

À PROPOS DE LA DISTINCTION ARNALDIENNE DE LA
« FOI DIVINE » ET DE LA « FOI HUMAINE » :
SIGNIFICATION DE CETTE DICHOTOMIE

par Tetsuya SHIOKAWA

Les mots de « foi divine » et de « foi humaine » sont assez courants dans la France du dix-septième siècle. Témoins les dictionnaires du temps, surtout celui de Furetière qui donne l'explication suivante dans la rubrique du mot « foi » : « On appelle *Foi divine* toutes les vérités qui sont contenues dans l'Écriture. *Foi humaine*, est la créance qu'on donne aux paroles des hommes ». Le dictionnaire de Trévoux, qui prolonge celui de Furetière, donne à peu près la même explication, mais ajoute une remarque particulière sur l'expression de « foi ecclésiastique ». « Il y a une *foi humaine*, que l'on a nommée *Ecclésiastique* : c'est la créance que les fidèles donnent à certains faits que l'Église a décidés et qu'elle propose à croire [...] ». Trévoux précise que « cette expression est nouvelle » et introduite par un archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, précisément à propos de l'affaire janséniste. C'est dire que ces trois expressions de foi divine, humaine et ecclésiastique ont déjà été consacrées dans la première moitié du dix-huitième siècle et que les deux premières ont été tellement bien établies dans l'usage qu'on ne sentait plus le besoin d'en marquer l'origine, si ce n'est qu'on en avait complètement perdu la trace.

Or ce couple d'expressions apparaît aussi dans les textes d'Antoine Arnauld et sert de fil conducteur à quelques-unes de ses réflexions. Citons d'abord la *Logique de Port-Royal*. Dans la quatrième et dernière partie intitulée « Méthode », les tout derniers chapitres (du 12^e au 16^e selon la cinquième édition) sont consacrés à la connaissance acquise par « la foi, soit humaine, soit divine ». C'est dire qu'il est question ici d'aspects logique et gnoséologique de la notion de foi. Mais nous allons voir que le problème ne se borne pas là et conduit nécessairement au domaine de la foi religieuse et à ses problématiques. Seulement, comme cette

Logique est le fruit de la collaboration d'Arnauld et de Nicole, nous ne pouvons pas être sûrs que c'est bien Arnauld qui est à l'origine de ces pages.

Chose remarquable, Arnauld avait exprimé à peu près la même idée dans un écrit antérieur et la *Logique* en reprend textuellement deux paragraphes dans le chapitre 12 de la quatrième partie. Il s'agit des *Réflexions* qu'il avait composées en 1657 à propos de l'affaire de la signature du formulaire (1). Quelque temps après l'établissement du second formulaire par l'Assemblée du clergé, Arnauld soumit à Nicolas Pavillon, le célèbre évêque d'Alet, un cas de conscience touchant sa signature. L'évêque réformateur répondit, contre l'attente d'Arnauld, qu'il fallait signer, du moment que le pape avait donné son jugement. N'étant pas satisfait de la réponse, Arnauld fit cette réplique dans laquelle il tenta de développer contre l'imposition de la signature du formulaire une théorie de résistance fondée précisément sur la distinction de la foi divine d'avec la foi humaine. On voit que cette dichotomie est au service de la polémique janséniste, en particulier de celle autour du formulaire de foi.

Les *Réflexions* de 1657 sont ainsi l'indice certain de la paternité d'Arnauld au sujet de l'idée de la connaissance par la « foi, soit divine, soit humaine », qui est développée dans la *Logique* de 1662 (2).

Cette distinction de la foi en deux catégories, divine et humaine, est pleine d'intérêt mais comporte aussi des problèmes. D'abord, elle sert pour ainsi dire de concept opératoire dans des domaines aussi variés que logique, gnoséologie, théologie, polémique religieuse et apologétique. Elle est donc d'une grande utilité dans toutes ces disciplines, mais, en revanche, cela risque de la rendre ambiguë et impure comme idée. D'ailleurs, ces deux notions sont-elles bien fondées dans la tradition à la foi théologique et philosophique ? Pour n'avoir pas de réponse définitive à donner, nous avons de fortes raisons d'en douter.

