

# La structure psychologique de l'acte de foi chez Saint Thomas d'Aquin

Autor(en): **Duroux, Benoît**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **1 (1954)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760384>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# La structure psychologique de l'acte de foi chez Saint Thomas d'Aquin

PAR BENOÎT DUROUX O. P.

Suivant la méthode de son temps, S. Thomas expose sa conception de l'acte de foi dans l'explication de certains textes, de certaines définitions, ou, comme on disait, d' « autorités » reçues dans la tradition des écoles théologiques. Il s'agit notamment de deux formules de S. Augustin : « *Credere est cum assensione cogitare* <sup>1</sup> » — « *Credere Deo, Deum et in Deum* <sup>2</sup> », et de la « définition » de S. Paul, Hebr. XI, 1, « *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* ».

## 1. La formule « *credere est cum assensione cogitare* »

La première des formules mentionnées fournit à S. Thomas l'occasion de décrire la structure interne de l'acte de foi, en tant qu'acte psychologique. Elle était parvenue aux écoles par une inscription marginale « *notula* », de plusieurs manuscrits des Sentences du Lombard (III Sent. d. 23, ch. 9), ainsi que l'a remarqué S. Albert. On ne sait si cette « *notula* » est due au Lombard lui-même ou à un anonyme. Le Maître des Sentences d'ailleurs la mentionne dans son Commentaire In II Cor. III, 6, où S. Thomas la prend pour la citer sous le nom de « *Glossa* » dans la q. de Ver. 14, a. 1, obj. 1 <sup>3</sup>.

Dans le « *De Praedestinatione Sanctorum* », S. Augustin a moins l'intention de définir l'acte de foi, que de montrer que l' « *initium*

<sup>1</sup> De Praedest. Sanct. c. 2, n. 5, P. L. XLIV, 963.

<sup>2</sup> Serm. de Symb. c. 1, P. L. XL, 1190. — Enarr. in Ps. 77, n. 8, P. L. XXXVI, 988. — In Jo. Tr. 29, n. 6, P. L. XXXV, 1630.

<sup>3</sup> Nous avons pris ce renseignement dans : CHENU, La psychologie de la foi au XIII<sup>e</sup> s. Notes complém. 1. Etudes hist. litt. et doctr. du XIII<sup>e</sup> s. Paris, Vrin 1932. 2<sup>e</sup> série. Nous devons beaucoup à cette étude.

fidei » est déjà un don de Dieu. En effet, selon S. Paul (II Cor. III, 5 : « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis ») la moindre pensée actuelle nous vient de Dieu. Or la foi présuppose une pensée, une « cogitation » sur les choses à croire, car elle n'est rien d'autre qu'un assentiment qui vient terminer une certaine considération de l'esprit. Il est probable que S. Augustin a chargé le terme « cogitare » (de la Vulgate) de toute la signification qu'il comporte dans sa pensée à lui. Cette notion de « cogitatio » est en effet une pièce importante des conceptions augustinienes. Elle représente ce fait mystérieux de l'apparition, dans l'esprit, de connaissances auparavant latentes, ou la reprise actuelle, lorsqu'on les évoque, de notions autrefois considérées et qui ont été enfouies dans la mémoire <sup>1</sup>. « Et telle est la vertu de la « cogitation », que l'âme n'est point présente, en quelque sorte, à elle-même, sinon quand elle se pense actuellement (nisi quando se cogitat) <sup>2</sup> ». D'où le rôle de cette notion dans l'explication augustinienne du mystère de la Trinité : « Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit : *gignit* ergo hunc intellectum et cognitionem suam <sup>3</sup>. »

L'expression « Credere est cum assensione cogitare » entre donc dans les écoles du XIII<sup>e</sup> siècle. Alexandre de Halès la connaît et l'explique mais sans référence au contexte augustinien. Elle apparaît dans une objection de sa Somme (éd. Quar. T. IV, n° 657). On se demande si les démons ont la foi : « Credere est cum assensione cogitare, sed diabolus nunquam assentit » (obj. 2). La réponse d'Alexandre fait de l'assentiment quelque chose d'affectif. La définition ne vaut que pour la vraie foi, c'est-à-dire pour une foi qui *meut vers* la Vérité première, d'une volonté soit parfaite soit imparfaite (volo-vellem). « Assentire » c'est « Sentire ad ». Distinguons : « Sentire veritati, assentire veritati, consentire veritati. » La première de ces expressions convient à la foi du démon qui reconnaît seulement la vérité. Les deux autres s'appliquent à la foi des fidèles, car elles signifient soit une inclination à distance (« distanter ad sentire » = foi du pécheur), soit une conjonction par l'amour avec la Vérité première (« con-sentire » = foi formée). C'est donc le terme « assensio » qui exerce ici la subtilité d'Alexandre de Halès, lequel y voit une note affective, à exclure de la foi du démon.

La formule revient comme objection dans la question : « Quid sit

<sup>1</sup> Cf. Conf. L. X, XI, 18. — De Trin. XIV, c. 6, 7.

<sup>2</sup> De Trin. XIV, c. 6.

<sup>3</sup> De Trin. XIV, c. 6.

credere secundum intentionem generalem (sec. quod est habitus gratuitus) T. IV, n° 680). Si avant l'assentiment on pense qu'il faut croire (c'est ainsi que la Glose interprète le passage d'Augustin), cette première pensée, avant la foi, ne peut être méritoire. Or l'acte de foi est méritoire. Il faut donc exclure de sa définition la « cogitatio ». La solution intéressante est tirée de Philippe le Chancelier<sup>1</sup>. L'antériorité de la « cogitatio » doit s'entendre selon l'ordre de nature, car, selon l'ordre du temps, la « cogitatio » peut précéder, accompagner, ou suivre l'assentiment. Si elle précède, ce n'est point encore la foi. Si elle suit, c'est la considération admirative des merveilles de la grâce. Mais la « cogitatio » *impliquée en toute foi*, et qui précède *par nature* l'assentiment, lui est donnée par grâce comme *sa matière* : on se représente les deux membres d'une contradiction pour pouvoir affirmer l'un des deux<sup>2</sup>. Cette réponse est intéressante en ce qu'elle montre la simplicité de l'acte de foi qui n'est point causé par une réflexion antérieure. Mais elle renseigne très peu sur sa structure : l'analyse est rudimentaire.

S. Bonaventure donne de la formule augustinienne une explication analogue à celle du Pseudo-Alexandre (III Sent. d. 23, a. 2, q. 2).

Chez S. Albert, un article a pour titre : « Utrum credere sit cum assensu cogitare » (III. Sent. d. 23, a. 8). La réponse attribuée à la foi un acte qui lui convient « per se », en tant qu'elle est une lumière informant l'intellect : donner l'assentiment à l'invisible — et un acte qui lui convient, en tant qu'elle naît d'une audition de la parole de Dieu (fides ex auditu). L'assentiment en effet se produit après la perception d'une raison qui ne prouve pas, mais qui conduit à croire. Cette raison procurée par l'« auditus fidei » comprend non seulement la prédi-

<sup>1</sup> Phil. Canc. Summa III, d. 3, q. 8, fol. 114, b-d.

