

L'enjeu historique de la distinction du fait et du droit

par Nicolas PIQUÉ

Quand on s'interroge sur le rôle possible du jansénisme dans l'éveil d'une conscience nationale (1), c'est en général au second jansénisme que l'on pense, au quesnellisme teinté de richérisme qui agite les milieux parlementaires en France tout au long du XVIII^e siècle, à partir des années 1720. Ce qui reste plus étrange, c'est de postuler un lien entre le jansénisme du XVII^e siècle, le jansénisme de la grâce et cette question qui lui paraît étrangère. Comment comprendre et justifier cette nouvelle approche ?

Il nous a semblé que l'étude d'A. Arnauld pouvait aider à la comprendre. En effet, même s'il n'aborde pas directement cette question, on peut trouver dans son œuvre un intérêt pour les problèmes ecclésiologiques à partir, entre autres, de ses démêlés avec la papauté et de la distinction entre le fait et le droit. Or c'est justement cette distinction qui nous paraît présenter un intérêt quant à la possibilité de l'émergence d'une conscience nationale. En effet, cette analyse critique de l'opposition fait-droit, qui tend à inclure dans la sphère de l'analyse rationnelle le domaine défini par les faits, participe d'une rupture entre la réalité mondaine (« ce qui se passe tous les jours parmi les hommes » précisera Arnauld) et le règne divin. Le domaine du fait échappant à l'argument d'autorité, il devient dès lors possible de mener une analyse rationnelle critique de ces questions de fait ; les *requisits* d'une forme de laïcisation sont alors réunis. Cette rupture, cette laïcisation, résultat de la distinction du fait et du droit, représente la matrice d'une nouvelle conception du domaine défini par les faits. Le champ des affaires humaines, l'histoire et la politique pourront être l'objet d'une modalité d'analyse distincte de celle que nécessitent les questions relevant de la foi.

L'analyse de la distinction entre le fait et le droit trouve ainsi sa place dans le cadre de l'étude de l'émergence d'une conscience nationale. En effet, en remettant en cause la compréhension extensive des pouvoirs du pape, elle ouvre sur une nouvelle conception des rapports entre réalité mondaine et règne divin. Et nul doute que la rupture que nous pourrions lire chez Arnauld n'ait d'incidences, fût-ce en termes de condition de possibilité, sur la formulation moderne d'une conscience nationale.

1/ La question du fait.

L'accusation d'hétérodoxie et le déplacement janséniste du débat.

Les deux textes qui abordent directement la question de l'opposition entre le fait et le droit sont la première et la seconde *Défense des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux* (2).

Les circonstances de ces textes sont connues, ils s'insèrent dans la querelle avec les jésuites. Entre 1657 et 1660, les jansénistes s'attaquent à la morale des jésuites, délaissant les questions de la grâce et de la communion. La réaction jésuite ne se fait pas attendre. Espérant une victoire rapide et définitive, ils ramènent le débat sur l'hétérodoxie présumée des jansénistes concernant la question de la grâce, en déposant une plainte auprès du Parlement de Bordeaux (3) à propos de la traduction en latin par P. Nicole des *Provinciales*. Successivement le Parlement et la faculté de théologie ne trouvent rien d'hérétique dans ce texte. Les jésuites continuant leurs attaques, Arnauld se décide à leur répondre en juillet 1660.

Sa stratégie va consister à centrer le débat non sur la question de l'orthodoxie de Nicole (question qu'Arnauld estime close, l'orthodoxie de Nicole ne soulevant aucune question) mais sur le problème du fait. L'enjeu paraît alors clair : afin de couper court aux attaques doctrinales des jésuites, il importe de lutter contre l'infailibilité du pape, dont se réclament leurs adversaires, pour les questions de fait. Par conséquent il est nécessaire de mobiliser la distinction du fait et du droit. Il faut en effet bien prendre garde à distinguer entre le droit (la possible condamnation de certaines positions pour hérésie) et le fait (l'existence de ces thèses chez P. Nicole). Or si le pape peut parfaitement se prononcer par rapport au droit, il ne le peut par rapport au fait, ce qui explique l'erreur de fait consistant à attribuer à Nicole des thèses, effectivement condamnables, mais que ce dernier n'a en aucun cas soutenu.

Ainsi, la *Première Défense* insiste sur cette différence entre le fait et le droit : « il ne s'agit point ici des faits révélés et contenus dans l'Écriture et dans la Tradition » (4). La question est alors parfaitement délimitée, « il s'agit de savoir si l'on peut dire que les Papes ou les Conciles sont infaillibles dans les faits non révélés » (5) ; « vous prétendez que le Pape est infaillible dans le fait et dans le droit » (6), ce qui représente une « opinion téméraire et erronée » (7). La *Seconde Défense* réfute les mêmes thèses, en précisant le critère de distinction entre le fait et le droit : la révélation. Il est en effet « ridicule qu'un fait du XVII^e siècle, c'est-à-dire non révélé soit rattaché aux dogmes de foi » (8). La situation paraît alors claire : le seul domaine pour lequel l'infailibilité pontificale ait un sens est celui de la foi, dont le critère essentiel est la révélation, renvoyant de ce fait à l'origine fondatrice de l'enseignement du Christ et de l'Écriture.

