuit tot credibilia ei explicata quot nos habemus in Lege Nova, nullus tenebatur ad tot explicite credenda. Et si aliquis habuerit tot revelata sibi, ut forte Abraham, tenebatur ad tot credenda, et etiam ad explicandum aliis pro captu mentis suae pro statu illo. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 167)*

⁶⁰⁷ « [...] cum non sunt aliqua, ut puto, in Novo Testamento quae non possint extrahi de Vetere in aliquo sensu allegorico vel tropologico vel analogico, tamen non concipiuntur in sensu historiae et litterae in Vetere Testamento. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 170)*

fait pas mention d'un devoir de sa part de communiquer telle ou telle interprétation à autrui. Les *maiores* ont toutefois le devoir de croire explicitement un plus grand nombre d'objets que les simples fidèles, puisqu'ils connaissent mieux l'Écriture. Par exemple, ils en savaient davantage que les autres sur ce que révélaient les Prophètes et les Psaumes sur la venue du Christ avant qu'elle ne se produise et devaient donc croire davantage d'objets à ce sujet. Quant à leur devoir d'explicitement les objets de foi pour les fidèles et de défendre la foi contre les attaques, il ne semble pas impliquer de devoir pour les fidèles en général⁶⁰⁸. Il semble plutôt dépendre des circonstances. Par exemple, si tel hérétique attaque la foi de telle manière, il faudra pouvoir s'en défendre en connaissant les passages de l'Écriture et les arguments adéquats.

Le devoir du fidèle ordinaire est donc simple :

« [...] pour avoir une foi parfaite, il suffit de croire ce qui est exposé au croyant, avec la volonté de croire d'autres choses, si elles lui étaient exposées [...]. »⁶⁰⁹

Le fidèle se distingue donc par sa disponibilité pour son devoir, sa bonne volonté de croire plutôt que par la croyance dans tel ou tel objet, étant donné la variation de ce qui peut lui être enseigné. Il n'est en outre tenu d'y croire que s'il en a les capacités, Dieu n'obligeant personne à l'impossible. Par exemple, un homme manquant de la finesse nécessaire pour concevoir ce que c'est qu'une nature et ce que c'est qu'une personne n'aura pas à croire à l'unité de la nature et à la trinité des personnes⁶¹⁰. Il doit pourtant avoir l'habitus par lequel il serait prêt à y croire s'il en avait les moyens, comme tous les fidèles⁶¹¹. Avoir l'habitus de foi acquise est donc la même chose qu'avoir un acte implicite au sujet de tout ce qu'il faudrait

⁶⁰⁸ « [...] maiores tenentur ad credendum magis explicitate, et ad veritatem Scripturae magis intelligendam, quam simplices [...] in hoc quod curam animarum sumpserunt : ex quo enim sunt in statu altiore quam simplices, obligant se ad illos inferiores illuminandum, et per consequens ad veritatem Scripturae capiendum et explicitate credendum.

[...] sic explicitate credere in Redemptorem non fuit necesse pro omni statu, sed istud idem potuit credi magis confuse, scilicet quod Deus ordinaret aliquam viam redemptionis ; sed quod hoc fieret per Filium incarnatum vel angelum, vel hominem purum, non fuit necesse credere. Ad sic autem generaliter credendum, fuit necessaria omni homini ad salutem fides Mediatoris ; sed ad magis explicitate credendum tenentur illi de Lege mosaica, qui habuerunt fidem Redemptoris magis explicitate distinctam in Prophetis et Psalmis. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 166-167)*

⁶⁰⁹ « [...] ad perfectam fidem sufficit credere quae credenti explicantur, cum voluntate credendi alia si sibi explicarentur [...]. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 158)*

⁶¹⁰ « [...] non requiritur in quolibet [actus fidei distinctus], etiam pro statu isto, ita quod omnes illos articulos explicitate et distincte credant, quia Deus nullum obligat ad impossibile ; et ideo si sit aliquis ita rudis quod non possit concipere quid est natura et quid persona, non est necesse quod habeat actum explicitum de articulo pertinente ad naturae unitatem et personarum trinitatem distincte (sicut habent clerici litterati) [...]. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 163)*

⁶¹¹ « Dico quod necessarium fuit cuilibet pro omni statu habere actum implicitum de omnibus : tunc enim habetur actus implicite, quando habetur habitus. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 163)*

croire si cela était possible. En outre, un tel acte implicite ne suffit pas et tout croyant doit nécessairement avoir un acte explicite sur tel ou tel objet de foi, au moment opportun⁶¹². Dans le cas de notre homme sans finesse, il pourra par exemple croire que le Christ est né, qu'il est mort et d'autres objets compréhensibles par tous ayant trait à la rédemption⁶¹³.

Avoir un acte de foi implicite au sujet de tous les objets de foi et explicite au sujet de certains d'entre eux n'est pourtant pas le seul devoir du simple fidèle. Il est en effet aussi tenu d'éviter de croire avec obstination au contraire d'une vérité biblique, par exemple que le Christ n'est pas né, sans quoi il sera jugé hérétique⁶¹⁴.

Scot pose alors une objection à cette position. Pour pouvoir éviter de croire le contraire d'une vérité biblique, il faut bien connaître cette vérité biblique, c'est-à-dire en avoir une croyance explicite. Or on a bien vu que les fidèles n'étaient pas tenus à une telle croyance explicite de tous les objets de foi. Par conséquent, si un hérétique prêche au nom de l'Église le contraire d'un objet de foi, le fidèle n'aura aucun moyen de le savoir et pourrait bien y croire avec obstination, puisqu'il penserait que l'Église le recommande. Il ne saurait donc être tenu responsable d'une telle croyance obstinée, puisqu'il lui est impossible de s'en défendre.

A cette objection, Scot répond par une comparaison avec la nécessité d'éviter les péchés mortels. Tout fidèle est tenu de les éviter et pourtant il ignore à quel degré la gourmandise devient un péché mortel. La situation est la même dans le domaine de la foi⁶¹⁵. On peut comprendre que, pour Scot, de même que, pour éviter le péché mortel, mieux vaut ne pas s'engager du tout dans le péché, de même, pour ce qui est de la foi, il faut croire seulement ce dont il est indubitable que l'Église le garantit et éviter de s'engager dans des aventures dogmatiques incertaines.

C'est ici qu'intervient le critère de la diffusion plus ou moins ample des objets de foi. Au fond, le croyant ne peut se permettre de croire que ce qui est communément prêché dans

⁶¹² « Sed habere talem actum solum non sufficit, sed in habente usum rationis requiritur actus distinctior et explicitus. [...] »

Sic ergo omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, et ad alios in generali, ut credant quae Ecclesia credit. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 163)*

⁶¹³ « [...] sufficit sibi, si non possit huiusmodi distinctionem intelligere, quia nec terminos, fides grossa ad alia capienda, sicut quod Christus passus est, quod natus est, et talia quae pertinent ad redemptionem. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 163)*

⁶¹⁴ « [...] non solum tenetur quilibet simplex cavere omnem errorem contrarium articulis numeratis, sed tenetur cavere omne quod contrarium est veritati Scripturae, scilicet Canonis Bibliae, quia nullus posset pertinaciter adhaerere contrario alicuius veritatis in Biblia quin haereticus iudicaretur. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 164)*

⁶¹⁵ « Et cum arguis quod non tenetur ad cavendum errorem nisi teneatur ad credendum explicite eius oppositum, dico quod haec consequentia non valet, sicut patet in moralibus aliis, quia quilibet tenetur cavere omne peccatum mortale, et tamen non tenetur scire et cognocere in quo gradu est superbia peccatum mortale, vel gula, quia hoc nesciunt multi experti in scientia, sed circa hoc sunt altercationes. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 164-165)*

l'Église pour ne pas risquer l'hérésie⁶¹⁶. Il doit être prudent et s'en remettre à la communauté des fidèles. Par contraste, si quelque chose qu'il faut effectivement croire, mais qui n'est pas prêché dans l'Église est affirmé de façon nouvelle par quelqu'un, non seulement les fidèles ne sont pas tenus d'y croire, mais ils sont tenus de ne pas y croire jusqu'à ce qu'une source extérieure soit venue confirmer que l'Église approuve cet enseignement nouveau⁶¹⁷.

Scot accompagne son propos d'une recommandation pour les docteurs de l'Église. Il faut être prudent quand on affirme quelque chose dans les matières morales :

« [...] s'il se trouvait un certain docteur pour affirmer que quelqu'un pécherait mortellement s'il ne faisait pas telle chose, et un autre [docteur pour affirmer qu'il pécherait mortellement] s'il la faisait, alors le simple serait perplexe ; c'est pourquoi, avant d'affirmer quelque chose dans les matières morales, il faut bien [en] examiner [les tenants et aboutissants]. »⁶¹⁸

Cet exemple de Scot nous semble montrer que le fidèle est à la merci des figures d'autorité qu'il aura l'occasion de rencontrer. Si deux individus dotés de la même légitimité s'opposent, le fidèle est incapable de déterminer lequel est dans le vrai. Or cela semble poser un problème fondamental. En effet, aucun fidèle ne peut savoir ce que croit la communauté catholique en tant que telle. Il n'existe que des communautés humaines et des prédicateurs venant les évangéliser au nom du Christ et de l'Église et s'installant en leur sein. À supposer qu'un de ces prédicateurs soit hérétique, comment être sûr qu'un représentant de l'Église viendra corriger son enseignement ? Et, même si cela se produit, la communauté qui suit le prêcheur hérétique sera-t-elle en mesure de le reconnaître ? Ces questions, auxquelles un théologien pourrait répondre par une position illuminationniste ou du moins une position garantissant un rapport direct avec Dieu, comme chez Olivi, ne semblent pas pouvoir trouver de réponse chez Duns Scot. Comme nous l'avons vu, il exclut en effet méthodiquement toute source de certitude subjective autonome autre que la foi acquise reposant sur l'Église.

En tout état de cause, il ne semble donc pas possible au fidèle de savoir ce que prêche

⁶¹⁶ « [...] aliqua sunt quae communiter praedicantur in Ecclesia, et talia sunt necessaria simplici ad explicite credendum, scilicet quod Christus natus est de Maria Virgine, quod fuit crucifixus pro redemptione humani generis. » *Lect. III d. 25 (Wat. XXI p. 165)*

⁶¹⁷ « [...] si aliquid sit quod credendum est, quod tamen non praedicatur in ecclesia, sed proponitur specialiter in uno loco de novo, non est necessarium simplici illud firmiter credere, illi tamquam vero adhaerendo, immo necessarium est magis non adhaerere illi quousque sciat illud credi ab Ecclesia tamquam verum ; et cum hoc sibi constiterit, tenetur illi firmiter adhaerere. [...] tutius est non sic procedere quousque veritas pateat aliunde [...]. » *Lect. III d. 25 (Wat. XXI p. 165)*

⁶¹⁸ « [...] si autem esset sic quod unus doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, et alius quod peccaret si hoc faceret, tunc foret simplex perplexus ; ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur. » *Lect. III d. 25 (Wat. XXI p. 165)*

effectivement l'Église. En outre, rien dans les arguments que nous avons examinés ne nous permet de penser qu'il soit possible d'avoir plus qu'une opinion en faveur de la véracité de l'Église. En effet, Scot ne mentionne aucune expérience du fidèle qui puisse lui faire prendre conscience qu'il faut ou qu'il est bon de croire ce que dit l'Église. Loin de résoudre ce problème fondamental, Scot préfère donner des préceptes pragmatiques susceptibles de permettre au fidèle comme au théologien d'éviter des comportements imprudents remettant en cause l'harmonie de la communauté et mettant en péril le mérite de chacun. Plutôt qu'une réponse épistémologique ou mystique, Scot propose une réponse proprement politique.

Pour finir, nous allons chercher à expliquer comment le changement de perspective opéré par Scot par rapport à tous les théologiens antérieurs du XIII^e siècle dont nous avons pu étudier la doctrine aboutit naturellement à cette difficulté. Pour ce faire, nous illustrerons ce changement d'un exemple qui nous paraît particulièrement significatif.

3. Nouveauté de Duns Scot

Nous avons vu que le passage de l'histoire modifie le nombre des objets de foi que les hommes doivent croire et faire croire, à mesure que Dieu en révèle davantage. Le passage du temps apporte cependant un autre changement, qui concerne les objets de foi qu'il était envisageable de croire quelle que soit l'époque, mais dont la vérité varie selon le moment où l'on se situe. C'est l'exemple bien connu de la naissance du Christ. Il était juste de croire à la proposition « le Christ (ou un Rédempteur) naîtra » avant sa naissance. Mais, depuis qu'il est né, cette proposition au futur est devenue fausse. De même, il est juste aujourd'hui de croire à la proposition « le Christ est né » tandis que cette proposition était fausse avant sa naissance⁶¹⁹. La question est de savoir si, sur le même sujet, concernant les mêmes termes, les anciens croient la même chose que les hommes de l'époque de Scot⁶²⁰.

La réponse du franciscain est simple. D'une part, il est possible de considérer que nous

⁶¹⁹ « [...] idem credibile fuit quod antiqui crediderunt futurum et quod nos modo credimus praeteritum, et ipsi crediderunt Redemptorem futurum, et nos credimus eum iam venisse.

Aliter tamen potest dici quod eadem complexio non est simul vera et falsa, nec simul contingens et necessaria ; ideo non est eadem complexio formaliter cum dicitur apud nos et illos. Et cum dicitur quod 'Christus natus est', haec est vera modo, et haec falsa 'Christus nasciturus est' quam crediderunt antiqui ; similiter, haec necessaria est 'Christus natus est', quia transiit, – haec contingens fuit 'Christus nasciturus est', quia dependebat ex libera Dei voluntate. Ergo non est eadem complexio de Redemptore quam crediderunt antiqui et quam credimus modo. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 168)*

⁶²⁰ Sur ce problème ancien, déjà traité par exemple dans le cadre du débat entre *nominales* et *reales* au XII^{ème} siècle, cf. KNEEPKENS C. H., « Please don't call me Peter, I am an *enuntiabile*, not a thing. A note on the *enuntiabile* and the proper noun » in Marmo C. (éd.), *Vestigia, imagines, verba*, Turnhout, Brepols, 1997 ; p. 83-99 ; LIBERA A. (DE), *La référence vide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 63-92 ; NUCHELMANS G., *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsities*, Amsterdam, Londres, North Holland, 1973

avons affaire au même objet. En effet, du point de vue matériel, c'est-à-dire du point de vue de ses termes, c'est la même composition et les termes en question sont unis de la même manière dans cette composition, pour peu que l'on distingue le signifié de la composition de la manière de le signifier. C'est à la même « naissance » du même « Christ » que tous font allusion, même si, étant donné la façon dont nous composons les termes au moyen de verbes accordés à un certain temps, il est impossible d'y faire référence sans indexation temporelle. Au fond, il faudrait croire à la proposition « Christ naître », si elle était grammaticalement correcte et exprimait bien cette idée de composition sans indexation temporelle, comme un nom se réfère à une chose sans une telle indexation⁶²¹.

En outre, s'ils s'étaient référés à un instant postérieur à la naissance du Christ, les anciens auraient pensé qu'était vraie, pour cet instant, la proposition « le Christ est né », de même que, si nous nous référons à un instant précédant la naissance du Christ, nous pensons qu'est vraie, pour cet instant, la proposition « le Christ naîtra ». Pour peu qu'ils fassent référence au même instant, plutôt que de se limiter à l'instant présent, on peut donc considérer que tous les fidèles croient la même chose⁶²².

Indépendamment de ces subtilités, il n'en reste pas moins que si l'on se réfère formellement aux propositions que nous devons croire, c'est-à-dire si nous nous référons à la façon dont elles sont effectivement composées et dont elles signifient ce qu'elles signifient, il est clair que certaines d'entre elles sont vraies aujourd'hui qui ne l'étaient pas hier et inversement, ce qui ne semble pas poser de problème particulier à Scot⁶²³.

Ce traitement scotiste mérite d'être comparé au traitement de la même question chez Alexandre de Halès. Celui-ci, attachant une importance cruciale à l'identité de la croyance de son époque avec celle des anciens, considérait que l'illumination donnée par Dieu changeait avec le passage du temps, de telle manière que la source surnaturelle de la foi demeurait la

⁶²¹ « Potest tamen dici eadem complexio materialiter et eadem unio terminorum, si abstrahatur significatum complexionis a modo significandi, quam ipsi crediderunt de Redemptore et quam nos modo credimus, – sicut nos concipimus significatum nominaliter, non verbaliter : sicut 'cursus' ut complexio sine tempore, significatum per verbum praeteriti temporis et futuri, et abstrahatur ab omni modo significandi cum tempore [...] » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 168-169)*

⁶²² « [...] similiter, si intelligatur complexio sic pro aliquo determinato instanti, et abstrahatur illud significatum nominaliter a respectibus ad tempus praeteritum et futurum (quia huiusmodi respectus non includuntur in intellectu eius), tunc eandem complexionem ipsi concipere potuerunt pro eodem instanti quam nos credimus de Redemptore. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 168-169)*

⁶²³ « Quia tamen complexiones non sunt formaliter eadem, ideo nisi concipiatur significatum cum modo significandi, et modus significandi ratione verborum est significare tempus, ideo non fuit formaliter eadem fides quam crediderunt de Mediatore et quam credimus nos modo, sed ipsi Christum nasciturum, nos vero Christum natum ; et una est modo falsa, alia vera, – una modo necessaria de praeterito, alia tunc contingens de futuro. » *Lect. III d. 25 (Vat. XXI p. 169)*

même chez tous, bien que son contenu puisse s'étoffer. Le problème de la distinction du bon et du mauvais prophète devenait secondaire, puisque chacun pouvait accéder au même fonds surnaturel.

C'est justement ce processus surnaturel qui permettait de résoudre le problème du changement de la vérité des propositions avec le passage du temps. Le croyant se rapportait aux articles de foi par un processus toujours identique, surnaturel et surtout ineffable. Le langage humain ne pouvait exprimer adéquatement notre rapport d'adhésion aux objets de foi, indépendant de l'histoire. Par comparaison, Scot accepte pleinement l'historicité de la foi et développe les manières dont nous pouvons penser, par notre langage, même en le forçant un peu, notre rapport aux objets de foi.

Une telle comparaison nous paraît rendre pleinement présentes les modifications qu'ont connues les réflexions sur la foi à la fin du XIII^e siècle. Elle signale l'émergence d'une conception de la foi fondée sur l'autonomie des facultés du croyant par rapport à l'aide surnaturelle. Une telle autonomie se découvrait déjà chez Olivi, pour qui le rapport du fidèle à Dieu surpassait tout, par l'entremise du rapport naturel de nos facultés au concept de Dieu, sans aide surnaturelle particulière. L'institution ecclésiastique demeurait marginalisée, comme elle l'était chez Alexandre de Halès et Bonaventure. Mais, chez Scot, cette autonomie du croyant a un tout autre visage. C'est en effet une autonomie par rapport à Dieu, non seulement parce que l'aide surnaturelle occupe une place très secondaire dans la mise en œuvre des mécanismes psychologiques de la foi, comme chez Olivi, mais encore parce que tout rapport direct à Dieu disparaît, à l'opposé de la conception olivienne. Un tel rapport direct n'est justement conçu que dans le cadre d'un processus surnaturel, exceptionnel et/ou historiquement lointain. Il ne reste plus alors au fidèle qu'à s'en remettre à une médiation institutionnelle omniprésente, quelles que soient ses défaillances.

Ces défaillances sont bien sûr relatives : Scot est catholique. Certains arguments établissent, comme nous l'avons vu, la supériorité de cette foi sur les autres ; elle est plus cohérente, plus répandue, dispose d'un pouvoir de conviction singulier, etc. Ces arguments, ancrés dans l'observation de l'existence historique concrète de l'Église peuvent s'entendre, mais ils sont insatisfaisants, contingents, réfutables, même s'ils ne sont pas forcément réfutés. En outre, ils ne tracent pas pour le croyant de chemin spirituel au long duquel il pourrait travailler à affermir sa foi.

Plus largement, il faut souligner que la conception scotiste ne semble pas particulièrement propre à encourager le travail autonome du croyant. Celui-ci a plutôt intérêt à faire ce qu'on lui dit sans chercher plus avant de sens à sa foi. Si l'on compare cette

conception à celle d'Alexandre ou d'Olivi, la différence est frappante. Chez le premier, la question de la foi est au fond rapidement écartée par la réponse illuminationniste, au profit d'une réflexion complexe sur le jeu des multiples vertus du fidèle les unes avec les autres qui peut donner sens à un parcours spirituel. Chez Olivi, puisque croire ne se fait que dans le but de mieux vénérer Dieu, chaque croyance peut faire l'objet d'une étude particulière visant à montrer en quoi elle permet cette vénération. Le croyant peut alors se perfectionner en réfléchissant à la façon dont il aime Dieu et pourra mieux l'aimer à l'avenir.

Par contraste, même si rien n'empêche, dans le modèle scotiste, le travail spirituel, il n'en reste pas moins que l'absence de toute élaboration sur les raisons pour lesquelles nous devons croire, nos motivations pratiques, ne donne aucun point d'appui à celui qui voudrait s'engager sur une méditation sur le choix libre qu'il a fait de croire. De même, l'horizontalité radicale des articles de foi les uns par rapport aux autres donne l'impression que l'essentiel pour Duns Scot est que le croyant remplisse un certain nombre de critères objectifs, sans qu'une place soit vraiment préparée pour son engagement subjectif.

Sans préjuger de la place générale du parcours personnel et subjectif du fidèle chez Duns Scot, il nous semble néanmoins possible d'affirmer, en tout cas sur la question de la foi, que celui-ci fait preuve d'une rigueur très poussée. Partant plutôt de cas ordinaires, incontestables, reconnaissables par tous pour penser la foi, plutôt que donner à cette dernière une place singulière, un privilège que ses prédécesseurs lui accordaient avec empressement, il adopte sur elle un point de vue presque désenchanté.

Conclusion

Reprenons brièvement les résultats de notre travail. Nous avons démontré tout d'abord que Scot applique le principe d'économie à la question du partage entre causalité naturelle et causalité surnaturelle dans l'engendrement de l'acte de foi, comme l'avait fait Godefroid de Fontaines mais de façon plus systématique. Cet acte correspond chez Scot à l'actualisation simultanée de deux habitus distincts. L'habitus de foi acquise, engendré naturellement à l'occasion de l'audition des prédications, de la lecture de l'Écriture, etc. exerce l'essentiel de l'influence causale qui engendre l'assentiment aux propositions de foi. Cet assentiment naturel ne présente pas de différence avec un assentiment ordinaire à une proposition non évidente relevant de l'histoire ou de la géographie, comme Scot y insiste largement.

L'habitus de foi infuse, en revanche, ne dispose qu'aux actes de la foi catholique et il est donné par Dieu au baptême. Son actualisation dépend de l'actualisation de l'habitus de foi acquise et il ne modifie que marginalement la certitude de l'acte de foi. En revanche, il est

indispensable pour que Dieu reconnaisse notre acte de foi comme méritoire. Cependant, aucun fidèle ne peut savoir qu'il dispose de cet habitus et que cet habitus est actualisé. En effet, s'il le savait, il saurait que son acte de foi est approuvé par Dieu et saurait donc que l'objet auquel il croit ne peut être que vrai. Or, s'il sait que cet objet est vrai, il ne pourra plus le croire. Comme il doit le croire pour mériter, il faut donc qu'il ignore que Dieu l'approuve.

Nous avons donc montré la nécessaire inaccessibilité, pour la perception intérieure, de la part surnaturelle de l'acte de foi, seule à même, étant donné le traitement qu'en propose Scot, de différencier cet acte d'un acte ordinaire de croyance. Nous nous sommes donc demandé comment Scot parvenait à maintenir l'idée d'une supériorité de la foi catholique. Nous avons commencé par chercher une réponse dans la conception scotiste de la théologie, dans l'idée que le travail théologique pouvait contribuer à mieux faire connaître les objets de foi et donc à mieux fonder l'adhésion dont ils sont l'objet, que celle que l'on accorde à n'importe quel objet de croyance. L'examen de cette question nous a permis de constater une première rupture de Scot par rapport à ses prédécesseurs. Ce dernier écarte en effet toute amélioration de notre connaissance des objets de foi par le travail théologique, celui-ci permettant plutôt d'étendre à d'autres objets notre assentiment de foi, sans produire de justification ou d'évidence supérieure de ce dernier.

Nous nous sommes ensuite demandé si Scot parvenait, en travaillant sur la justification spéculative de notre croyance dans la vérité de l'Église, à trouver des arguments susceptibles de garantir la supériorité de son autorité sur les autres. Là encore, cependant, les arguments que nous avons trouvés nous ont semblé susceptibles de conduire, au pire, à un assentiment d'opinion, au mieux, à une croyance ordinaire d'ordre historique, peu susceptible de prétendre à une certitude plus grande que celle de n'importe quelle autre croyance de ce type.