<sup>2</sup> « Semper naturaliter cogitare praecedit credere, sed non semper actu, immo quandoque praecedit, quandoque concomitatur, quandoque subsequitur, et illud, quod praecedit tempore, non est coeptum fidei, nisi accipiatur de coepto extra sumpto ... »

(De même dans les « actes intellectuels unis à la raison », le « cogitare » précède naturellement et temporellement l'assentiment : cependant, pas temporellement dans le cas des premiers principes ou chez les hommes exercés) ... « Eodem modo contingit in intellectu fidei qui non est rationi coniunctus, ut in eis quae sunt fidei per lucem interiore perfusam, per quam statim in quibusdam absque discussione inclinatur consensus : in illis est cogitare simul cum assentire, licet prius naturaliter ... Et non intelliguntur ibi esse duo actus nisi ratione termini duplicis : et prior formatur in comparatione velut oppositorum, sequens vero transit in rem oppositam scil. credere. Quod cum ita sit, manifestum est qualiter initium, scil. cogitare huiusmodi, a gratia sit gratum faciente, quae est fides, et similiter consummatio actus, quae est credere. »



cation extérieure, les miracles et les autres œuvres de Dieu, mais encore *la parole intérieure*<sup>1</sup>. La foi elle-même consiste dans l'assentiment, puis elle est suivie d'une autre « cogitatio » : elle demande à Dieu une raison de ce qu'elle croit, non point pour fonder sa certitude, mais pour se réjouir et admirer<sup>2</sup>. Albert renferme donc dans la « cogitatio » la réflexion sur la crédibilité et aussi la réflexion théologique. Mais tout cela est accidentel à la foi, dont l'acte propre est d'assentir. Alexandre de Halès, ou plutôt Philippe le Chancelier essayait d'unir « cogitatio » et « assensio » comme la matière et la forme d'un acte unique : la « cogitatio » ne faisant qu'apporter à l'esprit le donné qu'il affirme. Albert a observé beaucoup mieux tout le travail de l'esprit du croyant. La « cogitatio » pour lui, c'est la quête des raisons, des signes de crédibilité, et aussi, chez le fidèle assuré, la réflexion savoureuse et émerveillée sur les mystères. Mais il la tient pour un acte secondaire de la foi, ne voulant pas que celle-ci doive sa certitude à des démarches de la raison. Si S. Albert a su voir dans la « cogitatio » qui accompagne la foi une activité importante de l'âme croyante, il ne s'est point cependant attaché à une analyse psychologique. Son souci était de marquer la transcendance de la lumière de grâce qui fait affirmer<sup>3</sup>.

Chez S. Thomas, la formule « credere est cum assensione cogitare » a eu une plus riche fortune. Elle lui sert à définir l'acte de foi dans les Sentences (III Sent. d. 23, q. 2, a. 2, q. 1, sol. 1), dans la question De Veritate 14, a. 1 et dans la Somme (II-II, q. 2, a. 1). Dans ce dernier texte, il semble indiquer qu'il connaît la richesse de sens de « cogitare » chez S. Augustin, car il a soin de se référer à deux passages du De Trinitate (Lib. XIV, c. 7 – Lib. XV, c. 16). Il en dégage deux sens principaux : considération actuelle et mouvement de l'esprit en quête de

<sup>1</sup> III Sent. d. 23, a. 8 : « ... Secundum autem quod est ex auditu, tunc assentit cum cogitatione de hoc quod *audivit de ratione non probante quidem sed manucente* ita tamen quod auditus generaliter accipiatur ... scilicet quod includit in se *auditum externum per verbum, et visum miraculi et operum Dei, et auditum interiore* : auditus enim causat cognitionem. Et hoc modo definitur credere in duobus, ut cogitatum habeat et auditum, *et assensum ex seipso : quia bene concedo quod non assentit propter cogitatum* ».

<sup>2</sup> Ibid. ad 1. : « dicendum quod credere est essentialiter in assensu, tamen per accidens, in qt. nutritur et fovetur et manuducitur, habet se ad cogitativam virtutem inquiringem de credito : non quia dubitat sed quia eius cui consentit a Deo petit rationem : non qua certificetur sed in qua iucundetur et admiretur. »

<sup>3</sup> III Sent. d. 24, a. 1 : « Ex parte cogitationis admittit rationem quia ex parte illa est ex auditu ; et haec ratio quam admittit non erit probans sed *quasi alludens credito ad iucunditatem non ad consensum ; ex parte autem consensus non innititur nisi lumini infuso.* »

la vision parfaite de la vérité. Mais il va élaborer ces données dans ses propres perspectives, à l'aide de la psychologie aristotélicienne. Examinons d'abord le texte du *De Veritate*, où les présupposés philosophiques sont plus apparents.

## 2. *De Veritate*, q. 14, a. 1. : « *Quidnam sit credere* »

S. Augustin, dit S. Thomas, a suffisamment défini l'acte de croire dans sa formule « *credere est cum assensione cogitare* », car elle montre bien l'*essence* de cet acte, et sa *différence* par rapport aux autres actes de l'esprit. D'après Aristote dont il cite le *De Anima* L. III (Γ, 430 a), il distingue deux opérations de l'intellect : la simple appréhension des quiddités, où il ne peut y avoir, par soi, ni vérité ni erreur, — et la composition ou la division par l'affirmation et la négation, où il y a toujours soit vérité, soit erreur. Or la foi appartient à cette deuxième opération, car nous croyons ce qui nous semble vrai et nous refusons de croire ce qui nous paraît faux. L'intellect possible, qui est de lui-même une pure puissance, aussi bien par rapport à toutes les formes intelligibles, que par rapport à toute composition ou division, a besoin d'être déterminé soit pour affirmer, soit pour nier. Or il est mû ou déterminé ou bien par son objet propre, ou bien par la volonté, laquelle meut toutes les autres puissances. Devant les deux termes d'une contradiction, l'intelligence pourra donc se trouver *en divers états*, selon la valeur de ses motifs. S'il y a défaut total de raisons ou équilibre de raisons opposées, elle ne peut se prononcer, *elle doute*. Si les raisons d'un côté sont plus fortes, sans pouvoir cependant évacuer totalement celles de la contradictoire, l'intelligence accepte un parti, mais elle continue à admettre la possibilité de l'autre : *c'est l'opinion*. Enfin elle peut adhérer parfaitement à l'un des termes de la contradiction. Cette détermination complète est due, comme il a été dit, à l'*objet* ou bien à la *volonté*. L'objet s'impose soit immédiatement, comme dans les premiers principes, dont la vérité apparaît infailliblement dès que leurs *termes* sont connus, soit médiatement quand l'intellect, connaissant *la définition du sujet et du prédicat*, voit l'évidence de leur composition ou de leur division, en vertu des premiers principes. Si maintenant l'intelligence ne trouve du côté de l'objet aucune raison suffisante d'affirmer ou de nier, qu'elle ne puisse atteindre à aucune évidence, et que pourtant elle affirme ou nie, c'est qu'elle est déterminée par la volonté.

La volonté choisit l'assentiment à un parti, pour un motif précis (praecise et determinate) qui est suffisant à la mouvoir elle-même et non point l'intelligence : à savoir qu'il semble bon et convenable de prendre ce parti. C'est la disposition *du croyant*, qui adhère aux paroles d'un autre homme, parce que cela lui paraît honnête ou utile (decens vel utile). De la même manière, nous sommes mus à croire les paroles qui nous promettent, si nous croyons, la récompense de la vie éternelle. Et c'est par cette récompense promise que la volonté est mue à croire ce qui est dit, bien que l'intelligence n'ait aucune évidence (non moveatur per aliquid intellectum). C'est pourquoi, dit S. Augustin (In Jo. Tr. 26), l'homme peut faire d'autres choses sans le vouloir, mais il ne peut croire que s'il le veut <sup>1</sup>.