Dans ce contexte, il faut noter l'importance stratégique de l'exemple du pape Honorius, déjà mentionné par Pascal. Les chapitres 11 à 13 de la *Première Défense* lui sont consacrés : Honorius fut accusé de l'hérésie de monothélisme par le VI^e Concile, qui s'est trompé sur le fait. Si cette hérésie est bien condamnable en droit, en fait les positions d'Honorius ne relevaient pas de cette dernière. Cette erreur fut reconnue par un concile ultérieur, qui revint sur la condamnation. Les jésuites quant à eux tiennent pour faux les Actes du Concile, ce qui amène une controverse historique interminable à propos de la validité de ces actes (9). Un tel déploiement d'érudition est présenté par Arnauld pour montrer qu'une erreur sur le fait a déjà été commise par l'Église, qui l'a ensuite reconnue en rétablissant l'orthodoxie de ce pape.

La place de la querelle sur la grâce n'est donc pas très importante, elle n'occupe que les trois premiers chapitres. En revanche, la suite des échanges consacrés aux questions de l'opposition entre le fait et le droit et des limites du pouvoir du Pape est bien plus étendue. Deux questions resteront encore à analyser. Non seulement le pouvoir du Pape ne concerne pas le fait, mais il est sans cesse rattaché à l'Écriture. Le critère du domaine de la foi est alors principalement rattaché à la révélation de l'Écriture (10), ce qui ne peut manquer de nécessiter une redéfinition de la Tradition (11). Par ailleurs, l'opposition fait/droit est renvoyée à la liaison foi-révélation, le rapport à la raison n'étant alors pas précisé. L'analyse de la *Logique* (12) permettra de déterminer les modalités de cette relation.

La signature du formulaire.

La définition de l'opposition du droit et du fait est également abordée lors d'un autre épisode, celui qui suit la demande de signature du formulaire à partir de 1657. Cette demande fait suite à la condamnation des 5 propositions par le pape en 1653, dont l'enregistrement en France nécessite la signature d'un formulaire liant le droit et le fait dans une condamnation globale de l'œuvre de Jansénius.

A. Arnauld s'exprime sur cette question dans de nombreux textes, en particulier déjà lors de la censure en Sorbonne de Descartes. Le texte que nous avons choisi de citer est entièrement consacré à cette question, il s'agit des *Réflexions d'un docteur en Sorbonne sur l'avis donné par Mgr l'évêque d'Apt* (13). Son intérêt réside dans le fait que l'explicitation de cette opposition est liée ici au problème général de la connaissance. La distinction entre le fait et le droit va être traitée du point de vue de la modalité de connaissance des domaines distincts du fait et du droit, ce qui va amener une opposition d'un nouvel ordre. La question du texte est la suivante : il s'agit de savoir « si l'on peut être obligé de croire un point de fait contre sa propre lumière » (14). Dans les deux *Défenses* analysées précédemment, le domaine du droit recoupait celui de la foi, dont le critère est la révélation, mais il n'était rien dit du domaine du fait. Le texte de 1657 va quant à lui envisager l'ensemble de la question.

Il existe deux voies pour dire d'une chose qu'elle est vraie, la raison ou l'autorité, « ce qui s'appelle foi » (15). Puis il précise qu'il y a deux types de foi, l'une divine, fondée sur la révélation, l'autre humaine, fondée sur l'autorité des hommes. Certes les rapports ne s'excluent pas radicalement : « il est certain premièrement que la foi suppose toujours quelque raison » (16), en référence à saint Augustin. Il reste alors à établir les modalités plus précises de cette relation : « il est certain en second lieu que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison » (17). Il n'y a donc pas d'incompatibilité, pas plus que de problème pour les rapports entre foi divine et raison. Mais il n'en est pas de même de la foi humaine, « qui est fondée sur l'autorité des hommes et non sur la révélation de Dieu » (18) : « on ne peut pas dire qu'elle [*i-e* la foi humaine] doive être toujours supérieure à la raison », ce qui ne pourrait être le cas que pour une autorité infaillible, « telle que n'est pas celle du Pape ou des Conciles dans des questions de fait » (19).

