

Sagesse de la croyance chez Newman : entre infaillibilité et prudence

Christophe Cervellon

*Agrégé de philosophie, ancien élève de l'École Normale Supérieure,
en poste à l'École pratique des Hautes Études.*

Article avec l'aimable participation de Serge Le Diraison (IPESUP, Paris)

"Beaucoup sont capables de vivre et de mourir pour un dogme ; personne ne voudra être martyr pour une conclusion" (GA, p.151-153).

Un penseur catholique ■

Qu'est-ce que croire, et qu'est-ce qui légitime une croyance, dès lors que la croyance prétend dépasser l'ordre des certitudes rationnelles et indubitables : en un mot, que vaut la croyance au regard de la raison ? Que signifie croire pour un homme de chair et de sang ; comment, par quels processus psychologiques, par quels mystères métaphysiques, vaut la croyance pour moi, si mes croyances – surtout religieuses – semblent pouvoir donner du prix aux choses et aux actes de ma vie ? Et si enfin la croyance s'incarne toujours dans un individu donné, comment puis-je discuter sa croyance, voire considérer que telle croyance vaut mieux qu'une autre ; comment puis-je juger de la valeur des croyances qui entrent en "compétition" et me sollicitent ? Ce problème de *la triple valeur, objective, subjective, absolue ou relative des croyances*, le Cardinal anglais

John Henry Newman (1801-1890) l'a courageusement abordé dans son oeuvre philosophique et théologique au dix-neuvième siècle.

Précisons tout de suite : Newman n'est pas un illustre inconnu. Sa pensée a d'une part exercé une influence considérable sur la théologie catholique, jusque-là que Newman est mentionné dans la lettre encyclique *Fides et Ratio* (1998) de Jean-Paul II comme exemplaire, à côté d'Etienne Gilson ou de Jacques Maritain, d'une tentative de conciliation des exigences de la foi et de celles de la raison :

"Le rapport fécond entre la philosophie et la parole de Dieu se manifeste aussi dans la recherche courageuse menée par des penseurs récents, parmi lesquels il me plaît de mentionner en Occident, des personnalités comme John Henry Newman... [§74]" ;

Mais, d'une autre part, au-delà de la seule tradition catholique, l'oeuvre de Newman a aussi intéressé les philosophes *stricto sensu*, fussent-ils athées ou agnostiques. Comme l'écrivait récemment Pascal Engel dans *Analyse et Théologie* (Vrin, 2002) :

"...C'est l'une des contributions les plus importantes à l'épistémologie de la croyance religieuse en même

temps qu'une contribution à l'épistémologie de la croyance tout court (p.143)".

Newman n'est donc pas simplement un penseur religieux, susceptible de ne concerner que les seuls chrétiens ; c'est un penseur de la croyance, du phénomène de croyance, de sa valeur et de sa complexité. C'est à ce titre que l'une de ses oeuvres, la dernière et à ses yeux sans doute la plus importante, nous retiendra : son *Essai de contribution à une grammaire de l'assentiment* (1871, 1975 pour la traduction française de M.-M. Olive, Desclée de Brouwer, que nous citerons désormais).

Cette oeuvre constitue en effet une tentative majeure pour comprendre la valeur de la croyance au regard de la raison – *croire n'est pas absurde, c'est au contraire le refus, sceptique, de toute croyance qui serait irrationnel* – et au regard de la vie individuelle – *la croyance se décline selon chaque conscience, sans rien perdre de son objectivité ni de sa communicabilité*. Mais pour comprendre ces deux thèses, il faudra analyser les deux concepts-clefs – celui d'*assentiment réel* et celui de *sens illatif* – qui sous-tendent la réflexion de Newman.

Référence

Si la croyance religieuse est au cœur de ces interrogations, ces analyses n'impliquent pas *a priori* de perspectives religieuses ou apologétiques particulières. On peut donc lire Newman comme un philosophe, à tout le moins tant que les données de la Révélation (chrétienne) à laquelle il croit n'interviennent pas dans ses réflexions.