Dès lors on voit comment se vérifie, de l'acte de foi, la définition augustinienne, et comment elle en exprime la différence propre par rapport aux autres opérations et états de l'esprit. Elle dit d'abord qu'il est un assentiment, donc il n'appartient pas à la simple appréhension. Ensuite il se distingue du doute, dans lequel on ne se prononce pas, et aussi de l'opinion qui n'affirme pas avec fermeté. D'autre part, l'acte de foi comprend une « cogitatio ». Par là il diffère de l'« intellectus principiorum » qui affirme en toute certitude, mais sans y être déterminé par une « collatio », c'est-à-dire par un raisonnement. Quant à la science, elle comporte non seulement l'assentiment, mais encore la « cogitatio », puisqu'elle affirme en vertu d'une application des principes. Mais l'assentiment scientifique et la « cogitatio » ne jouent pas parallèlement (non ... quasi ex aequo), car celle-ci conduit à celui-là qui la termine. Dans la foi, au contraire,

assentiment et « cogitatio » sont parallèles : car c'est la volonté et non le raisonnement qui cause l'affirmation. De ce fait, l'intelligence n'étant pas déterminée selon sa loi propre, c'est-à-dire par l'évidence de l'intelligible, son mouvement naturel vers la vision ne trouve pas de repos. Elle continue à « cogiter » sur ce qu'elle croit et à quêter de la lumière tout en affirmant avec pleine certitude. Mais cette certitude elle la reçoit du dehors ; pour ce qui est d'elle, elle demeure insatisfaite. L'intelligence du croyant est captive, fixée à des jugements qu'elle n'a pas tirés de son propre fonds.

C'est toute sa conception de la structure de l'acte de foi que S. Thomas fait passer dans la formule augustinienne. Cette structure se détache sur le fond de la *psychologie d'Aristote*, laquelle déterminant avec rigueur

<sup>1</sup> Ver. q. 14, a. 1, c.

*l'ensemble des lois du fonctionnement de l'esprit, permet de repérer exactement en lui la place de l'acte de foi.*

Une telle précision ne se trouve pas avant S. Thomas. Pourtant on avait déjà cherché à « localiser » la foi dans la vie de l'esprit. La première tentative est le fait d'Abélard<sup>1</sup> qui pour exprimer la différence de la foi (assentiment « de non visis ») d'avec la science s'était servi d'une formule malheureuse : « Scientia est de apparentibus, *existimatio* de non apparentibus<sup>2</sup>. » Dans l'intention d'Abélard « *existimatio* » était un terme générique, qui devait simplement marquer le défaut d'évidence de la foi, sans préjudice de sa certitude. Mais il fut mal interprété : Abélard osait faire de la foi une « *aestimatio* », une opinion vague !<sup>3</sup>

Hugues de S. Victor, dans une partie admirable de son *De Sacramentis* (L. I, P. 10, c. 2, P. L. CLXXVI, 327 sq.) propose une définition de la foi, qui tout en conservant l'acquis d'Abélard, cette comparaison avec un autre type d'assentiment, évite l'équivoque du Maître du Palet. Hugues déclare d'abord que la « définition » de S. Paul (Hebr. XI, 1 : « Fides est substantia rerum » etc.) n'en est pas une : c'est plutôt une description de ce que fait la foi. Alors il propose la sienne qui deviendra classique : « Fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constitutam. »

D'emblée il a soin de définir la foi comme une certitude. Puis il la loge entre l'opinion et la science. Il y a en effet des degrés dans les assentiments. Certains repoussent tout de suite ce qu'ils entendent (« *negantes* »). D'autres choisissent l'une ou l'autre partie de la contradiction, celle qu'ils estiment plus vraisemblable (« *eligunt ad existimationem* »), mais ils ne s'engagent pas dans une affirmation pure et simple : c'est l'opinion. D'autres approuvent l'une des deux parties et l'affirment : ce sont les croyants. Jusqu'ici, l'on est dans le genre de la connaissance par ouï-dire (« *ex auditu* »). Alors vient le genre plus parfait où la chose est « notifiée par sa présence ». La chose est présente à la connaissance selon ce qu'elle est en elle-même : c'est la science. Il faut donc appeler la foi une certitude, par quoi elle diffère de l'opinion. Dans la connaissance « *ex auditu* » elle offre le type le plus parfait. Cependant elle est inférieure

<sup>1</sup> Nous nous sommes inspiré pour les notes suivantes d'histoire doctrinale, de CHENU, op. cit.

<sup>2</sup> ABÉLARD, *Epitôme* c. 2, P. L. CLXXVIII, 1697.

<sup>3</sup> S. BERNARD, *Adv. Abael.* c. 4, P. L. CLXXXII, 1061. « Fidem definit aestimationem, quasi cuique in ea sentire et loqui quaelibet liceat. »

à la science, non certes quant au mérite, mais quant à la perfection de la connaissance. *D'ailleurs, dans la foi, la connaissance n'est que l'élément matériel. La substance de la foi est constituée par l'affection* (= « *Constantia vel firmitas credendi*<sup>1</sup> »).

En cette doctrine, louable est l'effort pour donner à la foi son statut psychologique. Mais une psychologie vraiment scientifique fait défaut. Quelle est la raison de ces degrés d'assentiment ? Ils sont distingués d'une façon tout empirique. La foi est appelée une certitude. Mais, notera S. Thomas, Hugues de S. Victor « définit la foi par l'un de ses accidents, à savoir par la certitude<sup>2</sup> ». Et d'où vient cette certitude d'un assentiment qui ne paraît pas différer essentiellement de l'opinion : ne sont-ils pas classés ensemble dans le genre de la connaissance par ouï-dire ? De la volonté, répond Hugues de S. Victor, car la foi est une « certitude volontaire ». Mais pourquoi et comment la volonté intervient-elle, alors qu'il n'était question que de connaissance et de probabilités de raisons ? Il y a chez Hugues des vues justes et précieuses, et surtout des notes spirituelles très profondes, mais on peut regretter un manque de précision, faute d'une philosophie de l'esprit.

Cependant, l'influence de ses conceptions et de ses formules devait être importante et durer jusqu'à Albert le Grand inclusivement. Albert fait débiter son traité *De Fide* (III S. d. 23, a. 1) par la question classique : dans quel genre se situe la foi, en celui de la science ou en celui de la vertu ? Il répond qu'elle n'appartient pas à la science, étant un assentiment volontaire, à cause de l'inévidence. C'est pourquoi il est devenu traditionnel chez les Maîtres de dire que, dans la foi, *la connaissance est matérielle et l'affection, formelle* : « *Ideo consueverunt Magistri dicere quod cognitio in fide est materialis, et affectio formalis.* » On reconnaît là la formule de Hugues de S. Victor. Albert lui-même ne parle plus des degrés d'assentiment, et en cela il est logique, car si la foi ne se trouve pas dans le même ordre que la science, celui de la connaissance spéculative, à quoi sert de la comparer aux divers assentiments de cet ordre-là ? Ayant étudié Aristote, il pensait sans doute qu'une connaissance, dont toute la certitude provient non pas de l'évidence objective mais de la volonté, dans une mystérieuse lumière de grâce, ne devait pas se classer entre l'opinion et la science. C'est pourquoi il affirme

<sup>1</sup> HUGUES DE S. VICTOR, *De Sacram.* L. I, P. 10, c. 3 : « *Fides in affectu habet substantiam quia affectus ipse fides est ; in cognitione habet materiam quia de illo et ad illud quod in cognitione est, est fides.* »

<sup>2</sup> III Sent. d. 23, q. 2, a. 1 ad 8.



la complète équivocité de la vérité du savant et de celle du croyant. L'une est la raison universelle de la chose dans l'esprit, tandis que l'autre est la Chose suprême, hors de l'intellect, qui l'attire et le béatifie. « Verum de quo dicit (Philosophus) est aequivocum ad finem fidei <sup>1</sup> ».