L'utilisation par Arnauld de cette dichotomie pose un autre problème. Elle présente des affinités remarquables avec la prise de position de Pascal dans deux écrits, le fragment de préface pour un *Traité du vide* et la dix-huitième *Provinciale*. Étant donné leurs étroites relations et surtout leur collaboration dans la campagne des *Provinciales*, il faut examiner de près ces affinités qui ne manquent pas, par ailleurs, de différences non négligeables.

Concernant le rapport Arnauld-Pascal, la dichotomie touche aussi à une autre problématique, celle de l'apologétique. Depuis une vingtaine d'années, la notion de « foi humaine » est souvent invoquée à propos de « la conception que Pascal se fait de la foi et [du] rôle qu'il assigne à l'apologiste » (3). Mais qu'est-ce que cette foi humaine et est-il possible

de l'assimiler à celle qui était courante dans l'usage de l'époque et dont parlait Arnauld, et, si oui, dans quelle mesure ? Voilà les questions qui vont orienter la ligne de cet exposé.

*
* *

Mais d'abord, qu'est-ce que cette foi, soit divine, soit humaine, qui sert de fondement ou de canal dans la connaissance, selon la *Logique de Port-Royal* ? Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de jeter un coup d'œil sur la typologie générale de la connaissance que la *Logique* esquisse dans le chapitre premier de la quatrième partie. Elle recourt à cet effet à deux critères, le caractère immédiat ou non de la connaissance et ses degrés de certitude. Au point de vue du premier critère, il y a une connaissance directe, et une autre indirecte. La première, portant sur les principes, s'appelle « intelligence », on dirait aujourd'hui « intuition » au sens cartésien du terme. Pour la seconde, par contre, elle a besoin de quelque « motif », c'est-à-dire moyen ou intermédiaire, pour se constituer. Ce motif peut être ou la « raison », ou l'« autorité ». Et la *Logique* ajoute ici une remarque capitale : « Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est proposé, c'est ce qu'on appelle foi » (4). La foi est donc synonyme de l'autorité au point de vue gnoséologique.

Il y a donc deux sortes de connaissance indirecte, celle par la raison et celle par l'autorité ou la foi. Pour la première, si elle atteint la certitude qui produit une entière conviction, elle s'appelle « science » ; sinon, elle demeure au niveau de l'« opinion », qui est un acquiescement de l'esprit accompagné de doute. Voilà la distinction faite selon le second critère.

Sur ce fondement, la *Logique* aborde, à partir du chapitre 12, le problème de la connaissance par la foi. Chose curieuse, la manière de traiter la question ne s'accorde pas exactement avec la typologie que nous venons de voir. Elle présente d'ailleurs une différence sensible avec la typologie scolastique de la connaissance, que la typologie du chapitre premier suivait malgré tout dans ses grandes lignes.

Le début du chapitre 12 revient à la distinction de la raison et de l'autorité mais invoque à ce propos le premier critère. En effet, la raison est considérée ici comme principe de la connaissance directe, en ce sens qu'elle est tirée de l'objet même que nous saisissons directement « soit par nos sens, soit par notre raison » (5). Et la *Logique* donne à ce genre de connaissance le nom de « science », en précisant qu'il s'agit

là d'un emploi plus large que celui de la scolastique. Elle est consciente de la catachrèse qu'elle fait de la terminologie.

Par contre, la connaissance par la foi est absolument indirecte, parce qu'elle s'appuie sur l'« autorité des personnes dignes de créance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-même nous n'en sachions rien » (6). C'est le témoignage d'autrui qui constitue ce genre de connaissance et il est impossible d'en atteindre le contenu par la vue des sens ou de la raison. Il est évident que le caractère direct ou indirect de la connaissance est à la base de cette distinction et la *Logique* cite à l'appui de son argument cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi ; quod credimus, auctoritati*. La science est à la foi ce que la raison est à l'autorité. La distinction entre la foi divine et la foi humaine vient à la suite de cette première distinction et est expliquée dans les termes suivants : « Mais comme cette autorité peut être de deux sortes, de Dieu ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foi, divine et humaine » (7).

*
* *

Quelle est l'originalité de cette prise de position par rapport à la tradition scolastique et quels sont les problèmes qu'elle implique ? Comme nous venons de le signaler, le chapitre 12 prend le mot de « science » pour « toute connaissance d'un objet tirée de l'objet même », c'est-à-dire pour l'ensemble des connaissances par la raison, quel que soit leur degré de certitude. Mais la tradition en distinguait deux espèces, science et opinion : celle-là est la connaissance certaine qui produit une entière conviction, tandis que celle-ci n'est qu'une connaissance probable qui est accompagnée de doute. C'était d'ailleurs ce que disait le chapitre premier de la quatrième partie de la *Logique*. Le chapitre 12 fait donc abstraction de degré de certitude au sujet de la « science » et met uniquement en cause l'intermédiaire de la connaissance, qui est ici la raison.