Croyance et infailibilité

Rares sont les vies où le problème existentiel de la croyance et de la fidélité à une confession religieuse ont pu à ce point recouper les questionnements historiques, philosophiques et théologiques d'une époque : prêtre anglican reconnu et influent de l'Université d'Oxford, Newman choisit en 1845 de se convertir, en assumant toutes les conséquences personnelles qu'une telle conversion ne pouvait manquer d'entraîner, au catholicisme romain qu'il avait d'abord combattu. Sa nomination comme cardinal en 1871 ne doit pas faire oublier que son orthodoxie fut longtemps suspecte aux catholiques, et qu'elle suscita la réprobation ou la défiance de nombre de ses anciens coreligionnaires anglicans : Newman n'avait-il pas trahi, n'avait-il pas quitté une tradition apparemment plus libre et plus rationnelle – celle du protestantisme – pour adopter une voie superstitieuse où semblait triompher le dogme, si difficile pour les consciences individuelles modernes, de l'infailibilité pontificale ? Ce problème, Newman devait le poser dans son *Apologia pro vita sua* (1864), son autobiographie justificatrice, sa "défense" pour ainsi dire, qui est sans doute son livre le plus célèbre. Reste que cette conversion troubla certains de ses amis, et Newman savait qu'il avait peut-être semé chez tel d'entre eux, son ami William Froude notamment, des semences de scepticisme. Comment un individu engagé, croyant militant, pouvait-il abandonner ses anciennes certitudes pour en adopter de nouvelles, sinon à supposer que toutes les certitudes, en matière de foi, ne reposent en réalité sur rien de bien établi ? Si Newman, qui croyait dur comme fer à l'anglicanisme, pouvait croire aujourd'hui dur comme fer au catholicisme, que valaient en somme les croyances religieuses ?

En se tournant vers le catholicisme, Newman, qui quittait la foi anglicane, choisissait une interprétation de la tradition chrétienne qui faisait la part belle à l'autorité en matière de foi contre la

liberté de penser et d'entendre la Bible à partir du seul enseignement scripturaire. L'infailibilité du magistère romain ne signifiait-elle pas une violence inouïe faite à la liberté de penser, puisque seule l'Église se réservait le droit de définir la vérité, même si cette vérité n'était pas apparemment contenue dans les textes reconnus inspirés (l'Ancien et le Nouveau Testament) ? Ces considérations ne sont pas anecdotiques : Newman est contemporain de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception de Marie (Marie a été conçue sans la trace du péché originel qui est le lot de tous les hommes), dogme qui n'a, de l'aveu de Duns Scot (1266-1308), le théologien médiéval qui dégagait sa convenance, aucune base scripturaire, et qui fut l'objet d'une discussion, passionnée et contradictoire, de huit siècles à l'intérieur de l'Église. Comment peut-on croire ce qui ne se trouve pas dans la Bible, parce qu'une Institution, qui se prétend infailible, commande de le croire ? N'était-on pas là en présence d'une manifestation particulièrement absurde de la prétention catholique à dire la vérité, sans appel possible, sans considération de la libre opinion de chacun et du rapport personnel qu'il entretient avec Dieu ? **Peut-on, sur un sujet de foi, s'en remettre à l'autorité d'autres hommes, et non pas à la seule autorité de la Bible, ou de notre conscience morale, pour savoir ce qu'il faut croire ou non ?** Newman devait donc justifier l'infailibilité de l'Église romaine, particulièrement détestable à l'anglicanisme. Il ne s'agissait pas simplement de changer de croyances (car pour un agnostique ou un athée, la différence entre l'anglicanisme et le catholicisme semble superficielle), il s'agissait de changer l'interprétation donnée à ses croyances, de reconnaître qu'en matière de croyance religieuse, ce n'est pas le tribunal de la conscience individuelle qui est absolument compétent. Comme Newman l'a écrit dans son Apologie :

"Je me défends ici contre une accusation spécieuse, portée contre les catholiques. Cette accusation consiste à dire qu'en tant que catho-

que, je fais profession d'adhérer à des doctrines auxquelles il est impossible que je croie dans mon for intérieur, mais que je crois aussi à l'existence d'une puissance sur terre qui, sous prétexte de l'infailibilité, impose aux hommes de sa propre volonté, et quand cela lui plaît, un nouvel ensemble de credenda¹ ; que, par conséquent, mes idées ne sont pas ma propriété, que rien ne dit que je ne serai pas obligé de renoncer demain à ce que je crois aujourd'hui, et que l'effet nécessaire d'un pareil état d'esprit ne peut être qu'une servitude dégradante... (Apologia, c.5)"