Ainsi, à côté des preuves historiques des errements, ce qui était la stratégie des deux *Défenses*, il existe donc également une justifi-

cation théorique du caractère problématique de l'autorité du pape vis-à-vis des faits. La présentation classique des rapports entre la raison et la foi consiste à les distinguer, en les opposant frontalement terme à terme, ce que fait par exemple Pascal, dans la Préface au *Traité sur le vide*. La tripartition proposée par Arnauld est de ce point de vue plus originale ; elle permet une réponse appropriée à la critique jésuite. C'est en effet cette tripartition (raison/foi divine/foi humaine) ajoutée à la caractérisation de la foi divine par la révélation qui rend possible le rattachement épistémologique du domaine de la foi humaine à la raison, même dans une question théologique. Le partage opéré entre révélation et usage de la raison, qui distingue les deux types de foi, constitue une réponse efficace au discours jésuite.

Les deux *Défenses* et les *Réflexions* présentent donc deux séries d'oppositions qui sont parallèles, en se situant à deux niveaux différents. D'une part la distinction entre les deux domaines que caractérisent le fait et le droit (20) ; d'autre part la différenciation des modes de connaissance relevant de ces domaines spécifiques, que sont la raison, la foi humaine et la foi divine.

Il faut signaler enfin le caractère commun de ces textes des années 1650, centrés sur la question de l'infailibilité papale *via* la question de l'opposition du fait et du droit. Ce nouveau centre de controverse est dû à la nouveauté de la situation, qui a vu la condamnation du jansénisme par Rome. Les préoccupations dogmatiques tendent à être prolongées par des questions plus ecclésiologiques, ce qui est le cas dans le texte de 1660 aussi bien que dans celui de 1657. Le contraste apparaît plus évident encore par rapport aux textes des années 1640, où le problème principal résidait dans la défense de la théorie de la grâce (21). Le débat porte maintenant sur l'ecclésiologie et sur la critique du pouvoir du pape sur les questions de fait.

On a souligné plus haut l'importance de deux questions, laissées pour l'instant en suspens, deux questions que la polémique a mises en avant, que la distinction du droit et du fait impose d'étudier. Il s'agit tout d'abord d'une question ecclésiologique : la redéfinition du concept de Tradition. En effet, minorer, contre les jésuites, le rôle du pape ne peut manquer d'avoir des conséquences sur la définition de la Tradition. Ensuite, une question gnoséologique : l'analyse des rapports entre la foi et la raison. En effet, les oppositions fait/droit et foi/raison ne se recouvrent pas strictement. Il faudra par conséquent préciser la définition de la notion de foi humaine.

2/ La dimension ecclésiologique. Le concept de Tradition.

Les critiques adressées à Rome ne pouvaient pas ne pas imposer une révision de la notion de Tradition, certes toujours dans les limites du débat concernant les questions de fait.

Un concept englobant de Tradition. La Défense de 1660.

Il faut repartir rapidement de la *Seconde Défense* de 1660. Après avoir défini l'opposition radicale entre foi-droit et fait, Arnauld précise : « il y a certains faits qui, contribuant à la notoriété de la foi, contribuent aussi en quelque manière à l'établissement de la foi, quoiqu'ils n'appartiennent d'eux-mêmes à la substance de la foi » (22), ce sont « les jugements des Conciles, les décisions des Papes, les témoignages des Pères ». Cette proposition n'a rien d'hétérodoxe ; pour un catholique, la Tradition comporte bien différentes dimensions, dont l'Écriture, mais aussi les Magistères, qui comptent les Pères, les Conciles et les Papes. Toutefois, le contexte de l'époque risque de donner à cette présentation un sens tendancieux. Les polémiques avec les protestants depuis le début du siècle ont souvent montré combien ces derniers se réclamaient de l'Écriture contre les Magistères romains. Cette majoration du rôle de l'Écriture et la disqualification par les mêmes protestants du pouvoir papal pourraient donner à la formulation et à la typologie arnaldiennes un horizon inquiétant pour l'orthodoxie d'Arnauld. Une redéfinition plus stricte de la Tradition s'impose, afin de couper court à tout risque de suspicion dogmatique et de dérive *scripturaire*.

La discussion critique de cette notion arrive à un moment de crise, comme cela s'est également passé durant l'Antiquité chrétienne. Les crises arienne et pélagienne ont en effet poussé les controversistes orthodoxes à formuler une notion de Tradition qui soit à même de les aider dans les combats qu'ils menaient. La nécessité de préciser la définition d'une telle notion intervient toujours dans des situations de contestations hérétiques du dogme. Les définitions et les méthodes laissées par Tertullien, Irénée de Lyon ou Vincent de Lérins seront d'ailleurs reprises par les jansénistes. Les XVI^e et XVII^e siècles relèvent également de cette situation de crise dans la précision des notions dogmatiques concernant *la définition de la Tradition*.

Le concept de Tradition n'échappe donc ni à l'histoire ni aux variations, alors qu'il est censé justement fournir une garantie contre le risque que celles-ci font courir au principe de perpétuité de la foi de l'Église catholique.