Fort de ces résultats, nous avons décidé, dans notre troisième partie, de poser la question différemment, en nous fondant sur l'examen de la contribution de la volonté à l'acte de foi. La conscience aiguë montrée par Scot de son caractère seulement persuasif et nullement contraignant pour l'intellect, exige en effet que la volonté vienne affermir l'assentiment de l'intellect pour pouvoir satisfaire le devoir de croire du croyant, sans quoi il ne donnerait vraisemblablement qu'un assentiment opinatif. Du reste, l'acte de foi doit être volontaire. En effet, la foi est une vertu. Son acte est donc méritoire et tout acte méritoire doit être libre et, par conséquent, volontaire. Dans le traitement scotiste de cette question, nous voyons émerger une nouveauté de plus puisque le franciscain propose un volontarisme doxastique d'un type inédit : la volonté engendre librement l'habitus de foi acquise dans

l'intellect avant tout acte de foi, à la manière dont Dieu engendre l'habitus de foi infuse au moment du baptême.

Pour que la volonté puisse accomplir un acte, il faut que cet acte lui soit présenté comme bon ou comme devant être accompli. C'est en effet le cas. La volonté doit accomplir cet acte de position de l'habitus de foi dans l'intellect parce que l'intellect doit croire aux objets de foi. S'il doit y croire, c'est parce que l'Église dit que ces objets sont vrais et qu'il faut y croire. Cela pose un double problème : d'une part, comment le croyant peut-il savoir quels objets l'Église prescrit de croire, alors qu'il peut fort bien exister des prédicateurs fallacieux se réclamant d'elle ? D'autre part, qu'est-ce qui garantit dans l'expérience du croyant, qu'il faille bien croire ce que dit l'Église plus que ce que dirait n'importe quel individu doté d'autorité dans une communauté donnée ? Si une telle garantie n'existe pas, alors rien ne garantit la supériorité de l'Église et il ne serait pas plus raisonnable de la croire que de croire une autre institution.

Scot ne fournit pas de réponse à ces questions, préférant avancer des préceptes de prudence destinés au simple fidèle comme au théologien, afin que l'harmonie de la communauté des fidèles autant que la fermeté et le salut des individus ne soient pas remis en question. Cela n'est pas étonnant. Comme nous l'avons vu, dans un mouvement d'une étonnante modernité, Scot s'est efforcé d'exclure méthodiquement toute possibilité pour l'homme de s'élever au-delà de la certitude naturelle de la foi, que ce soit par un recours direct à Dieu ou une élévation par le travail de la qualité de notre connaissance des objets de foi. Plus que jamais, chez Scot, le fidèle doit assumer, par des moyens purement naturels, la responsabilité de sa croyance, mais cela met en péril la possibilité même de légitimer cette dernière.

Ce problème animera les débats post-scotistes du XIV^e siècle sur la question de la foi. Nous allons, pour terminer, étudier deux traitements de cette question : ceux de Guillaume d'Ockham et de Robert Holkot, dont on peut dire rapidement qu'ils représenteront respectivement un volontarisme modéré et un intellectualisme modéré susceptibles de sortir de la difficulté où conduit le modèle scotiste.

Troisième partie
La foi chez Guillaume d'Ockham et
Robert Holkot :
l'héritage de Duns Scot et Godefroid de
Fontaines au XIV^{ème} siècle

Chapitre 6

Guillaume d'Ockham

Guillaume d'Ockham est l'un des plus importants théologiens du XIV^{ème} siècle, connu pour son nominalisme, héritier notamment de Duns Scot, dont il reprend et retravaille de nombreuses doctrines⁶²⁴. D'après Ockham, dans les cas ordinaires d'assentiment intellectuel, les raisons d'assentir sont contraignantes : une fois qu'elles sont saisies par l'intellect, celui-ci est causalement nécessité à produire l'assentiment correspondant. En effet, Ockham défend une épistémologie naturaliste, dans laquelle tout phénomène cognitif s'explique par des causes naturelles et nécessaires, et telles que l'agent épistémique, essentiellement passif, ne peut s'y opposer si ce n'est dans le sens faible que la volonté peut détourner l'attention de l'agent de l'utilisation de ces concepts ou de la formation d'une proposition mentale⁶²⁵.

Cependant, le cas de la foi semble particulier. Ch. Grellard, qui s'est livré récemment à une étude remarquable et pionnière de la théorie ockhamiste de la foi⁶²⁶, estime que le traitement ockhamiste de la foi représente une « exception volontariste » dans une épistémologie naturaliste : c'est la volonté qui pousserait l'intellect à croire et l'assentiment aux propositions de foi ne serait pas directement lié aux justifications épistémiques que l'on pourrait fournir pour cette croyance. Au terme de l'analyse très serrée de Ch. Grellard, il serait manifeste que le recours à une forme de volontarisme doxastique pour expliquer l'adhésion à des croyances religieuses, comme « Dieu est un et trois » ou « Dieu s'est incarné », représenterait un « point aveugle » de l'épistémologie ockhamiste, inexplicable et injustifié⁶²⁷.

⁶²⁴ Ce chapitre est une reprise de FAUCHER N., ROQUES M., « L'épistémologie de la croyance d'après Guillaume d'Ockham » in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62 (2015)

⁶²⁵ Cf. GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 74 et p. 85-86. Sur la naturalisation de l'épistémologie d'Ockham et sa défense d'une forme d'externalisme, voir en particulier PANACCIO Cl., « Ockham's Externalism » in *Intentionality. Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Klima G. (éd.), New York, Fordham University Press, à paraître. L'épistémologie d'Ockham a été qualifiée de « fiabiliste » pour la première fois dans MCCORD ADAMS M., *William Ockham*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1987, p. 544

⁶²⁶ Cf. GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire*, op. cit. p. 63-86 ; GRELLARD Ch., « La fides chez Guillaume d'Ockham : de la psychologie à l'ecclésiologie » in Forlivesi M., Quinto R., Vecchio S. (éd.), « *Fides virtus* ». *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster, Aschendorff Verlag, 2014, 335-368

⁶²⁷ Cf. GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire*, op. cit. p. 78

D'après nous, il n'est pas tout à fait approprié de parler d'un « point aveugle » qui aurait un statut d'exception dans la théorie de l'assentiment d'Ockham. La formation de croyances religieuses est explicable et a sa place dans la psychologie cognitive d'Ockham, dans la mesure où, à notre avis, elle se prétend être, par sa méthode, une psychologie d'un point de vue empirique. En outre, nous verrons qu'il est possible de rendre compte du fait que la croyance religieuse est une croyance nécessairement justifiée, même si cette justification n'est pas d'ordre spéculatif. C'est en effet le caractère vertueux de la foi qui permet à Ockham d'envisager une telle justification. La principale justification de la croyance religieuse serait d'ordre pratique et normatif. Reste à déterminer le statut exact de la volonté dans l'assentiment à une proposition de foi et, par conséquent, à examiner en quel sens la psychologie ockhamiste de la foi peut être caractérisée comme étant une forme de volontarisme doxastique.

Nous commencerons par détailler la typologie des assentiments qu'Ockham propose, afin de mettre en évidence ce qui distingue la psychologie de la foi de celle de la connaissance. Ensuite, nous analyserons la psychologie ockhamiste de la foi. Enfin, nous examinerons quelles peuvent être les raisons de croire sur le plan spéculatif et sur le plan moral. Pour ce faire, nous étudierons le débat qui a opposé Ockham et Chatton sur l'évidence conférée aux propositions de foi par la vision de miracles, ce qui permettra de déterminer le statut de la droite raison qui cause et justifie l'acte de foi en général.

I. Une psychologie de la foi d'un point de vue empirique

1. La position du problème

Ockham aborde, de façon très classique, le problème de la nature de la foi dans la question 7 du *Prologue* de l'*Ordinatio*, lorsqu'il se demande si la théologie telle que la pratique le théologien est une science. Dans cette question, Ockham est conduit à développer et justifier ce qu'il a affirmé dans la question 1 du *Prologue* de l'*Ordinatio* : pour la plupart d'entre elles, les vérités théologiques ne sont, au mieux, l'objet d'une connaissance que de façon surnaturelle, par révélation spéciale de Dieu⁶²⁸.

Cependant, dans la question 7, Ockham propose un premier traitement de la nature et du statut de la foi qui demeure incomplet. Son but est d'abord de critiquer deux positions sur le rapport entre foi et science. Les uns, comme Thomas d'Aquin ou Richard de Mediavilla,

⁶²⁸ « [...] quaedam veritates theologicae solum supernaturaliter cognoscibiles sunt necessariae et quaedam contingentes quae nec naturaliter nec supernaturaliter possunt scientificè cognosci. » *Ord. Prol. q. 1 (OTh I p. 15 l. 6-9)*

soutiendraient que la foi peut être au moins en un certain sens une science ou une connaissance, et que cela est requis pour que la théologie puisse être une science⁶²⁹. Les autres, comme Averroès ou Aristote, estimeraient de façon moins forte que tout ce qui est crédible est de droit connaissable ici-bas⁶³⁰.

En réponse aux partisans du recouplement possible entre science et foi, Ockham rappelle les conditions sous lesquelles quelque chose peut être connu avec évidence, en l'occurrence parce qu'il s'agit d'une proposition connue par soi, ou bien parce qu'il s'agit d'une proposition qui est connue par l'intermédiaire d'une proposition connue par soi, ou bien par l'expérience au moyen d'une connaissance intuitive, et ce de façon immédiate ou médiante⁶³¹. Or, pour Ockham, si les objets de foi étaient connus par soi ou connus par l'intermédiaire de propositions connues par soi, tous les infidèles les connaîtraient, ce qui est faux ; par ailleurs, les fidèles ont les mêmes connaissances intuitives que les infidèles, et ces derniers n'en ont pas au sujet des objets de foi⁶³². On peut parler ici de naturalisme : c'est la considération de l'état naturel de tout homme qui est au principe de la réflexion épistémologique d'Ockham sur la croyance. On voit par ailleurs que la position d'Ockham est très proche de celle de Scot.

Cette réponse n'est bien sûr pas suffisante pour écarter la thèse moins forte, prêtée à Averroès et à Aristote, selon laquelle tout ce qui est crédible est de droit connaissable. En guise de réponse, Ockham reprend Scot et affirme qu'il n'est pas possible de réfuter par la raison naturelle leur position⁶³³. Cependant, Ockham souligne que les objets de la foi catholique ne sont pas connaissables de manière évidente ici-bas selon la loi commune⁶³⁴.

⁶²⁹ Cf. *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 184-187)*. Effectivement, avant Scot, certains théologiens (dont Thomas d'Aquin, du moins dans certains textes) estiment que les propositions de foi peuvent être connues par soi par le fidèle, et que cela est requis pour que la théologie puisse être une science. Cf. par exemple DOUGHERTY, Michael V., « Aquinas on the Self-Evidence of the Articles of Faith » in *The Heythrop Journal* 46 (2005), p. 167-180

⁶³⁰ Cf. *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 192-193)*

⁶³¹ Cf. *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 187 l. 17-188 l. 1)*

⁶³² Cf. *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 188 l. 1-9)*. Sur le statut de l'infidélité dans le rejet ockhamiste de la scientificité de la théologie, voir BIARD J., *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 94-95

⁶³³ « Alii tenent partem negativam. Et hoc dupliciter. Quidam, sicut philosophi, tenent quod ad omnem scientiam nobis possibilem possumus naturaliter attingere et ideo nihil est credibile mere nisi quod potest sciri evidenter. Sed ista opinio non potest improbari per rationes naturales, sed tantum per auctoritates [...]. » *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 192 l. 22-193 l. 4)*. Cf. JEAN DUNS SCOT, *Ord. Prol. p. 1 (Vat. I p. 9)*

⁶³⁴ « Alia est opinio quae ponit quod quamvis credibilia possint evidenter sciri, non tamen a nobis pro statu isto de communi lege. [...] Et istam opinionem reputo veram. » *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 193 l. 5-11)*

Une opposition centrale entre connaissance évidente et foi se trouve ainsi esquissée. Elle semble correspondre à une opposition entre deux types d'assentiment, l'assentiment évident, et par là certain, et l'assentiment seulement certain⁶³⁵. Rappelons qu'Ockham a défini, dans la question 1 du *Prologue*, l'assentiment comme un acte judiciaire par lequel l'intellect juge qu'une proposition est vraie, et le dissentiment comme un acte judiciaire par lequel l'intellect juge qu'une proposition est fausse. L'acte judiciaire se distingue de l'acte d'appréhender une proposition⁶³⁶. Il semble donc que l'acte judiciaire puisse être qualifié et distingué en différents types, dont l'assentiment évident et l'assentiment seulement certain.

Ockham est amené à examiner en détail le sujet dans la *Question Variée V*, qui traite de la question de savoir si la thèse de la passivité de l'intellect, centrale dans son externalisme épistémologique et dans son réalisme direct, peut être maintenue jusqu'au bout⁶³⁷.

2. La construction de l'enjeu

La *Question Variée V* montre d'abord que l'explication psychologique de la foi trouve sa place dans une réflexion plus générale sur la structure de l'assentiment à un contenu propositionnel⁶³⁸, à partir de deux sources : d'une part, un donné d'expérience, d'autre part les autorités religieuses⁶³⁹. Ockham développe donc une psychologie empirique de la foi, qui

⁶³⁵ « [...] § quia non est evidens, quamvis sit certus §. » *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 201 l. 2-3)*

⁶³⁶ « Alius actus [intellectus] potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actus est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamus, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus. Et sic patet quod respectu complexi potest esse duplex actus, scilicet actus apprehensivus et actus iudicativus. » *Ord. Prol. q. 1 (OTh I p. 16 l. 12-18)*

⁶³⁷ Cf. *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 155 l. 4-7)*. Les éditeurs de la question estiment être dans l'incapacité de la dater précisément et supposent qu'elle a pu être disputée plusieurs fois. Cf. *Quaest. Var. (OTh VIII p. 12*)*. Comme cela apparaîtra par la suite, notre étude nous conduit à penser qu'elle pourrait être postérieure au *Prologue* de l'*Ordinatio*, du moins dans sa première rédaction. Ch. Grellard estime qu'il s'agit d'une œuvre de jeunesse, cf. GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire, op. cit.* p. 67

⁶³⁸ Les passages de la *Question Variée V* portant sur la foi ont été mentionnés dans plusieurs études. Cf. ALANEN L., YRJÖNSUURI M., « Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes » in Rashed R., Biard J. (éd.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 155-174 ; PERINI-SANTOS E., *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006, p. 71-76 ; MICHON C., *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994, p. 55-71. Cette question a également fait l'objet d'un commentaire, d'une portée plus générale, par PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 150-154

⁶³⁹ « [...] non potest probari ratione naturali quod indigemus habitu supernaturali quocumque ad consequendum finem ultimum. Secunda est quod ex hoc quod credo quod beatitudo est mihi conferenda propter merita, non potest concludi consequentia formali quod habitus supernaturales sunt nobis necessarii. Tertia est quod respectu omnium actuum quos possumus habere in via, possumus habere habitum naturalem naturaliter inclinantem. » *Rep. III q. 9 (OTh VI p. 281 l. 6-17)*. Voir aussi *Quodl. III q. 7 (OTh IX p. 230)* : « Secundo de fide infusa dico quod nec constat nobis per rationem nec per experientiam quod sit ponenda. »

prend pour point de départ ce à quoi le fidèle a un accès épistémique et la façon dont il s'y rapporte.

L'examen des garanties de la foi se construit à partir de la thèse, bien connue, que l'assentiment évident à une proposition peut être causé par la simple appréhension de ses termes, qu'il s'agisse d'une proposition dont les termes sont connus de façon intuitive, comme « Socrate est blanc » si je vois Socrate qui est blanc, ou de façon intuitive ou abstractive, comme la proposition connue par soi « Le tout est plus grand que la partie »⁶⁴⁰. La cause de l'assentiment est également dans ce cas ce qui explique qu'il soit justifié et non pas sans raison. Or il en va tout autrement dans le domaine de la foi. L'enjeu, qui surgit sur la base d'un texte de Scot sur les causes de l'assentiment⁶⁴¹, est de parvenir à expliquer comment l'assentiment peut être causé dans les cas où l'appréhension intuitive ou abstractive des termes ne suffit pas à produire l'assentiment à la proposition.

Deux cas de figures se présentent chez Scot, l'assentiment à une proposition fautive et l'assentiment à une proposition neutre pour quelqu'un puis vraie ou fautive pour lui⁶⁴². Dans le premier cas, l'appréhension des termes d'une proposition fautive ne saurait conduire à y adhérer. Dans le second cas, si l'appréhension des termes n'a pas suffi dans un premier temps à causer l'adhésion à la proposition qu'ils forment, c'est qu'un autre facteur l'a causé dans un second temps. D'après Ockham, la réponse de Scot consiste à dire que la seule cause envisageable de ces assentiments est l'intellect, qui plus est un intellect actif. Scot circonscrirait donc un domaine de vérités rationnelles, auxquelles l'intellect assentit activement.

Ockham répond que l'analyse de Scot est défailante. Au préalable, Ockham précise que seule une participation active de la volonté explique pourquoi, à partir des mêmes termes, est formée et du même coup appréhendée une proposition affirmative plutôt que sa

⁶⁴⁰ Pour la définition des propositions connues par soi chez Ockham, cf. *SL III-2, 4 (OPh I p. 511 l. 39-42)* ; *Ord. Prol. q. 1 (OTh I p. 5 l. 15-21)*. Pour une étude de la théorie ockhamiste de l'assentiment évident, cf. PERINISANTOS E., *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente, op. cit.* p. 57-128

⁶⁴¹ Cf. JEAN DUNS SCOT, *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 (Vat. III p. 267-268)*. Cf. aussi *Ord. I d. 17 p. 1 q. 1-2 (Vat. V p. 155-156)*

⁶⁴² « Praeterea, actus assentiendi propositioni verae et falsae, unde causatur? Non ab apprehensione terminorum nec totius propositionis, quia hoc solum est verum de primo principio quod eius notitia evidens sive assensus causatur ex notitia terminorum et non de aliis propositionibus. Et dato quod esset verum de omni propositione vera, tamen non potest sic esse de propositione falsa, et de propositione primo neutra alicui et postea sibi vera vel falsa, respectu quarum assensus non potest causari ex notitia termini prius sicut post, igitur aequaliter prius causarent sicut nunc causatur assensus. Similiter termini propositionis falsae, si causent aliquem actum, ille erit actu dissentiendi. A quo igitur causabitur actus assentiendi propositioni falsae nisi ab intellectu ? » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 158 l. 50-62)*. Un troisième cas se présente, l'assentiment à la conclusion d'une démonstration, que nous ne traiterons pas

contradictoire⁶⁴³. L'activité de la volonté, qui commande donc à l'intellect à la fois la formation d'une proposition et l'appréhension de celle-ci, concerne tout acte d'assentiment en général.

Une fois ceci clarifié, Ockham s'attaque progressivement à la thèse scotiste d'une activité de l'intellect dans les cas mis en évidence. Il est patent qu'un autre facteur causal que la seule appréhension des termes est requis. Ockham s'oppose à ce qu'il soit attribué à l'intellect : il faut reconnaître dans ces cas une contribution active de la volonté, quelle qu'elle soit⁶⁴⁴. En tant que cause naturelle, si l'on entend par là un facteur causal efficient qui n'est pas libre, l'intellect ne peut être actif, c'est-à-dire qu'il ne peut élire un acte plutôt qu'un autre. Seule la volonté peut choisir de faire adhérer l'intellect à une proposition dont l'appréhension des termes ne conduit pas nécessairement à y adhérer, directement ou par le biais d'un raisonnement⁶⁴⁵.

Reste à préciser la nature de cette contribution de la volonté, sous l'hypothèse qu'il n'y a aucune nécessité à stipuler que l'intellect est une puissance cognitive active pour rendre compte de la cognition de nature propositionnelle, puisqu'on peut en rendre compte en stipulant seulement des objets visés, des habitus et une volonté active⁶⁴⁶. Pour ce faire, Ockham s'engage dans un raisonnement par élimination : une fois écarté l'assentiment évident, il s'agit de se pencher sur l'assentiment seulement certain, dans lequel la volonté

⁶⁴³ « Ideo dico [...] quod ad causandum tantum actum quo apprehenditur complexum, qui dicitur compositio, concurrunt actus voluntatis – sive intellectus sit actives sive non. Quia notitiae incomplexae terminorum et intellectus, si sit activus, sunt naturaliter agentia, et non plus inclinant ad formandum propositionem veram quam falsam, affirmativam quam negativam. Et ita vel formarent neutram vel utramque simul quod est contra experientiam. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 169 l. 267-274)*

⁶⁴⁴ « Ad aliud dico quod aequaliter concludit si ponatur intellectus activus sicut si non ponatur. Quia certum est, si ponatur intellectus activus, quodad assentiendum propositioni, quae nec est per se nota nec nota ex notitia intuitiva terminorum sed est neutra primo vel dubia et postea evidenter vera vel falsa, requiritur necessario aliquid aliud praeter notitiam incomplexam terminorum et intellectum, quidquid sit illud. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 170 l. 290-296)*

⁶⁴⁵ « Ad aliud dico quod ista attentio, conatus, intensio et remissio in actu non possunt plus salvari per activitatem intellectus quam sine ea. Quia intellectus, ut praecedit omnem actum voluntatis quantum ad actum elicatum, est solum causa naturalis si agat. Et ideo ceteris paribus, non est maior ratio quare intellectus plus conatur, intendit vel remittit actum uno tempore quam alio. Quia posito casu priori, semper ageret secundum ultimum suae potentiae, quia est causa mere naturalis, et per consequens aequaliter semper conaretur et actum aequè intensum causaret. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 180 l. 506-514)*

⁶⁴⁶ « Nunc autem non apparet necessitas ponendi potentias activas propter praedicta, quia ponendo eas pure passivas possunt omnia praedicta salvari per actum voluntatis cum obiecto vel habitu [...]. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 182 l. 559-562)*. Il ne faudrait pas en conclure qu'intellect et volonté sont deux facultés de l'âme intellectuelle réellement distinctes l'une de l'autre. A ce sujet, cf. PANACCIO Cl., « Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism » in *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Pickavé M., Shapiro L. (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 75-93

intervient d'une façon qui reste à déterminer⁶⁴⁷. Il s'agit ainsi de décrire une psychologie de la foi acquise, sans élément surnaturel, en procédant par défaut, à partir des causes déjà connues de l'assentiment évident.

3. La quête d'une place pour la foi dans la théorie de l'assentiment

Pour mettre en place sa psychologie de la foi, Ockham commence par une énumération et une classification des divers types de propositions auxquelles il nous est possible d'assentir⁶⁴⁸. A ce stade de l'analyse, il n'y a pas de place pour la foi et il est bien entendu question d'en trouver une, sous l'hypothèse très forte qu'il n'y a pas de distinction à poser entre assentiment et évidence, du moins lorsqu'on parle d'un objet connu avec évidence⁶⁴⁹. Autrement dit, il est question de faire une place à la foi sans remettre d'une quelconque manière en question la théorie de l'assentiment évident développée dans le *Prologue* de l'*Ordinatio*.

Ockham mentionne trois cas fondamentaux de propositions, les propositions connues par soi, les propositions contingentes et les propositions neutres. De ces cas fondamentaux sont dérivables des cas plus complexes, des propositions qui sont l'objet d'un assentiment qui comprend comme cause concourante l'assentiment antérieur à une autre proposition. Par exemple, l'assentiment à la proposition « Socrate est blanc » peut être cause partielle de l'assentiment à la proposition « Socrate existe », si cette dernière proposition est formée par l'esprit lorsque l'agent voit Socrate qui est blanc. De même, l'assentiment à la proposition « Socrate est un homme » peut être cause partielle de l'assentiment à la proposition « Socrate est un animal rationnel », si cette dernière proposition est formée et sous couvert de l'hypothèse que le sujet épistémique connaît le sens des termes de façon distincte et non pas confuse⁶⁵⁰. Dans ces exemples, le rapport sémantique ou logique entre la proposition à laquelle on assentit antérieurement et la proposition dérivée est manifeste.

⁶⁴⁷ M. McCord Adams a souligné que le volontarisme d'Ockham s'accompagne d'une certaine forme de naturalisme. Cf. notamment MCCORD ADAMS M., « William Ockham : Voluntarist or Naturalist ? » in *Studies in Medieval Philosophy*, Wippl J. (éd.), Washington D.C., Catholic University of America Press, 1987, p. 219-247

⁶⁴⁸ « [...] dico quod propositio cui intellectus assentit, vel est per se nota et necessaria, vel est contingens, vel est sibi neutra. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 171 l. 301-302)*

⁶⁴⁹ « Sed dubium est quomodo aliquis potest alicui propositioni assentire sine evidentia, quia actus assentiendi et evidentia in tali actu non distinguuntur; patet inquirenti: respondeo quod assensus non distinguitur ab evidentia in actu quando sunt respectu eiusdem obiecti evidenter cogniti. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 188 l. 676-681)*

⁶⁵⁰ Pour la définition, chez Ockham, de la connaissance distincte, par opposition avec la connaissance confuse, cf. *Ord. I d. 3 q. 5 (OTh II p. 471)*. Pour une étude de cette question, cf. ROQUES M., « Définition et démonstration d'après Guillaume d'Ockham » in *Raison et démonstration*, Biard J. (éd.), Turnhout, Brepols, 2015, p. 113-130

Ce sont les propositions neutres, c'est-à-dire celles auxquelles, *prima facie*, l'intellect n'a pas de raison d'assentir ou de dissentir, qui nous intéressent ici. Le type d'assentiment dont elles peuvent faire l'objet n'a pas été analysé par Ockham dans le *Prologue* de l'*Ordinatio*. Il se contentait alors de recourir à ce type de propositions pour étayer la thèse selon laquelle l'acte d'appréhension ou de formation d'une proposition et l'acte d'y assentir sont de droit distincts, le premier étant logiquement antérieur au second et donc de droit séparable du second⁶⁵¹. Dans la *Question Variée V*, Ockham précise que les propositions neutres peuvent faire l'objet d'un assentiment évident ou d'un assentiment qui ne l'est pas⁶⁵². On s'en doute, s'il faut trouver une place pour la foi dans la théorie de l'assentiment, c'est vers ce type de proposition qu'il faut se tourner.