Cet état de la question laisse entrevoir la nouveauté, la hardiesse même, de la pensée de S. Thomas. Il n'a pas éludé cette confrontation de l'acte de foi avec les lois de l'esprit, établies avec rigueur par Aristote. L'intelligence, de soi pure puissance, ne peut affirmer sans motif déterminant. Or l'acte de foi est une affirmation. Qu'est-ce qui y détermine l'intelligence ? Selon son processus propre de fonctionnement, elle n'est mue que par son objet. Telle est sa nature, qu'elle ne trouve sa perfection que dans la saisie de la raison des choses. Tant qu'elle n'a pas atteint cet achèvement, elle demeure incertaine, elle oscille, ou bien elle incline vers une alternative plus probable mais point contraignante. Or S. Thomas sait que la foi est absolument certaine, et aussi que ses objets sont inévidents. Elle offre donc un cas tout à fait imprévu d'Aristote, et, ce qui est plus grave, elle semble contredire aux lois naturelles de l'intelligence. S. Thomas apporte sa solution en posant d'emblée deux facteurs déterminants de l'intelligence : « Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio objecto, scilicet quod quid est, ut dicitur in III De anima, et a voluntate, quae movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (Lib. de Similit. c. II). » Ensuite S. Thomas traite des divers cas de détermination incomplète, et le texte du De Veritate semble indiquer qu'il ne pense qu'à des déterminations insuffisantes par l'objet. En réalité il peut s'agir aussi d'un défaut de motion volontaire, comme le montre un texte de la Somme : « L'opinion n'a pas d'assentiment ferme, car elle est, selon le Philosophe, quelque chose de débile et d'infirme : elle ne semble donc pas procéder d'une volonté parfaite <sup>2</sup>. » Il y a donc pour S. Thomas deux processus de détermination de l'intellect : l'un, dans la ligne propre de cette faculté, par l'objet, — et l'autre « extraordinaire », par la volonté. Et dans les deux on peut trouver divers degrés : doute, opinion, assentiment complet, qui est là, celui de la science et ici, celui de la foi. Par conséquent la foi, même celle qu'on donne à la parole d'un homme, n'est pas à classer de soi

<sup>1</sup> III Sent. d. 23, a. 1 ad 3.

<sup>2</sup> II-II, q. 2, a. 9, ad 2. Cf. aussi III Sent. d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 : « Quando vero ratio quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusionem ad principia per se nota ; neque sufficit ad voluntatem terminandam, ut bonum videatur illi parti adhaerere, tunc homo opinatur ... »

dans la première ligne de détermination, entre l'opinion et la science, mais bien dans la seconde, à moins que l'on ne prenne la foi dans le sens, connu des Maîtres et de S. Thomas, d'« opinion renforcée par des raisons <sup>1</sup> ». C'est pourquoi S. Thomas interprétant Hugues de S. Victor dit que la foi se range entre l'opinion et la science non pas de soi, mais *en raison d'un accident*, de sa certitude, supérieure à celle de la première, et privée d'évidence, au contraire de celle de la seconde <sup>2</sup>.

On pourrait dire qu'avec cette solution, S. Thomas lui aussi a coupé tout contact entre la foi et la psychologie naturelle ; qu'il a simplement supprimé la difficulté par ce recours, dès le début, à une motion subjective volontaire. Certes, une telle motion serait incapable, dans les perspectives d'Aristote, d'assurer un assentiment de valeur absolue <sup>3</sup>. C'est là une nouveauté chrétienne. *Mais S. Thomas retient du Philosophe cette idée que l'intellect ne peut être, de soi, satisfait que par une information de l'intelligible. Et voilà pourquoi la foi comporte essentiellement une « cogitatio ».* Le croyant affirme en toute certitude, mais son intelligence demeure inquiète parce qu'elle ne voit rien. Elle est déterminée du dehors, elle est captive. Elle peut même éprouver des mouvements contraires à sa foi <sup>4</sup>. Et toute cette quête de lumière n'aboutit pas à l'assentiment, elle ne le cause pas, car il est déjà là, très ferme, venu de la volonté.

<sup>1</sup> Sent. Prol. q. 1, a. 3, sol. 3 : « Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa sed de fide acquisita, *quae est opinio fortificata rationibus.* » — In Boeth. de Trin. q. 3, a. 1, ad 4 : Sur les divers degrés d'assentiment : « oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum sicut lumen naturaliter inditum . . . et aliquae verisimilitudines, in hoc quod assentimus his quae opinamur : quae si fuerint fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuvata rationibus ». — Cf. aussi II-II, q. 129, a. 6, c. — Cf. S. BONAV. III Sent. d. 24, q. 3, a. 2 : « Opinio probabilis dupliciter consuevit accipi : uno modo dicitur opinio : acceptio unius partis cum formidine alterius, alio modo dicitur opinio *acceptio animae generata ex rationibus probabilibus sec. quod consuevit dici quod syllogismus dialecticus generat opinionem, syllogismus vero demonstrativus generat scientiam.* » — Il faut noter cependant, bien que l'on doive distinguer deux lignes de détermination, la possibilité d'une opinion provenant à la fois et de raisons probables et d'une motion volontaire. Le cas en est présenté par la foi acquise « scientifique ».

<sup>2</sup> III Sent. d. 23, q. 2, a. 1, ad 8 : « Hugo de S. Victore definit fidem per accidens quoddam eius, scil. certitudinem, dicens quod fides esse certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. »

<sup>3</sup> II-II, q. 4, a. 5, obj. 2 : « Fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas ut patet *per Philosophum* (Eth. L. VI, c. 3). »

<sup>4</sup> Ver. q. 14, a. 1, c : « Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. »



La nouveauté chrétienne que représente cette motion volontaire, S. Thomas en parle à l'art. 3 de notre question 14 de Veritate, où il se demande si la foi est une vertu. Il répond : autre est le bien suprême pour le philosophe et autre, pour le théologien. Pour celui-là, c'est le bien proportionné aux forces humaines et il consiste dans une opération de l'homme. On appellera donc vertu tout principe d'opération parfaite, en n'importe quelle puissance. Pour le théologien, le bien suprême est celui qui excède les forces naturelles : la vie éternelle. Aussi ne juge-t-il bons que les actes méritoires de cette fin, et n'appelle-t-il vertus que les principes de ces actes. Or les actes sont méritoires s'ils sont *volontaires*. Ainsi dans la vie chrétienne, rien n'est bon, rien n'est parfait qui ne soit soumis à l'empire de la volonté orientée vers la vie éternelle. La perfection de l'intelligence ne doit donc pas être considérée *selon les seules exigences de sa nature, mais surtout en tant qu'elle est prise dans le dynamisme total qui tend vers Dieu*, même si ici-bas elle doit demeurer insatisfaite, privée de vision. « Bonum *ipsius intellectus* est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo <sup>1</sup>. » D'ailleurs l'intelligence du fidèle ne se trouve en état d'imperfection que selon le mode d'opérer, car selon l'objet atteint et la certitude, elle est élevée infiniment au-dessus de toute science humaine.