Newman a donc choisi de quitter son Église parce que sa réflexion l'avait conduit en conscience à des positions qu'il avait pourtant combattues dans sa jeunesse, au moment où il militait pour un renouveau de l'anglicanisme et où il espérait montrer que l'Église d'Angleterre était restée plus fidèle à la tradition évangélique que l'Église de Rome. C'est par sa réflexion personnelle, et son étude de la tradition de l'Église, que Newman en est venu à justifier l'infailibilité : **paradoxe d'un libre examen qui conduit à limiter les droits du libre examen, d'une discussion qui aboutit à reconnaître une instance indiscutable de décision, comme si la raison elle-même en matière de foi devait reconnaître les droits d'un principe qui lui est supérieur.**

Mais comprenons bien l'argumentation que Newman avance dans son *Essai sur le développement de la Doctrine Chrétienne* (1845). Il ne s'agit pas de renoncer à la raison pour se soumettre à une autorité (selon un saut dans l'absurde que rien ne saurait légitimer), mais de mettre au jour pour la raison elle-même ce qui garantit le développement authentique d'une Révélation. Non pas abdication superstitieuse devant le pouvoir ecclésiastique (et Newman, qui a rompu avec sa propre famille spirituelle savait mieux que quiconque qu'un pouvoir ecclésiastique n'est pas en soi respectable, qu'il ne s'agit pas d'obéir pour obéir, comme si

(1) Ce qui est à croire.

l'obéissance avait intrinsèquement une vertu propre), mais la reconnaissance que la logique même de la Révélation chrétienne suppose une autorité indéfectible qui garantisse son sens.

“Il faut en outre avoir présent à l'esprit ce fait que l'autorité et l'obéissance constituant l'essence de toute religion, la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée, consiste en ce que l'autorité de la première est subjective et celle de l'autre objective. La révélation est une révélation du pouvoir divin invisible et consiste dans la substitution de la voix du Législateur à celle de la Conscience. C'est la suprématie de la conscience qui constitue l'essence de la religion naturelle, tandis que l'essence de la religion révélée consiste dans la suprématie des apôtres, du pape, de l'Église et des Evêques ; et lorsqu'on retire cette autorité extérieure, l'esprit se trouve nécessairement ramené au guide intérieur qu'il avait suivi avant que la révélation ait eu lieu... L'idée même de Révélation implique la présence de quelqu'un qui guide et qui informe, et que ce guide et informateur doit être infaillible (Développement de la Doctrine Chrétienne, c. 2, 1, §11-12)”.

De deux choses l'une en effet : ou bien la conscience individuelle est juge des dogmes, et juge de la Révélation, et en ce sens la Révélation n'est qu'un ensemble atemporel de propositions qui nous sont faites, et que nous pouvons selon notre gré accepter ou refuser ; ou bien, s'il y a eu Révélation, le contenu de cette révélation a dû se préciser et se définir au cours de l'Histoire, mais comme cette révélation est divine, il fallait que l'interprétation et la détermination progressive de ce que l'idée initiale contenait (l'incarnation du Fils de Dieu) fût garanti infailliblement, de peur que la nécessaire explicitation de la Bonne Nouvelle ne signifiât en réalité une corruption. Parce que le christianisme est une religion qui a une histoire, et qui a conscience que les dogmes qu'elle défend doivent être progressivement mis au jour par les

croyants, les théologiens, les Evêques, il est nécessaire que l'Église soit infaillible pour garantir l'authenticité des développements doctrinaux qui ne peuvent pas ne pas se produire. On voit le coup de force de Newman : l'infaillibilité pontificale n'est pas une apparition tardive dans l'Histoire chrétienne, dû à la prédominance historique et contingente de l'Église de Rome, et qui n'a aucune base véritable dans les Évangiles, mais elle est présupposée par le caractère historique et divin de la révélation, car seule cette idée d'infaillibilité garantit la foi. Loin d'être une superstition archaïque, l'infaillibilité de l'Église est la condition *sine qua non* de tout développement de l'Idée chrétienne, de l'expression variée que cette Idée a reçue et doit recevoir encore dans l'Histoire humaine. L'analyse logique du caractère historique de la Révélation implique l'infaillibilité.