Les propositions neutres se distinguent des cas dérivés de propositions évidentes, contingentes ou connues par soi, du fait que l'assentiment à ce type de propositions dépend nécessairement de propositions qui ont fait l'objet d'un assentiment antérieur. Autrement dit, il faut une « evidence », au sens où l'emploient les théories contemporaines évidentialistes comme celle de Clifford⁶⁵³, pour emporter l'adhésion de l'intellect qui, sans cela, ne se prononcerait pas. Au-delà de ce trait commun des propositions neutres, peu de choses les rassemblent.

Il faut commencer par distinguer deux types de propositions neutres, en fonction de critères provenant d'une logique de type épistémique, régulant des rapports épistémiques de prémisses à conclusion⁶⁵⁴. Pour les propositions neutres du premier type, il est possible de déterminer mécaniquement les causes de l'assentiment, car cet assentiment est causé par un raisonnement reproductible, qui est soit d'ordre syllogistique, soit d'ordre non

⁶⁵¹ « [...] aliquis potest apprehendere aliquam propositionem et tamen illi nec assentire nec dissentire, sicut patet de propositionibus neutrīs quibus intellectus nec assentit nec dissentit, quia aliter non essent sibi neutrae. » *Ord. Prol. q. 1* (*OTh* I p. 16 l. 19-22) ; cf. également *Ord. Prol. q. 1* (*OTh* I p. 57 l. 20-58 l. 4) : « Ad primum istorum dico quod actus apprehensivus distinguitur realiter ab actu assentiendi et dissentendi et dubitandi, et est compossibilis cuilibet eorum, quamvis forte naturaliter non possit fieri sine quolibet eorum. Et ideo stant simul quod quicumque apprehendit aliquam propositionem assentit illi vel dissentit vel dubitat de ea, et tamen quod actus apprehensivus distinguatur realiter a quolibet eorum. » A ce sujet, voir aussi *Quodl. IV q. 6* (*OTh* IX p. 501)

⁶⁵² « Si sit neutra vel dubia, tunc aut habetur aliqua propositio prior et evidentior ex qua tamquam ex medio potest necessario inferri – vel probabiliter vel sophisticè – vel non. » *Quaest. Var. V* (*OTh* VIII p. 171 l. 318-320)

⁶⁵³ CLIFFORD W., « The Ethics of Belief » in *Lectures and Essays*, New York, MacMillan, 1879, repris dans STUMP E., MURRAY M. (éd.), *Philosophy of Religion : the Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1999

⁶⁵⁴ Ockham s'appuie sur la théorie qu'il développera plus avant dans les *Quodlibeta*. Cf. en particulier *Quodl. V q. 2* (*Oth* IX p. 484 l. 87-486 l. 136) ; *Quodl. V q. 3* (*Oth* IX p. 489 l. 45-50). Pour une analyse des principes de la logique épistémique d'Ockham, cf. BOS E., *Epistemic Logic in the Later Middle Ages*, London-New York, Routledge, 1993, p. 46-61. Pour la classification des divers types de syllogismes, cf. *SL III-1, 1* (*Oph* I p. 359)

sylogistique⁶⁵⁵. La qualité de l'assentiment à la proposition neutre qui est la conclusion du raisonnement dépend de la nature de ce raisonnement.

S'il s'agit d'une démonstration, la proposition neutre peut faire l'objet d'un assentiment évident, qui est causé par l'appréhension des termes de la proposition et par l'assentiment aux prémisses du raisonnement⁶⁵⁶. S'il ne s'agit pas d'une démonstration, alors il s'agit d'un raisonnement soit probable, soit erroné ou trompeur, c'est-à-dire sophistique. Dans le premier cas, l'assentiment à la proposition neutre qui est la conclusion du raisonnement est probable. Il s'agit donc d'une opinion, c'est-à-dire d'un acte judiciaire avec crainte de l'opposé, qui n'exclut pas la possibilité que la proposition antérieurement neutre soit non véridique ou fausse⁶⁵⁷. Dans le second cas, que nous ne détaillerons pas, il est question des conséquences sur la qualité de l'assentiment de la possibilité d'une erreur dans le raisonnement qui en est la cause partielle.

On peut conclure de cette analyse qu'Ockham a trouvé une place pour l'opinion dans sa théorie de l'assentiment. Les causes et les justifications de l'opinion ont été en effet mises en évidence par cette analyse de l'assentiment au premier type de proposition neutre. Reste-t-il une place pour la croyance ? L'analyse qu'Ockham propose du second type de proposition neutre montre qu'il en reste même deux, et qu'une nouvelle élimination est nécessaire.

Le second type de propositions neutres comprend des propositions qui ne peuvent être inférées d'aucun « moyen », pour reprendre la terminologie d'Ockham. L'intellect y assentit sans raisonnement. Il y en a deux types : soit la proposition considérée est nécessaire soit elle est contingente⁶⁵⁸. Si elle est nécessaire, on peut y assentir du fait de l'expérience⁶⁵⁹. En effet, on peut assentir de façon évidente à une proposition donnée parce que l'on a une connaissance

⁶⁵⁵ « Si primo modo, tunc ad assentiendum propositioni neutrae alicui, requiritur notitia illius propositionis ex qua potest dictis modis inferri. Et tunc assensus respectu illius propositionis – vel multarum si multae sint, ut in syllogismo – et notitia incomplexa terminorum propositionis neutrae et apprehensio illius propositionis sunt causae sufficientes ad causandum assensum respectu illius propositionis neutrae, ut patet de notitia praemissarum necessariarum vel probabilium respectu conclusionis sequentis. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 171 l. 321-172 l. 328)*

⁶⁵⁶ « Unde assensus evidens et certus respectu praemissarum causat cum aliis notitiis praedictis assensum necessarium evidentem respectu conclusionis sequentis. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 172 l. 329-331)*

⁶⁵⁷ « Assensus autem probabilis, qui est cum dubitatione sui oppositi, respectu praemissarum causat assensum similem respectu conclusionis. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 172 l. 331-333)*

⁶⁵⁸ « Si autem propositio neutra non infertur ex aliquo medio, tunc aut est necessaria aut contingens. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 173 l. 357-358)*

⁶⁵⁹ « Si primo modo, – sicut sunt multa principia nota tantum per experientiam, sicut ista “calor est calefactivus” et similia –, tunc assensus respectu talis causatur ex notitia evidenti unius contingentis, puta “hic calor calefacit” et alia notitia evidenti propositionis cuiusdam per se notae, puta huius ‘omnes formae eiusdem rationis possunt habere effectus eiusdem rationis’ et sic de aliis. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 173 l. 358-364)*

évidente d'une part d'une proposition nécessaire, d'autre part d'une proposition contingente. Par exemple, du fait que je connais de manière évidente la proposition contingente « Cette chaleur chauffe » (en parlant d'une chaleur que je connais intuitivement) et la proposition *per se nota* « Toutes les formes de même raison peuvent avoir des effets de même raison », je connais de manière évidente la proposition « La chaleur chauffe ». Bref, Ockham en profite pour expliquer un point crucial mais peu développé du *Prologue* de l'*Ordinatio*, celui qui touche à l'induction et au principe de causalité⁶⁶⁰.

Par élimination, il reste une dernière place pour la foi, qui concerne donc la dernière classe de propositions neutres, en l'occurrence les propositions neutres contingentes⁶⁶¹ que l'on ne peut inférer de propositions antérieures par un moyen. Ici, d'après Ockham, une subdivision s'impose. On peut assentir à une proposition de ce type soit d'après l'autorité, soit par une volition.⁶⁶² Dans le premier cas, l'assentiment à l'autorité suffit à causer l'assentiment à la proposition concernée. Dans le second cas, il faut une connaissance simple des termes de la proposition considérée, l'appréhension de la proposition en question, enfin une volition pour causer l'assentiment à ladite proposition. Ockham détaille ici ce qu'il énonce en résumé dans la septième *Question Variée* :

« [...] l'intellect n'adhère à rien si ce n'est en raison de la chose ou en raison de l'autorité ou en raison d'une prescription de la volonté. »⁶⁶³

Quel rapport poser entre l'autorité et la volonté ? Sont-elles exclusives l'une de l'autre ? Dans la *Question Variée V*, Ockham précise que ces raisons sont toutes deux des causes de l'assentiment à un objet de foi⁶⁶⁴.

⁶⁶⁰ Cf. *Ord. Prol. q. 2* (*Oth* I p. 87 l. 8-10 ; p. 91 l. 24-92 l. 2). Cf. WEINBERG J., « Ockham's Theory of Scientific Method » in *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance and Causality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977, p. 22-32

⁶⁶¹ Certes, de nombreuses propositions de foi sont contingentes, notamment celles qui concernent des événements historiques narrés dans la Bible, comme l'incarnation ou la résurrection. D'autres en revanche sont nécessaires, comme la proposition « Dieu est trois et un ». La restriction aux propositions de foi contingentes est difficilement compréhensible.

⁶⁶² « Si sit contingens, tunc illi assentit intellectus aliquando propter auctoritatem, aliquando propter voluntatem quia vult credere. » *Quaest. Var. V* (*Oth* VIII p. 173 l. 364-366)

⁶⁶³ « [...] intellectus nulli adhaeret nisi propter evidentiam rei vel propter auctoritatem vel propter imperium voluntatis. » *Quaest. Var. VII a. 3* (*Oth* VIII p. 370 l. 674-676). Et encore : « Tertia conclusio probatur, quia sicut nihil debet poni nisi quando habetur experientia vel demonstratio vel auctoritates ad hoc [...]. » *Rep. III q. 9* (*Oth* VI p. 281 l. 6-7)

⁶⁶⁴ « Si primo modo, assensus respectu auctoritatis causat assensum respectu illius propositionis. Si secundo modo, tunc volitio cum notitiis incomplexis et apprehensione complexi causat illum assensum. » *Quaest. Var. V* (*Oth* VIII p. 173 l. 366-370)

Ainsi, une place pour la foi a sans doute été trouvée dans la théorie générale de l'assentiment. Reste à décrire et analyser cette psychologie de l'assentiment à un objet de foi.

II. La psychologie de l'acte de croyance

1. La distinction entre deux actes de croyance

Ockham a-t-il vraiment trouvé une place pour la foi dans sa théorie de l'assentiment ?

Un objecteur n'est pas de cet avis :

« En outre, une foi acquise ne peut être causée par la connaissance incomplète des termes et l'appréhension [de la proposition crue], parce que, dans ce cas, l'objet de foi serait évident à partir des termes et il n'y aurait pas de foi. Donc elle est causée par l'intellect. »⁶⁶⁵

Autrement dit, Ockham ne parviendrait pas plus dans la question variée que dans le *Prologue* de l'*Ordinatio* à distinguer les causes de l'assentiment évident de celles de l'assentiment seulement certain, alors qu'il stipule, comme dans le *Prologue*, qu'il faut poser une différence entre ces deux types d'assentiment⁶⁶⁶.

En guise de réponse, Ockham distingue deux cas, le cas correspondant à l'autorité et le cas correspondant à la volition⁶⁶⁷. On peut accomplir un acte de foi au sujet d'une proposition donnée premièrement en raison d'une connaissance (*notitia*) des termes de cette proposition (a), d'une appréhension (*apprehensio*) de cette proposition (b) et d'un acte de foi au sujet d'une autre proposition (c) ; deuxièmement en raison d'une connaissance (*notitia*) des termes de cette proposition (a), d'une appréhension (*apprehensio*) de cette proposition (b) et d'une volition, qui ne concerne pas la même proposition (c). Le premier cas correspond sans doute au cas où l'autorité est cause partielle de l'assentiment à la proposition crue. Assentir selon l'autorité, c'est donc assentir à une proposition crue par l'intermédiaire de laquelle une autre proposition est crue. Le second cas correspond au cas où la volonté est cause partielle de l'assentiment à une proposition crue. Quel est le rapport entre ces deux cas ?

⁶⁶⁵ « Praeterea, fides acquisita non potest causari ex notitia incompleta terminorum et apprehensione, quia tunc obiectum fidei esset evidens ex terminis et sic non esset fides. Igitur causatur ab intellectu. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 161 l. 107-110)*

⁶⁶⁶ « [...] nihil scitur evidenter ad cuius assensum requiritur fides; quia habitus inclinans ad notitiam evidentem non plus dependet a fide quam e converso. » *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 197 l. 18-20)*

⁶⁶⁷ « [...] dico ad praesens quod aliquando actus fidei acquisitae respectu unius complexi causatur ex actu fidei respectu alterius complexi et ex notitia terminorum primi complexi et apprehensione illius complexi sine omni activitate intellectus vel voluntatis. Aliquando causatur ex notitia terminorum et apprehensione complexi et actu volendi, sed non respectu eiusdem complexi. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 184 l. 595-601)*

Pour répondre à cette question, commençons par examiner le cas où l'autorité est cause partielle de l'assentiment à un objet de foi. Ce qui est en jeu ici est la règle qui autorise le recours à un « principe de crédulité », pour reprendre le terme de Thomas Reid qui fut l'un des premiers à vouloir revaloriser le statut du témoignage dans l'étude des sources et des justifications des états épistémiques fermes⁶⁶⁸. Ockham en donne un exemple. Si un homme croit par une foi acquise à la proposition « Tel homme est universellement vérace dans ses propos et dans ses actes », alors, si cet homme affirme que quelque chose est vrai de manière certaine, celui qui lui a accordé sa foi ne peut refuser de croire ce qu'il affirme, sans quoi il y aurait contradiction.⁶⁶⁹ De fait, c'est seulement si la volonté détourne l'attention de l'intellect de cette proposition qu'il lui est possible de ne plus y assentir. Quoi qu'il en soit, il ne pourra jamais affirmer qu'elle est fautive : une fois qu'il l'a appréhendée, il ne peut pas ne pas la considérer comme vraie.⁶⁷⁰ Si c'était le cas, nous pourrions parler d'un cas de contradiction pragmatique du sujet épistémique avec lui-même.

L'assentiment en raison d'une autorité est donc un assentiment dont la logique est identique à celle des assentiments que nous avons déjà analysés : l'assentiment fait à une proposition antérieure cause, de façon concourante avec la saisie des termes et l'appréhension d'une proposition donnée, l'assentiment à cette dernière proposition.⁶⁷¹

Dès lors, quelle est la cause et la raison d'un tel assentiment à l'autorité, c'est-à-dire à une proposition comme « Cet homme est vérace » ? C'est l'objet d'un second exemple

⁶⁶⁸ REID Th., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, D. R. Brookes (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1997, p. 24. Pour un commentaire de ce texte, dans lequel Reid, contre la tradition moderne mais aussi médiévale, s'efforce de montrer que le témoignage est la source fondamentale toute connaissance, cf. POUIVET R., *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003, p. 71-80

⁶⁶⁹ « Exemplum primi : si aliquis credat aliquem hominem universaliter veracem in dictis et factis, et hoc fide adquisita, si tunc dicat sibi assertive et bona fide aliquid esse certitudinaliter verum quod prius non credit esse verum, ille sic credens primo complexo non potest secundo complexo dissentire. Quia si credat et reputet eum firmiter veracem in dictis et factis, et post dissentiat secundo complexo, reputat tunc illud complexum esse falsum. Igitur non reputat dicentem illud complexum universaliter veracem in dictis, et sic sequitur contradictio. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 184 l. 602-610)*. Sur la *fides* comme confiance, cf. WEIJERS O., « Some Notes on Fides and Related Words in Medieval Latin » in *Archivum latinitatis medii aevi* 40 (1977), p. 77-102

⁶⁷⁰ « Igitur oportet necessario quod vel nec assentiat nec dissentiat, quod potest fieri si voluntas avertat intellectum ab apprehensione illius complexi ; vel si apprehendat illud complexum, stante actu fidei respectu primi complexi, necessario assentiet secundo complexo. Nec erit aliquo modo in potestate voluntatis impedire illum assensum, facta apprehensione illius complexi, non plus quam potest impedire assensum respectu propositionis per se notae, facta prius eius apprehensione. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 185 l. 610-618)*

⁶⁷¹ « Ista igitur fides et actus credendi secundo complexo causabitur ex notitia terminorum huius complexi et apprehensione eius et ex actu assentiendi primo complexo quo reputat hominem universaliter veracem in dictis et factis. Quia istis positus, sine omni activitate intellectus vel voluntatis, statim sequitur necessario assensus respectu secundi complexi. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 185 l. 618-625)*

d'Ockham⁶⁷². Dans son analyse, ce dernier procède encore par récurrence, en éliminant tous les types d'assentiment envisagés jusqu'à présent. Il ne reste alors que deux solutions. Selon la première, nous assentons à la proposition antérieure parce que nous assentons par un acte de foi à une proposition plus antérieure encore dont la vérité implique celle de la précédente. On le voit sans peine, cela nous conduirait à une régression à l'infini.⁶⁷³ Il ne reste donc qu'une seule solution : l'assentiment volontaire.⁶⁷⁴

2. L'exemple de l'oubli de la science

Pourtant, cette solution embarrasse Ockham. Un objecteur qu'il convoque affirme en effet que l'assentiment en tant que tel semble se confondre malgré tout avec l'assentiment évident⁶⁷⁵. Ockham répond que tout assentiment n'est pas un assentiment évident⁶⁷⁶. Il avance une preuve par l'exemple, qui consiste en une reprise retravaillée d'un passage de la question 7 du *Prologue* de l'*Ordinatio*. Dans ce passage, il affirmait qu'il est impossible à la volonté de faire dissentir l'intellect à une proposition si celui-ci y assentit avec évidence, alors qu'un théologien fait l'expérience courante qu'il peut par sa seule volonté dissentir aux propositions de foi⁶⁷⁷.

⁶⁷² « Exemplum secundi : quia iste reputat eum veracem in dictis et factis ita quod assentiat firmiter huic complexo "iste est verax in dictis et factis", quaero tunc : a quo causatur iste actus credendi sive assentiendi ? » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 186 l. 626-629)*

⁶⁷³ « Si detur quartum, puta quod iste assentit huic complexo "iste est verax in dictis" etc. quia assentit huic complexo priori "nullus potest facere talia facta qualia iste facit nisi esset verax", quaero tunc : a quo causabitur actus credendi huic complexo ? Et patet quod non potest causari primo modo, secundo vel tertio superius exposito. Et si causabitur quarto modo, quaerendum est de illo priori sicut de isto et erit processus in infinitum quod est inconveniens, vel stabitur ad aliquod complexum cui aliquis firmiter assentit. Et tamen illud non est evidenter notum ex obiecto aliquo trium modorum praedictorum, nec est notum ex aliquo complexo priori ex quo infertur. Igituroportetnecessario, ut videtur, dicere quod aliquod tale complexum est simpliciter neutrum credenti quantum ad omnes modos praedictos. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 187 l. 650-663)*

⁶⁷⁴ « Unde ergo causabitur actus assentiendi respectu talis complexi ? Respondeo quod a notitia incompleta terminorum et apprehensione complexi et ex actu volendi quo aliquis vult assentire tali complexo, quantumcumque nullam evidentiam habeat. Et quantum ad tale complexum potest intelligi dictum Augustini, ubi dicit quod cetera potest homo nolens, credere autem non potest nisi volens. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 187 l. 664-188 l. 670)*

⁶⁷⁵ « Sed dubium est quomodo aliquis potest alicui propositioni assentire sine evidentia, quia actus assentiendi et evidentia in tali actu non distinguuntur ; patet inquirenti [...]. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 188 l. 676-678)*

⁶⁷⁶ « Quia sequitur "evidenter assentit, igitur assentit" sed non e converso, quia aliquis potest naturaliter firmiter et certitudinaliter assentire alicui complexo sine omni evidentia. » *Quaest. Var. V (OTh VIII p. 189 l. 688-691)*

⁶⁷⁷ « Praeterea, quicumque scit evidenter aliquod complexum, non potest dissentire illi complexi solo imperio voluntatis, sed oportet quod persuadeatur per rationem forties moventem intellectum suum ad dissentiendum, vel oportet quod obliviscatur alicuius evidenter noti. Sed theologus quantumcumque studuerit in theologia, solo imperio voluntatis potest dissentire credibilibus etiam sine ratione forties movente; quia nulla ratio ex falsis potest forties movere quam ratio ex veris evidenter notis; nec oportet quod obliviscatur alicuius ad hoc quod dissentiat. Ergo non habet notitiam evidentem respect alicuius talis. » *Ord. Prol. q. 7 (OTh I p. 192 l. 11-20)*

Supposons un cas courant : j'ai fait une démonstration et je connais donc avec évidence sa conclusion. Quelques jours plus tard, pourtant, j'essaie de la refaire. Je me souviens très bien que je l'ai faite, je me souviens également très bien de la conclusion, mais j'ai oublié le raisonnement qui m'a donné une connaissance évidente de la conclusion⁶⁷⁸. Quelle est la qualité épistémique de mon assentiment à la conclusion ? Je sais que seul le vrai est démontrable et j'assentis donc à la conclusion sans crainte de l'opposé. Mon assentiment n'est pas une opinion. On comprend bien le rapport qu'il peut y avoir avec la foi : dans les deux cas mon assentiment sera ferme et certain. En outre, je ne sais pas comment j'ai pu aboutir un jour à la vérité d'une certaine proposition et je fais pourtant confiance à ce que me livre ma mémoire. Le statut épistémique de la mémoire est tout à fait analogue au statut épistémique du témoignage qui fait autorité, mobilisé antérieurement par Ockham pour rendre compte de la croyance.

Mais d'où vient, dès lors, la confiance que je prête au témoin ou à ma mémoire ? Ockham se contente de préciser que sa description psychologique est « peut-être » la bonne. Il semble en effet qu'il n'y ait pas de preuve contraignante pour postuler dans l'esprit une disposition à se souvenir d'avoir connu avec évidence une démonstration⁶⁷⁹. L'analyse ockhamiste du cas de l'oubli de la science n'exclut pas la possibilité que cette conclusion mémorisée soit connue avec évidence, ni, à l'opposé, qu'elle ne soit que l'objet d'une opinion, puisque n'est su au sens propre que ce qui est la conclusion d'une démonstration.

Est-ce à dire qu'il faut renoncer à chercher des raisons spéculatives d'assentir aux propositions de foi ? Faudrait-il alors chercher des raisons pratiques de croire ? Avant de poursuivre, nous pouvons dès à présent conclure que la prise en compte de la foi dans la théorie de l'assentiment n'oblige à aucune modification dans cette théorie⁶⁸⁰. Dans la *Question Variée V*, Ockham fait bien plutôt preuve de sa maîtrise croissante d'un appareil conceptuel qui est, il l'a montré, à même de fournir une psychologie philosophique, descriptive et empirique, de tous les types d'assentiment.

⁶⁷⁸ « Verbi gratia, aliquis scit aliquam conclusionem demonstrare, et per consequens illi conclusioni firmiter et certitudinaliter assentit. Ponamus quod obliviscatur illius demonstrationis, ita quod nesciat eam post demonstrare. Iste adhuc ita firmiter assentit huic conclusioni sicut prius, quia certitudinaliter cognoscit quod illam scivit demonstrare, et scit quod nihil est demonstrabile nisi verum. Igitur adhuc firmiter reputat istam conclusionem esse veram et sic certitudinaliter illi assentit sine omni evidentia actualiter habita. » *Quaest. Var. V* (*OTh VIII* p. 189 l. 691-699)

⁶⁷⁹ Cf. *Quaest. Var V* (*OTh VIII*) p. 189 l. 704-190 l. 708

⁶⁸⁰ Comme semble le suggérer Ch. Grellard, pour qui « la considération du statut de la foi acquise doit conduire à modifier sensiblement ce schéma [naturaliste de l'assentiment]. » Cf. GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire*, *op. cit.* p. 66

III. Justification épistémique ou justification morale ?

1. L'évidence du miracle

Quelles sont donc les raisons d'assentir à une proposition de foi ? Un débat sur la question va opposer Chatton et Ockham. Il s'agit d'examiner le processus psychologique d'adhésion à une prédication. Chatton estime que les propositions de foi sont si obscures que, si on les considérait en elles-mêmes, on y dissenterait plutôt que le contraire⁶⁸¹. Comment dès lors expliquer la possibilité même de la foi ? Il ne reste qu'une seule solution, l'évidence du miracle :

« Je dis donc qu'il apparaît une évidence de fausseté d'un côté, et de l'autre une évidence de vérité seulement par les miracles. Cependant, l'évidence tirée des miracles est plus grande, et donc l'intellect pratique dicte qu'il faut y assentir. C'est pourquoi une personne indifférente, abstraction faite d'un ordre de la volonté, et si elle n'est pas obligée à une secte, assentirait davantage à la proposition que l'article est vrai, bien qu'elle le fasse avec peur en raison d'une apparence de fausseté de l'autre côté. Mais si un commandement de la volonté a lieu, elle assentit sans crainte ni doute⁶⁸². »

L'assentiment de foi procéderait d'arguments rationnels, probables, capables par eux-mêmes de pousser l'intellect à assentir, mais sans neutraliser la crainte de l'opposé. Comme dans le cas de l'opinion, il y aurait, dans le cas de la foi, et sous condition que le croyant ait assisté à des miracles, des preuves ou évidences d'un côté et de l'autre.