Déplacement et reformulation de la Tradition (1643/1660).

La suite de l'analyse à rebours que nous menons va permettre de mettre en évidence cette évolution, en comparant les textes précédents à ceux parus en 1643-1644.

Les circonstances de parution de ces textes ont encore trait aux querelles avec les jésuites ; mais il s'agit alors de la critique de la pratique jésuite de la fréquente communion (23). Arnauld y emploie la méthode que les protestants appellent de récrimination : il faut battre l'adversaire avec ses propres armes, en montrant qu'il ne souscrit pas aux critères qu'il a lui-même imposés. Ici, il va falloir montrer que les jésuites ne sont pas fidèles au principe de fidélité à l'Antiquité et aux Pères, au nom duquel ils attaquent les jansénistes. Il faut « regarder ce qui est conforme à l'Antiquité » et plus largement à la Tradition.

Dans la formulation en 1643-44, la principale caractéristique de la Tradition est l'immutabilité, ce qui n'est ni étonnant, ni nouveau. La Tradition a « l'immutabilité de la pierre » (24), « l'Église est la même dans tous les temps » (25), « l'unité du même Esprit qui a toujours animé, qui anime et qui animera l'Église jusqu'à la fin du monde » (26). Les composantes de cette Tradition sont les suivantes : Arnauld parle d'une proposition, « telle que nous la trouvons établie dans la Tradition, par les Pères et les Conciles anciens mais aussi par le Concile de Trente » (27), ailleurs il fait mention des « écrits des Pères et des Conciles » (28). Les notions employées de manière polémique sont donc l'Église et la Tradition ; le Saint Esprit a un rôle d'unification, en particulier pour les Conciles et les Pères. Il est peu question du pape, en tout cas pas de ses limites, le concile de Trente étant par ailleurs cité comme une des composantes de la Tradition.

Le concept qui découle de cette analyse est donc un concept large de Tradition, tant par ses composantes que par son champ d'application : les mœurs, dont la dimension factuelle est indéniable, en font même partie (29).

Lors de la reformulation en 1660, la présentation est totalement différente ; elle apparaît dans le cadre de l'analyse de la distinction entre le fait et le droit. Il faut repartir de l'analyse des faits qui « contribuent à la notoriété de la foi » (30), savoir « les Pères, les Conciles et les Papes ». Ils sont distincts des « dogmes de la foi (qui) sont des vérités révélées par Jésus-Christ à ses Apôtres et conservées dans l'Écriture et la Tradition » (31). Certes la perpétuité est toujours appelée : « la vérité éternelle révélée par l'Écriture et la

Tradition (est) fixe, invariable et perpétuelle » (32) ; mais les faits y échappent, du fait de l'opposition entre le fait et le triptyque foi-droit-révélation. L'autorité des Pères, des Conciles et surtout des Papes ne relève plus directement de la foi et du caractère infaillible que procure la justification par la révélation. La simplicité de la présentation de 1644, pour laquelle la perpétuité englobait toutes les manifestations temporelles d'autorité, n'est plus de mise, perturbée par la tripartition qu'impose l'apparition de ces faits particuliers que sont ceux qui « contribuent à la notoriété de la foi ».

La délimitation stricte du concept de Tradition a pour conséquence immédiate, sinon de critiquer radicalement le pouvoir du pape, du moins d'en fixer restrictivement les prérogatives. Cette question apparemment strictement disciplinaire s'inscrit, dans les textes d'Arnauld, dans une dimension plus large et plus profonde, du fait des redéfinitions qu'elle nécessite. A partir de la question des attributs du pouvoir papal, Arnauld est amené en effet à délimiter les contours et les composantes de la sphère mondaine. De telle sorte que ce qui se trouve alors en jeu n'est autre qu'une forme de laïcisation du monde humain, de « ce qui se passe tous les jours parmi les hommes » (33).

Arnauld et la défense paradoxale de la Tradition.

Il faut de plus remarquer que les notions employées pour justifier et légitimer l'autorité infaillible de la foi ne sont plus les mêmes. En 1660 c'est le couple Écriture et Tradition (34), alors qu'en 1643 il s'agissait du couple Tradition et Église. L'Église, toujours marque visible de la foi, ne peut toutefois plus prétendre au même rôle légitimant qu'auparavant ; son statut est intermédiaire, relevant désormais de ce nouvel espace, comprenant ces faits d'un type nouveau. L'introduction par Arnauld d'une tripartition est fondamentale. Elle se substitue à une opposition binaire entre foi et raison, qui postulait a priori une analogie entre visible et invisible, entre le domaine des faits et celui de la foi, sans pouvoir la justifier (35). On ne pouvait alors en effet rendre compte rationnellement de cette analogie, puisque la raison était inopérante dans le domaine de la foi. Arnauld au contraire, par la mise en place de cette tripartition, définit un type de fait tout à fait particulier : il relève de la foi, il contribue à sa notoriété, mais il relève également de la raison, puisque c'est un fait.