De ces analyses, on retiendra deux conséquences : c'est la simple raison humaine qui, en réfléchissant librement sur l'idée chrétienne, est contrainte d'accepter, comme un réquisit logique fondamental, l'idée d'infaillibilité de l'Église. Croire à la révélation chrétienne, c'est croire qu'il existe quelque part une Église infaillible. **C'est la raison qui tire toutes les conséquences logiques d'une croyance, et parmi ces conséquences, il y a la limitation du libre examen en matière de Foi.** C'est la raison qui est capable de reconnaître la Compétence de l'Église, et de limiter par là même sa compétence. En ce sens, sur le principe, c'est la raison qui conduit à l'idée d'infaillibilité, à partir de l'idée de révélation, loin que l'idée d'infaillibilité soit une violence faite à la Raison dans l'interprétation de cette révélation. Paradoxalement, c'est parce que le christianisme est une religion “ouverte”, qui a conscience de n'être après tout qu'à ses débuts, qu'il a besoin de l'infaillibilité pour ne pas se disperser en opinions contradictoires. Mais que l'infaillibilité soit un réquisit logique de l'idée chrétienne comme révélation historique et don du Fils, ne signifie pas qu'aucune Église soit effectivement infaillible. C'est la pro-

messe de l'Esprit Saint qui garantit l'infaillibilité devant les attentes logiques de notre raison, une fois que celle-ci accepte la Révélation, c'est-à-dire, comme l'appelle Newman, la “Révélation révélée” (GA, p.470). Pour Newman, en effet, non seulement Dieu a révélé des vérités, mais il a révélé qu'il les révélait ; si on peut trouver ici ou là dans le discours philosophique, par exemple, ou dans telle religion, des vérités qui dépassent la raison – qu'on peut donc réputer révélées –, Dieu n'a pas révélé en l'espèce que ces vérités venaient de lui. L'infaillibilité est une conséquence logique de l'idée chrétienne de Révélation révélée, mais cette Idée n'est vraie que si, en donnant son Fils, Dieu a effectivement tout donné : ce qui est assurément un objet de foi... :

“La matière de la révélation n'est pas une simple collection de vérités, ce n'est pas une vue philosophique, ce n'est pas un sentiment ou un esprit religieux, ce n'est pas une moralité spéciale... mais un enseignement d'autorité qui se porte témoignage à lui-même, qui se tient ensemble comme un tout... et qui parle à tous les hommes comme étant toujours et partout identique à lui-même, et demandant à être reçu intelligemment par tous ceux à qui il s'adresse comme une doctrine, une discipline et une dévotion directement donnée d'en haut... il ne nous est pas permis de piquer et de tirer au choix dans son contenu selon notre jugement, mais, si nous l'acceptons, il faut tout recevoir, tel que nous le trouvons (GA, p.470)”.

Reste secondement la question : de toutes les religions chrétiennes, quelle est celle qui est infaillible ? C'est là encore la raison, aidée des sciences historiques et philologiques, qui doit décider du fait de l'infaillibilité de telle ou telle Église particulière (au delà de la prétention de telle d'entre elles à se dire infaillible) :

“De même que la nature a un droit naturel sur nous, sans l'obéissance que nous lui devons et l'usage que nous en faisons, de même ce qui est au-delà et au-dessus de la nature, ou le surnaturel, doit aussi apporter

Référence

avec lui des lettres de créance valables attestant son droit à exiger notre hommage (GA, p. 471)”.

Pour Newman, entre l'idée première d'une croyance et ses développements historiques, il doit y avoir des liens suffisamment forts, et suffisamment évidents pour la raison, pour qu'on puisse parler d'explicitation ou d'expression inventive du message, et non pas de sa perversion. Newman énumère ainsi sept notes, ou signes, qui font qu'on peut voir dans telle évolution la croissance naturelle de la foi première, et non son tragique dévoiement : conservation du type, continuité des principes, pouvoir d'assimilation, suite logique, action conservatrice sur le passé, anticipation de l'avenir, vigueur chronique... C'est là encore la raison qui juge de la fidélité d'une confession à son idée-force. Acceptant le fait de la révélation chrétienne, la raison comprend ainsi la nécessité de l'infaillibilité, la nécessaire limite posée au libre examen en même temps qu'elle détermine à quelle condition une confession donnée est l'authentique développement de l'idée première, ou bien encore quelle confession est digne de foi, c'est-à-dire aussi bien garantit ou assure ma foi sur la sienne. Loin de s'opposer, une fois acceptée la Révélation, la raison et la foi se conjuguent, y compris lorsque la raison semble abdiquer ses droits devant l'autorité ecclésiale.