Comment distinguer dès lors l'opinion de la foi ? Seul un ordre d'une volonté libre peut faire en sorte que l'assentiment soit ferme. Pour croire, donc, il faudrait faire des efforts et être libre de le faire. Mais un autre rôle du miracle apparaît : en plus de pousser à un assentiment probable au contenu d'une prédication soutenue par ce miracle, il pousse à un assentiment à la proposition pratique selon laquelle il faut croire fermement au contenu de cette prédication. Comment interpréter ce second rôle ?

⁶⁸¹ « Apparet mihi quod loquendo de fide christiana, quod ipsa est talis inevidentiae quod ipsum apparet falsum. Primo, quia omni imperio voluntatis circumscripto, homo deveniret ad articulum habens apparentem evidentiam quod falsus esset articulus et non verus. Quia nec a posteriori per effectus investigaret quod una res esset res ; nec a priori, quia magis apparet quod omne ens est unum. » *Rep. III d. 23 a. 5* (CR p. 185 l. 17-23)

⁶⁸² « Dico igitur quod ad unam partem apparet evidentia de falsitate, et ad aliam de veritate tantum per miracula. Tamen evidentia ex miraculis est maior, et ideo dictat intellectu practius esse assentiendum. Et propter hoc persona indifferens, omni imperio voluntatis circumscripto, et non obligatus sectae, magis assentiret quod articulus esset verus, licet cum formidine propter apparentiam falsitatis ex alia parte. Sed facto simul imperio voluntatis, assentit sine formidine et dubitatione. » *Rep. III d. 23 a. 5* (CR p. 186 l. 7-14)

Chatton développe sa position dans les articles 5 et 6 de la distinction 23 du livre III de la *Reportatio*⁶⁸³ :

« Il ne semble pas possible de soutenir cette opinion [à savoir celle selon laquelle l'article de foi n'a aucune évidence], parce que je demande : soit, avant que la volonté n'ordonne l'assentiment de foi, l'intellect dicte qu'il faut se tenir à cet assentiment, et dans ce cas il dispose de quelque persuasion et évidence en faveur de cela ; soit ce n'est pas le cas, parce qu'alors jamais il ne serait tenu d'après la conscience à l'acte de croire. De même, dans ce cas, cet acte vertueux ne pourrait jamais être réglé par une raison droite. »⁶⁸⁴

Chatton exprime une idée encore absente de la réflexion d'Ockham : il faut avoir une raison droite d'assentir pour pouvoir le faire. Cet assentiment doit pouvoir être qualifié de vertueux d'après cette raison droite, ce qui le distingue de l'assentiment opinatif. La qualité de vertueux dépend d'une obligation à laquelle le croyant s'estime être tenu d'après sa conscience.

Le rôle des miracles est ici majeur. Ils sont la seule source d'évidence en faveur d'articles de foi qui, du moins pour certains, comme « Dieu est à la fois trois et un », semblent faux indépendamment d'un acte de volonté⁶⁸⁵. Cet acte de la volonté est justifié et motivé par le miracle, dans la mesure où l'évidence de ce dernier, plus grande que l'évidence de la fausseté des articles, entraîne l'intellect (pratique) à dicter ledit acte de volonté.

Chatton sépare donc de façon claire, contrairement à Ockham, une fonction de justification épistémique d'une fonction de justification morale. Sur le plan purement spéculatif, le fait qu'un miracle soutienne la prédication d'un article de foi ne produit qu'un assentiment craintif à cet article. Sur le plan pratique, il produit en revanche un assentiment à un *dictamen* de la raison pratique susceptible d'entraîner par l'entremise de la volonté un assentiment intellectuel ferme et vertueux aux articles de foi.

⁶⁸³ « Qualem evidentiam habet articulus fidei » *Rep. III d. 23 a. 5* (CR p. 184 l. 3-185 l. 5) ; « An fides habeat evidentiam » *Rep. III d. 23 a. 6* (CR p.185-186)

⁶⁸⁴ « Sed hoc videtur inopinabile, quia quaero : aut antequam voluntas imperet assensui fidei, intellectus dictet se teneri ad assensum, et tunc habet ad hoc aliqualem persuasionem et evidentiam ; aut non, quia tunc nunquam teneretur ex conscientia ad actum credendi. Similiter, tunc ille actus virtuosus nunquam posset regulari a recta ratione. » *Rep. III d. 23 a. 5* (CR p. 184 l. 8-13)

⁶⁸⁵ « Apparet mihi quod loquendo de fide christiana, quod ipsa est talis inevidentiae quod ipsum apparet falsum. Primo, quia omni imperio voluntatis circumscripto, homo deveniret ad articulum habens apparentem evidentiam quod falsus esset articulus et non verus. Quia nec a posteriori per effectus investigaret quod una res esset tres ; nec a priori, quia magis apparet quod omne ens est unum. » *Rep. III d. 23 a. 5* (CR p. 185 l. 17-23)

2. La réponse externaliste d'Ockham

Ockham répond à Chatton dans la question 6 du quatrième *Quodlibet*, dans lequel il se demande si l'audition d'une prédication renforcée par la vision d'un miracle cause un habitus différent de celui de la foi, c'est-à-dire un habitus certain et évident⁶⁸⁶, tel qu'il « implique qu'il en soit dans la chose comme il est dénoté par la proposition à laquelle on assentit »⁶⁸⁷. Comme de coutume, pour réfuter Chatton⁶⁸⁸, Ockham va s'appuyer sur un contre-exemple qui montre que Chatton propose une mauvaise description des faits, en l'occurrence de la psychologie de l'acte de croyance.

Supposons que quelqu'un écoute la prédication d'un musulman et que cette prédication soit soutenue par des miracles apparents, c'est-à-dire qui paraissent tels à l'auditeur, et que, du fait de ces miracles apparents, l'auditeur donne son assentiment à ce qui est prêché⁶⁸⁹. La conséquence est immédiate : puisque cet acte d'assentiment a pour objet quelque chose qui est faux du point de vue de la théologie catholique, il ne saurait être évident. Cet argument typiquement externaliste a donc pour conséquence qu'il est impossible d'attribuer une quelconque fonction causale au miracle dans la production d'un assentiment évident⁶⁹⁰.

Le contre-argument d'Ockham n'a-t-il pas des conséquences sceptiques qui s'attaquent à la possibilité même de trouver une justification qui distingue la simple opinion de la foi ? Dans un tel cas, nous dit Ockham, Dieu donnerait à celui qui écoute ces prédications une inspiration divine qui lui indiquerait à qui se fier, car « il n'abandonne jamais

⁶⁸⁶ « Utrum audiens praedicationem articulorum fidei et videns miracula fieri pro illis acquirat aliquem habitum adhaesivum distinctum a fide. Quod sic: quia videns talis miracula fieri et audiens praedicationem simul, aliquam certitudinem et evidentiam habet quam non habet audiens solam praedicationem ; sed per solam praedicationem habet fidem ; igitur alius habet aliquem alium habitum. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 322 l. 2-323 l. 9)*

⁶⁸⁷ Cf. *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 322 l. 15-18)*

⁶⁸⁸ Voir à ce sujet ROQUES M., « Le principe d'économie d'après Guillaume d'Ockham » in *Franciscan Studies* 72 (2014), p. 373-409

⁶⁸⁹ « [...] si unus praedicaret legem christianam et alius legem Mahometi alicui pagano totaliter indifferenti, et aequaliter quantum ad apparentiam facerent miracula, ille non teneretur assentire legi christianae plus quam legi Saracenorum, ex quo vera praedicatio et vera miracula non faciunt maiorem evidentiam quam falsa miracula. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 323 l. 18-22)*

⁶⁹⁰ Pour une caractérisation rapide mais sans doute suffisante pour notre propos de l'externalisme, voir PLANTINGA A., *Warrant: The Current Debate*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 63-64 : « Given that I hold a belief B, it is not the case that whether B has warrant for me depends solely on the purely psychological properties I display ; purely psychological properties are not the only thing relevant. [...] my cognitive environment is irrelevant. »

une créature rationnelle sans aides opportunes. »⁶⁹¹ Dans le cas de la foi, et à la différence des arguments sceptiques qui attaquent la notion de connaissance, on peut s'en remettre, c'est le cas de le dire, à un *Deus ex machina*.

Ceci dit, Ockham attaque à la racine la valeur du miracle pour rendre compte de la psychologie de la foi. En effet, le contre-exemple d'Ockham montre que, indépendamment de l'aide éventuelle de Dieu, l'auditeur en question pourra adhérer aussi bien à une prédication vraie qu'à une prédication fausse, pour peu que les apparences le soutiennent. D'après Ockham, Chatton fait un mésusage de la notion d'évidence qui, par définition, implique la vérité de la proposition à laquelle on assentit avec évidence⁶⁹². Pour rendre compte d'un assentiment ferme engendré par une prédication, il faut donc admettre que ce dernier ne peut être au principe que d'un acte de foi⁶⁹³. Une prédication, qu'elle soit assortie de miracles ou pas, causera un acte de foi chez un infidèle ou l'augmentation d'une foi précédemment acquise chez un fidèle⁶⁹⁴. La présence de miracles n'aura pour effet que l'intensification de l'acte en question⁶⁹⁵.

Nous voici donc revenu à la question du statut de la volonté dans l'assentiment à une proposition de foi. On pourrait penser que le recours à la volonté met tout simplement un terme à la réflexion épistémologique : chacun croirait ce qu'il veut, de manière arbitraire, sans qu'il y ait besoin d'y chercher une justification. Ce serait négliger un élément incontournable

⁶⁹¹ « [...] dico quod in tali casu Deus, qui numquam deserit creaturam rationalem sine auxiliis opportunis, inspiraret sibi cuius praedicatio esset vera et cuius falsa ; aliter neutri teneretur credere. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 327 l. 113-116)*

⁶⁹² Notamment : « [...] dico quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem. Nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus ; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis "res est praesens" importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, et tu ponis quod sit absens ; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens ; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. » *Quodl. V q. 4 (OTh IX p. 498 l. 61-71)*

⁶⁹³ « [...] dico quod audiens praedicationem et videns miracula fieri, non acquirit per hoc notitiam evidentem de illis articulis, sed solum acquirit fidem. Quod probo, quia nullus actus evidens est respectu falsi, quia per actum evidentem importatur quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui assentitur. Nunc autem Saracenus praedicat legem Mahometi, pro qua fiunt miracula apparentia. Cum igitur articuli illius legis sint falsi, per praedicationem et miracula non habet audiens actum quocumque modo evidentem, sed solumfidem. Igitur eodem modo in proposito talis solum acquirit habitumfidei. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 323 l. 13-22)*

⁶⁹⁴ « [...] dico quod homo praedicat revelationem et miracula, non quia causant assensum evidentem, sed quia aliquando causant actum fidei, puta in infideli, aliquando augmentant fidem prius adquisitam. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 327 l. 107-110)*

⁶⁹⁵ « [...] dico quod audiens praedicationes et videns miracula, actum credendi intensiorem acquirit quam ille qui solum audit praedicationes sine visione miraculorum. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 327 l. 117-120)*

pour tout théologien catholique : la foi est une vertu. Chatton a rappelé, dans la discussion, cette donnée théologique, quand il a eu recours à l'idée de droite raison.

Ceci étant, la foi peut être une vertu en deux sens distincts. En effet, on peut parler de vertu surnaturelle et de vertu naturelle. Dans le premier sens, l'acte de foi que l'homme accomplit du fait de la prédication qu'il a entendue et des miracles qu'il a vus est accompagné d'un acte de la foi infuse qu'il a reçue au baptême. D'après Ockham, ceci n'est pas en jeu ici, puisqu'il est parfaitement possible d'acquérir une foi naturelle en assistant à une prédication sans avoir la charité, c'est-à-dire sans avoir reçu les vertus théologiques infuses au baptême⁶⁹⁶. Du reste, la foi infuse n'a pas d'utilité sur le plan épistémique, puisqu'on ne peut prouver selon la raison naturelle ni qu'elle existe, ni qu'on en ait besoin pour atteindre notre fin ultime⁶⁹⁷. Pour Ockham, la réflexion sur la psychologie de la foi doit partir de la prémisse selon laquelle il ne faut rien postuler dans l'esprit du croyant qui ne puisse l'être dans celui de l'incroyant. Sur ce point, on peut parler de « naturalisme » à propos de la foi, tout en soulignant que cet aspect de la doctrine ockhamiste est une simple reprise de la position de Scot.

C'est donc le second sens de vertu qui nous intéresse. Ockham l'attribue à Aristote⁶⁹⁸. Affirmer dans ce second sens que la foi est une vertu implique que l'acte de volonté qui ordonne à l'intellect d'accomplir un acte de foi soit conforme à une raison droite, c'est-à-dire qu'il soit moralement justifié. C'est au sujet de cette question de philosophie morale ou pratique qu'une autre objection de Chatton intervient, que l'on trouve dans la *Collatio*, et qu'Ockham reprend et discute dans le *Quodlibet IV*, q. 6⁶⁹⁹.

3. La droite raison

Chatton s'attaque à la justification du *primum credibile* dans le *Prologue* de la *Collatio*. Contre Duns Scot et Durand de St-Pourçain, il soutient qu'un seul acte de volonté

⁶⁹⁶ « Si autem sciat solvere, tunc assentit contingenter et non necessario. Et illum assensum potest voluntas virtuose imperare, ut intellectus conservet adhaesionem fidei iam causatam respectu articulorum. Sed non potest meritorie imperare ut illi articulo de novo adhaereat, quia numquam imperat meritorie nisi imperet ex caritate, quae caritas non praesupponitur tali fidei. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 325 l. 58-63)*

⁶⁹⁷ Cf. *Rep. III q. 9 (OTh VI p. 279 l. 2-10)*. Cf. aussi *Quodl. III q. 7 (OTh IX p. 230 l. 57-58)*

⁶⁹⁸ « Vel potest concedi quod virtuose potest imperare, saltem ut loquitur Philosophus de virtute, quae non requirit caritatem. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 325 l. 63-65)*

⁶⁹⁹ Pour la définition de la moralité : « Circa primum dico quod "morale" accipitur large pro actibus humanis qui subiacent voluntati absolute. [...] Aliter accipitur magis stricte pro moribus sive actibus subiectis potestati voluntatis secundum natural dictamen rationis et secundum alias circumstantias. » *Quodl. II q. 14 (OTh IX p. 176 l. 11-177 l. 16)*

est insuffisant pour en garantir la certitude, c'est-à-dire pour causer un assentiment certain à la proposition « tout ce qui est révélé par Dieu est vrai⁷⁰⁰ ». Il défend donc l'idée suivante :

« On peut donc dire que le premier assentiment de foi ne s'appuie pas totalement sur un commandement de la volonté, mais qu'un article de foi et une vérité théologique est évident et persuasif selon des propositions tirées des sens d'hommes divers, et qu'il est véritablement apte, par elles, à persuader un homme indifférent qui n'est pas non affecté, et à causer un assentiment probable, abstraction faite de tout commandement de la volonté, quoiqu'avec crainte en raison de l'apparence de l'autre parti, qui provient de propositions semblant aller en sens opposé ; et, avec le concours d'un commandement de la volonté, [l'homme] assentit sans crainte par un acte de croire. »⁷⁰¹

Avec ou sans miracle, un assentiment de foi, et au plus haut point le premier d'entre eux, s'analyse en deux éléments : des arguments d'ordre pratique intimant qu'il faut croire, tirés des sens et de la raison naturelle, et un acte de la volonté, qui garantit que cet acte de foi n'est pas une simple opinion.

L'argument principal avancé par Chatton en faveur de cette idée est la suivante : si la volonté dictait à l'intellect d'assentir à une proposition de foi sans qu'il y ait une raison donnée par l'intellect en sa faveur, alors la volonté ne serait pas vertueuse, car elle ne dicterait pas en toute connaissance de cause, après délibération, et parce que cela est bon⁷⁰². Il faut donc poser qu'il y a une droite raison de croire, à laquelle la volonté n'impose pas d'assentir, sans quoi on régresserait à l'infini, car il faudrait trouver à ce nouvel acte une droite raison⁷⁰³.

⁷⁰⁰ Cf. GAUTIER CHATTON, *Reportatio et Lectura super Sententias : Collatio ad Librum Primum et Prologus*, Wey J. (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, p. 66 l. 26-48 : « Remanere videtur dubium principale, quia quaero de illo primo credibili – illud primum credibile quod secundum primam opinionem est hoc “omne revelatum a Deo est verum”, et per opinionem aliam est istud “Ecclesia regitur Spiritu Sancto” - quaero unde est istud primum credibile certum. [...] Videtur quod hic possit dici quod quilibet articulus fidei, et etiam hoc complexum “omne revelatum a Deo est verum”, et etiam hoc complexo “Ecclesia regitur Spiritu Sancto”, et quilibet articulus fidei consimilis, est aliquo modo persuasibilis menti cuiuslibet viri indifferentis qui non est in affectus, ita quod non solum assentiti primo per imperium voluntatis sine omni persuasione rationabili. »

⁷⁰¹ CHATTON, *Reportatio et Lectura super Sententias : Collatio ad Librum Primum et Prologus*, op. cit., p. 68 l. 96-103 : « Potest igitur dici quod primus assensus fidei non innititur totaliter imperio voluntatis, sed quod articulus fidei et veritas theologica sic est evidens et sic persuasibilis per propositiones sumptas ex sensibus diversorum hominum, et vere est natus per eas persuaderi viro indifferenti qui non est in affectus, et causare assensum probabilem, circumscripto imperio voluntatis, et tamen cum formidine propter apparentiam alterius partis provenientem ex propositionibus apparentibus ad oppositum ; et concurrente imperio voluntatis, assentit sine formidine per actum credendi. »

⁷⁰² CHATTON, *Collatio*, op. cit. p. 67 l. 50-53 : « Quia voluntas potest virtuose imperare intellectui quod assentiat, aut intellectus potest rationabiliter dictare sic esse imperandum, vel non. Si non, igitur non esset voluntas virtuosa, quia non imperaret scienter, rationabiliter et ex deliberatione, nec faceret quia bonum. »

⁷⁰³ CHATTON, *Collatio*, op. cit. p. 67 l. 54-62 : « Si sic, igitur aliqua est ratio quae hoc dictat. Illa ratio aut praesupponit aliquem actum voluntatis propter quem assentit, vel non. Si non, igitur illa ratio habet evidentiam,

Il faudrait donc adopter un volontarisme qui reconnaît à l'intellect pratique une fonction de justification fondationnelle.

Ockham reprend l'argument de Chatton dans le *Quodlibet IV*, question 6⁷⁰⁴ et répond que, du moins dans le cas du croyant qui sait raisonner, son assentiment est bien contingent et non nécessité. Autrement dit son assentiment lui est imputable : il est donc fait en connaissance de cause. Cet assentiment présuppose une droite raison selon laquelle la volonté ordonne à l'intellect de croire. Mais cette droite raison n'est pas évidente⁷⁰⁵.

Or la droite raison dans sa généralité, d'après Aristote dans l'interprétation d'Ockham, est la notion même de prudence qui, définie au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, est au cœur du livre VI⁷⁰⁶. Il n'y a pas d'acte droit sans droite raison dans l'intellect⁷⁰⁷. Une droite raison est l'un des objets de l'acte vertueux, c'est-à-dire quelque chose qui entre dans ses conditions d'identité, au même titre que l'intention (aller à l'Eglise pour vénérer Dieu) et les circonstances dans lesquelles l'acte est réalisé (aller à l'Eglise au moment approprié, pour la messe, et non durant la nuit). D'après Ockham, et bien que ce point demandât une étude à part entière pour être expliqué, les objets d'un acte (intention, acte de volonté, circonstances) sont une cause efficiente concourante de la production de l'acte⁷⁰⁸. Par conséquent, une droite raison, c'est-à-dire une raison pratique d'assentir à une proposition de foi, est une cause efficiente de l'assentiment à cette proposition, au même titre que la volonté. Ainsi, la

circumscripito imperio voluntatis. Si sic, eodem modo arguo de illo actu voluntatis [...] Quaero de illo actu voluntatis, et sic in infinitum [...]. »

⁷⁰⁴ « [...] voluntas virtuose imperat intellectui quod assentiat articulo fidei ; igitur virtuose imperando praesupponit rationem rectam quod sic est imperandum, aliter non esset virtuosa, quia non imperaret scier. De illa ratione recta quaero : aut est evidens aut non est evidens. Si est evidens, habetur propositum. Si non, igitur adhaeret illi rationi quia vult. Illa volitio potest esse virtuosa, quia virtuose potest imperare illam adhaesionem ; et per consequens illa volitio praesupponit rectam rationem. Et de illa quaero : aut est evidens, ut prius, et erit processus in infinitum ; vel erit aliqua ratio evidens, et habetur propositum. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 323 l. 24-324 l. 33)*

⁷⁰⁵ « Et concedo quod illa volitio virtuosa praesupponit rectam rationem quod sic est imperandum, licet non praesupponat rectam rationem evidentem quocumque modo. Tamen scier imperat, quia percipit se sic dictare. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 325 l. 66-71)*

⁷⁰⁶ « Sic definiatur recta ratio a Philosophi, II Ethicorum: recta autem ratio est prudentia in actu vel in habitu. » *Rep. III q. 12 (OTh VI p. 422 l. 5-7)*. Sur la droite raison chez Ockham, cf. CLARK D., « William of Ockham on Right Reason » in *Speculum* 48 (1973), p. 13-36 ; MÜLLER S., *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Francke, 2000

⁷⁰⁷ « [...] ad hoc quod actus rectus eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu [...] quia illa voluntas quae potest, quantum est de se, indifferenter bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc quod recte agat, indigent aliqua regula dirigente alia a se. » *Quaest. Var. VIII (OTh VIII p. 409 l. 16-410 l. 21)*

⁷⁰⁸ « [...] recta ratio est obiectum actus virtuosus ; et ex hoc quod requiritur ad actum virtuosum tamquam obiectum in esse reali, sequitur quod habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosus [...]. » *Quaest. Var. VII (OTh VIII p. 394 l. 443-446)*

psychologie de la foi d'Ockham ne fait aucunement exception à sa théorie causale de l'assentiment : tout assentiment s'explique psychologiquement et épistémologiquement par ses causes efficientes.

Cependant, une raison droite non évidente n'est pas l'objet d'une science ou une connaissance morale, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une vérité morale contingente évidente naturellement ou bien un principe moral universel connu par soi, donc également évident⁷⁰⁹. La relation entre l'assentiment au premier *creditum* et les actes de foi logiquement postérieurs, dont il est la justification, n'est donc pas une relation de prémisse à conséquence, ni dans l'ordre théorique, ni dans l'ordre pratique. On comprend dès lors mieux pourquoi les propositions qui sont l'objet d'assentiments de foi, dans la *Question Variée V*, représentaient une sous-classe de propositions neutres, irréductibles aux propositions neutres qui peuvent être connues avec évidence ou même aux propositions neutres à laquelle il est possible d'assentir après raisonnement.

Essayons de conforter notre interprétation en analysant la justification qu'Ockham apporte à l'idée, défendue dans le *Quodlibet IV*, q. 6, selon laquelle il y a une rupture de nature entre le *dictamen* et l'assentiment aux propositions de foi, qui est justifié par le *dictamen*. Ockham envisage deux explications de l'acte de foi. L'enjeu est bien entendu de savoir comment comprendre l'idée d'une droite raison non évidente qui justifierait moralement un assentiment.

La première possibilité correspond à l'exemple, abstraction faite de tout doute sceptique, de quelqu'un qui entend une prédication et qui voit des miracles. Le raisonnement que cet auditeur peut faire au sujet de la prédication n'exige pas d'acte de volonté antérieur. En effet, les arguments en faveur de la vérité de la prédication entendue sont très vraisemblables, il n'y a pas d'arguments en sens contraire, le prédicateur semble ne dire que la vérité et il se produit des miracles. Tous ces éléments pris ensemble auraient pour effet immédiat la production d'un jugement moral non évident selon lequel il faut ordonner l'assentiment au sujet des articles de foi. Forte de cette justification, la volonté pourrait alors

⁷⁰⁹ Pour la définition de la science morale non positive (ou naturelle) comme science démonstrative chez Ockham : « Sed disciplina moralis non positiva est scientia demonstrativa. Probo, quia notitia deducens conclusiones syllogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa ; huiusmodi est disciplina moralis ; igitur etc. Maior est manifesta. Minor probatur, quia multa sunt principia per se nota in morali philosophia ; puta quod voluntas debet se conformare rectae rationi, omne malum vituperabile est fugiendum, et huiusmodi. Similiter per principia sciuntur multa principia, sicut manifeste patet sequenti experientiam. » *Quodl. II q. 14 (OTh IX p. 177 l. 35-178 l. 43)*. Cf. MCCORD ADAMS M., « The Structure of Ockham's Moral Theory » in *Franciscan Studies* 46 (1986) p. 1-35

ordonner (*imperare*) à l'intellect des actes de foi d'une façon moralement justifiée⁷¹⁰. Ainsi, en ce qui concerne le premier cas, Ockham restreint les conditions drastiques imposées par Chatton, en tempérant la valeur d'évidence accordée au miracle, mais il ne rompt pas avec l'analyse de son confrère.