La notion de foi subit une modification analogue. Dans l'épistémologie traditionnelle, la foi occupait le milieu entre la science et l'opinion. Définie comme croyance ferme (8), la foi était censée surpasser l'opinion en degré de conviction, délivrée qu'elle est du doute, mais le céder à la science en ce que lui est refusée la connaissance directe et évidente des choses (9). Il va sans dire que cette distinction se fait selon les degrés de certitude de la connaissance. Mais quand la *Logique* parle de la connaissance par la foi, celle-ci, différente de l'opinion selon l'espèce, regarde non pas le degré de certitude, mais le canal par lequel nous est

transmis tel ou tel genre de connaissance. Il en est de même pour la division de la foi en deux parties, divine et humaine, puisqu'elle s'opère selon la différence existant entre deux sortes d'autorité relativement à son origine. Certes, le degré de certitude semble y jouer un certain rôle, car la foi divine est considérée comme infaillible par définition, tandis que « la foi humaine est de soi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur » (10). Il n'en est rien en fait, puisque la foi humaine est indéterminée quant au degré de certitude et qu'il y en a d'aussi certaines et d'aussi indubitables que les « démonstrations mathématiques » (11). La tâche de la *Logique* est d'en évaluer le degré à son prix, en considération de la crédibilité des témoignages qui sont à l'origine de ce genre de connaissance.

*
* *

Quelles sont les répercussions qu'une pareille conception de la foi suscite dans la religion et la théologie ? Le problème est difficile d'accès, car même l'origine de la distinction de la foi divine d'avec l'humaine n'est pas encore éclaircie à ma connaissance et il n'est pas question pour le moment d'en poursuivre la trace pour remonter jusqu'à ses sources. Mais il y a au moins un texte du seizième siècle qui exprime dans la même terminologie une prise de position très proche de celle de la *Logique*. Il s'agit de commentaires sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote qui sont composés par Dominique Soto, l'un des théologiens représentant l'Espagne du seizième siècle et qui joua un rôle capital dans le Concile de Trente (12). La question 8 de ses *Commentaires* est consacrée au problème de la différence entre la science et l'opinion ; or il s'y trouve un passage qui traite du rapport entre deux conceptions de la foi que sont le mode de connaissance et la croyance religieuse :

Ni Aristote ni d'autres philosophes naturels ne connurent un *habitus* ou un assentiment de la foi qui diffère spécifiquement de l'opinion. Pour s'en rendre compte, il est à remarquer que la foi est double. L'une est divine et nous fait donner notre assentiment à l'Écriture sainte par le moyen de la révélation de notre Sauveur Jésus-Christ. L'autre, au contraire, est humaine et nous fait donner sans crainte notre assentiment à quelques vérités humaines à cause de leur évidence, comme je le fais pour l'existence de la ville de Rome que je n'ai jamais vue ou pour celle des continents que nos compatriotes ont découverts. Or, entre ces deux sortes de foi, la première a pour objet les choses concernant la religion, tandis que la seconde, les vérités humaines. Mais, outre cela, il y a une différence essentielle entre elles. C'est que la foi

catholique ne peut comporter de fausseté, parce que Dieu, qui est la vérité première, ne peut ni tromper, ni être trompé, tandis que la foi humaine peut en comporter. C'est de cette différence que saint Thomas conclut dans sa *Somme* que la foi catholique est une vertu. Mais il n'en est pas ainsi pour la foi humaine (13).