Par conséquent, l'articulation entre le domaine des faits et celui de la foi est pensable rationnellement. L'autorité infaillible pourra être doublée, voire secourue, par une argumentation rationnelle por-

tant sur les faits, sur l'histoire en particulier. Arnauld, dans sa critique des jésuites, prépare ainsi les armes théoriques qui lui permettront de lutter contre les protestants, en les suivant sur le terrain qu'ils imposeront, l'histoire. Il pourra alors se servir de l'histoire pour sauver la Tradition, après l'avoir paradoxalement circonscrite et réduite, en l'épurant de la partie factuelle qui *l'entachait*.

Une nouvelle organisation du texte se dessine alors. D'un côté la foi et le droit, dont le critère est la révélation et le dépôt l'Écriture et la Tradition ; de l'autre les faits, qui participent éventuellement de la notoriété de la foi, dont le critère est l'autorité humaine et le dépôt les Conciles, les Pères et les Papes. Ainsi, apparaît bien une reformulation du concept de Tradition dont le Pape est exclu, Arnauld insistant bien plus en 1660 sur la révélation directe par l'Écriture. Le rôle du pape en ressort considérablement réduit : non seulement il ne peut prétendre à une infaillibilité globale, mais encore son pouvoir doctrinal est limité, avec les Pères et les Conciles, aux faits participant à la notoriété de la foi. On est donc passé, au cours de cette construction historique, d'un concept large à un concept resserré de la Tradition. Des explications conjoncturelles peuvent l'expliquer : les circonstances ont changé (Arnauld a été exclu de la Sorbonne, le jansénisme condamné par Rome), les adversaires aussi (il ne s'agit plus seulement des jésuites mais aussi de Rome depuis 1653).

Il faut toutefois remarquer que cette critique du pouvoir papal n'est pas contradictoire avec la participation d'Arnauld à la Contre-Réforme. La cohérence d'Arnauld tient en effet à sa volonté de réaffirmer la pureté des origines. Et ce aussi bien en 1643 (il faut « travailler à rétablir l'Église dans son ancienne discipline » (36) comme saint Charles Borromée) qu'en 1660 (la foi est fonction d'une « révélation originelle » (37) ; « ce qui regarde la foi est ancien et révélé et ce qui regarde le fait est nouveau et non révélé » (38)). Son souci est bien de combattre la nouveauté au nom de la Tradition, perpétuation des origines. Le fait que, depuis 1653, la nouveauté soit incarnée par l'alliance entre les jésuites et la papauté ne doit par conséquent pas faire négliger la participation d'Arnauld à la défense de l'orthodoxie catholique contre les protestants. La redéfinition qu'il impose, contre Rome, à la notion de Tradition prend également sens dans son combat contre les protestants. Son intérêt pour l'ecclésiologie comporte deux adversaires, mais un seul enjeu, continuer à perpétuer la doctrine de l'origine.

Cette analyse comparée des textes a permis de tracer et de mettre en évidence la généalogie du concept de Tradition. Cette généalogie fait intervenir un déplacement et des insertions dans des dispositifs polémiques différents. La situation de controverse dans laquelle se trouvait Arnauld et les urgences polémiques qui en sont la conséquence l'ont amené à distinguer le fait et le droit, ce qui limitait en même temps le pouvoir du pape pour les questions de fait. Toutefois, la définition d'une nouvelle conception de la Tradition l'a conduit à spécifier un nouveau type de fait, afin de garder une fonction particulière pour l'autorité du pape. Mais il n'en demeure pas moins que le champ de la foi sort réduit de cet examen, consacrant de la sorte une étape importante de la laïcisation du monde humain, y compris dans sa dimension romaine et papale. Cette nouvelle configuration rabat sur l'usage possible de la raison, comme va nous le montrer l'analyse de la *Logique*, tout un domaine qui lui était jusqu'alors inaccessible.

3/ La dimension gnoséologique. La foi, le fait et la certitude humaine.

L'analyse de la *Logique* va préciser le statut proprement épistémologique de l'analyse proposée en 1657. T. Shiokawa (39) a en effet montré que la tripartition présente dans le texte de 1657 a été reprise dans la *Logique* (40), IV^e partie, chapitre 12. Arnauld et Nicole vont y préciser le rôle de la raison, en particulier par rapport à son usage dans des domaines différents.