D'après Ockham, une seconde possibilité est envisageable⁷¹¹. L'acte d'assentiment par lequel on fait confiance à une autorité, celle du prédicateur, ne dépendrait pas ici d'un examen rationnel. En effet, la volonté ordonnerait à l'intellect d'assentir aux propositions « ce prédicateur dit la vérité », « ces miracles sont de vrais miracles », plutôt que de laisser l'intellect raisonner sur le miracle et ses circonstances. Il découlerait de ces assentiments la production du même jugement moral précédemment cité, qui justifierait le même acte de la volonté ordonnant à l'intellect des actes de foi. Il y aurait donc un premier acte de la volonté causant plusieurs actes d'assentiment de l'intellect. Cependant, nous dit Ockham, la situation n'est pas vraiment appropriée, car la volonté se serait alors substituée à la droite raison et par conséquent l'acte d'assentiment de la foi ne serait pas vertueux au sens aristotélicien⁷¹².

La solution d'Ockham est finalement très proche de celle de Chatton, à deux exceptions près. D'abord, Chatton accorde au miracle une importance centrale dans la détermination de l'assentiment pratique, là où Ockham considère qu'il n'amène qu'un surcroît d'intensité dans l'assentiment. Ensuite, et de manière plus importante, Chatton donne une épaisseur épistémique supplémentaire à son modèle en parlant d'une raison droite évidente dans un sens qui n'est sans doute pas à entendre avec la radicalité que lui prête Ockham, pour lequel ce qui est évident ne peut être que vrai. Ce sens serait plus proche de celui en vigueur dans les théories évidentialistes mentionnées plus haut. Bref, Ockham recourt à des arguments externalistes pour montrer qu'une solution qui s'appuie sur le sentiment d'impériosité ressen

⁷¹⁰ « Et quando quaeritur utrum illa ratio praesupponat aliquem actum voluntatis propter quem dictat, potest uno modo dici quod non. Quia quamvis sciat rationes solvere, quia tamen rationes sunt multum apparentes, nec aliquam rationem habet in contrarium, et reputat praedicantem articulos veracem pro eo quod nullam falsitatem reperit in eo, et videt praedicationem per miracula confirmari, omnia ista simul sine omni actu voluntatis causant illud dictamen quod assensus respectu articulorum est imperandus. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 325 l. 70-326 l. 78)*

⁷¹¹ « Aliter potest dici quod illa ratio praesupponit actum voluntatis, non respectu huius complexi, quod sic est dictandum, sed actum quo imperat assensum respectu talium complexorum 'ista sunt vera miracula', 'iste praedicans est verax homo', etc. ; ex quibus statim causatur assensus respectu huius complexi 'assensus respectu articulorum est dictandus'. Sed actus voluntatis quo imperat primum actum credendi in toto processu, non est nec potest esse intrinsece virtuosus, quia non praesupponit rectam rationem. » *Quodl. IV q. 6 (OTh IX p. 326 l. 79-87)*

⁷¹² Nous proposons ici une interprétation différente de celle de Ch. Grellard, qui semble considérer qu'il ne s'agit pas de deux manières mutuellement exclusives de rendre compte d'un même fait mais de la description de deux niveaux au sein d'un unique modèle de la foi, cf. GRELLARD CH., *De la certitude volontaire, op. cit.* p. 76-78

par l'agent épistémique et sur la notion de responsabilité épistémique est insuffisante, tout en cherchant une rationalité à la foi dans une prescription droite d'ordre pratique, invérifiable empiriquement.

Conclusion

Voilà donc le point d'aboutissement de notre analyse de la psychologie ockhamiste de la foi d'un point de vue empirique : si l'acte de foi est justifié, c'est parce que l'acte de volonté qui l'ordonne est lui-même justifié par une raison pratique. Cette raison est tirée de l'examen rationnel des circonstances de transmission de la vérité révélée. Indubitablement, la position qu'Ockham défend sur la nature et le statut de la justification spécifique peut être caractérisée comme étant un volontarisme doxastique. Elle a l'avantage, par rapport à la position scotiste qu'elle reprend, d'explicitier la nécessité, pour que la volonté contribue à l'acte de foi, de l'existence de raisons pratiques justifiant un tel acte de la volonté et par l'entremise desquelles l'acte de foi puisse paraître bon.

Chapitre 7

Robert Holkot

Pour finir, nous allons présenter la conception de la foi de Robert Holkot. Elle a déjà été étudiée récemment par Christophe Grellard⁷¹³, qui s'appuie dans son travail essentiellement sur les *Questions sur les Sentences* d'Holkot⁷¹⁴ et, dans une moindre mesure, sur ses *Sex articuli*⁷¹⁵. Nous avons choisi de nous pencher sur ce dernier texte. Ce sera pour nous l'occasion de retrouver et confirmer un certain nombre de points soulignés par Ch. Grellard.

C'est notamment le cas de la capacité de témoignages nombreux d'hommes fiables de causer l'assentiment intellectuel propre à la foi selon le remarquable « principe de crédulité » d'Holkot, d'après le mot de Ch. Grellard emprunté à Thomas Reid : « Naturellement, l'homme est susceptible de croire au témoignage des autres à propos de ce qu'il ne connaît pas. »⁷¹⁶. C'est également le cas de l'importance de la notion de négligence dans l'établissement de la responsabilité des mauvais croyants : c'est par négligence qu'ils sont eux-mêmes la cause de leurs croyances, parce qu'ils n'ont pas cherché à acquérir ou mettre en acte les dispositions qui leur auraient permis de croire la vérité. C'est enfin le cas de la fondation de la morale holkotienne sur l'intention de l'agent et non sur ce qui cause son action.

Nous apporterons cependant deux éléments nouveaux : d'une part, nous chercherons à inscrire la position d'Holkot dans une temporalité historique large, soulignant sa dépendance à l'égard de Duns Scot et surtout de Godefroid de Fontaines. D'autre part, nous mettrons en avant l'idée d'une liberté « interprétative », qui se veut, pour Holkot suffisante pour garantir l'imputabilité d'un acte alors même que cet acte serait entièrement nécessité. Nous chercherons à comprendre quels liens elle entretient avec la connaissance que l'homme a de sa propre action.

⁷¹³ Cf. GRELLARD CH., *De la certitude volontaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 88-109

⁷¹⁴ ROBERT HOLKOT, *Quaestiones super Sententiarum*, Lyon, Jean Treschel, 1497

⁷¹⁵ ROBERT HOLKOT, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot*, éd. Hoffmann F., Münster, Aschendorff, 1993 (abréviation CRH)

⁷¹⁶ Cf. ROBERT HOLKOT, *Quaestiones super Sententiarum*, *op. cit.*, L. I, q. 1, a. 6, fol. a5v

Dans un premier temps, nous établirons l'opposition explicite d'Holkot à tout volontarisme doxastique et les raisons de cette opposition. Nous chercherons ensuite à mettre en lumière les mécanismes psychologiques qui, chez lui, produisent la croyance. Nous verrons enfin de quelle manière Holkot garantit l'imputabilité de l'acte de foi et son caractère méritoire.

I. L'opposition d'Holkot au volontarisme doxastique

Les arguments d'Holkot au sujet du rôle de la volonté dans l'acte de foi ne sont pas équivoques. Il propose une conception naturaliste de la foi où la volonté joue un rôle minimale⁷¹⁷. Pour autant, Holkot a la prudence de préciser que c'est seulement « pour la dispute et sans assertion » qu'il avance ses arguments⁷¹⁸. C'est donc en gardant à l'esprit cette limitation que nous parlerons de la position d'Holkot.

Cette position est claire : Holkot s'oppose à l'idée que l'on puisse croire simplement parce qu'on le veut. Cette position semble avant tout fondée empiriquement. Pour Holkot, si l'homme pouvait croire librement, alors :

« [...] l'homme pourrait librement causer en lui-même telles propositions fausses et croire et ne pas croire et ne douter de rien au sujet du monde entier, comme il lui plairait, ce dont personne ne fait l'expérience. »⁷¹⁹

Pour le dominicain, c'est aller contre le plus élémentaire bon sens que d'imaginer que l'on puisse se déterminer volontairement à croire l'un ou l'autre membre d'une alternative douteuse. On ne peut qu'espérer, dans un tel cas, qu'une connaissance nouvelle vienne rendre certain ce qui était douteux⁷²⁰. Il est au pouvoir de l'homme de chercher volontairement des sources extérieures de certitude mais non d'acquérir une certitude par un commandement intérieur de la volonté. Ainsi, « l'avidité de la volonté » de l'étudiant pourra l'aider à apprendre et à donner son assentiment, parce qu'elle lui fait appliquer davantage son

⁷¹⁷ Pour une approche du rôle de la volonté dans la croyance religieuse chez Holkot, cf. TYÖRINOJA R., « Faith and the Will to Believe. Thomas Aquinas and Robert Holkot on the Voluntary Nature of Religious Belief » in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001), p. 467-492

⁷¹⁸ « [...] pro opinione opposita, quam ego gratia disputationis sine assertione adhuc teneo et defendo, feci argumenta [...]. » *CRH* p. 87

⁷¹⁹ « [...] sic posset homo libere in se causare tales falsas propositiones et credere et discredere et de nullo dubitare de toto mundo, sicut sibi placeret, quod nemo experitur. » *CRH* p. 95

⁷²⁰ « [...] mihi apparet quod omnis homo, qui non vult pertinaciter negare sensum, experitur in seipso quod non potest per imperium voluntatis determinare se ad assensum unius partis contradictionis, quando utraque est sibi dubia, sed exspectat novam notitiam, quae facit illud, quod fuit dubium, esse certum. » *CRH* p. 91

intelligence à la recherche d'un moyen et d'une cause d'assentiment⁷²¹. La volonté est alors une cause concourante mais aussi indirecte : elle ne fait qu'ouvrir la voie à la cause directe.

Holkot confirme cette idée au moyen d'une comparaison de la foi avec l'opinion. La raison en est simple : lorsqu'une puissance n'est pas capable d'accomplir un certain acte, elle l'est encore moins d'accomplir un acte plus difficile. Or passer du doute à une adhésion certaine, comme celle de la foi, est plus difficile que de passer du doute à une opinion. L'opinion est en effet plus proche du doute que la certitude, puisqu'elle admet la crainte de se tromper⁷²². L'expérience nous montre qu'il n'est pas possible d'opiner volontairement : donc il n'est pas possible d'avoir volontairement une croyance ferme. Par conséquent, c'est « une certaine évidence » qui peut nous faire croire et non le seul commandement de la volonté⁷²³.

La comparaison de la foi avec la connaissance évidente donne un résultat semblable. Pour Holkot, un homme qui saisit la proposition « un triangle a trois angles » sans avoir appris la géométrie trouvera cette proposition neutre : il ne croira ni à sa vérité ni à sa fausseté, quoi qu'il veuille. De même, celui à qui la proposition « le Christ est né d'une vierge » apparaîtra sinon fausse, du moins neutre, ne pourra pas y croire parce qu'il le veut : « [...] un tel homme, par le seul commandement de la volonté, ne peut faire qu'elle lui apparaisse vraie. »⁷²⁴

Dans le cas particulier des objets de foi, il semble encore plus difficile de penser que l'on puisse croire volontairement. Les objets de foi sont en effet « inévidents au plus haut point ». Si l'on pouvait librement y adhérer, alors on pourrait aussi bien croire que « les astres sont en nombre pair », que « l'Antéchrist existera » et d'autres propositions de ce genre⁷²⁵. On

⁷²¹ « Unde impossibile est quod homo credat aliquid, nisi apparet sibi verum, et impossibile est quod imperium voluntatis sit tota causa, quare aliquid apparet homini verum, licet possit esse concausa, sicut aviditas voluntatis in scolari facit eum bene addiscere et firmiter assentire, quia facit eum magis applicare ingenium suum ad medium et causam assensus. » *CRH* p. 99

⁷²² « Non est in potestate hominis causare in se actum opinionis respectu propositionis dubiae; igitur non est in potestate hominis causare in se actum fidei respectu eiusdem. Consequentia patet, quia potentia, quae non potest in id, quod facilius est, non potest in illud, quod difficilius est. Sed difficilius est deducere dubium ad certam adhaesionem, sicut est in adhaesione fidei de actu dubitandi, quam deducere eundem de actu dubitandi ad actum opinandi, qui secum permitti formidinem. » *CRH* p. 87

⁷²³ « Et sicut experientia satis docet, homo dubius de aliqua propositione non potest libere se determinare ad opinandum alteram partem per solum imperium voluntatis, igitur a multo fortiori non potest homo determinare se ad assensum fidei respectu alicuius propositionis sibi dubiae. Igitur quicumque credit, assentit propter aliquam evidentiam et non solum per imperium voluntatis. » *CRH* p. 87-88

⁷²⁴ « [...] sicut proposita ista. 'Triangulus habet tres angulos', haec est mihi neutra, si numquam didici geometriam et vellem illi assentire, quia vellem eam scire, et tamen manet neutra, sic gratia exempli proposita ista : 'Christus natus est de virgine', alicui homini forte erit sibi neutra vel forte credet eam esse falsam. Et dico quod talis homo non potest per imperium voluntatis facere quod illa appareat sibi vera. » *CRH* p. 91

⁷²⁵ « Non est in potestate hominis assentire propositionibus magis inevidentibus et dubitare minus inevidentes de necessitate velit - nolit. Sed articuli fidei sunt propositiones maxime inevidentes inter omnes propositiones,

reconnaît là l'exemple astral déjà utilisé par Godefroid de Fontaines et par Duns Scot comme exemple-type de la proposition à laquelle il serait absurde d'imaginer que l'on puisse croire volontairement.

Evidence, inévidence, apparence : on voit bien que le vocabulaire holkotien souligne la passivité de l'homme face aux objets de foi et à leur vérité ou leur fausseté. On ne sera donc pas surpris qu'il affirme que l'assentiment de la foi est causé par autre chose que la volonté, tout comme l'acte d'opinion ou de science⁷²⁶. On le sera davantage de lire que, pour Holkot,

« [...] en parlant de façon générale, de même que l'on concède que l'homme est nécessité à savoir qu'un triangle a trois angles par démonstration, en parlant de la même manière, je concède qu'un homme fidèle est nécessité à croire que Dieu est trois et un ; et, d'après le témoignage d'hommes nombreux, qu'il estime dignes de foi, l'homme est nécessité à croire que ce dont ils témoignent est vrai. »⁷²⁷

Holkot ne semble nullement troublé par les arguments que nous avons rencontrés, notamment chez Godefroid, eu égard à la faillibilité des hommes et de leurs institutions. Même pour un intellect laissé à lui-même, sans qu'il soit question d'amour pour l'autorité ou la communauté, de désir de la vie éternelle ni d'illumination divine, le témoignage de la masse est suffisant pour engendrer une adhésion ferme. C'est la principale originalité d'Holkot. Il nous faut voir à présent quels mécanismes psychiques elle suppose.

II. La production de la croyance

Holkot commence à traiter de ce problème en répondant à un argument formulé contre sa propre conception : si l'on peut effectivement être forcé à croire, alors rien ne peut nous y forcer davantage qu'un miracle. Or nombreux sont ceux qui n'ont pas cru même s'ils ont vu des miracles. Donc les miracles ne nécessitent pas la croyance⁷²⁸. Puisque rien ne peut nous

quibus intellectus humanus assentit. Igitur si potest libere per solum imperium voluntatis assentire illis, posset a multo fortiori determinare se ad assentiendum isti vel consimili: 'Astra sunt paria.' 'Antichristus erit.' et huiusmodi. » *CRH* p. 88

⁷²⁶ « [...] dixi quod non est in libera potestate hominis credere articulos fidei sic quod solum imperium voluntatis sufficit ad causandum assensum fidei. Sed actus fidei, qui est credere, causatur ab aliquo alio quam a voluntate sicut actus opinandi vel sciendi. Unde sicut nullus opinatur aliquid esse verum, praecise quia vult sic opinari, ita nullus credit aliquid esse verum, praecise quia vult credere illud esse verum. » *CRH* p. 83

⁷²⁷ « Et ideo loquendo universaliter sicut conceditur quod homo necessitetur ad sciendum quod triangulus habet tres angulos per demonstrationem, eodem genere loquendi, concedo quod homo fidelis necessitetur ad credendum quod deus est trinus et unus ; et ad testimonium multorum hominum, quos reputat fide dignos, necessitetur homo ad credendum, quod ipsi testificantur esse verum. » *CRH* p. 83-84

⁷²⁸ « Si aliquid compelleret ad credendum, hoc maxime esset dicendum de miraculis ; sed multi videntes miracula non crediderunt. Igitur miracula non necessitant ad credendum. » *CRH* p. 85

forcer à croire davantage qu'un miracle et que même miracle ne nous force pas à croire, alors rien ne peut nous forcer à croire.

Pour répondre à cet argument, Holkot utilise un exemple : nous admettons que nous pouvons voir le soleil. Cela ne veut pas dire pour autant que nous puissions le voir dans n'importe quelle condition : si nos yeux sont malades, s'il fait nuit, etc. il n'est pas possible de voir le soleil. Il en va de même des miracles : si nous ne croyons pas en les voyant, c'est parce que les conditions ne sont pas réunies et non en raison d'une incapacité de causer une adhésion qui leur serait propre⁷²⁹. Ainsi, parfois, une même cause efficiente cause un effet dans une matière et un autre dans une autre⁷³⁰.

Il est important de noter que, quand nous pouvons voir le soleil et que nous le voyons, c'est de manière passive et dans une évidence parfaite. De même, une fois réunies les conditions nécessaires, le miracle poussera à croire passivement. Ainsi, de même que l'on ne peut déduire qu'une démonstration n'est pas un syllogisme qui fait savoir du fait que tout homme entendant une démonstration ne devient pas savant (*sciens*), de même on ne peut déduire que les miracles ne nécessitent pas la croyance du fait que tous ceux qui ont vu des miracles n'ont pas cru⁷³¹.

Quelles sont les conditions nécessaires à la production d'une telle croyance ? Il n'est pas étonnant que, pour Holkot, la mise en place de ces conditions s'assimile à l'apprentissage des causes et des démonstrations qui nous permettent de connaître une certaine conclusion⁷³². C'est ceux qui n'ont pas suffisamment réfléchi à la manière dont les miracles ont pu se produire qui ne croient pas après avoir vu un miracle, de même que, si l'on présente une démonstration à quelqu'un et qu'il ne rapporte la majeure et la mineure l'une à l'autre, alors il

⁷²⁹ « [...] dicitur quod non ideo dicitur aliquid in potestate mea, quia possum illud sine quocumque alio; dicimus enim quod in potestate mea est videre lumen solis, et tamen hoc non possum nisi sole existente in hemisphaerio nostro. Sed ideo hoc dicitur, quia sole existente in hemisphaerio nostro et oculo bene disposito et positus quibuscumque requisitis ad videndum est adhuc in potestate mea videre lumen solis vel non videre. Sic in proposito positus quibuscumque requisitis ad actum credendi adhuc in potestate mea est credere vel non credere. » *CRH* p. 86-87

⁷³⁰ « Dico [...] quod actus activorum sunt in patiente disposito; ideo causa efficiens aliquid causat in una materia et non in alia, immo forte oppositum effectum causat in alia, sicut constringit lutum et dissolvit glaciem. » *CRH* p. 96

⁷³¹ « Unde non sequitur: Non omnes videntes miracula crediderunt; igitur miracula non necessitant ad credendum, sicut non sequitur: Non omnis, qui audit demonstrationem, fit sciens per eam; igitur demonstratio non est syllogismus faciens scire. » *CRH* p. 96

⁷³² « [...] sic est in potestate nostra credere articulos fidei sicut scire quod triangulus habet tres angulos vel aliquam aliam conclusionem, puta quare luna est eclipsabilis, quia videlicet est in potestate nostra addiscere causas et demonstrationes ad illas. » *CRH* p. 90-91

ne connaîtra pas la conclusion⁷³³. Il ne faut cependant pas penser que cela ne se produise que chez ceux qui ont effectivement vu des miracles : il est suffisant que de nombreux hommes dignes de foi les rapportent⁷³⁴. On voit bien qu'Holkot considère implicitement que le témoignage d'hommes nombreux et dignes de foi suffit à produire une adhésion ferme, notamment à l'existence des miracles.

Nombreux, cependant, sont ceux qui sont insuffisamment soucieux de leur salut. Ceux-là, du fait de leur négligence, peuvent être nécessités à croire selon de fausses apparences contre la vraie foi⁷³⁵. Ils ne veulent pas croire, sont comme de mauvais élèves qui ne veulent pas apprendre et sont alors la proie d'arguments fallacieux⁷³⁶.

Pour Holkot, donc, on est toujours nécessité : nécessité à croire, nécessité à ne pas croire ou à croire ce qui est faux. On peut alors légitimement se demander si, dans une telle conception, l'homme peut toujours être considéré comme responsable de sa propre foi et si sa croyance, qu'elle soit vraie ou fausse, peut lui être imputée. Pour Holkot, c'est bel et bien le cas : par exemple, un apostat pèche, « parce qu'il veut ne pas croire (*discredere*) d'une manière « interprétativement libre » (*interpretative libere*) ; parce qu'il ne veut pas croire (*non vult credere*) ni se soucier de cela »⁷³⁷. Voyons de quoi est faite cette liberté interprétative.

III. L'imputabilité de la croyance

Pour traiter de cette question, Holkot choisit l'exemple d'Eve. Pour lui, Eve a librement cru le diable quand ce dernier lui indiqua qu'elle et Adam seraient comme des dieux, connaissant le bien et le mal, s'ils mangeaient le fruit défendu. Selon notre dominicain,

⁷³³ « Unde dico quod multi videntes mirabilia non contulerunt nec consideraverunt diligenter, quo modo fiebant, et ideo non credebant, sicut si fiat duobus una demonstratio et unus confert maiorem et minorem adinvicem et scit conclusionem, et alter non confert maiorem et minorem adinvicem et ideo non intelligit demonstrationem, unde nec addiscit. » *CRH* p. 96

⁷³⁴ « [...] cum a multis fide dignis audierit quod homines, qui praecesserunt, sunt iam beatificati, quia crediderunt hoc esse verum, et multa mirabilia fecerunt vel magis deus per eos, qui talia crediderunt, possibile est quod talia sibi sufficient ad faciendum fidem de veritate istius: 'Christus natus est de virgine'. » *CRH* p. 91

⁷³⁵ « Sunt enim multi, qui non sunt solliciti de salute sua. Unde quando occurrunt illis quandoque difficultates contra fidem Christi, nolunt sollicitari ad resistendum, et similiter non curant credere vel discredere ea, quae fides habet, et stante ista negligentia necessitantur ad discredendum per aliquas apparentias falsas contra veram fidem. » *CRH* p. 97

⁷³⁶ « Primo aliquis credens habet quamdam negligentiam de sua salute nec curat credere vel discredere. Unde non habet velle credere ea, quae pertinent ad salutem, sicut scolares discipuli non habent velle addiscere, et stante ista negligentia offeruntur menti tales rationes, quibus assentit propter aliquam apparentiam veri. » *CRH* p. 99

⁷³⁷ « Et ideo dico quod iste apostatando peccat, quia interpretative libere vult discredere; quia non vult credere nec circa hoc esse sollicitus, ideo peccat. » *CRH* p. 99

tout comme Eve a cru librement le diable, tout homme peut librement croire Dieu. Il est donc au pouvoir de n'importe quel homme de croire librement les articles de foi⁷³⁸.

Cela est indispensable car l'homme mérite par son acte de foi, selon l'Écriture. Or tout acte méritoire est libre. L'acte de foi doit donc être libre, c'est-à-dire librement produit⁷³⁹. De même, si les hérétiques et les apostats n'étaient pas libres de croire le faux, alors, leur acte ne serait pas répréhensible et ils ne pécheraient pas⁷⁴⁰. L'hérésie ne serait donc pas un péché, ce qui est faux.

Nous avons bien vu que l'homme, qu'il croie le vrai ou le faux, est nécessité (c'est le terme d'Holkot) à croire, c'est-à-dire qu'il est passif du point de vue de sa propre croyance. Or, s'il croit librement, c'est qu'il n'y est pas nécessité. Il faut donc élaborer un couple d'opposés nécessité/liberté qui ait à voir avec autre chose que le fait d'être passif eu égard à la causation d'un acte.