La ressemblance avec la *Logique de Port-Royal* est frappante. Et si l'on songe que les commentaires de Soto traitent des œuvres logiques d'Aristote, il serait séduisant d'y voir une source possible de la distinction port-royaliste de la foi divine d'avec l'humaine. Mais là n'est pas le problème. Au lieu de s'en tenir au cadre gnoséologique comme le fait la *Logique*, Soto affirme que la foi divine est aussi une vertu, voire une vertu qui était inconnue des philosophes païens comme Aristote. Bref, c'est une vertu théologale à côté de l'espérance et de la charité. Or pour étayer cette assertion, Soto renvoie, comme nous l'avons vu, à la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. L'intéressant, c'est qu'à l'endroit référé (II^a II^æ, q. 4, a. 5) n'apparaît pas l'expression de « foi divine » ni celle de « foi humaine ». La distinction dont il y est question est celle de la « foi dont nous parlons (*fides de qua loquimur*) » et de la « foi dont parle le Philosophe (*fides de qua Philosophus loquitur*) » — il va sans dire que le Philosophe désigne ici Aristote. Est-ce là une simple différence de terminologie ou bien une différence qui affecte le contenu même de l'idée ?

Il y a plus. L'article en question a pour thème de savoir si la foi est une vertu. Or saint Thomas y parle, à ce propos, d'une autre distinction dans la foi, plus fondamentale au point de vue religieux, celle entre la foi formée (*fides formata*) et la foi informée (*fides informis*). La première, formée par la charité et vivante, est celle qui justifie, donc une vertu, tandis que la seconde, imparfaite et morte, n'en est pas une. Mais cela n'empêche pas que toutes les deux sont identiques du côté de l'intelligence et visent les mêmes vérités divines. C'est uniquement du côté de la volonté que la foi informée manque de la perfection requise pour la foi formée (14).

Que penser de cette triple dichotomie de la foi ? Dans la *Somme* de saint Thomas, le même critère — savoir si c'est une vertu ou non — fait le départ aussi bien entre la « foi formée » et la « foi informée » qu'entre la « foi dont nous parlons » et la « foi dont parle le Philosophe ». Mais les deux distinctions ne sont pas de même nature, car il est évident que la « foi dont parle le Philosophe » ne concerne pas les vérités divines et s'oppose de ce fait tant à la foi formée qu'à la foi informée. En effet, saint Thomas l'allègue pour résoudre une objection fondée sur l'*Éthique* d'Aristote. En ce sens, cette foi « dont parle le Philosophe »

préfigure déjà la foi humaine. Notons cependant qu'elle est considérée dans la *Somme* uniquement sous le rapport de la raison et de la certitude et qu'il n'est pas question de la définir relativement au domaine des objets qu'elle vise (15). En partant de cette distinction que fait saint Thomas entre la « foi dont nous parlons » et la « foi dont parle le Philosophe », Soto lui superpose celle de la foi divine et de la foi humaine. Aussi le changement de terminologie n'affecte-t-il guère les idées. Encore faut-il remarquer que Soto ajoute une précision, en disant que « [la foi divine] a pour objet les choses concernant la religion, [la foi humaine] et les vérités humaines ». La nouvelle distinction de Soto s'opère selon le critère, disons, noématique de la foi.

Que dire alors de la distinction port-royaliste de la foi divine et de la foi humaine ? Il est clair qu'elle est identique ou presque à celle de Soto. Mais, sur un point au moins, la *Logique* pousse plus loin la pensée de Soto. Chez ce dernier, en effet, la foi humaine est de la même espèce que l'opinion (« *fides autem humana non differt specie ab opinione* »), et si la foi divine n'en est pas, c'est que celle-ci ne peut comporter de fausseté. C'est donc le critère de certitude qui les divise pour les mettre respectivement dans de différentes classes à l'égard de l'opinion. Mais il n'en est pas de même pour la *Logique de Port-Royal*, qui définit la connaissance par la foi, qu'elle soit divine ou humaine, sous le rapport de son motif ou canal et l'oppose à la science au sens large du terme, c'est-à-dire celle qui comporte non seulement la connaissance certaine, mais aussi la connaissance probable qui est l'opinion. La vue traditionnelle qui plaçait la foi entre la science et l'opinion est complètement abandonnée par la *Logique*. En ce sens, la distinction que propose Arnauld de la foi divine et de la foi humaine ne manque pas d'originalité. Reste maintenant à nous demander dans quelle mesure elle recoupe les réflexions pascaliennes sur la méthodologie, la théologie et surtout l'apologétique.