Ainsi donc la foi fait sortir l'intelligence de l'ordre purement noétique, où la certitude provient de la vision immédiate ou du raisonnement, pour la soumettre totalement à la volonté qui la courbe devant la Vérité première. Ce qui met en branle la foi, c'est un motif *qui intéresse d'abord la volonté* :

« Determinatur autem (intellectus) per voluntatem quae eligit assentire uni parti *praecise et determinate propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire* <sup>2</sup> ».

La volonté *choisit* cet assentiment, parce qu'elle y trouve son bien à elle. Dans la Somme, S. Thomas dira : « In credendis autem voluntas assentit *alicui vero tamquam proprio bono* <sup>3</sup>. » Cependant cette motion volontaire serait indue s'il n'y avait là aucun objet propre à l'intelligence. « Alicui vero » : cet objet existe ; la volonté ne meut à croire que lorsqu'une *vérité*, de soi inévidente, a été proposée par *le témoignage*

<sup>1</sup> Ver. q. 14, a. 3, ad 8.

<sup>2</sup> Ver. q. 14, a. 1, c. — Cf. a. 2, ad 10 : « Inchoatio fidei est in affectione. »

<sup>3</sup> II-II, q. 11, a. 1, c.

de quelqu'un. En vertu du témoignage, elle obtient une exigence, ou du moins une prétention à être acceptée comme telle <sup>1</sup>.

Par le truchement de la parole du témoin, le croyant *atteint une vérité qui est dans l'esprit d'un autre*. Il « voit » par un autre <sup>2</sup>. Mais remarquer ainsi le caractère intellectuel de la foi ne doit pas faire oublier qu'elle n'est point une vision. Sur ce point S. Thomas est catégorique : il n'y a pas de motif intellectuel suffisant pour adhérer. Bien que l'acte de foi s'accomplisse dans l'intelligence, et que son objet soit le vrai, toute la détermination vient de la volonté, qui meut *non seulement quant à l'exercice de l'acte, mais encore quant à sa spécification* : l'intelligence doit tenir pour vrai *ceci* ou *cela* qui lui a été dit et qui est évident <sup>3</sup>. Reste cependant que la volonté n'a pas le pouvoir de décréter que ceci ou cela est vrai, mais seulement d'appliquer l'intelligence à tenir telle ou telle vérité, qui se présente dans un témoignage valable (objet de l'intelligence) et parce qu'il est honnête ou utile (« decens vel utile » = motif de la volonté) de croire. C'est le seul *assentiment spécifié* qui est au pouvoir de la volonté, et non point la détermination de la *vérité objective* <sup>4</sup>.

Acte étrange que celui de la foi, et qui ne mériterait pas plus d'estime, quant à sa valeur purement intellectuelle, que tous les assentiments inférieurs à celui de la science, s'il ne nous mettait pas en contact avec la Vérité première elle-même. Aussi bien, n'est-ce que dans le cas de la foi divine qu'une telle adhésion volontaire *absolue* est valable et louable <sup>5</sup>. Acte étrange, où toute la certitude vient de l'affection volon-

<sup>1</sup> Ver. q. 14, a. 1, c : « Ista est dispositio credentis, ut cum aliquis *credit dictis* alicuius hominis, quia videtur decens vel utile, et sic etiam movemur ad credendum *dictis*, in qt. nobis repromittitur ... praemium vitae aeternae ... »

<sup>2</sup> C. Gent. III, 40 : « Non autem crederet aliquis *non visis ab alio propositis*, nisi *aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere* de propositis quam ipse habeat *qui non videt*. » — In Jo. III, 1. 5 : « Per visum habetur cognitio rei per ipsam rem visam, sed per auditum non cognoscitur res per ipsam vocem auditam, *sed per intellectum loquentis*. » — In Jo. VI, 1. 5 : « Ea cognitio quae est per auditum fit *mediante eo qui vidit*, sic et nos cognitionem quam habemus de Patre accipimus a Filio, qui vidit. »

<sup>3</sup> De Virt. in comm. q. unica, a. 7 : « Non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti, *quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum assentit*. » — Cf. II-II, q. 2, a. 9, ad 2.

<sup>4</sup> Ver. q. 14, a. 1, c : « Utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti *assentire*. »

<sup>5</sup> L'intelligence humaine qui prend sa vérité dans les choses, elles-mêmes mesurées par l'Intelligence divine, se trouve réglé par la Vérité première. Elle a donc deux voies normales pour atteindre le vrai avec certitude : l'évidence médiate ou immédiate ou bien le témoignage de Dieu. Par là seulement elle trouve

taire<sup>1</sup> non pas, encore une fois, en ce sens que la volonté décréterait arbitrairement ce qui est infailliblement vrai, mais parce que c'est à elle qu'il revient exclusivement de faire rencontrer à l'intelligence la Vérité première, de la faire s'appuyer sur la Vérité première. D'où cette juxtaposition d'assentiment et de recherche dans un acte pourtant simple.

La *simplicité* de l'acte de foi est très nettement marquée en notre art. 1 de la q. 14 De Veritate. Il faut entendre par là que l'assentiment de foi tombe sur son objet comme l'intellect sur les premiers principes, c'est-à-dire immédiatement parce que la « cogitatio » ne cause pas l'assentiment, mais qu'elle l'accompagne seulement<sup>2</sup>. Selon l'expression de Jean Damascène mentionnée à l'objection 2 : « Fides est non inquisitus consensus<sup>3</sup>. » C'était là une doctrine reçue au temps de S. Thomas. « Les Maîtres enseignent communément (communitur dicitur) dit l'objection 6, que la foi adhère à la Vérité première pour elle-même. Si donc elle comporte une « cogitatio » ou une « collatio », elle affirme en vertu du rapport qu'elle perçoit entre des prémisses. » Réponse : « cette objection prouve simplement que la « cogitatio » ne cause pas l'assentiment, mais cela sans exclure une « cogitatio » concomitante. »

### 3. La « cogitatio fidei »

Ces textes nous permettent de concevoir ce que S. Thomas entend exactement par « cogitatio fidei ». Nous avons déjà mentionné les deux sens du mot « cogitare » qu'il voit chez S. Augustin : considération actuelle et mouvement de l'âme en quête d'une vérité qu'elle ne possède pas encore pleinement<sup>4</sup>. Ajoutons un troisième sens, aristotélien celui-là, mais qui n'intéresse pas notre sujet : c'est l'acte de la puissance sensible cogitative<sup>5</sup>. Or c'est le second sens qui s'applique à la foi<sup>6</sup>, laquelle

sa perfection, mais non pas quand elle s'appuie sur une autre intelligence créée. Cf. III Sent. d. 24, a. 3, sol. 2, ad 1. — In Hebr. VI, l. 1.

<sup>1</sup> III Sent. d. 23, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 2 : « Fides habet certitudinem *ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens.* » — III Sent. d. 23, q. 2, a. 1, ad 7 : « Cognitio fidei ex voluntate procedit. » — C. Gent. III, 40 : « In fide principalitatem habet voluntas. »

<sup>2</sup> In corp. artic. et ad 2, ad 5, ad 6.