C'est ce qu'Holkot s'emploie à faire. Si Eve n'a pas été nécessitée à pécher, c'est qu'elle savait bien que Dieu avait dit le contraire du diable et que l'autorité de Dieu était supérieure à celle du diable⁷⁴¹. Si Eve avait fait usage de la science que Dieu lui avait donnée, elle n'aurait pas été trompée. C'est seulement aveuglée par sa négligence et son inattention qu'elle a cru aux dires du diable : ils lui ont semblé crédibles parce qu'elle n'a pas pris la peine de les examiner⁷⁴². Notons ici l'usage large du terme crédible, qui n'est pas réservé aux objets de la foi catholique. Cet usage, rencontré chez Olivi, signe une conception des mécanismes de l'acte de foi applicable à toute croyance ferme et non évidente.

Si Eve a péché, c'est donc parce qu'elle n'a pas fait usage de ses capacités naturelles, par lesquelles elle aurait pu réfuter les propos du diable, tout comme le mauvais étudiant ne veut pas faire usage de ses capacités pour comprendre ce qu'on lui enseigne. La « foi fausse »

⁷³⁸ « [...] Eva libere credidit diabolo dicenti : 'Eritis sicut dii scientes bonum et malum', Gen. 3°. Igitur in potestate sua fuit non credidisse. Sed qua ratione libere credidit dictum diaboli, potest quilibet homo libere credere dictum dei. Igitur in potestate cuiuscumque hominis est quod libere credat articulos fidei. » *CRH* p. 84

⁷³⁹ « Secundum Apostolum Ad Romanos 4 Abraham meruit solo actu credendi. [...]. Tunc potest argui sic: Omnis actus, quo homo meretur, est liber ; per actum credendi homo meretur; igitur actus ille est liber, id est libere elicited. » *CRH* p. 84-85

⁷⁴⁰ « [...] aliqui apostatant a fide, vel igitur hoc faciunt voluntarie, et tunc credunt oppositum veri libere, quod est propositum, quia saltem credunt libere falsum. Vel faciunt hoc non libere sed necessitate, et tunc non peccant et sic haeretici et apostatae a fide non peccarent. » *CRH* p. 85

⁷⁴¹ « [...] si Eva non libere credidit sed necessitata, igitur necessitata peccavit. Consequens falsum, sicut patet. Confirmatur haec ratio, quia ipsa bene scivit quod deus dixerat oppositum, et scivit quod deus fuit maioris auctoritatis quam diabolus; igitur etc. » *CRH* p. 84

⁷⁴² « [...] Eva libere credidit, quia si fuisset usa scientia sibi a deo tunc data, non oportuisset quod fuisset decepta. Non tamen sic libere credidit quod per solum imperium voluntatis elegit assentire dictis diaboli, sed excaecata per inconsiderationem et negligentiam assentit dictis suis, quae videbantur ideo sibi credibilia, quia neglexit ea discutere. » *CRH* p. 92

d'Eve n'a donc pas été causée par le commandement de sa volonté directement, mais bien « indirectement et interprétativement » : si elle avait voulu examiner les propos du diable, elle n'aurait pas été trompée⁷⁴³.

La volonté a donc sa place dans la causation de l'acte de foi au moment où il est causé. Il ne s'agit pas seulement de vouloir acquérir, en amont, les bons réflexes et les bonnes connaissances mais aussi de vouloir en faire usage au moment opportun. Cela ne veut pas dire que le croyant aurait la liberté des opposés à ce moment décisif. La négligence d'Eve se présente en effet comme une disposition qui demeure en elle et qui l'a obligée à croire comme elle l'a fait. Elle était donc libre de croire, non pas « vraiment libre » mais de manière « interprétative »⁷⁴⁴. Nous gloserons ce terme un peu plus bas.

Il semblerait donc que, même si tout ce qui se produit dans l'âme de l'homme est décidé par avance, s'il a les moyens de faire A et non-A à un moment donné, il doit être dit libre, dans ce sens restreint qui suffit au mérite et au blâme. Ainsi celui qui croit mal pêche parce qu'il est lui-même la cause, par sa mauvaise vie, de sa mauvaise croyance⁷⁴⁵. Plus largement, pour Holkot, quand bien même tout ce qui arrive se produirait par nécessité, il ne faudrait pas pour autant renoncer au mérite et au démérite⁷⁴⁶. On peut s'appuyer sur deux exemples d'Holkot. Le premier est le suivant :

« Supposons que Dieu prescrive à Socrate d'utiliser ses yeux selon leur place naturelle, lorsqu'il voit des choses, et d'être très attentif à ne pas croire qu'une chose est deux choses. Et supposons que Socrate sache placer un œil en dehors de son lieu naturel de telle sorte qu'une chose lui apparaitra être deux choses. Une fois reçu ce précepte d'être attentif, je veux qu'alors il agisse contre ce précepte de telle sorte qu'il soit trompé ; il croit qu'il y a deux choses, là où il n'y en a qu'une. Et je demande si c'est librement ou s'il est nécessité. Je dis que c'est librement de

⁷⁴³ « Unde videtur mihi quod prima ratio peccandi fuit inconsideratio et negligentia bene utendi naturalibus suis, et stante ista negligentia credidit propter evidentiam, quae apparuit sibi. Nec tamen ideo excusatur a peccato, quia potuit istam negligentiam amovisse, quae amota non credidisset, quod quia non fecit, peccavit. Et ideo fides illa falsa non causabatur directe ex imperio voluntatis, sed indirecte et interpretative, quia si voluisset dicta temptatoris examinasse et ad divinum praeceptum contulisse, non fuisset decepta. » *CRH* p. 92

⁷⁴⁴ « [...] dico quod credere libere est aequivocum ad credere vere libere et ad credere libere interpretative, et dico quod non credidit vere libere sed libere interpretative. Unde stante ista negligentia considerandi et discutiendi dicta temptatoris fuit necessitata ad credendum sicut credidit. » *CRH* p. 92-93

⁷⁴⁵ « [...] illi, qui apostatant a fide, libere apostatant vel vere vel saltem libere interpretative. Sunt enim multi, qui non sunt solliciti de salute sua. Unde quando occurrunt illis quandoque difficultates contra fidem Christi, nolunt sollicitari ad resistendum, et similiter non curant credere vel discredere ea, quae fides habet, et stante ista negligentia necessitantur ad discredendum per aliquas apparentias falsas contra veram fidem. Unde ista consequentia non valet : Necessitantur ad discredendum, igitur non peccant, quia ipsi per negligentiam vivendi sunt sibi causa istius necessitatis. » *CRH* p. 97

⁷⁴⁶ « [...] ille, qui vellet dicere quod omnia, quae eveniunt, ex necessitate eveniunt, non ideo haberet necessario negare meritum et demeritum, vituperabile et commensurabile in actibus humanis [...]. » *CRH* p. 98

manière interprétative et non vraiment librement ni par un commandement direct de la volonté. »⁷⁴⁷

Etrange exemple, qu'il semble possible de comprendre de deux façons. D'une première façon, si Socrate a le pouvoir de décider consciemment de placer son œil dans une certaine position, on ne voit pas comment il sera trompé par son propre mouvement. D'une deuxième façon, si Socrate n'a pas la possibilité de décider consciemment de la place de son œil (par exemple s'il louche involontairement de manière réflexe), l'usage de ses capacités naturelles sera alors de l'ordre de l'automatisme. Il semble que ce soit plutôt cette deuxième solution qui soit à retenir : elle met en avant la position passive de l'homme par rapport à sa croyance et la dépendance qui est la sienne face à ses dispositions acquises. Si c'est bien le cas, cependant, il est difficile de concevoir que Socrate puisse être responsable de son péché : s'il n'a pas conscience des nécessités qui s'imposent à lui, comment pourra-t-il chercher à y faire obstacle ?

Holkot répond à cette question par un deuxième exemple qui fait, lui aussi, un sort funeste à Socrate. Holkot part de l'hypothèse que tout est nécessité :

« [...] si Socrate tue un homme, il a été nécessaire que Socrate tue un homme de cette façon. Cependant, parce que Socrate ne savait pas que cette nécessité pesait sur lui, mais ne s'estimait quant à lui nullement nécessité à cela, il a choisi de tuer injustement, c'est pourquoi il a tué de façon vicieuse et coupable, malgré le fait qu'il n'aurait pu éviter ce meurtre et qu'il tuerait cet homme. »⁷⁴⁸

C'est donc parce que l'homme ne s'estimerait pas nécessité, alors même qu'il le serait entièrement, qu'il pourrait avoir une intention qui ferait sa culpabilité. La morale d'Holkot serait donc une pure morale de l'intention, quand bien même les processus causaux conduisant à une certaine action seraient complètement indépendants de cette intention. Holkot défendrait donc une position compatibiliste, selon laquelle le déterminisme (logique, causal ou théologique) serait compatible avec la liberté humaine, celle-ci s'entendant dans le sens où est libre toute action pour laquelle son auteur estime avoir le choix entre plusieurs

⁷⁴⁷ « Et exemplum posset poni : Ponatur quod deus praecipiat Sorti quod in videndo res utatur oculis suis secundum situm eorum naturalem et quod omnino caveat ne credat unam rem esse duas. Et ponatur quod Sortes sciat sic ponere unum oculum extra situm suum naturalem ita quod res una apparebit sibi duae. Habito tunc praecepto de hoc cavendo volo quod tunc faciat contra praeceptum sic quod decipiatur ; iste credit esse duo, ubi non est nisi unum. Et quaero aut libere aut necessitatus. Dico quod interpretative libere et non vere libere nec per directum imperium voluntatis. » *CRH* p. 93

⁷⁴⁸ « [...] si Sortes occidat hominem, necesse fuit Sortem occidere hominem secundum hanc viam. Tamen quia Sortes hanc necessitatem sibi imminere non novit, sed quantum in ipso fuit reputans ad hoc se nullo modo necessitari, elegit iniuste occidere, ideo vitiose et culpabiliter occidit, quamvis vitare occisionem non potuit, sed de necessitate fuit hominem occisurus. » *CRH* p. 98

options⁷⁴⁹. Pour ce qui est de la foi, l'important serait donc de vouloir croire comme il faut, quels que soient les conséquences de ce vouloir. Notons que le fait d'avoir une intention semble suspendu ici au fait que l'on ne sait pas que l'on est nécessité : un être moral, dans un tel univers est forcément un être ignorant. Voilà peut-être une manière d'expliquer l'idée d'une liberté « interprétative » : est libre de faire A ou non-A l'agent qui interprète son action comme libre, même si ce n'est pas le cas. S'il doit avoir en lui-même la capacité de faire A et la capacité de faire non-A, c'est qu'il doit avoir ces capacités pour pouvoir penser qu'il est libre.

Si l'on revient à la question du rôle de la volonté dans l'acte de foi, on constate qu'elle n'a pas simplement à vouloir croire comme il faut : chez le bon fidèle, concourt en effet à l'acte de foi « une joie, une délectation ou une approbation mentale au sujet de ce qu'il croit »⁷⁵⁰. Il existe en effet deux sens du mot « croire » : le premier, que nous avons employé depuis le début de ce chapitre ne signifie rien d'autre que « connaître ». Si cet acte de connaissance n'est pas commandé par la volonté (dans le sens restreint que nous avons établi), alors il ne sera pas méritoire. C'est le cas chez les démons, qui ne croient pas volontairement mais nécessités par des miracles et des arguments et non par une connaissance intuitive⁷⁵¹. A l'inverse, dans le deuxième sens, « croire est un terme connotatif supposant pour un assentiment causé par une certaine évidence et qui connote un acte de la volonté aimant Dieu et acceptant l'assentiment de foi, dont on fait l'expérience en soi-même »⁷⁵². Dans ce deuxième sens, croire est toujours méritoire. Au fond cet acte de la volonté qui aime Dieu, accepte l'acte de foi et suscite joie et délectation au sujet de ce que l'on croit est peut-être ce qui fait signe vers l'intention propre à l'acte de foi : il s'agit de croire pour plaire à Dieu et

⁷⁴⁹ Pour approfondir cette question, intimement liée à celle des futurs contingents, on se reportera à ROBERT HOLKOT, *Seeing the Future Clearly*, Streveler P., Tachau K. (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995 ; GELBER H., *It Could Have Been Otherwise*, Leiden, Boston, Brill, 2004

⁷⁵⁰ « Et ideo dixi quod non est in libera potestate hominis credere articulum fidei esse verum, quando placet sibi, et credere eum esse falsum, quando sibi placet. Unde consequenter ad ista dixi quod potest probabiliter dici quod homo non libere credit articulos fidei, sed necessitatur ad credendum, quando credit, licet in bono fideli concurrat gaudium vel delectatio seu applausus mentalis de eo, quod credit. » *CRH* p. 83

⁷⁵¹ « [...] dico quod credere accipitur dupliciter in Scriptura: Uno modo praecise pro notitia assertiva et praecise significat cognitionem. Alio modo accipitur credere pro assensu cum amore, et sic credere significat tam affectionem quam cognitionem. Primo modo credere non est meritorium, nisi imperetur a voluntate, sicut scire potest esse meritorium et omnis actus bene imperatus a voluntate. Immo sic credere est in daemonibus. Unde Jacobus dicit: 'Daemones credunt et contremiscunt'. Constat quod ipsi non credunt voluntarie sed necessitati per mirabilia et rationes et non per notitiam intuitivam. » *CRH* p. 93-94

⁷⁵² « Secundo modo credere est meritorium et sperare similiter; et sic est 'credere' terminus connotativus supponens pro assensu causato ex aliqua evidentiâ et connotat actum voluntatis amantis deum et acceptantis assensum fidei, quem in se experitur. » *CRH* p. 94

parce qu'on aime ce que l'on croit. Mais le seul rôle de cet amour est de motiver une recherche intellectuelle et non de produire un assentiment.

Conclusion

L'examen de la position d'Holkot nous a conduit à établir plusieurs éléments. D'abord, Holkot n'est pas un volontariste doxastique : il ne reconnaît aucune influence directe possible de la volonté sur l'adhésion intellectuelle et ne semble pas non plus admettre l'influence indirecte que reconnaissait Godefroid indépendamment de l'évidence ou du raisonnement. Pour Holkot, en dehors d'une évidence immédiate ou rationnelle, il n'y a pas d'assentiment intellectuel. Cela suppose une position essentiellement passive de l'individu par rapport à sa croyance : il croit ce qui lui apparaît comme vrai. Il en va de la foi comme de l'opinion ou de la science : pour peu que des hommes fiables rapportent des faits qui poussent à admettre par le raisonnement la vérité des objets de foi, on croira.

Ce n'est cependant pas dans n'importe quelle condition. Il faut en effet être bien disposé pour être réceptif à cette vérité. Ceux qui, par négligence, ne prennent pas la peine de chercher à distinguer le vrai du faux tomberont dans l'erreur et ils en seront tenus pour responsables parce qu'ils avaient en eux-mêmes les moyens de bien se disposer, soit en faisant usage de ce qu'ils avaient appris soit en cherchant à apprendre davantage jusqu'à pouvoir connaître la vérité. Pour Holkot, en effet, un homme, même s'il déterminé par ses dispositions à agir bien ou mal, est dit agir librement de manière interprétative, s'il a les moyens d'agir autrement qu'il ne le fait. Cette liberté interprétative est suffisante pour que l'homme se voit imputé ses propres actes : même s'ils sont déterminés, il en est lui-même la cause, par les comportements qui ont produit en lui ses dispositions. On pourrait répondre que l'homme n'est pas toujours en mesure de s'améliorer lui-même et qu'il ne doit pas, à ce titre, être jugé responsable de ses déterminations. Ce serait négliger que la morale d'Holkot est une morale de la pure intention. Même si tout est déterminé, seule l'intention fait la moralité d'un acte, même si elle n'a rien à voir avec les processus qui le causent. On peut alors considérer que l'important pour mériter est de vouloir croire ce qu'il faut par amour pour Dieu.

On le voit, la position d'Holkot manifeste un déterminisme intellectualiste particulièrement poussé. On y rencontre de manière évidente l'influence de Godefroid, notamment sur la responsabilité du péché engendrée par la négligence, mais aussi celle de Duns Scot, pour l'acceptation sans difficulté de la capacité de la communauté humaine à produire dans ses membres un assentiment ferme, quelle que soit leur faillibilité. A ce titre, à l'instar d'Ockham, il apparaît comme représentatif de son époque.

Conclusion générale

Au terme de notre travail, nous nous proposons de résumer les conclusions auxquelles nous sommes parvenu et d'en proposer une vision synthétique, tant sur le plan du mouvement historique que sur celui de la teneur des positions philosophiques de chacun. Nous tracerons très brièvement pour terminer quelques perspectives de prolongement du travail.

Il nous faut souligner d'abord que l'intérêt intrinsèque du sujet que nous avons choisi nous semble avoir été largement établi. En effet, comme nous le pensions, la singularité propre du problème de la foi le place au carrefour de nombreuses problématiques ayant trait à la garantie de nos croyances fermes.

La première de ces problématiques, la plus évidente, est épistémologique : c'est celle de la légitimation rationnelle de notre adhésion intellectuelle à des propositions non évidentes, non démontrées et parfois non démontrables. Le caractère obscur, par définition, de la foi, rend évidemment ce problème particulièrement aigu et semble hypothéquer d'emblée toute possibilité de lui trouver une solution.

Ce n'est cependant qu'une apparence car nous avons vu que nos auteurs proposent trois grands types de solution. Selon la première solution, il y a effectivement quelque chose comme une évidence intellectuelle de l'autorité ou de l'objet de foi, qui s'adresse directement à l'intellect. On trouve cette solution chez Holkot. La position d'Henri de Gand peut également s'y rattacher, même si c'est seulement pour le théologien disposant d'une lumière spéciale qu'une telle évidence est atteignable. Selon la deuxième solution, la question de l'évidence et de la démonstration est évacuée par le recours à l'idée d'une convenance d'une certaine proposition à l'intellect ou à la raison, indépendamment de toute évidence ou démonstration, qui suffit à entraîner l'adhésion à cette proposition. C'est la solution de Godefroid de Fontaines. Enfin, dans la troisième solution, il y a bien une évidence intellectuelle mais elle est d'ordre pratique et non spéculatif. En effet, la proposition crue n'est pas évidente. Cependant, le fait qu'il faille y adhérer est l'objet d'une adhésion évidente ou du moins immédiate. On trouve cette solution chez Bonaventure, Olivi et Ockham.

La position de Duns Scot sur ce point est sans doute celle sur laquelle nous avons le moins de certitude. Il se limite à établir la probabilité de la véracité de l'Eglise catholique. Son modèle volontariste semble toutefois nous inciter, implicitement, à rattacher sa doctrine à la solution du troisième type. Alexandre de Halès semble occuper une position intermédiaire entre les deuxième et troisième types de solution. D'après lui, en effet, il y a une conviction immédiate qu'il faut adhérer à une proposition indépendamment de son évidence et il faut y adhérer parce qu'elle constitue un bien pour la raison.

La seconde problématique que nous avons rencontrée est une problématique psychologique. On reconnaît volontiers que c'est une expérience intellectuelle intérieure, celle de l'évidence d'une proposition ou d'une démonstration qui, outre qu'elle légitime notre adhésion, la cause de manière suffisante. L'intellect, face à cette évidence, est passif. Une fois qu'il l'a reçue, il ne peut pas ne pas adhérer à l'objet évident. Le cas de la foi n'est pas aussi simple car l'acte de foi doit nous faire mériter le salut éternel. L'acte de foi doit donc être libre et imputable à celui qui l'accomplit. Cela signifie que la volonté libre doit jouer un rôle dans sa causation. En outre, l'autorité d'Augustin, qui affirme que l'on ne peut croire sans le vouloir, constitue pour l'ensemble de nos auteurs une contrainte incontournable.

Cependant, dans la mesure où l'acte de foi est un acte d'adhésion intellectuelle à la vérité d'une proposition, il faut admettre que l'intellect joue également un rôle dans sa causation, même si c'est seulement celui de puissance passive par rapport à celui de puissance active de la volonté. Il est alors nécessaire de concevoir un processus causal complexe laissant sa place à la volonté et à l'intellect.

A cet égard, on trouve chez nos auteurs des solutions variées. Olivi est sans doute le plus explicitement volontariste de tous. D'après lui, nous pouvons, par un acte libre et direct, adhérer à ce qui va dans le sens de ce que nous aimons. Bonaventure défend une doctrine semblable, en tout cas quand il est question d'amour de l'autorité ou d'amour de Dieu. Il en va de même d'Alexandre, mais seulement si Dieu nous a infusé un habitus surnaturel.

Duns Scot semble également considérer que nous sommes en mesure de croire volontairement ce que nous voulons, dans la mesure où c'est la volonté qui cause dans l'intellect l'habitus de foi et que cet habitus fait adhérer l'intellect. Il est envisageable que les croyances les plus ordinaires, non religieuses, relèvent du même type de mécanisme. Néanmoins, il est certain que, chez Scot, la volonté ne cause pas directement l'acte de foi. Elle cause l'habitus qui, lui, cause l'acte. La position d'Ockham est probablement semblable à celle de Scot, mais il ne l'élabore pas dans les détails.

Henri de Gand propose un modèle peu déterminé mais il apparaît que, pour lui, la volonté n'a pour rôle que de diriger l'attention de l'intellect vers des arguments topiques favorables à la foi, après quoi l'habitus de foi infusé par Dieu cause l'acte de foi sans que la relation entre ces deux étapes soit très explicite.

Enfin, Godefroid de Fontaines et Holkot ne sont pas des volontaristes en ce qui concerne la foi. Godefroid et Holkot rejettent explicitement et radicalement l'idée que la volonté puisse causer de manière directe un assentiment de foi. Pour eux, le seul rôle de la volonté, entièrement déterminée par l'intellect, est de diriger l'attention de ce dernier vers des

arguments qui lui permettent de développer des dispositions à laisser agir en lui la grâce de Dieu (selon Godefroid) ou l'autorité humaine (selon Holkot). Là où, chez Scot, la volonté semble causer directement l'habitus, chez Godefroid et Holkot, la volonté cause des actes intellectuels qui, par leur accumulation, causent à leur tour des dispositions qui favorisent l'accomplissement d'actes de foi.

La troisième problématique, qui relève de l'apologétique théologique, concerne ceux qui croient autre chose que les catholiques : leur croyance est-elle comparable ou entièrement hétérogène ? La réponse à cette question dépend des solutions qui ont été proposées pour traiter les deux premières problématiques que nous avons présentées. Dans la théologie d'Alexandre, la question n'a pas de sens. Seuls les catholiques, grâce à Dieu, croient fermement, les autres n'ont que des opinions. De la même manière, Henri de Gand ne semble concevoir de foi autre que la foi catholique infusée par Dieu.

Il en va de même pour Godefroid. Cependant, ce dernier articule précisément l'idée d'une foi acquise par production naturelle d'une connaturalité ou conformité de l'intellect aux objets de croyance du fait de leur répétition. Il s'agit là d'une croyance ferme et applicable à n'importe quelle proposition. L'influence exercée par Dieu chez le catholique est pensée sur le modèle de cette disposition naturelle. La connaturalité n'est alors pas produite par la répétition mais directement par Dieu. On peut donc très précisément distinguer la foi catholique des autres croyances. Cependant, il ne semble pas qu'un catholique puisse, par une observation intérieure, différencier sa foi d'une croyance ordinaire et naturelle.

Bonaventure semble plus ouvert à un rapprochement entre croyances hérétiques et foi catholique mais ne traite pas explicitement de cette question. Olivi, en revanche, en traite. Pour lui, les croyances hérétiques sont tout aussi fermes et volontaires que les croyances catholiques. La différence est ailleurs, dans la certitude pratique naturelle et évidente qu'il faut croire aux objets de la foi catholique. Pour Olivi, ceux qui n'ont pas cette certitude alors qu'ils connaissent les objets de foi sont tout simplement malades. Leur esprit ne fonctionne pas convenablement. Comme pour Godefroid, cette distinction ne semble correspondre à aucune expérience intérieure identifiable.

Scot et Holkot, quant à eux, ne semblent proposer aucune distinction entre la foi catholique et les autres croyances sur le plan de l'adhésion. Scot souligne explicitement qu'il n'y a pas de différence entre croire une histoire bien attestée et croire à la vérité de l'Écriture. Du côté d'Holkot, rien ne semble permettre de distinguer l'acquisition des dispositions à croire l'autorité de celle de n'importe quelle disposition. Pour Scot comme pour Holkot, il n'y

a donc ni différence subjective ni différence dans le mécanisme d'adhésion. On ne trouvera de différence que dans le caractère méritoire ou non de l'acte.

Ainsi, comme on peut le voir, la diversité des positions médiévales sur la foi est considérable. Chaque auteur défend une position originale, où s'articulent des réponses toujours créatives aux questions que pose l'étude de la foi. Au sein de cette diversité, nous avons pu voir se dessiner deux mouvements historiques distincts : celui qui va d'Alexandre de Halès et de Bonaventure à Pierre de Jean Olivi et celui qui va d'Henri de Gand à Duns Scot en passant par Godefroid de Fontaines.

Le lien entre Alexandre de Halès et Bonaventure est évident. Leur terminologie a suffisamment d'éléments en commun pour qu'il soit aisé de considérer que leurs univers conceptuels sont semblables. C'est la raison pour laquelle nous les avons traités en même temps. Sur ce fond commun, les innovations et les opinions propres à Bonaventure ressortent néanmoins avec une grande clarté : simplification, extension du rôle de la volonté, affaiblissement du rôle de l'intervention surnaturelle de Dieu.