*

* *

Dans le domaine de la méthodologie, la ressemblance de Pascal et d'Arnauld est patente, surtout en ce qui concerne la connaissance par la foi. La dichotomie de la raison et de l'autorité dont parle la *Préface sur le traité du vide* rejoint exactement la typologie de la connaissance qu'Arnauld expose aussi bien dans ses *Réflexions* que dans la *Logique*. En plus, le mot d'« autorité » est remplacé par celui de « foi » dans la dix-huitième *Provinciale*, qui cite « les sens, la raison et la foi » comme

« trois principes de nos connaissances (16) ». Si l'on pense que cette dernière *Provinciale* était dirigée contre l'imposition du formulaire de foi et que les *Réflexions* d'Arnauld, composées peu après, avaient le même objectif, il serait tentant de supposer une éventuelle collaboration de Pascal à l'écrit d'Arnauld. En fait, il y a une différence sensible de point de vue dans les deux textes. D'abord, la distinction de la foi divine d'avec l'humaine n'apparaît pas dans la dix-huitième *Provinciale*, ni d'ailleurs dans d'autres ouvrages de Pascal. Or cette différence de terminologie en recèle une autre plus importante.

On sait le rôle décisif que joue la distinction de la question de fait et de la question de droit dans la polémique janséniste, surtout touchant la signature du formulaire. Devant la condamnation des « cinq Propositions », la tactique des jansénistes consistait à reconnaître leur héréticité (question de droit) sans les attribuer à Jansénius (question de fait). Mais quelle est la raison qui fut invoquée pour résister à la condamnation de l'Église quant à la question de fait ? Pour Pascal, c'est que celle-ci est du ressort des sens ou de la raison, ou plutôt de la raison au sens large du terme, et que l'autorité n'a rien à faire dans ce domaine. Il écrivait en effet dans la dix-septième *Provinciale* (17) :

Mais ce n'est pas une hérésie, quoique ce puisse être une témérité, que de ne pas croire *certaines faits particuliers*, parce que ce n'est qu'opposer la *raison*, qui peut être claire, à une *autorité* qui est grande, mais qui en cela n'est pas infaillible.

Or la distinction de la foi divine d'avec l'humaine entraîne un changement d'optique dans le problème. C'est que, comme l'affirme Arnauld dans ses *Réflexions*, « tout ce qui est déterminé touchant un *point de fait particulier* ne peut être cru que par une *foi humaine* » (18). La question de fait, ou plus précisément la décision prise à son sujet, entre maintenant dans le domaine de la foi, certes, humaine, mais en tout cas, non dans celui de la raison. Ce n'est pas à dire que pour un théologien de profession comme Arnauld, le fait de Jansénius n'est pas l'affaire de la raison. Il peut se former, en se référant directement au texte de l'*Augustinus*, un jugement personnel sur l'héréticité du fait et l'opposer, à ses risques et périls, à la décision de l'Église. C'est bien là un conflit entre la raison et l'autorité. Mais la signature du formulaire de foi fut imposée non seulement aux théologiens de profession mais encore à tous les ecclésiastiques du royaume de France, y compris les religieuses. C'est dire que la plupart des intéressés n'étaient pas à même de s'assurer de la vérité de fait par leurs propres moyens. Aussi s'agit-il maintenant d'un conflit d'autorités, qui oppose, au sujet de la question de fait, l'autorité

du pape ou de l'Église à celle des défenseurs de Jansénius. La théorie de la foi humaine a donc pour but de destituer l'autorité de l'Église de son caractère absolu et privilégié et de la mettre sur le même plan que celle des individus. On comprend dans ces conditions que la notion de « foi ecclésiastique » fut inventée pour faire pièce à cette théorie. Bénéfique ou maléfique, la notion de foi humaine exerça ainsi une influence profonde sur la théologie et l'ecclésiologie modernes. Mais il faut admettre qu'elle est loin de se prêter à la théorie pascalienne de la connaissance. Il y a, entre les dernières *Provinciales* et les *Réflexions* d'Arnauld, une rupture qu'il ne faut pas franchir trop vite.

*
* *

Venons-en au dernier problème. La notion de foi humaine est-elle apte à qualifier l'apologétique pascalienne ? Il est souvent fait mention à ce propos d'un célèbre fragment des *Pensées* (S. 142/L. 110) (19), qui parle de la distinction de la raison et du cœur dans la connaissance. En effet, la fin du fragment allègue deux sortes de « religions », celle que Dieu donne par « sentiment du cœur » et celle que l'apologiste donne à ses lecteurs par « raisonnement ». Il est clair que cette dernière est un succédané de la première qu'il n'appartient qu'à Dieu d'inspirer par « sentiment du cœur ». C'est pourquoi Pascal ajoute : « Sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut ». Il paraît naturel d'en conclure que c'est bien la foi humaine qui est l'objet de l'apologétique pascalienne.