<sup>3</sup> Cf. In Div. Nom. c. 7, l. 5, no. 737 (éd. Pera, Marietti 1950) : « Credentes habent *simplicem cognitionem* absque dubitatione et *inquisitione.* »

<sup>4</sup> Ver. q. 14, a. 1, obj. 4. — I-II, q. 109, a. 1, ad 3. — II-II, q. 2, a. 1.

<sup>5</sup> Ver. q. 14, a. 1, ad 9. — II-II, q. 2, a. 1, c. et ad 2.

<sup>6</sup> Cf. II-II, q. 2, a. 1, c.

comporte essentiellement une recherche des choses qui lui sont proposées, une tension vers l'évidence. Les objections de l'art. 1 du *De Veritate* prennent dans le même sens « cogitatio » et « collatio <sup>1</sup> », et les réponses ne récusent pas cette équivalence. Il y a donc chez le croyant un effort pour voir, dans ce qu'il croit, *comme des conclusions*, dont il percevrait l'évidence en leur principe, c'est-à-dire en Dieu, et voilà la naissance de la raison théologique. Plus profondément encore, il faut voir en œuvre, dans la « cogitatio fidei », l'appétit de la vision béatifique que la foi aiguise <sup>2</sup>. La « cogitatio fidei » porte donc sur le contenu lui-même de la révélation, dont elle recherche l'intelligibilité. Il serait erroné de lui attribuer le discours suivant pour fonder la foi : Dieu a révélé ; or Dieu est la Vérité première ; donc tout ce qu'il nous dit est vrai et doit être cru. Un tel raisonnement à l'intérieur de la foi était communément rejeté depuis Guillaume d'Auxerre. Nous disons que S. Thomas exclut ce discours de l'intérieur de la foi. Cependant il reconnaît une autre espèce de « cogitatio » qui le renferme, en même temps que d'autres considérations sur la « crédibilité » des mystères. Mais celle-ci est *antérieure* à la foi « laquelle se trouve située entre deux « cogitationes » dont l'une incline la volonté à croire et précède la foi, et l'autre tend à l'intelligence des choses déjà crues et existe en même temps que l'assentiment » <sup>3</sup>. La *Somme* précise l'objet de la première de ces deux activités de l'esprit du fidèle : « la foi ne comporte pas une inquisition de la raison qui démontrerait son objet. Elle suppose toutefois une recherche de tout ce qui induit l'homme à croire : on pense par exemple que c'est Dieu qui a parlé et qu'il a confirmé sa révélation par des miracles <sup>4</sup>. » Dans cette conception de la foi « *media inter duas cogitationes* », on a peut-être

<sup>1</sup> Obj. 2 : « Dicitur enim cogitare quasi coagitare, i. e., discurrere et *conferre unum cum altero.* »

Obj. 5 : « (credere) non est cogitare quod dicit cognitionem *collativam*. »

Obj. 7 : « Fides est certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione *vel collatione* cognoscuntur . . . »

<sup>2</sup> C. Gent. III, 40 : « Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitionis autem fidei *non quietat desiderium sed magis ipsum accendit quia unusquisque desiderat videre quod credit.* »

<sup>3</sup> III Sent. d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2 : « . . . Per hoc quod dicit Damascenus quod fides est non inquisitus consensus, *excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans.* Et ex hoc ipso quod intellectus terminatus non est, remanet motus intellectus, in qt. naturaliter tendit in sui determinationem. Unde *fides consistit media inter duas cogitationes, una quarum voluntatem inclinatur ad credendum, et haec praecedit fidem; alia vero tendit ad intellectum eorum quae iam credit et haec est simul cum assensu fidei.* »

<sup>4</sup> II-II, q. 2, a. 1, ad 1.

un écho de S. Albert, dont nous avons vu les textes. Mais Albert rattache *accidentellement* à la foi ces « cogitationes », tandis que pour S. Thomas, la seconde fait *essentiellement* partie de l'acte de foi :

« Si vero sumatur cogitare secundo modo (i. e. motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis) sic in hoc (i. e. cum assensione cogitare) *intelligitur tota ratio huius actus quod est credere* <sup>1</sup>. »

Au fond, ces deux « cogitationes » révèlent pour S. Thomas l'*essence intellectuelle de la foi* <sup>2</sup>. Certes, son principe est la volonté, mais la volonté n'exerce point un coup de force sur l'intelligence. La vérité crue est inévidente, oui, mais elle se propose comme vérité dans un témoignage <sup>3</sup>. Par conséquent, avant la motion volontaire, il y aura examen de la valeur du témoignage. Vérification *d'ailleurs tout extrinsèque à la vérité proposée*, si bien qu'une fois l'assentiment donné, les doutes qui pourront s'élever dans l'esprit touchent directement *l'autorité du témoin et non pas les objets crus*, car la parole du témoin est le médium formel de l'adhésion <sup>4</sup>. Ainsi donc, douter de la possibilité des objets revient à douter de la véracité du témoin, et prouver cette même possibilité, c'est évacuer la foi et obtenir la science : la foi en effet porte *très précisément sur un « dictum »*. Aussi, quand on a atteint et accepté le témoignage de Dieu, aucune impossibilité apparente de l'objet ne rend-elle un doute volontaire légitime.

D'autre part, l'assentiment étant accordé, l'intelligence qui n'y a point abouti par la raison demeure en soi inquiète. Elle affirme bien qu'il en est ainsi (*ita est*) mais elle voudrait encore savoir pourquoi et comment (*quid et quomodo est*).

<sup>1</sup> II-II, q. 2, a. 1, c.

<sup>2</sup> Ver. q. 14, a. 4, c : « Dicunt quidam quod (fides) est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum *cum ipsum credere cogitationem quamdam importat ... Cogitatio autem est actus cognoscitivae.* »

<sup>3</sup> Cf. supra p. 292 notes 1 et 2. — Cf. C. Gent. I, 7 : « Illud quod inducitur in animam discipuli a docente, *doctoris scientia continet*, nisi doceat ficte. » — Et : Ver. q. 14, a. 9, c. — I<sup>a</sup>, q. 12, a. 13, ad 3.

<sup>4</sup> Les raisons de crédibilité n'ont pas d'autre fin que de montrer la valeur de cette parole : cf. III Sent. d. 24, a. 2, sol. 2, ad 4 : « Argumenta quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, *sed probant veritatem annuntiantis fidem.* » — Il y a aussi une vérification *intrinsèque*, mais *négative* : la vérité proposée ne doit pas contredire l'évidence des premiers principes : cf. Ver. q. 11, a. 1, c. et Qdlb. 8, q. 2, a. 4, c. Pour la foi divine : III Sent. d. 24, a. 2, sol. 2, ad 3 : « Apostolus non monet rationem humanam inducere ad probandam fidem, sed divinam, *ut quod Deus dixit; humanam autem ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quae fides supponit non sunt impossibilia ...* » — et II-II, q. 2, a. 10, ad 2.



La « cogitatio » révèle donc l'essence intellectuelle de la foi<sup>1</sup>, mais elle en manifeste aussi l'imperfection<sup>2</sup>. Parfait, absolument ferme est l'assentiment du croyant, beaucoup plus que celui du savant, et pourtant S. Thomas va jusqu'à dire que « la foi n'a pas de certitude », entendant par là qu'elle n'a pas d'évidence, que l'intelligence n'y est point déterminée dans sa ligne propre<sup>3</sup>. Il fallait son génie pour donner une analyse si précise, si rigoureuse de l'acte de foi.