Quant à Olivi, il nous paraît soutenir sur le plan philosophique des thèses plus articulées et plus percutantes que Bonaventure. L'importance prise par les thèses aristotéliennes dans le travail et l'enseignement théologiques de son époque (dont témoigne la désapprobation même dont ces dernières sont l'objet pour Olivi) se ressent avec une grande clarté dans ses écrits. Pour autant, les tendances dont témoignent ses questions sur la foi, quelle que soit la période de leur rédaction, sont exactement les mêmes que celles dont témoignent les travaux de Bonaventure.

Dans les questions d'Olivi sur la foi, la conception des facultés de l'âme impliquées dans l'acte de foi est extrêmement simplifiée : seuls l'intellect et la volonté interviennent. Le surnaturel n'occupe plus qu'une place résiduelle et le vocabulaire des fois informe et formée a disparu. Le rôle de la volonté dans l'acquisition de croyances est plus étendu qu'il ne l'a jamais été chez les auteurs franciscains antérieurs. Il concerne des situations ordinaires qui n'ont rien à voir avec des croyances religieuses, comme en témoigne l'extension de la notion de crédibilité à n'importe quelle croyance, y compris fausse. La conception, enfin, d'une évidence morale qu'il faut vénérer Dieu engendrée par la simple saisie de son concept nous semble unique parmi les modèles de la foi sur lesquels nous avons travaillé.

Pour toutes ces raisons, il nous a semblé pertinent de considérer Olivi comme un auteur novateur mais inscrit, pour ce qui est de la foi, dans le strict prolongement de Bonaventure, sans qu'il soit nécessaire de postuler d'autre influence particulière que celle, générale, de l'enseignement de son temps.

Nous semble également s'imposer l'existence du deuxième mouvement historique, constitué par Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Duns Scot. Il est visible avant tout si l'on s'intéresse à la connaissance que nous pouvons acquérir rationnellement au sujet des objets de foi. Nous nous sommes efforcé de montrer que la conception henricienne de la connaissance théologique suppose une notion très précise du travail théologique fondée sur une grammaire de la certitude bien particulière : il s'agit de mieux connaître des objets de foi apparaissant comme prémisses ou conclusions de raisonnements au sein desquels se composent des prémisses qui ne sont pas dotées du même degré de certitude. Par exemple, une conclusion obtenue à partir d'une prémisse crue et d'une prémisse connue scientifiquement, sera connue avec davantage de certitude que la prémisse crue mais avec une certitude moindre que la proposition connue scientifiquement. Ainsi, il est toujours possible de progresser dans notre connaissance des objets de foi, sans pour autant que l'on puisse en atteindre une connaissance parfaitement certaine. Il est par ailleurs requis de croire pour faire de la théologie.

En outre, Henri de Gand pose l'existence d'un habitus surnaturel infusé par Dieu aux seuls théologiens, le *lumen medium*, supposé être la condition du travail théologique. Il estime également que la théologie peut être considérée comme la plus certaine, la plus évidente, etc. des sciences. Nous nous sommes efforcé de montrer que ces deux affirmations ne semblent pas se justifier au regard de sa conception du travail théologique, de telle sorte que sa description du travail théologique, d'une part, son appel à des éléments surnaturels et sa défense de la théologie comme science parfaite, d'autre part, semblent relever de deux logiques différentes. Nous n'avons donc pas été excessivement surpris de constater que la conception du travail théologique défendue par Godefroid de Fontaines est similaire à celle d'Henri de Gand, bien que Godefroid soit tout à fait opposé à l'idée d'un habitus théologique surnaturel et qu'il considère que la théologie ne saurait jamais être une science au sens propre, les objets de foi ne pouvant jamais être connus avec une évidence parfaite, susceptible d'engendrer par elle-même l'adhésion.

La filiation de Duns Scot par rapport à Godefroid est évidente. Scot reprend presque mot pour mot ses critiques à l'encontre d'Henri, mais aussi de Thomas d'Aquin. Il se distingue pourtant de Godefroid sur deux points. Premièrement, Godefroid, comme Henri, continue à parler d'une augmentation de l'évidence avec laquelle nous connaissons les objets de foi. On ne trouve apparemment pas trace de ce vocabulaire chez Duns Scot, pour qui le travail théologique ne fait qu'étendre à davantage d'objets la certitude que nous avons au sujet des objets de foi. Deuxièmement, pour Scot, n'importe qui peut faire un travail théologique, même un incroyant. Par exemple, celui qui n'aura qu'une certitude d'opinion au sujet des objets de foi transmettra cette certitude d'opinion à d'autres objets en effectuant exactement le même travail rationnel que le théologien catholique.

Cette évolution linéaire de la conception de la théologie se reporte par un effet de bord sur la conception de la foi que l'on trouve chez ces auteurs. Pour Henri de Gand, il suffit de vouloir se pencher sur des arguments topiques favorables à la foi parce que l'on veut croire pour que Dieu donne l'habitus de foi qui fait croire. C'est un modèle plus riche mais assez semblable que l'on trouve chez Godefroid de Fontaines. Pour ce dernier, c'est l'habitus de foi infusé par Dieu qui fait croire mais on peut volontairement se préparer à recevoir et faire usage de cet habitus en se détournant des mauvaises pensées et des arguments susceptibles de contredire les vérités de foi et en se tournant vers des arguments qui la confirment.

Cependant, Godefroid ajoute un élément crucial qui dépend de sa critique du *lumen medium*. Partant du principe que Dieu n'infuse dans le fidèle que ce qui est nécessaire à son salut et dans la mesure où c'est la croyance qui est nécessaire au salut et non la connaissance, il en conclut que Dieu n'infuse que l'habitus de foi. Il n'infuse du reste pas la connaissance des objets de foi eux-mêmes : dans la mesure où ces objets peuvent être appréhendés naturellement (en allant à l'Eglise, etc.) il n'est en effet pas nécessaire que Dieu infuse autre chose que la disposition à y croire. Il faut ensuite compter sur la communauté des fidèles pour que les objets viennent à être connus puis crus par le croyant. Ainsi, non seulement Dieu n'infuse que ce qui est nécessaire au salut mais, de plus, si ce qui est nécessaire peut être obtenu naturellement, il ne l'infuse pas non plus. C'est une première occurrence historique de l'application du principe d'économie à la foi, qui pourrait se formuler ainsi : il ne faut pas poser plus de surnaturel que nécessaire.

Duns Scot prend cette leçon très au sérieux et va bien plus loin que Godefroid. Il estime en effet que nous avons, dans la vie de tous les jours, des croyances fermes, non seulement en ce que nous ont révélé nos parents ou notre communauté mais aussi en un certain nombre de récits historiques d'auteurs réputés, etc. Il est donc établi qu'il est

naturellement possible de croire fermement à des propositions non démontrées. Puisque Dieu n'infuse que ce qui est nécessaire au salut et que l'on ne peut obtenir naturellement et qu'il est possible d'avoir naturellement une croyance ferme, la conclusion s'impose : si Dieu infuse l'habitus de foi, ce n'est pas pour permettre au croyant de croire.

Le rôle de l'habitus surnaturel de foi se trouve dès lors drastiquement réduit : il n'est plus qu'une condition formelle pour que l'acte de foi, par ailleurs parfaitement possible naturellement, soit méritoire. Tout juste se manifeste-t-il par un degré d'intensité supérieur dans l'adhésion dont Scot exclut par principe que l'homme puisse être capable de le différencier d'un degré d'adhésion naturellement atteignable. S'il le pouvait, il saurait que sa croyance bénéficie d'un soutien divin et, comme il sait de manière innée que Dieu ne soutient que des croyances vraies, il saurait alors que ce qu'il croit est vrai et ne le croirait donc plus.

Malgré leurs disparités, ces deux mouvements historiques vont dans la même direction. Dans les deux cas il s'agit de progresser dans le sens d'une naturalisation et dans le sens d'une volontarisation de l'acte de foi. Par naturalisation, nous entendons un mouvement par lequel l'acte de foi dépend de moins en moins dans son accomplissement d'une influence divine surnaturelle. Il s'explique alors de plus en plus par des mécanismes psychiques ordinaires qui servent à expliquer des croyances non moins ordinaires. Précisons que cette naturalisation ne concerne, dans l'acte de foi, que l'adhésion qui lui est propre. Son caractère méritoire, en revanche, dépend toujours de Dieu⁷⁵³.

Par volontarisation, nous entendons un mouvement par lequel l'acte de foi et les actes de croyance ferme en général dépendent de plus en plus, dans leur accomplissement, d'actes de la volonté. Elle peut se manifester par deux tendances : d'une part, l'extension du rôle de la volonté à toutes sortes de croyances ordinaires et pas seulement à la foi ; d'autre part, le fait pour la volonté de jouer un rôle de plus en plus crucial au sein des processus causaux complexes qui conduisent à l'accomplissement de l'acte de foi. Il s'agit tout simplement de savoir à quel degré et dans quels cas chaque auteur admet le volontarisme doxastique.

⁷⁵³ Soulignons que nous ne parlons pas ici d'une naturalisation de la foi semblable à celle que dévoile Ch. Grellard dans le passage d'Ockham à Holkot. Cette naturalisation correspond à une diminution du rôle de la volonté dans l'explication de l'acte de foi, au profit de mécanismes semblables à ceux de la connaissance ordinaire et qui n'impliquent que l'intellect. Cf. GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014

Il paraît naturel que ces deux mouvements de naturalisation et de volontarisation aillent de pair. En effet, le propre de l'objet de foi, en tant que tel, est de ne pas susciter l'adhésion de l'intellect du simple fait qu'il est saisi ni par une démonstration rationnelle. Il faut alors trouver d'autres causes à l'adhésion de foi si on veut l'expliquer. Il peut s'agir de Dieu, par une infusion surnaturelle qui contraint l'intellect à adhérer, ou de la volonté qui contraint l'intellect à adhérer. Il est concevable que l'une de ces deux causes puisse suffire à expliquer l'adhésion de l'intellect. Du moins, certains auteurs l'admettent. Il n'est donc pas étonnant que l'une des causes ait tendance à se substituer à l'autre dans le mouvement de l'histoire : plus la place de Dieu comme cause de l'adhésion se réduit, plus celle de la volonté a tendance à s'élargir.

Il ne faut toutefois pas imaginer que cela relève d'une nécessité historique absolue. Comme le montre très bien le modèle d'Alexandre de Halès, il est parfaitement possible que Dieu joue un rôle crucial par son action surnaturelle, sans laquelle l'acte de foi est impossible, et que la volonté fasse ensuite sa part, non moins cruciale, sur la base de cette action surnaturelle.

Il faut donc expliquer comment la naturalisation et la volontarisation de l'acte de foi vont de pair. Pour ce faire, nous ne pouvons faire l'économie d'un réexamen attentif des deux mouvements historiques que nous avons dégagés.

Chez Alexandre de Halès, le volontarisme est un élément crucial de sa conception de la foi surnaturelle. L'infusion de la foi (informe ou formée) permet de saisir l'objet de foi comme convenable à la faculté rationnelle et, une fois cette saisie opérée, la volonté cause l'adhésion de l'intellect. Par contraste, la volonté n'est pas du tout présente dans la conception des actes de foi naturelle acquise : cette dernière ne relève que de la conjecture rationnelle. La foi acquise n'est pas autre chose qu'une opinion. L'examen des textes des Pères de l'Eglise ou des miracles n'est pas capable de produire autre chose. A la rigueur, on pourrait considérer que, chez Alexandre, il n'y a pas de pensée spécifique de la foi acquise. Nous sommes donc face à un volontarisme clair et un « surnaturalisme » maximal : il n'y a pas d'adhésion ferme aux objets de foi si Dieu n'agit pas en nous.

Chez Bonaventure, nous l'avons dit, deux changements se produisent. D'une part, le rôle de la volonté s'étend de telle sorte qu'elle opère aussi dans la production d'actes de foi acquise, du fait de l'amour éprouvé pour l'autorité qui dispense l'enseignement qui a trait aux

objets de foi. D'autre part, la foi infuse conserve certes une importance considérable dans la mesure où elle est capable de stabiliser la certitude de l'intellect au sujet de ce qu'il faut croire. Cependant, elle apparaît plus fragile que chez Alexandre. En effet, si l'enseignement religieux n'est pas prodigué au croyant, si celui-ci ne trouve pas l'occasion d'exercer son libre-arbitre et de décider de croire, la foi infuse peut disparaître. Ainsi, là où Alexandre suggère que l'infusion de la foi impose par elle-même une conviction morale et n'évoque aucune contribution nécessaire de l'homme ou de ses institutions à ce processus, Bonaventure esquisse une conception où la responsabilité humaine s'affirme de plus en plus. Toute foi, même acquise, est imputable à l'homme puisqu'elle est volontaire. Plus encore, celui-ci doit encore coopérer par son action avec Dieu pour que l'infusion surnaturelle offerte par lui ne soit pas vaine.

Olivi ne fait que radicaliser les tendances bonaventuriennes. Le fait qu'il soit possible d'acquérir une foi volontairement par amour pour une autorité suppose un volontarisme doxastique naturel. Olivi ne propose rien d'autre et détaille ce volontarisme en l'ancrant dans l'expérience humaine quotidienne. Il donne une explication de certaines de nos croyances par l'amour que nous pouvons avoir pour un ami, un parent et notre désir de ne croire que de bonnes choses à leur égard. C'est par une augmentation considérable de l'importance du volontaire et de l'affectif dans son anthropologie qu'Olivi résout le problème de la causation de l'acte de foi. Quand beaucoup de nos croyances fermes, notamment parmi les plus fondamentales et les plus importantes pour notre vie intellectuelle et sociale, sont d'emblée volontaires sans que cela pose problème, il est naturel que la foi catholique s'insère aisément parmi ces croyances. Au fond, Olivi tire jusqu'à leur dernière extrémité les conséquences de la sentence d'Augustin, selon laquelle on ne peut croire sans le vouloir.

Quant à la naturalisation que l'on observe également chez Olivi, elle apparaît moins consubstantielle à ses orientations. Une fois admise l'idée qu'il est possible à l'homme de saisir naturellement l'évidence pratique de la nécessité de vénérer Dieu et, pour le vénérer, de croire à son existence, il n'est tout simplement plus nécessaire de recourir à l'idée d'une action surnaturelle. Cette conception est plus radicale que celle d'Alexandre. En effet, ce dernier considère que c'est par la saisie de sa convenance pour l'intellect que s'impose la nécessité de croire. Pour Olivi, il n'est plus question d'intellect : c'est pour atteindre un bien comme bien dans l'absolu que la foi est nécessaire.

Pour ce qui est de l'aide surnaturelle de Dieu, Olivi y fait toujours référence, mais comme en passant, sans qu'on ait l'impression que cette aide soit au cœur de ses préoccupations. Rien n'est d'ailleurs explicitement surnaturel chez Olivi. Il s'agit plutôt

d'aide « divine ». Or, comme nous avons montré qu'il était possible d'atteindre Dieu, même indirectement, par la certitude pratique qu'il faut croire à son existence, on pourrait admettre que même l'aide « divine » n'est pas d'ordre surnaturel. Dans tous les cas, le recours au surnaturel ne semble pas utile pour Olivi.

La naturalisation est marquée chez Olivi d'un geste fort, l'introduction d'une évidence naturelle pratique de la nécessité de croire obtenue par simple saisie du concept de Dieu qui entraîne immédiatement le désir de le vénérer et, pour cela, de croire en lui, comme une sorte d'impératif catégorique religieux. Cette naturalisation, cependant, n'est pas explicitement poussée jusqu'à son terme. Comme le principe d'économie n'apparaît pas chez Olivi, le caractère non nécessaire de l'aide divine, face à la place prise par les processus naturels, ne justifie pas sa suppression du système.

C'est donc avant tout par une extension radicale du rôle de la volonté dans l'acte de foi que se caractérise la volontarisation propre à notre premier mouvement historique. La construction de l'évidence pratique absolue naturelle qui l'accompagne caractérise la naturalisation qui lui est propre, même si elle demeure inaboutie.

Dans le cas du deuxième mouvement historique que nous avons mis au jour, celui qui mène d'Henri de Gand à Duns Scot, la situation est tout autre. Chez Henri de Gand, le rôle de la volonté est minime. Elle se borne à diriger l'attention de l'intellect vers des arguments topiques favorables à la foi. C'est ensuite la foi infuse qui entraîne l'adhésion de l'intellect aux objets de foi. La foi acquise n'est pour ainsi dire pas mentionnée. Le volontarisme est à son niveau le plus bas, le « surnaturalisme » à son niveau le plus élevé. L'importance du surnaturel se retrouve dans le domaine théologique. En effet, il semble nécessaire de disposer d'une aide surnaturelle pour faire de la théologie.

Chez Godefroid de Fontaines, le rôle de la volonté est tout aussi minime que chez Henri de Gand. Il s'agit simplement pour la volonté de diriger l'attention de l'intellect loin d'arguments opposés à la foi et vers des arguments qui la confirment et la soutiennent, afin de disposer le fidèle à laisser agir en lui la foi infusée par Dieu.

En revanche, du point de vue de la naturalisation, Godefroid semble avancer dans deux directions contradictoires. D'une part, l'intervention divine semble indispensable. Sans elle, nous ne pouvons plus nous appuyer que sur des autorités humaines et ces autorités, par définition faillibles, ne peuvent suffire à produire en nous une croyance ferme. Il semble donc

nécessaire que nous sachions que Dieu intervient en nous. D'autre part, Godefroid porte une attention nouvelle à la réflexivité dans son étude de l'acte de foi. Il indique bien qu'il n'est pas possible au croyant, par une simple introspection, de faire la différence entre une croyance surnaturellement produite et une croyance naturellement produite.

Godefroid a en effet une conception bien précise de la foi acquise, même si cette dernière ne participe aucunement de l'acte de foi que Godefroid considère comme authentique. Cette conception de la foi acquise laisse sa place à la volonté, une place bien plus large que chez Henri. En effet, à mesure que la volonté dirige l'intellect vers des objets et que l'intellect accomplit des actes à leur égard, l'intellect devient de plus en plus conforme ou connaturel à ces objets. Par exemple, plus la volonté dirige l'intellect vers des objets de foi qu'on lui présente comme vrais, à l'église, dans une prédication, plus l'intellect se conforme à ces objets.

Ainsi, plus cette conformité s'approfondit par la répétition, plus l'intellect adhère fermement à ces objets. L'intellectualisme de Godefroid, pour qui tout acte de la volonté est suffisamment causé par un acte antécédent de l'intellect, ne doit pas nous conduire à ignorer ce rôle que la volonté occupe chez lui dans l'acquisition de la foi naturelle. Ce n'est pas une conception si éloignée de celle d'Olivi, bien que, pour ce dernier, d'une part, la volonté soit absolument libre, d'autre part, son action soit directe (la volonté cause l'adhésion) et non indirecte (la volonté cause des actes dont la répétition entraîne progressivement l'adhésion).

Scot approfondit les tendances manifestées par Godefroid. Il porte, comme lui, une attention soutenue à la réflexivité, au fait que l'acte de foi acquise et l'acte de foi infuse sont absolument indistincts pour le croyant. Il en tire pleinement les conséquences. Puisque la foi acquise suffit à produire une certitude subjective et puisque la foi infuse est indiscernable, alors, par application du principe d'économie posé par Godefroid lui-même au sujet de la théologie, comme nous l'avons souligné plus haut, il faut cesser d'attribuer la certitude de l'adhésion à la foi infuse. Elle n'occupe à cet égard qu'un rôle très précisément délimité, en plus de garantir le caractère méritoire de l'acte de foi. C'est donc avant tout un mouvement de naturalisation qui conduit d'Henri à Scot. Plus nos auteurs pensent la réflexivité et à mesure que s'approfondit et s'étend l'usage du principe d'économie posé en réaction au « surnaturalisme » hyperbolique d'Henri de Gand, plus la place de la foi acquise naturellement s'étend.

En revanche, si l'on assiste également à une volontarisation, elle est beaucoup moins affirmée. Scot a en effet retenu la méfiance de Godefroid vis-à-vis d'un volontarisme direct. Il pense comme lui que nous ne faisons pas l'expérience d'assentiments intellectuels

immédiatement imposés par des actes de la volonté. Scot n'en est pas moins volontariste. L'acte de foi doit dépendre de la volonté, pour respecter l'autorité d'Augustin, pour garantir l'imputabilité de l'acte de foi et parce que, en l'absence d'intervention surnaturelle de Dieu, le simple travail de l'intellect ne suffit pas à croire. La volonté causera donc l'habitus de foi acquise qui lui-même causera les actes de foi acquise. Scot est donc volontariste, mais indirectement.

Ainsi, les deux suites historiques que nous avons mises en exergue et qui aboutissent respectivement à Olivi et à Scot se caractérisent toutes deux par un mouvement vers le volontarisme (plus accentué dans la première, plus en retrait dans la seconde) et un mouvement vers le naturalisme (plus accentué dans la seconde, plus en retrait dans la première). Il faut souligner que ces deux tendances apparaissent pour la première fois ensemble chez Bonaventure. Rien n'empêche donc de penser que, tout comme Olivi, et à travers le filtre d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, Scot ait assumé à sa façon l'héritage bonaventurien.

Dans les deux cas, le recours, à titre d'illustration et de modèle, à l'expérience de croyances quotidiennes et ordinaires joue un rôle fondamental dans la conception de la foi. Cependant, Olivi estime que son expérience est celle d'actes de croyance volontaires inspirés par l'amour tandis que Scot refuse qu'une telle expérience soit possible et admet une interaction plus lointaine entre la volonté et l'intellect. C'est donc dans une différence de conception de l'expérience humaine de la foi que réside la clef de la distinction entre la vision scotienne et la vision olivienne.

L'histoire des doctrines franciscaines de la foi au XIII^{ème} siècle pourrait donc se concevoir comme celle, dans un premier temps, de la réception des textes sacrés et des Pères de l'Eglise initiée par Alexandre de Halès et raffinée par Bonaventure puis, dans un second temps, comme la réception de l'héritage bonaventurien par Olivi et par Scot, chacun au travers de son prisme propre, marqué par des visions opposées de l'expérience humaine de la foi.

Il est en tout cas certain que la part de la liberté humaine et l'importance des processus naturels dont l'homme ou ses institutions peuvent avoir le contrôle va sans cesse croissant dans l'évolution des doctrines de la foi. L'homme apparaît donc revêtu d'une responsabilité de plus en plus importante dans la production de sa foi.

Au XIV^{ème} siècle, nous voyons se poursuivre les mouvements initiés au XIII^{ème} siècle. Ockham, reprenant le modèle de Scot, esquisse la possibilité de saisir immédiatement des raisons pratiques d'adhérer grâce à un miracle ou une prédication. On retrouve là des éléments qui évoquent l'évidence pratique olivienne et qui apportent à la conception scotiste de la foi les raisons pratiques d'adhérer volontairement qui lui manquent.

De son côté, Holkot poursuit le travail de Godefroid tout en ayant intégré le naturalisme de Scot. Il n'est pas question de volonté mais de dispositions à croire à l'autorité acquises par habitude. Le rôle de la volonté est limité à diriger l'intellect de telle sorte qu'il acquière ces dispositions et à une approbation mentale de l'acte de foi qui lui est extérieure ou annexe et qui ne joue aucun rôle dans la causation de l'acte lui-même.

Ockham et Holkot, que nous avons fait figurer à titre d'exemple et d'ouverture étant donné la brièveté des textes qu'ils ont consacrés à la question, n'épuisent toutefois nullement l'étude des théories de la foi du XIV^{ème} siècle. Pierre Auriol ou Adam Wodeham ont écrit à ce sujet des textes qui n'ont encore jamais été commentés. Plus largement, les courants et mouvements que nous avons repérés au XIII^{ème} siècle sont susceptibles de constituer des points de repère ou des étalons pour l'étude des doctrines catholiques de la foi, y compris après le XIV^{ème} siècle. Nous espérons pouvoir contribuer dans l'avenir à cette étude.