Mais dans la phrase en question, l'adjectif « humain » sert d'attribut à la foi, et non pas d'épithète. D'ailleurs, sauf erreur, Pascal n'utilise nulle part le syntagme de « foi humaine » ni celui de « foi divine ». Bien sûr, ce qui importe, ce n'est pas tant la terminologie que le contenu des idées. Le vrai problème, c'est donc de savoir si la « foi » que l'apologiste vise à donner à ses lecteurs est de la même nature que la « foi humaine » au sens qu'Arnauld donne à l'expression dans ses *Réflexions* et la *Logique de Port-Royal*.

Il est bien connu que l'apologétique pascalienne écarte les preuves qui tendent à démontrer directement l'existence de Dieu, qu'elles soient métaphysiques ou tirées des « ouvrages de la nature » (S. 644/L. 781). Ce sont là des preuves fondées sur la « raison » au sens que la *Logique de Port-Royal* donne au mot, puisqu'elles sont tirées des connaissances dont le principe doit être cherché ou bien dans nos sens ou bien dans notre raison. Par contre les preuves que Pascal propose sont d'un autre type, celles qui se fondent sur les témoignages de l'Écriture sainte. Elles

sont donc du ressort de l'autorité, qui n'est rien d'autre que la foi selon la *Logique*. Mais l'apologétique a ceci de particulier qu'elle ne peut poser comme principe l'autorité de l'Écriture ni de l'Église, car ce serait commettre une pétition de principe aux yeux des lecteurs qui la refusent ou en doutent. En d'autres termes, l'apologétique, à la différence tant de la théologie, qui admet d'avance l'autorité, que des sciences naturelles, qui n'en ont que faire, a pour tâche d'en prouver la crédibilité par les moyens rationnels. Le propre de l'apologétique consiste à s'adresser à la raison pour la convaincre des choses que seule l'autorité peut nous apprendre. Bref, il s'agit, suivant le projet de Pascal, de montrer, par le « procès » des témoignages, la véracité de la Bible, donc la vérité de l'histoire sainte (20).

S'il en est ainsi, quelle est la foi que l'apologétique se propose d'inspirer à ses lecteurs ? Comment la qualifier sous le rapport de la dichotomie de la foi divine et de la foi humaine ? Il est clair qu'elle doit se ranger du côté de la foi divine, si l'on se place au point de vue de son contenu, puisqu'elle porte sur « les vérités qui sont contenues dans l'Écriture » (21). Certes, cette foi se doit de prouver sa crédibilité par le « procès de témoignages » au même titre que la foi humaine. C'est d'ailleurs en cela que résident l'originalité et la hardiesse de l'apologétique pascalienne. Pour celle-ci, la foi divine n'est pas le principe de l'argumentation, mais un objet de démonstration. Mais une fois la démonstration faite et le lecteur persuadé, elle deviendra une croyance à valeur de principe. Seulement, et c'est là un des paradoxes de l'apologétique pascalienne, elle est une foi provisoire, au sens de la « morale provisoire » de Descartes. Fruit de l'effort humain de l'apologiste envers ses lecteurs, elle joue son rôle, « en attendant que Dieu la [*la foi*] leur donne par sentiment du cœur. Sans quoi, dit Pascal, la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut » (S. 142/L. 110). S'il faut qualifier une pareille foi avec des expressions consacrées par la tradition, ne sera-ce pas plutôt la foi informelle (*fides informis*) de saint Thomas qu'il convient d'invoquer ? Cela n'interdit pas de parler de la foi humaine à propos de l'apologétique pascalienne, car « les définitions sont très libres, et [...] ne sont jamais sujettes à être contredites » (22), comme le dit Pascal lui-même. Mais, étant donné l'usage précis qu'en fait Arnauld, ne sera-t-il pas plus prudent d'éviter une expression qui prête à confusion ?