Le détour par l'analyse épistémologique des modes de connaissance va nous permettre de définir plus exactement le statut de ce nouveau champ de connaissance que représentent les faits. On pourra dès lors constater que l'apparition et l'autonomisation de ce nouveau champ d'application de la méthode rationnelle est le signe d'une rupture entre le monde humain et le règne divin. La reprise en 1660 des termes de la distinction de 1657 fait le lien entre les propos ecclésiologiques et la constitution plus générale d'une méthode spécifique de connaissance rationnelle des affaires humaines. Le pouvoir des papes, relevant de cette sphère mondaine, même spécifique, peut alors être analysé méthodologiquement dans les mêmes termes que les autres notions mondaines.

La tripartition et la « certitude humaine ».

La IV^e partie est en effet consacrée à la méthode, le début ana-

lysant la méthode géométrique rationnelle. Mais une rupture intervient au chapitre 12 (41) ; cette rupture permet d'introduire la tripartition déjà évoquée entre la raison et son évidence, et les deux types de foi, dont l'autorité est soit divine soit humaine.

Il faut analyser ce texte, reprise en partie littérale de celui de 1657, dans un double contexte. Tout d'abord par rapport à Pascal ; dans la 17^e *Provinciale*, il justifie la distinction entre le fait et le droit en la rapportant à la distinction épistémologique de la Préface du *Traité du vide*, c'est-à-dire à l'opposition raison-autorité. Dans ces conditions, si la question du fait échappe au pape, c'est qu'elle relève du domaine de la raison, en s'opposant à l'autorité. La foi au contraire relève de l'autorité en ouvrant sur le domaine du droit. La différence est nette par rapport à ce que propose la *Logique* ; on n'y retrouve pas le même recouvrement de ces deux bipartitions, parce qu'elle présente une tripartition, inconnue par Pascal (42).

Mais il faut également rapporter la tripartition du chapitre 12 au premier chapitre de la même IV^e partie. Le chapitre 1 présente une typologie générale de la connaissance en fonction de deux critères : le caractère immédiat ou non de la connaissance et les degrés de certitude de cette connaissance. Le chapitre 12 abandonne ce critère de la certitude. Cet abandon est très important : cela revient à affirmer que le domaine de la foi, même s'il n'est pas entièrement rationnel, n'échappe pas à la certitude. Or, comme de plus « il est certain que la foi suppose quelques raisons » (43), le domaine de la foi humaine va pouvoir être le lieu d'une « certitude humaine » (44), compte tenu de la spécificité de ce domaine, entre celui de la raison et celui de la révélation.

Arnauld achève ici le dépassement de toutes les bipartitions classiques entre la foi et la raison, en montrant comment le domaine de la foi humaine est susceptible d'une analyse rationnelle. La tripartition trouve dans l'exposé de la *Logique* un fondement épistémologique que les textes antérieurs ne lui fournissaient pas. Une telle justification, compte tenu des caractéristiques du champ de la foi humaine, représente une étape importante dans le processus d'apparition et de développement d'une analyse rationnelle des affaires humaines. Ces dernières conquièrent de la sorte une autonomie, en même temps que se trouve précisée la méthode rationnelle capable de les analyser.

Les caractères de la foi humaine et la rupture.

L'analyse menée dans la *Logique* permet ensuite de préciser les caractéristiques et l'étendue de ce domaine particulier. La foi humaine

se rapporte à l'autorité des hommes, c'est-à-dire principalement au témoignage. Se met alors en place une méthode critique d'évaluation de la crédibilité des témoignages, des événements humains. A quoi s'applique cette critique ? Non seulement bien sûr au domaine profane, « ce qui se passe tous les jours parmi les hommes » (45), mais aussi au domaine religieux, les chapitres 13 à 16 en proposent plusieurs exemples (46).

La mise en œuvre de cette méthode dans le domaine religieux ouvre sur une réforme de l'argument d'autorité, puisque l'autorité relevant désormais de cette nouvelle sphère n'est plus indépendante des motifs de crédibilité. On peut citer comme exemple de cette nouvelle pratique la critique concernant l'attribution et même l'existence des lettres d'un Concile africain au pape Célestin (47). L'enjeu de la controverse concernant ces lettres se rapporte à la querelle du gallicanisme : ce concile aurait vu pour la première fois l'expression d'une revendication d'autonomie par rapport à l'autorité du pape, exprimée dans ces lettres adressées à Rome. Un tel exemple est très intéressant dans le cadre d'une argumentation qui s'appuie entre autres sur des exemplifications historiques démontrant l'impossibilité de la thèse que l'on combat, en l'occurrence les fausses prétentions de Rome à l'infaillibilité.

Il devient dès lors possible de vérifier l'existence et la crédibilité d'un document, d'un témoignage par le biais des notions de probable et de circonstance (particulière et commune) (48). Cette précision est très importante pour l'usage qui en sera fait ultérieurement lors de l'utilisation critique de l'histoire comme argument polémique dans les controverses avec les protestants ; en particulier au moment de la paix clémentine, dans la grande *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*. Il ne faudrait en effet pas négliger, à côté des germes de laïcisation que l'on a pu analyser dans la *Logique*, le souci apologétique qui anime, à l'instar de Pascal, les travaux d'Arnauld.