Bibliographie

Auteurs médiévaux

ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 3, 1954

ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaestiones disputatae 'Antequam esset frater'*, Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 2, 1960

ALEXANDRE DE HALÈS (attribué), *Summa theologica*, Marriani B. (éd.), Quaracchi, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, vol. 2, 1928

BONAVENTURE, *Opera theologica selecta*, Bello L. (éd.), Quaracchi-Florence, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, t. III, 1941

GAUTIER CHATTON, *Reportatio super Sententias. Libri III-IV*, Wey J. C., Etkorn G. I. (éd.), Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 2005

GAUTIER CHATTON, *Reportatio et Lectura super Sententias : Collatio ad Librum Primum et Prologus*, Wey J. (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989

GODEFROID DE FONTAINES, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, De Wulf M., Pelzer A. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1904

GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, De Wulf M., Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1914

GODEFROID DE FONTAINES, *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1924

GODEFROID DE FONTAINES, *Le neuvième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1928

GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1932

GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines*, Hoffmans J. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1935

GUILLAUME D'OCKHAM, *Summa Logicae*, éd. Boehner P., Brown S., Gàl G. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1974

GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Prologus et distinction prima*, Brown S., Gàl G. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1967

GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones II-III*, Brown S., Gàl G. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1970

GUILLAUME D'OCKHAM, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, Etzkorn G. I., Kelley F. E. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1982

GUILLAUME D'OCKHAM, *Quaestiones Variarum*, Etzkorn G. I., Kelley F. E., Wey J. C. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1984

GUILLAUME D'OCKHAM, *Quodlibeta septem*, Wey J. C. (éd.), St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, 1980

HENRI DE GAND, *Opera omnia*, Louvain, Leuven University Press, 1979-

HENRI DE GAND, *Quodlibeta*, Paris, J. Badius Ascensius, 1518

HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinarium*, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1953

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Perantoni P. M. (éd.), Cité du Vatican, vol. I, 1950

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Sepinski A. (éd.), Cité du Vatican, vol. III, 1954

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Sepinski A. (éd.), Cité du Vatican, vol. V, 1959

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Balic C., Koser C. (éd.), Cité du Vatican, vol. XVII, 1966

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Hechich B., Rodriguez Carballo J. (éd.), Cité du Vatican, vol. XXI, 2004

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Wadding L. (éd.), Paris, Vivès, vol. XV, 1894

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Wadding L. (éd.), Paris, Vivès, vol. XXIII, 1894

JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, Wadding L. (éd.), Paris, Vivès, vol. XXVI, 1895

PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, Emmen A., Stadter E. (éd.), Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1981

PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Jansen B. (éd.), Ad Claras Aquas, ex typogr. Collegii S. Bonaventurae, vol. 2, 1924, vol. 3, 1926

ROBERT HOLKOT, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot*, éd. Hoffmann F., Münster, Aschendorff, 1993

ROBERT HOLKOT, *Quaestiones super Sententiarum*, Lyon, Jean Treschel, 1497

ROBERT HOLKOT, *Seeing the Future Clearly*, Streveler P., Tachau K. (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995

Auteurs contemporains

ADAMS R., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1987

ALANEN L., YRJÖNSUURI M., « Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes » in *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Rashed R., Biard J. (éd.), Vrin, 1997, p. 155-174

ALLINEY G. (éd.), *Il nodo nel giunco : Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Pagina, 2009

ANIZ C., « Definicion augustiniano-tomista del acto de fe » in *Ciencia* 80 (1953) p. 25-74

AREZZO A., « La dottrina del lumen medium in Enrico di Gand. Lo statuto della teologia tra ideale scientifico e illuminazione sovranaturale » in *Schola Salernitana* 14 (2009), p. 221-242

AREZZO A., « La felicità del teologo. Gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand » in Bettetini M., Paparella F. (éd.), *La felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2005, p. 411-424

AREZZO A., *Lumen medium. Enrico di Gand e il dibattito sullo statuto scientifico della teologia*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014

ASHWORTH, E. J., « Can I Speak More Clearly than I Understand? A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham » in *HistoriographiaLinguistica* 7 (1980), p. 29-38

AUBERT R., « Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle » in *Revue d'histoire ecclésiastique* 39 (1943), p. 22-99

AUBERT R., « Le problème de la foi dans l'œuvre de Pierre Olivi » in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université ; Bruxelles, Le Pennon, 1946, p. 626-637

AUBERT R., « Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle » in *Miscellanea moralia in honorem Arthur Janssen*, Louvain, Nauwelaerts, 1948, p. 281-307

AUDI R., « Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief » in Steup M. (éd.), *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 93-111

BARBAGLIO G., *Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scotto, Occam e Biel*, La Nuova Cartografica, Brescia, 1968

BELMOND S., « Crédibilité et révélation d'après Duns Scot » in *Etudes Franciscaines* 34 (1922), p. 5-22, 145-157, 289-307

BELMOND S., « Du rôle respectif des motifs de crédibilité et de l'habitus fidei selon Jean Duns Scot » in *La France franciscaine* 15 (1932), p. 265-274

BERMON P., *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin, 2006

BÉRUBÉ C., « Humanisme et vertus théologiques chez Duns Scot » in Bérubé C. (éd.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, Rome, Studia Scholastico-Scotistica 8, 1984, p. 7-25

BETTONI E., « Olivi di fronte ad Aristotele » in *Studi Francescani* 55 (1958), p. 176-197

BETTONI E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milan, Vita e pensiero, 1959

BETZENDORFER W., *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, Gotha, Blackfriars, 1931

BEUMER J., « Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der

Spätscholastik » in *Franziskanische Studien*, 37 (1955), p. 129-160

BIARD J., « *Certitudo* » *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fidem, Porto, 2011, p. 153-162

BIARD J., *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, PUF, 1997

BLASUCCI A., « Le virtù nel pensiero di Giovanni Duns Scoto » in *Miscellanea francescana* 66 (1966), p. 475-490

BOLER J., « The Moral Psychology of Duns Scotus: Some Preliminary Questions » in *Franciscan Studies* 50 (1990), p. 31-56

BONANSEA B., « Duns Scotus' Voluntarism » in Ryan J., Bonansea B. (éd.), *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 3, 1965, p. 83-121

BORLAND T., *The Ethics and Voluntarism of John Duns Scotus*, thèse de doctorat, Purdue University, 2008

BOS E., *Epistemic Logic in the Later Middle Ages*, London-New York, Routledge, 1993

BOULNOIS O., *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998

BOULNOIS O., *Métaphysiques rebelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013

BOULNOIS O. (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Age*, Anthologie, volume II, Paris, Cerf, 2009

BROADIE A., « Duns Scotus on Intellect and Will » in Caie G., Lyall R., Simpson K. (éd.), *The European Sun: Proceedings of the Seventh International Conference on Medieval and Renaissance Scottish Language and Literature*, East Linton, Tuckwell Press, 1998, p. 12-23

BROADIE A., *The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*,

Edimbourg, T&T Clark, 1995

BROWN J. V., « Duns Scotus on the Possibility of Knowing Genuine Truth: The Reply to Henry of Ghent in the ‘Lectura prima’ and the ‘Ordinatio’ » in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 51 (1984), p. 136-182.

BROWN J. V., « John Duns Scotus on Henry of Ghent’s Theory of Knowledge » in *The Modern Schoolman* 56 (1978/79), p. 1-29

BROWN J. V., « John Duns Scotus on Henry of Ghent’s Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case » in *Vivarium* 14 (1976), p. 94-113.

BURR D., « Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers » in *Franciscan Studies* 31 (1971), p. 41-71

BYCHKOV O., « The Nature of Theology in Duns Scotus and his Franciscan Predecessors » in *Franciscan Studies* 66 (2008), p. 5-62

CHENU M.-D., « Pro fidei supernaturalitate illustranda » in *Xenia Thomistica* 3 (1925), p. 297-307

CHENU M.-D., « La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle » in *Études d’histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, deuxième série, Paris, Vrin, Ottawa, Institut d’études médiévales, 1932, p. 163-191

CLARK D., « William of Ockham on Right Reason » in *Speculum* 48 (1973), p. 13-36

CLIFFORD W., « The Ethics of Belief » in *Lectures and Essays*, New York, McMillan 1879. Repris dans Stump E., Michael J. (éd.), *Philosophy of Religion : the Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1999

CRESSWELL J., « Duns Scotus on the Will » in *Franciscan Studies* 13/2-3 (1953), p. 147-158

CROSS R., « Duns Scotus on Religious Experience » in Cross R. (éd.), *John Duns Scotus 1308-2008: The Opera Theologica of Scotus. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 2*, Archa Verbi, Yearbook for the Study of Medieval Theology - Subsidia 4, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Münster, Aschendorff, 2012, p. 89-111

CROSS R., « Fides et Ratio : The Harmony of Philosophy and Theology in Duns Scotus » in *Antonianum* 83 (2008), p. 589-602

DE GANDILLAC M., « Foi et raison chez Duns Scot » in Bérubé C. (éd.), *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Rome, Societas Internationalis Scotistica, 1978, Vol. 1, p. 125-132

DECORTE J., « Henri de Gand et la définition classique de la vérité » in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 68 (2001), p. 34-74

DEMANGE D., *Duns Scot, la théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007

DEMANGE D., « La théologie est-elle une science ? La réponse de Duns Scot à Godefroid de Fontaines dans le prologue des *Reportata Parisiensia* » in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 20 (2009), p. 547-572

DEMERS G.-E., « Les divers sens du mot « ratio » au Moyen-Âge » in *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, première série, Paris, Vrin, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1932, p. 105-139

DOUGHERTY M. V., « Aquinas on the Self-Evidence of the Articles of Faith » in *The Heythrop Journal* 46 (2005), p. 167-180

DREYER E., « Affectus in St. Bonaventure's Theology » in *Franciscan Studies* 42 (1982), p. 5-20

DUMONT S., « Did Duns Scotus Change His Mind on the Will? » in Aertsen J., Emery K., Speer A. (éd.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der*

Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2001, p. 719-794

DUMONT S., « Henry of Ghent and Duns Scotus » in Marenbon J. (éd.), *Routledge History of Philosophy. 3: Medieval Philosophy*, Londres, New York, Routledge, 1998, p. 291-328

DUROUX B., « L'illumination de la foi chez s. Thomas d'Aquin » in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), p. 29-38

ELKATIP S., « Reason and Faith for Saint Thomas Aquinas and Blessed John Duns Scotus » in *Miscellanea francescana* 94 (1994), p. 361-366

EMERY K. JR., « The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent », in Aersten J., Emery K. Jr., Speer A. (éd.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, New York 2001, p. 59-124

ENGLHARDT G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der Mittelalterlichen Scholastik*, Münster, Aschendorff, 1933

FAUCHER N., « La connaissance des objets de foi chez Henri de Gand, entre infusion, raisonnement et illumination » in *Quaestio* 14 (2014), p. 273-298

FAUCHER N., *Prêter foi avec parcimonie. Le traitement scotiste de la foi acquise et de la foi infuse*, Actes du colloque Pistis-fides, croyance et conviction de l'antiquité au moyen âge, Turnhout, Brepols, à paraître

FAUCHER N., ROQUES M. (éd.), *Habits in Latin Medieval Philosophy*, Berlin, Springer-Verlag, Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, 2017

FAUCHER N., ROQUES M., « L'épistémologie de la croyance d'après Guillaume d'Ockham » in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62 (2015)

FEDRIGA R., « Psicologia teologica e psicologia filosofica: La teoria della conoscenza di

Enrico di Gand alla luce delle critiche di Duns Scoto » in *Rivista di storia della filosofia* 61 (2006), p. 165-180

FELDHAY R., « Thomist Epistemology of Faith : The Road from Scientia to Science » in *Science in Context*, 20/3 (2007), p. 401-421

FERTÉ J., « Rapports de la somme d'Alexandre de Halès dans son « De fide » avec Philippe le Chancelier » in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 381-402

FINZENKELLER J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, Münster, Aschendorff, 1961

FORLIVESI M., QUINTO R., VECCHIO S. (éd.), “*Fides virtus*”. *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster, Aschendorff, 2014

FORNARO I., « Amore e fede in Alessandro d'Hales » in *Vita Minorum* 68 (1998), p. 3-22, 134-150, 513-537 et *Vita Minorum* 69 (1999), p. 14-35

FREDERICK D., « Doxastic Voluntarism: a Sceptical Defence » in *International Journal for the Study of Skepticism* 3 (2013), p. 24-44

FÜHRER M. L., « Henry of Ghent on Divine Illumination » in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), p. 69-85

GELBER H., *It Could Have Been Otherwise*, Leiden, Boston, Brill, 2004

GHISALBERTI A., « Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla ‘Ordinatio’ di Giovanni Duns Scoto » in Sileo L. (éd.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, Vol. 1, p. 275-290

GHISALBERTI A., « Ragione e rivelazione: a proposito dell'epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto » in Ghisalberti A. (éd.), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia, Fonti e ricerche* 7, Milan, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1995, p. 5-11

GLORIEUX P., « D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol, la suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle » in *Archivum Franciscanum Historicum* 26 (1933), p. 257-281

GONZÁLEZ AYESTA C., « Duns Scotus on the Natural Will » in *Vivarium* 50 (2012), p. 33-52

GONZÁLEZ AYESTA C., « Scotus' Interpretation of the Difference between voluntas ut natura and voluntas ut voluntas » in *Franciscan Studies* 66 (2008), p. 371-412

GRELLARD Ch., « Argumentation topique et production de la croyance chez Jean de Salisbury » in Biard J., Mariani Zini F. (éds.), *Le syllogisme topique de l'antiquité à l'âge classique*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 227-247

GRELLARD Ch., « La fides chez Guillaume d'Ockham : de la psychologie à l'ecclésiologie » in Forlivesi M., Quinto R., Vecchio S. (éd.), "Fides virtus". *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster, Aschendorff, 2014, p. 335-368

GRELLARD Ch., *De la certitude volontaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014

GUZIE T., « The Act of Faith According to St. Thomas » in *The Thomist* 29 (1965), p. 239-280

HOFMEISTER PICH R., « Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines » in Musco L. (éd.), *Universalità della ragione: Pluralità delle filosofie nel medioevo*, 12. *Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo, 17-22 settembre 2007*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, vol. II, p. 997-1011

HOFMEISTER PICH R., « Scotus on Contingent Propositions 'Known through Themselves' (per se notae) » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Münster, Aschendorff, 2010, p. 277-306

HOFMEISTER PICH R., « Scotus on the Sufficiency and Credibility of Scripture » in Meirinhos J., Weijers O. (éd.), *Florilegium mediaevale : études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve 2009, p. 469-490

INGHAM M. B., « De Vita Beata : John Duns Scotus, Moral Perfection and the Rational Will » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Münster, Aschendorff, 2010, p. 379-389*

INGHAM M. B., « La genèse de la volonté rationnelle de la Lectura à la Reportatio » in Boulnois O., Karger E., Solère J-L., Sondag G. (éd.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 409-423

JAFFRO L. (éd.), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2014

JENKINS J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

JOYCE G., « La foi qui discerne d'après Saint Thomas » in *Recherches de science religieuse* 6 (1916), p. 433-455

KANN C., « Skepsis, Wahrheit, Illumination. Bemerkungen zur Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent » in Aersten J., Emery K., Speer A. (éd.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, New York, Walter de Gruyter, 2001, p. 35-58

KENT B., « Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues » in Williams T. (éd.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 352-376

KENT B., *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1995

KLEIN J., « Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus » in *Franziskanische Studien* 12 (1925), p. 184-212

KLUG H., « Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihre Darlegung in den Sentenzen-Kommentaren des sel. Johannes Duns Skotus » in *Franziskanische Studien* 24 (1937), p. 105-121

KNEEPKENS C. H., « Please don't call me Peter, I am an *enuntiabile*, not a thing. A note on the *enuntiabile* and the proper noun » in Marmo C. (éd.), *Vestigia, imagines, verba*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 83-99

KÖNIG-PRALONG C., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris, 2011, p. 69-104

LANG A., *Die Wege des Glaubensbegründung bei Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Munich, Aschendorff, 1930

LEE P., « The Relationship between Intellect and Will in Free Choice according to Aquinas and Scotus » in *The Thomist* 49 (1985), p. 321-342

LEE S., « Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections » in *Vivarium* 36 (1998), p. 40-54

LEONE M., « Metaphysics, Theology and Natural Desire to know Separate Substances in Henry of Ghent » in *Quaestio* 5 (2006), p. 111-124

LIBERA A. (DE), *La référence vide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002

LONGPRE E., « Le courant franciscain d'Alexandre de Halès à Duns Scot » in *Revue des Questions Historiques* 3^{ème} série, 18 (1938), p. 387-395

LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, t. 1, Louvain, Duculot, 1942

MACKEN R., « L'illumination divine concernant les vérités révélées chez Henri de Gand » in *Journal Philosophique* 5 (1985), p. 261-271

MACKEN R., « La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand » in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), p. 82-112

MANN W., « Believing Where We Cannot Prove: Duns Scotus on the Necessity of Supernatural Belief » in Stoehr K. (éd.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999, vol. 4, p. 59-68

MARRONE S., *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, 2 vol.

MARRONE S., *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1985

MCCORD ADAMS M., « Duns Scotus on the Will as Rational Power » in Sileo L. (ed.), *Via Scoti, vol. II*, Rome, Antonianum, 1995, p. 839-854

MCCORD ADAMS M., « The Structure of Ockham's Moral Theory » in *Franciscan Studies* 46 (1986), p. 1-35

MCCORD ADAMS M., *William Ockham*, Notre Dame, Notre Dame University Press 1987

MCCORD ADAMS M., « William Ockham : Voluntarist or Naturalist ? » in Wippel J. F. (éd.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1987, p. 219-247

MÉNARD A., « L'intelligence exhaussée par la lumière de la foi » in *Études franciscaines* 23 (1973), p. 227-296

MÉNARD A., « Traité de Bonaventure sur la foi » in *Études franciscaines* 24 (1974), p. 113-226

MICHON C., « L'Assentiment de la foi. Réflexions sur l'analyse de l'acte de foi par Thomas d'Aquin » in Jaffro L. (éd.), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2014

MICHON C., *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994

MÜLLER S., *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Francke, 2000

NOONE T., « Nature and Will: Nature Revisited » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, et Münster, Aschendorff, 2010, p. 391-402

NOONE T., « Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection » in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007), p. 1-23

NUCHELMANS G., *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsities*, Amsterdam, Londres, North Holland, 1973

OSBORNE T., « The Separation of the Interior and Exterior Acts in Scotus and Ockham » in *Mediaeval Studies* 69 (2007), p. 111-139

OSTDIEK G., « Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus » in Bérubé C. (éd.), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Rome, Societas Internationalis Scotistica, 1972, p. 573-608

PANACCIO C., « Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism » in Pickavé M., Shapiro L. (éd.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 75-93

PANACCIO C., « Ockham's Externalism » in Klima G., (éd.), *Intentionality. Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2014,

p. 166-185

PASNAU R., « Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination » in *The Review of Metaphysics* 49 (1995), p. 49-75

PASNAU R., « Olivi on Human Freedom » in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 15-25

PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 150-154

PERINI-SANTOS E., *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006, p. 71-76, 57-128

PERLER D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Paris, Vrin, Conférences Pierre Abélard, 2003

PICKAVÉ M., « Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and the Possibility of Naturally Acquired Knowledge » in Lagerlund H. (éd.), *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, Leiden, Brill, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 103, 2010, p. 61-96

PLANTINGA A., *Warrant: The Current Debate*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993

PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000

PORRO P., « Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand » in Esposito C., Ponzio P., Porro P., Castellano V. (éd.), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari, Levante, 1998, p. 245-257

PORRO P., « Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo » in Bianchi L., Crisciani C. (éd.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2014

POUIVET R., *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003

PRENTICE R., *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, St. Bonaventure, The Franciscan Press, 1950

PUTALLAZ F.-X., « Entre grâce et liberté: Pierre de Jean Olivi » in Aertsen J. A., Speer A. (éd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin, *Miscellanea Mediaevalia* 27, 2000, p. 104-115

PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté*, Paris, Cerf, 1995

PUTALLAZ F.-X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991

QUINN J., « Certitude of Reason and Faith in St. Bonaventure and St. Thomas » in *St. Thomas Aquinas 1274-1294*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. 2, p. 105-140

REID T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, D. R. Brookes (éd.), Edimbourg, Edinburgh University Press, 1997

RIGA P., « The Act of Faith in Augustine and Aquinas » in *The Thomist* 35 (1971), p. 143-174

ROQUES M., « Définition et démonstration d'après Guillaume d'Ockham » in Biard J. (éd.), *Raison et démonstration*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 113-130

ROQUES M., « Le principe d'économie d'après Guillaume d'Ockham » in *Franciscan Studies* 72 (2014), p. 373-409

SCHUMACHER L., *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011

SCHWENDINGER F., « Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei infusae » in *Antonianum* 7 (1932), p. 3-38

SONDAG G., « Duns Scot sur les raisons séminales » in Honnefelder L. et al. (éd.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications ; Münster : Aschendorff, 2010, p. 199-208

STADTER E., « Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi » in *Franziskanische Studien* 42 (1960) p. 225-296

STADTER E., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Munich, Schöningh, 1971

STAUDINGER S., *Das Problem der Analyse des Glaubensaktes bei Johannes Duns Scotus*, Mönchengladbach, Kühlen, 2006

STUMP E., MURRAY M. (éd.), *Philosophy of Religion : the Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1999

SWINBURNE R., *Revelation*, Oxford, Oxford University Press, 2007

TIHON P., *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966

TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1999

TYÖRINOJA R., « Auriole's Critique of Henry of Ghent's *lumen medium* » in Aertsen J., Speer A. (éd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 622-628

TYÖRINOJA R., « Faith and the Will to Believe. Thomas Aquinas and Robert Holkot on the Voluntary Nature of Religious Belief » in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001), p. 467-492

TYÖRINOJA R., « *Lumen medium*. Henry of Ghent on the Accessibility of Theological

Truths » in Holmström-Hintikka G. (éd.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Dordrecht, Boston (Mass.), Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 161-182

VIER P., *Evidence and its Function according to John Duns Scotus*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, 1951

VOS A., « Knowledge, Certainty and Contingency » in Bos E. (éd.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1998, p. 75-88

WALTER L., *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, Munich, Schöningh, 1968

WEIJERS O., « Some notes on fides and related words in medieval latine » in *Bulletin du Cange* 40 (1977), p. 77-102

WEINBERG J., « Ockham's Theory of Scientific Method » in *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance and Causality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977, p. 22-32

WIRTH J., « La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) » in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 45 (1983), p. 7-58. Repris dans *Sainte Anne est une sorcière*, Genève, Droz, 2003, p. 113-176

WOLTER A., « Duns Scotus on the Necessity of Revealed Knowledge: Prologue to the Ordinatio of John Duns Scotus » in *Franciscan Studies* 11 (1951), p. 231-272

WOLTER A., « Duns Scotus on the Will and Morality » in McCord Adams M. (éd.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, N.Y., Londres, Cornell University Press, 1990, p. 181-206

WOLTER A., « Duns Scotus on the Will as a Rational Potency » in McCord Adams M. (éd.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, N.Y. et Londres, Cornell University Press, 1990, p. 163-180

Résumé : Notre travail porte sur la théorisation de la nature et du mécanisme de la foi en milieu franciscain, de 1230 à 1330. Le corpus comprend des questions disputées issues de diverses œuvres théologiques écrites par plusieurs auteurs franciscains et ceux qui les ont influencés. Nous avons cherché à comprendre quelles instances psychologiques sont mises en jeu pour assurer la fermeté de l'assentiment de foi et de quelle façon nos auteurs justifient le fait même d'avoir une foi, par opposition par exemple à une connaissance, et le fait d'avoir un assentiment de foi donné, catholique, par opposition à un autre.

Selon nous, il existe deux courants historiques : celui qui mène d'Alexandre de Halès et Bonaventure à Olivi et celui qui mène d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines à Duns Scot. D'après nous, ces deux mouvements se caractérisent par la combinaison de deux tendances. La première consiste en une naturalisation de la foi : le rôle de l'action divine surnaturelle dans la production de l'*habitus* et de l'acte de foi se réduit. La seconde consiste en une « volontarisation » de la foi : la volonté joue un rôle de plus en plus crucial dans l'accomplissement de l'acte de foi et intervient d'une manière de plus en plus large dans la production des croyances humaines en général. Ces tendances se perpétuent au XIV^{ème} siècle, par exemple chez Ockham et Holkot.

Les justifications de la foi suivent ces deux mouvements : les modèles volontaristes appellent des justifications pratiques plutôt que spéculatives et la naturalisation implique que rien dans le processus de production de la croyance ne puisse, pour le croyant, différencier l'assentiment propre à la foi catholique des autres.

Title: The warrants of faith for Franciscan thinkers in the 13th century and the beginning of the 14th century.

Abstract: We have chosen to study the theories of the nature and mechanism of religious belief put forward by Franciscan thinkers, from 1230 to 1330. Our corpus is comprised of disputed questions from a diversity of theological works written by Franciscans and those who influenced them. We tried to understand what psychological acts and faculties come into play to ensure the firmness of the assent of faith, and in what way our authors justify the very fact of having faith as opposed, for example, to knowledge, and the fact of having a given faith, the catholic one, as opposed to another.

According to us, there exist two historical movements: the one which leads from Alexander of Hales to Bonaventure to Olivi and the one which leads from Henry of Ghent to Godfrey of Fontaines to Duns Scotus. We show that these two movements are characterized by the combination of two tendencies. The first one consists in a naturalization of faith: the role of supernatural divine action in the production of the *habitus* and act of faith is reduced. The second tendency consists in a "voluntarization" of faith: on the one hand, the will plays a more and more crucial role in the carrying out of the act of faith and, on the other hand, the scope of its intervention in the production of human beliefs in general is ever larger. These tendencies still exist in the 14th century, for example in Ockham and Holkot.

The justifications of faith follow these two movements: voluntarist models demand practical rather than speculative justifications while the naturalization of faith entails that nothing in the process of production of belief can, for the believer, distinguish the assent of catholic faith from others.

Mots-clés : foi, croyance, épistémologie, psychologie, volontarisme doxastique, philosophie médiévale, pensée franciscaine

Keywords: faith, belief, epistemology, psychology, doxastic voluntarism, medieval philosophy, Franciscan thought