(1) *Réflexions d'un docteur de Sorbonne, sur l'Avis donné par Monseigneur l'Évêque d'Alet, sur la Cas proposé, touchant la Souscription de la dernière Constitution du Pape Alexandre VII et du Formulaire de l'Assemblée générale du Clergé de France*, dans Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, pp. 18-46. Ces *Réflexions* font suite au *Cas proposé par un docteur, touchant la signature de la Constitution dernière du pape Alexandre VII et du formulaire arrêté en l'Assemblée générale du Clergé. Et l'avis de monseigneur l'évêque d'Alet sur ce même Cas*, *ibid.*, pp. 1-17.

(2) On peut certes se demander si c'est bien Arnauld qui est le seul auteur de ces *Réflexions*. La « Préface historique et critique » des *Œuvres* d'Arnauld affirme que cette réponse « fut concertée avec M. de Barcos et quelques autres amis ». Mais elle ajoute que « M. Arnauld la fit en forme de Lettre » (Arnauld, *op. cit.*, t. XXI, p. ix). Quoi qu'il en soit de la collaboration des amis, il paraît certain que la dernière responsabilité en revient à Arnauld. Cf. lettre d'Arnauld du 28 avril 1657, *op. cit.*, t. I, p. 166. M. Michel Le Guern, lui, suppose une collaboration éventuelle de Pascal à l'écrit en question. Voir son article : « Sur une collaboration probable entre Pascal et Arnauld », *XVII^e siècle*, n° 173, 1991. L'hypothèse est séduisante mais difficile à soutenir, comme le montrera la suite de notre article.

(3) Jean Mesnard, « Préface » au livre de Thomas Harrington, *Vérité et méthode dans les « Pensées » de Pascal*, 1972, Vrin, p. ii.

(4) *La Logique ou l'art de penser*, édition de P. Clair et Fr. Girbal, PUF, 1965, iv^e partie, ch. premier, p. 292.

(5) *Ibid.*, ch. 12, p. 335.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, p. 336.

(8) Voir Aristote, *Les Topiques*, IV, 5., 126 b.

(9) Voir, par exemple, Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, Respondeo et a. 5, 4 c.

(10) *La logique ou l'art de penser*, iv^e p. ch. 12, p. 336.

(11) *Ibid.*

(12) *Dominici Soto segobiensis (...), In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, librosque de demonstratione Absolutissima Commentaria*, Venise, 1583. C'est le *Dictionnaire de Théologie catholique*, article « foi » (t. VI¹, col. 95-96), qui nous a mis sur la trace de ce livre.

(13) *Ibid.*, p. 437 : « *Neque Arist. neque alii philosophi naturales cognouerunt aliquid habitum, vel assensum fidei, qui specie differret ab opinione. Ad cuius intelligentiam notandum est duplicem esse fidem. Alia enim est divina, qua per revelationem Christi servatoris nostri assentimur sacre scripturae. Alia vero est humana, qua absque formidine assentimur veritatibus aliquibus humanis circa evidentiam, ut ego sine ulla prorsus formidine assentior Romam esse, quam non vidi, & insulas quas nostri invenerunt. Et inter has duas species fidei, praeterquam quod prima est de rebus pertinentibus ad religionem, et secunda de veritatibus humanis, est etiam essentialis differentia, quod fidei catholicae non potest subesse falsum, nam Deus qui est prima veritas nec falli, nec fallere potest, fidei autem humanae potest subesse falsum. Ex qua differentia S. Thom. 2.2. quaest. 4. art. 5. ad secundum colligit, quod fides catholica est virtus. Fides autem humana non est virtus* ».

(14) Voir *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 4, a. 4.

(15) *Ibid.*, a. 5 : « *Ad secundum dicendum quod fides de qua Philosophus loquitur innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum [...]* ».

(16) Pascal, *Les Provinciales*, édition de Louis Cognet et de Gérard Ferreyrolles, Bordas, 1992, p. 374.

(17) *Ibid.*, p. 343 (souligné par nous).

(18) Arnauld, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 22.

(19) Dans la citation des *Pensées*, S renvoie à l'édition de Philippe Sellier (Bordas, 1991), L à celle de Louis Lafuma (Pascal, *Œuvres complètes*, Seuil, 1963).

(20) Voir à ce sujet le beau livre d'Antony McKenna, *Entre Descartes et Gassendi, La première édition des Pensées de Pascal*, Universitas, 1993, p. 6.

(21) A. Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, 1690, s.v. « foi ».

(22) *De l'esprit géométrique*, in Pascal, *Œuvres complètes*, éd. de Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, t. III, 1991, p. 394.