#### 4. La foi est-elle plutôt d'ordre « moral » que d'ordre psychologique et logique ?

Une question vient à l'esprit : si telle est la structure de l'acte de foi, si son premier moteur est la volonté, bien qu'il soit produit par l'intelligence<sup>4</sup>, il appartient et à l'ordre moral et à l'ordre psychologique et logique, mais auquel principalement ? Est-il surtout un acte de connaissance certain et infaillible ou un élan personnel et vertueux vers Dieu ? Nous avons ici le problème que S. Albert énonçait au début de son *De Fide* (III Sent. d. 23, a. 1). Il le résolvait en faisant de la foi, essentiellement volontaire, une réalité d'ordre moral. L'élément intellectuel (« cogitatio ») est accidentel.

« Elle est une vertu qui incline par mode de nature, parce qu'elle n'a pas de raison (dans l'objet) à son consentement et que, même si elle en avait une, elle ne s'y appuierait pas. Dans la science et dans les arts, la raison est cause de l'assentiment tandis que dans la foi on consent d'abord à la Vérité première pour elle-même, après quoi on quête une raison pour avoir quelque intelligence de ce que l'on croit et non pour s'y appuyer. Il est donc manifeste que tout dans la foi procède de la liberté du vouloir<sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> III Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 : « Certitudo fidei est ex voluntate determinante ... et similiter formatio ex caritate quae est in voluntate ... *Sed cogitare ad intellectum pertinet ...* »

<sup>2</sup> Ver. q. 14, a. 1, ad 5 : « Fides habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis ; perfectionis quidem est ipsa firmitas quae pertinet ad assensum ; *sed imperfectionis est carentia visionis ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis.* »

<sup>3</sup> Ver. q. 14, a. 1, ad 7 : « Certitudo duo potest importare : scil. *firmitatem adhaesionis* ; et qt. ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia ... importat etiam *evidentiam* eius cui assentitur ; *et sic fides non habet certitudinem* sed scientia et intellectus : *et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.* »

<sup>4</sup> II-II, q. 10, a. 2, c : « Infidelitas sicut et fides est quidem *in intellectu sicut in proximo subiecto*, in voluntate autem sicut in primo motivo. »

<sup>5</sup> III Sent. d. 23, a. 1, ad 3.

S. Thomas, en notre article 1 du De Veritate, q. 14, marque aussi très fortement le rôle de la volonté, mais il rend un compte exact de ce qui se passe dans l'intelligence. La foi est pour lui un type caractérisé d'assentiment intellectuel (aspect psychologique), et une voie pour atteindre infailliblement la Vérité (aspect « épistémologique »). D'autre part la cause motrice de cet assentiment est la volonté qui entraîne l'intelligence hors d'elle-même, dans le dynamisme total du sujet orienté vers sa fin dernière. Par conséquent, la considération morale de la foi est principale et plus formelle pour le théologien, et nous pensons que c'est le sens du seul passage, à notre connaissance, où S. Thomas reprend, d'une certaine façon, la fameuse formule de Hugues de S. Victor :

« Cum igitur fides sit in intellectu, secundum quod est motus et imperatus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis est quasi materiale in ipsa, sed ex parte voluntatis accipienda est eius formatio. Et ideo cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur, et eadem ratione, omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur, prout scilicet sunt principia actus meritorii <sup>1</sup> ».

Pour le Victorin, la formule signifiait que la foi consiste essentiellement dans l'affectivité. Sa valeur religieuse était si fortement perçue que sa réalité psychologique, son vrai sujet d'inhésion était méconnus. La même remarque vaut pour S. Albert, bien qu'il ait remarqué l'activité (cogitatio) de l'intelligence croyante. Chez S. Thomas, la formule signifie que la foi, considérée d'abord comme affaire d'intelligence, dans sa réalité psychologique et logique, trouve en outre, dans la ligne morale, une autre forme qui lui donne sa physionomie complète de vertu. S. Thomas dit d'ailleurs que l'élément intellectuel est « quasi matériel ». C'est que, dans la ligne de l'intelligence, la foi a déjà sa forme propre, et qu'ainsi constituée dans son être de nature, elle reçoit encore un être moral du côté de la volonté tendue vers la fin <sup>2</sup>. Et par ce côté-là, elle n'appartient plus à l'ordre logique, elle n'est plus située « entre l'opinion et la science » : elle prend rang parmi les vertus <sup>3</sup>. Cette dis-

<sup>1</sup> Ver. q. 14, a. 5, c.

<sup>2</sup> Cf. Ver. q. 14, a. 6, ad 1 : « Id quod fides ex caritate recipit est sibi accidentale secundum genus naturae, sed essentielle prout refertur ad genus moris. Cf. III Sent. d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1 et sol. 3. »

S. Thomas a un tel sens de la « nature » intellectuelle de la foi, que pour lui, elle ne pourrait par la charité recevoir le caractère de « vertu », si d'abord elle ne nous procurait le vrai infaillible, qui est le bien propre de l'intelligence. Cf. Ver. q. 14, a. 8. De Spe, q. un. a. 1, ad 4. Cela ne veut pas dire qu'il considère la foi « informe » comme la foi idéale !

<sup>3</sup> Cf. Ver. q. 14, a. 3, ad 5 : « Secundum quod nunc loquimur de virtute,



inction si importante entre « *genus naturae* » et « *genus moris* »<sup>1</sup> est vraiment une vue géniale de S. Thomas. C'est une clé dans les difficultés où s'embarrassaient les Maîtres à propos du « genre » de la foi et de la foi informe. Et ainsi nous pouvons comprendre des textes du S. Docteur en apparence contradictoires. « Bien que ce qui regarde la volonté, dit-il, soit accidentel pour l'intelligence, pour la foi, c'est essentiel, car elle n'est dans l'intelligence que sous la motion de la volonté<sup>2</sup> ». Et ailleurs : « Ce qui appartient à la volonté, n'appartient pas « *per se* » à la foi, au point que l'*habitus* de foi puisse par cela être diversifié<sup>3</sup>. » Dans le premier texte, il s'agit de la structure de la foi où la volonté, considérée non pas moralement mais psychologiquement, joue un rôle essentiel. C'est elle qui met l'intelligence en contact avec la Vérité. Dans le second, il s'agit de ce qui appartient à la perfection propre de la volonté, dans la ligne du bien, à savoir de la présence ou de l'absence en elle de la charité, par quoi l'essence de la foi demeure inchangée.

##### 5. Le texte des Sentences : III S. d. 23, q. 2, a. 2. La « raison de croire »

On y trouve, dans un exposé différent, la même doctrine qu'à l'art. 1 du *De Veritate* q. 14. Après avoir montré que la foi, en tant qu'assentiment, appartient à la seconde opération de l'esprit, S. Thomas recherche ce qui détermine son acte. La détermination de l'intelligence s'opère d'une triple manière, selon une triple considération de cette puissance. L'intelligence peut être envisagée *en soi* (*secundum se*). Alors elle est déterminée simplement par la présence de l'intelligible (*intellectus principiorum*). Considérée dans son ordre à *la raison* (*ratio, discursus*), elle en est le point d'aboutissement : le discours en effet se termine à l'« *intellectus* », une fois que les conclusions ont été réduites aux principes connus par soi. Enfin l'intelligence doit aussi être mise en rapport avec *la volonté* qui meut toutes les puissances. Or la volonté a le pouvoir de déterminer l'intelligence à une vérité non évidente, en soi ou dans les principes, *parce qu'il paraît convenable (dignum) d'y adhérer*. Il y

neque scientia, neque opinio virtus dici potest ; sed sola fides : *quae quantum ad id quod voluntatis est, . . . non est media inter scientiam et opinionem* quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. »

<sup>1</sup> Cf. supra p. 297 note 2.