Troisièmement, on voit bien qu'une religion est un système de croyances collectives, qui ont une histoire, des développements, et aussi une logique – une cohérence synchronique (tout se tient) et une cohérence diachronique (le présent doit être fidèle au passé). Dans cette logique, l'infaillibilité a un rôle-clef ; elle est à la fois la conséquence et la condition sine qua non de la croissance de l'idée chrétienne. Croire, ce n'est pas alors renoncer à la raison, c'est tirer toutes les conséquences rationnelles d'une idée que l'on reçoit et à laquelle on a assenti, et que l'on applique rationnellement – avec un sens historique et critique pour déterminer où, exactement, cette idée s'applique – même

lorsque, parmi ces conséquences, il y a une limitation des droits de la raison individuelle à contester ce qui est, ou non, objet de foi.

Bien sûr, tout ceci peut passer pour de l'apologétique, c'est-à-dire une tentative de justification de la foi catholique : montrer que le thème de l'infaillibilité, loin de s'opposer à la raison, répond à l'une de ses exigences. Il ne s'agit donc pas d'explorer la foi par les seules ressources de la foi, ou de ne s'en tenir qu'à la raison, mais de réfléchir par la raison sur une idée que fournit la foi. Pour Newman, une fois acceptée la révélation chrétienne – et tout le problème, ou tout le mystère, est évidemment de l'accepter –, la foi et la raison avancent de conserve, loin que la foi brime la raison lorsque celle-ci ne comprend pas la nécessité de l'infaillibilité. La sagesse de croire n'est rien d'autre en ce sens là que croire en la sagesse d'un autre, car l'infaillibilité est dans le domaine de la religion ce que la voix de la conscience est en morale : une forme ultime d'autorité, chacune compétente dans son domaine propre, dès lors que ce domaine est reconnu comme tel. Comme l'écrit Newman :

“Ayant ainsi décrit ce pouvoir, j'avoue ma soumission absolue à ses exigences. Je crois à tout le dogme révélé, tel qu'il a été enseigné par les apôtres, confié par les apôtres à l'Église et annoncé à l'Église par moi. Je l'accepte tel qu'il a été interprété infailliblement à l'autorité à laquelle il a été confié et implicitement tel qu'il sera interprété de la même manière et avec la même autorité jusqu'à la fin des siècles (Apologie, c.5)”

Newman nous a donc dit qu'il existait des systèmes de croyance avec leur histoire et leur logique propre, et que cette logique pouvait avoir des conséquences sur la croyance de ceux qui adhèrent à de tels systèmes, c'est-à-dire pouvait les conduire à admettre ce qu'ils n'auraient pas voulu admettre au départ : le dogme de l'infaillibilité, en tant qu'il s'oppose aux idées libérales de la Réforme et des Lumières, est exemplaire d'une telle

situation. Encore faudrait-il ajouter que l'infaillibilité pontificale a un sens technique et limitée :

“L'Infaillibilité ne peut pas agir en dehors d'un cercle de pensée défini, et elle doit dans toutes ses décisions ou définitions, comme on les appelle, se maintenir à l'intérieur de ce cercle. Les grandes vérités de la loi morale, de la religion naturelle et de la foi apostolique, constituent à la fois ses limites et ses bases (Apologie, c.5)”

Croire en quelque chose, c'est croire à tout ce qu'implique, hier, aujourd'hui et demain, ce quelque chose, ou c'est ne rien croire du tout. C'est pourquoi quitter l'anglicanisme pour le catholicisme, ce n'est pas renoncer à d'anciennes croyances pour de nouvelles, ajouter ou diminuer le nombre de croyances (par exemple, croire désormais *en plus* en l'Immaculée Conception de la Vierge Marie, idée qui nous faisait jadis sourire, ou croire *en plus* à l'infaillibilité pontificale, idée qui jadis nous scandalisait) mais changer le sens même de ce à quoi l'on croyait, la logique de notre croyance. **Une croyance religieuse est un ensemble cohérent de propositions qui s'enchaînent les unes les autres et qui consonnent les unes avec les autres.** Comme le dit Newman à propos de l'Immaculée Conception de Marie qui venait juste d'être proclamée lorsqu'il écrivit l'*Apologia pro vita sua* (Immaculée conception sur laquelle l'Église a engagé son infaillibilité et qui est, avec cette fameuse infaillibilité, particulièrement scandaleuse pour un Anglican) :