Le domaine religieux n'est pas le seul concerné, le domaine profane peut également être l'objet de cette nouvelle méthode rationnelle d'analyse des témoignages. Le champ d'application en paraît plus large : il concerne les « événements humains » (49), les « événements humains contingents » (50), « ce qui se passe tous les jours parmi les hommes » (51). Par conséquent, l'histoire et la politique deviennent les objets d'une étude mettant en œuvre une analyse critique rationnelle. La différence avec Bossuet, écrivant une *Politique tirée de l'Écriture sainte*, est patente : Arnauld et Nicole conçoivent

une forme de rupture entre les sphères mondaines et la sphère divine transcendante. Même s'ils essaieront de rétablir une relation entre ces champs, par le biais d'une théorie du signe développée également dans la *Logique*, il n'en demeure pas moins que la rupture a été pensée. Bossuet en revanche ne la pense pas ; son discours de défense du catholicisme apparaît de ce fait plus faible, incapable de comprendre les critiques libertines ou protestantes. Arnauld, partant de la rupture, est plus à même d'en proposer la résorption dans une unité herméneutique nouvelle (52).

Cette reconnaissance de la particularité des affaires humaines marque donc la spécificité de l'œuvre d'Arnauld. Elle a des conséquences comparables à celles qui se produisent également dans les *Pensées* de Pascal concernant la justice et la force. Alors que le physicien a déjà conquis son indépendance heuristique et que la nature physique est étudiée indépendamment de références dogmatiques, dans ce texte d'Arnauld et de Nicole c'est au tour de l'histoire d'acquiescer ce statut nouveau. Les notions alors mises en place, ainsi que la méthode qu'elles rendent possible, concourent à l'élaboration générale, dans une postérité cartésienne, d'une nouvelle méthode de connaissance. Arnauld et Nicole élaborent une lecture méthodique d'un nouveau champ d'étude, investissant de la sorte un espace laissé vierge par Descartes.

Conformément au style polémique de Port-Royal et en vue d'une efficacité que la polémique requiert, on prouve une même chose de diverses manières. Il s'agit ici de démontrer la non-infaillibilité du pape en matière de fait. Les *Défenses* en ont montré différentes preuves historiques, qui ont rendu nécessaire une reformulation de la notion de Tradition. La *Logique* a, quant à elle, fourni une justification gnoséologique de l'opposition fait-droit, tout en la déplaçant et l'aménageant pour en faire surgir la spécificité de la notion de foi humaine et la possibilité d'une nouvelle méthode historique rationnelle.

La justification de la légitimité de la distinction du fait et du droit a délimité et autonomisé le champ mondain des affaires humaines. Une rationalité spécifique y est à l'œuvre. Entre les activités factuelles des hommes et le domaine de la foi s'est instaurée une rupture, qui marque une étape concernant le processus de laïcisation qui définira la modernité. La particularité de l'apologétique d'Arnauld et de Nicole réside dans la prise en compte de cette rupture et du caractère spécifique de ce domaine. La défense du catho-

licisme ne peut plus faire l'économie de l'acceptation de cette méthode nouvelle, qui tient compte de la rupture, pour tenter ensuite de la résorber dans le cadre d'une herméneutique.

Si la conscience nationale apparaît en rupture par rapport à la notion médiévale d'*imperium*, qui assimile le fait et le droit en faisant dériver l'organisation de la réalité mondaine du règne divin, alors l'œuvre d'Arnauld, comme instauration d'une rupture dans le domaine politique et historique, en est une étape importante.

NOTES

(1) Cet article reprend un exposé fait lors d'une journée d'étude organisée par l'ENS de Fontenay et l'université de Versailles sur « Jansénisme et éveil d'une conscience nationale ».

(2) Voir *Œuvres complètes* d'Arnauld, Paris-Lausanne en 1775-83, tome 21.

(3) Le roi devait se rendre à Saint-Jean-de-Luz au-devant de la future reine, en passant par Bordeaux.

(4) *Première Défense...*, p. 119.

(5) *Ibid.*

(6) *Id.*, p. 120.

(7) *Ibid.*

(8) *Seconde Défense...*, p. 166.

(9) Cet enchaînement de controverses, faisant se succéder critiques et réponses, est caractéristique de l'époque et du mode de controverse adopté en particulier par les Messieurs de Port-Royal. Une fois la « question établie », c'est-à-dire une fois déterminés rationnellement les aspects précis du problème qui pourront emporter la décision, la querelle rentre dans le détail de l'analyse historique. C'est en particulier ce qui arrive avec cette étude de la condamnation fautive du pape Honorius.