<sup>2</sup> Ver. q. 14, a. 3, ad 10.

<sup>3</sup> II-II, q. 4, a. 4, c.

a en effet une raison pour laquelle il semble bon de tenir cette vérité, mais cette raison est incapable de déterminer directement l'intelligence. C'est pourquoi l'on dit que la foi tient l'intelligence captive, car la faculté n'est pas actuée dans sa ligne propre (in quantum non secundum proprium motum terminatur). Ainsi « chez le croyant, la raison ne termine pas l'intelligence par soi mais par la médiation de la volonté <sup>1</sup> ». Ensuite S. Thomas décrit les divers cas d'assentiment imparfait : doute, opinion.

Il faut remarquer le soin avec lequel S. Thomas tient compte ici des exigences propres de l'intelligence. C'est elle qui est considérée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec la raison et avec la volonté. D'autre part, bien que la raison soit impuissante par elle-même à déterminer l'intelligence du croyant, et qu'elle regarde d'abord la volonté, le texte marque fortement la nécessité d'une raison de croire, qui est trouvée, d'une certaine manière, dans la « cogitatio » qui précède la foi <sup>2</sup>. Dans la foi, la volonté n'intervient donc pas parce que les raisons de croire seraient insuffisantes. Il y a justement une raison de croire, mais point de raison intrinsèque à l'objet <sup>3</sup>. On croit pour une raison qui fait paraître bon d'adhérer, mais qui ne peut mouvoir l'intelligence dans sa ligne propre <sup>4</sup>. Ainsi la foi ne se passe pas de toute raison, seulement elle transcende toute raison interne à son objet, elle exclut toute évidence <sup>5</sup>.

Dans les Sentences, S. Thomas semble donc insister sur le caractère

<sup>1</sup> III Sent. d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 : « In credente, ratio per se intellectum non terminat sed mediante voluntate. »

<sup>2</sup> Ibid., ad 2. Cf. texte supra p. 294 notes 3 et 4. — Nous disons que dans la « cogitatio » qui précède la foi, la raison de croire (c'est-à-dire, la Vérité première, comme le montrent des textes qui suivent dans les Sentences) est atteinte « d'une certaine manière » : elle est saisie par la raison. Mais à ce moment-là, elle n'exerce pas encore sa vertu motrice. Elle l'exercera dans l'acte de foi lui-même, et alors, elle sera atteinte d'une manière nouvelle, surnaturelle : elle sera utilisée par l'acte comme un « quo » : cf. III Sent. d. 24, a. 1, sol. 1. — Ver. q. 14, a. 8. — II-II, q. 1, a. 1 : la lumière de la Vérité première (formale quo) est atteinte en même temps et par le même acte que l'objet, qu'elle rend formellement croyable.

<sup>3</sup> Cf. II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

<sup>4</sup> Cf. III Sent. d. 23, q. 2, a. 3, sol. 3, ad 3 : « Fides non errat, sed semper verum dicit, non ex modo perfecto intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scilicet ex ratione infallibili quae dirigit voluntatem. »

<sup>5</sup> Cf. III Sent. d. 24, a. 3, sol. 2, ad 2 : « Homo dum credit, rationem non abnegat quasi contra eam faciens ; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus scilicet veritati primae. » — Cf. Ver. q. 14, a. 2, ad 9 : « Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quae sunt fidei. »

rationnel de la foi. Il ne faut pas entendre par là la seule crédibilité au sens moderne du mot, mais encore *et principalement* le fait que le croyant voit, soit par la raison, soit dans la lumière de l'habitus infus, qu'il est digne et bon d'adhérer à la Vérité première<sup>1</sup>.

Quant à l'article de la Somme qui porte également pour titre : « *Utrum credere sit cum assensione cogitare* » (II-II, q. 2, a. 1) ses principaux passages ont déjà été apportés pour éclairer l'article du *De Veritate*. Ajoutons seulement qu'il mentionne dans l'échelle des assentiments, outre l'opinion et le doute, la « *suspicio* », état de celui qui penche vers un parti de la contradiction, « tenté par un léger signe de probabilité ». On trouvera encore la même doctrine dans *In Boethium* de Trin. q. 3, a. 1, ad 3 - *In Rom.* I, leç. 6, - *In Hebr.* XI, leç. 1.

Dans sa réflexion théologique sur la nature de l'acte de foi, S. Thomas a su admirablement mettre en œuvre les sûres données d'une science de l'esprit. Mais tout ce qu'une philosophie pouvait lui apporter ne devait être qu'un instrument au service des affirmations de la Révélation sur une vertu théologale. Tout en reconnaissant d'abord les caractères propres de l'acte de foi, qui nous fait nous appuyer avec une certitude absolue sur le témoignage de Dieu, S. Thomas a donc pu situer cet acte dans la vie de notre esprit.

Il a fortement marqué la part de la volonté, dont la motion est exigée à cause de l'inévidence de l'objet, et provoquée par la félicité promise. Et par là la foi peut devenir vertu de l'homme orienté vers le Dieu béatifiant. Cependant il a affirmé le caractère essentiellement intellectuel de la foi. On croit parce qu'il y a une raison de croire. Ensuite, c'est l'intelligence qui affirme, qui tient la vérité divine. Et

<sup>1</sup> Le sens de la « rationalité » de la foi chez S. Thomas ne coïncide pas exactement avec ce que les théologiens modernes entendent par le caractère raisonnable de la foi. Le témoignage divin, objet de la foi, supposant la science infaillible de Dieu, est la Raison, la Source éminente de toute vérité. Idée que S. Thomas semble avoir prise chez Denys. Cf. *In Div. Nom.* c. VII, l. 5, n. 737 : « *Dicit ergo primo quod sicut ex ratione humana causatur aliqua fides, ita ista divina ratio est quaedam simplex veritas totius entis, circa quam rationem vel veritatem, sicut puram et non erroneam cognitionem omnium, consistit fides : quae quidem divina fides est quaedam permanens collocatio credentium, in qt. scil. firmiter locat eos in veritate et veritatem in ipsis, prout credentes habent simplicem cognitionem veritatis absque dubitatione et inquisitione . . .* » Même idée dans *III Sent.* d. 24, a. 2, sol. 2, ad 3 : « *Dicendum quod ratio humana praecedit auctoritatem humanam, et ratio divina praecedit auctoritatem divinam cui fides innititur.* »

La foi est donc éminemment « raisonnable » qui s'appuie sur la Raison divine, origine de toute vérité.

parce qu'elle la tient obscurément, en attendant la vision, elle ne cesse de chercher la lumière : « In assensu cogitat. » La foi n'est donc pas un élan irrationnel, c'est un assentiment transrationnel. « Homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens, sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus » (III Sent., d. 24, a. 3, sol. 2, ad 3). Tous les éléments de l'acte de foi trouvent donc leur place exacte. Quiconque connaît l'histoire du traité de la foi, les déplacements de l'intérêt porté, non sans de fâcheux exclusivismes, tantôt sur le caractère intellectuel de la foi, tantôt sur son aspect affectif, saura apprécier le mérite de S. Thomas.