“Je n'éprouve aucune difficulté à accepter cette doctrine, et cela parce qu'elle s'harmonise parfaitement avec l'ensemble des vérités dogmatiques reconnues dans lequel elle a été récemment intégrée... C'est en effet constater un simple fait que de dire que les catholiques ne sont pas venues à cette croyance parce que la réalité de son objet leur a été démontrée, mais que c'est dans la croyance même qu'ils en ont trouvé la démonstration (Apologie, c.5)”.

“Trouver une démonstration dans la croyance même...” C'est cette logi-

Référence

que de la croyance, sa nécessité, sa vérité, sa pertinence, ses règles de formation, ses implications, qui a retenu l'attention de Newman dans sa *Grammaire de l'Assentiment*.

Croyance et prudence ■

Newman a cherché longtemps comment construire le grand livre sur la croyance qu'il projetait. Mais le plan de son ouvrage est très clair : il commence par l'analyse de *l'assentiment réel* (qu'est-ce qu'affirmer une chose ?), pour terminer par celle du *sens illatif* (par quel pouvoir de l'esprit arrivons-nous à une certitude dans nos raisonnements ?).

1. L'Assentiment réel

Le point essentiel est la distinction que Newman établit entre assentiment réel et assentiment notionnel. Dans l'assentiment réel, j'assentis, c'est-à-dire je dis oui à une réalité qui est pour moi concrète et qu'en un sens mon esprit atteint, fût-ce sous la forme d'une image. Dans l'assentiment notionnel, j'assentis à une proposition, à un sujet et à un prédicat abstraits, à des concepts et à une liaison de concepts. Cette différence est cardinale. L'assentiment réel a une force que l'assentiment notionnel n'a pas, de même que le concret agit sur notre esprit autrement plus puissamment que n'agit une notion abstraite.

“J'ai dit que notre appréhension d'une proposition varie en force et qu'elle est plus forte quand elle porte sur une proposition exprimant des choses, et j'ai donné à cela cette raison, à savoir que ce qui est concret exerce une force et produit une impression sur l'esprit que rien d'abstrait ne saurait égaler... L'esprit est toujours stimulé en proportion de la cause qui le stimule. Des vues par exemple nous transportent comme ne le font pas des odeurs...” (GA, 97).

Disons tout de suite, pour plus de clarté, que l'*assentiment réel* est pour

Newman l'acte de l'esprit par lequel nous considérons et affirmons ce qui est pour nous une réalité, et non une abstraction, de telle sorte que *j'y crois comme si je la voyais*. Cette idée que la croyance est comme une vision, et que la vision atteint quelque chose de réel, est constante chez Newman, et touche de près à sa sensibilité religieuse : *“je ne peux pas comprendre l'état d'esprit qui consiste à se dire capable d'aimer réellement notre Seigneur tout en gardant le sentiment qu'après tout une telle personne n'existe pas. C'est aimer une pure image ou un tableau, et c'est aussi irréel que dégradant”*. La véritable croyance, celle qui commande toute la vie, comme les croyances indéfectibles et dérisoires qui font notre quotidien (*“je crois à la réalité du monde autour de moi”*, par exemple), ne sont pas pour nous des représentations au sens de tableaux, ou d'images mentales, abstraites, schématiques, mais sont des visions au sens d'une perception et d'une appréhension concrète de la réalité. C'est l'analyse de cet *assentiment réel* qui constitue la première partie de la *Grammaire de l'assentiment*.

Le point commun de l'assentiment notionnel, qui regarde ce qui est pour moi abstrait, et de l'assentiment réel, qui regarde ce qui est pour moi concret (et des réalités immatérielles comme l'honneur ou la justice peuvent être pour moi des réalités très concrètes, agir sur mon esprit non comme des idées mais comme des choses) est que ces deux formes d'assentiment sont également inconditionnelles. Lorsque l'esprit affirme quelque chose, que ce quelque chose soit une réalité ou une simple idée, il l'affirme inconditionnellement, c'est-à-dire indépendamment du raisonnement, ou inférence, qui l'a conduit à cet acte d'affirmation. L'acte d'affirmer, pris en lui-même, n'est pas la continuité de l'acte de raisonner ou d'inférer ; il est un acte *sui generis*, que je peux analyser en lui-même, abstraction faite de l'analyse de l'inférence (que Newman mènera dans la seconde partie de l'ouvrage) qui semble pourtant mener à cet acte d'affirmation.