(10) « Tout ce qui regarde la foi est compris dans l'Écriture et la Tradition », *Première Défense...*, p. 124.

(11) Cf. 2/ La dimension ecclésiologique. Le concept de Tradition.

(12) Cf. 3/ La dimension gnoséologique. La foi, le fait et la certitude humaine.

(13) *Œuvres complètes*, tome 21.

(14) *Op.cit.*, p. 19.

(15) *Id.*, p. 21.

(16) *Id.*, p. 22.

(17) *Ibid.*

(18) *Id.*, p. 23.

(19) *Ibid.*

(20) La distinction ne les oppose pas terme à terme, comme on le verra plus bas ; existent en effet des faits d'un type particulier, qui contribuent à la notoriété

de la foi. On retrouve alors une tripartition parfaitement parallèle à celle qui distingue la raison de la foi humaine et de la foi divine.

(21) Voir par exemple les deux *Apologies pour M. Jansénius* de 1641-45 et *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé* de 1641.

(22) *Seconde Défense*, p. 167. Cette tripartition des domaines recouvre celle concernant les modes de connaissance de ceux-ci. La triade raison-foi humaine-foi divine recouvre la trilogie fait-fait contribuant à la notoriété de la foi-foi.

(23) Nous citerons plus précisément deux textes : *De la fréquente communion*, de 1643, et *La Tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion*, de 1644, le second se donnant comme une illustration patristique du premier. Cf. *Œuvres complètes*, tome 27.

(24) *De la fréquente communion*, p. 107.

(25) *Id.*, p. 127.

(26) *La Tradition...*, p. 25.

(27) *De la fréquente communion*, p. 101.

(28) On peut préciser les caractéristiques des Conciles (« le Saint-Esprit a fait tenir des Conciles de temps en temps » pour assurer le cours de la Tradition, *De la fréquente communion*, p. 128) et des Pères (« ces hommes divins que le Saint-Esprit a fait naître de temps en temps », *La Tradition...*, p. 21).

(29) « Avec quelle conscience pourrait-on dire que je crois l'Église capable d'errer dans la doctrine des mœurs, puisque je la reconnais infaillible », *La Tradition...*, p. 56.

(30) *Seconde Défense*, p. 167.

(31) *Id.*, p. 166.

(32) *Id.*, p. 172.

(33) *LAP*, p. 318. Cf. note 40.

(34) « Tout ce qui regarde la foi est compris dans l'Écriture et la Tradition » *Première Défense*, p. 124.

(35) On pourrait trouver chez Bossuet une telle organisation.

(36) *De la fréquente communion*, p. 126.

(37) *Id.*, p. 124.

(38) *Id.*, p. 171.

(39) Dans « A propos de la distinction arnaldienne entre foi humaine et foi divine », A. Arnauld. *Philosophe, écrivain et théologien, Chroniques de Port-Royal*, Paris, 1995. Voir également « La raison et l'autorité dans les études patristiques : le cas de Pascal et de la *Logique* de Port-Royal », *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris, 1993.

(40) Citée désormais *LAP* ; la pagination des références renvoie à l'édition parue chez Gallimard-Tel en 1994.

(41) « Tout ce que nous avons dit jusqu'ici regarde les sciences humaines, purement humaines et les connaissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison ; mais avant de finir, il est bon de parler d'une autre sorte de connaissance, qui est celle que nous tirons de l'autorité », *LAP*, p. 315.

(42) On peut remarquer, avec T. Shiokawa, que « la question de fait entre maintenant dans le domaine de la foi, certes, humaine, mais en tout cas, non dans celui de la raison » (« A propos de la distinction arnaldienne... », p. 194). La distinction entre foi humaine et foi divine rendra toutefois par la suite possible l'usage de la raison pour le champ des faits humains.

(43) *LAP*, p. 316.

(44) *Id.*, p. 316.

(45) *Id.*, p. 318.

(46) « On peut appliquer tout ceci à des matières qui causent souvent des disputes parmi les doctes », *id.*, p. 329.

(47) *Id.*, p. 330.

(48) Par exemple, « il faut les (les miracles) examiner par leur circonstance particulière et par la fidélité et la lumière de témoins qui les rapportent » (p. 324) ; il faut « joindre les circonstances » afin de pouvoir « embrasser le plus probable » (p. 327). L'analyse de divers exemples, dans ces nouveaux termes, est proposée : « l'histoire du baptême de Constantin », la présence de Pierre à Rome, etc.

(49) *Id.*, p. 318.

(50) *Id.*, p. 319.

(51) *Id.*, p. 318.

(52) De ce point de vue, la théorie du signe, développée aux chapitres 10 à 14 de la 1^{ère} partie, est essentielle.