Newman disjoint ainsi l'inférence, qui conduit à formuler une conclusion, de l'assentiment, qui affirme cette conclusion avec plus ou moins de force. Dans l'assentiment réel, cette force de l'assentiment est extrême, puisque c'est la chose même à laquelle j'assentis qui agit sur mon esprit. Dans l'assentiment notionnel, cette force varie en fonction de l'engagement que je mets à affirmer une idée. Si donc le point essentiel est que l'esprit, dans l'action même d'assentir fait abstraction des raisons ou des raisonnements qui l'ont conduit à assentir (je n'affirme pas quelque chose selon la force du raisonnement), l'assentiment, notionnel ou réel, a cependant une force propre selon le mode de présence qu'a l'objet pour mon esprit : c'est l'objet qui agit sur moi dans l'assentiment réel, comme si je touchais ou voyais l'objet, c'est moi qui pose la présence plus ou moins vive de l'idée dans l'assentiment notionnel.

Newman essaie ainsi de donner une analyse des différents degrés d'assentiment notionnel selon leur plus ou moins de rapport à la certitude subjective qui est la nôtre dans les actes de l'esprit. Il distingue ainsi cinq degrés de l'assentiment notionnel : la profession, la créance, l'opinion, la présomption, la spéculation :

“Je considérerai l'assentiment donné à des propositions qui expriment des abstractions ou des notions, sous cinq titres que j'appellerai profession, créance, opinion, présomption et spéculation” (GA, p.102).

- **La profession** consiste à une affirmation légère. Ainsi, des formules qui viennent combler la conversation. Par exemple “Je crois qu'il va faire beau demain”.
- **La créance** est une croyance par ouï-dire. Par exemple “Je crois qu'il va pleuvoir demain. Ne dit-on pas d'ailleurs que c'est la saison la plus humide”.
- **L'opinion** est une forme de la créance incluant une notion de probabilité. Par exemple “Je crois qu'il va pleuvoir demain. Depuis 25 ans, il pleut toujours ici à la Toussaint”.
- **La présomption** est fait de poser des principes premiers afin de raisonner, sans que ces principes ne soient eux-mêmes la conclusion d'une inférence.

• La spéculation est le fait d'affirmer une vérité d'une proposition qui est absolument certaine pour moi. Je puis être certain qu'il pleuvra demain ; je puis être certain d'une démonstration mathématique.

L'assentiment notionnel, c'est donc aussi la capacité d'assentir non à une chose, mais à la vérité d'une chose, d'une proposition, d'un concept. Entre affirmer une chose, et dire que vous avez raison de l'affirmer (entre l'assentiment réel et l'assentiment notionnel), il y a donc une différence, de même que je peux affirmer, par un assentiment réel, l'existence de Dieu, et considérer, en réfléchissant à l'idée de Dieu, que la proposition que Dieu existe est vraie. Mais penser, comme le théologien que la proposition Dieu existe est une proposition vraie, ce n'est pas assentir réellement, comme le fait l'esprit religieux (éventuellement théologiquement non éduqué ou incapable), que Dieu existe.

Car une telle distinction entre le réel et le notionnel, entre ce qui est concret pour moi et ce qui est abstrait pour moi (et il y a des réalités *immatérielles*, répétons-le, qui peuvent être parfaitement concrètes pour moi, comme l'honneur, l'amour, la justice, etc.), permet de comprendre la différence entre religion et théologie. Le théologien raisonne sur des notions, le croyant assentit à des réalités ; bien sûr, le théologien peut être en même temps un croyant, mais le rapport de l'esprit aux réalités affirmées diffèrent du tout au tout. On peut être un excellent théologien, et un croyant tiède ; inversement, on peut être un croyant fervent, et ne pas pouvoir rendre raison de sa foi. Dans un cas, Dieu est saisi comme une réalité, dans l'autre cas Dieu est saisi comme une idée. Assentir réellement, c'est croire, en ce sens que la croyance n'est pas un assentiment notionnel, une affirmation abstraite, mais un assentiment qui nous met en présence d'une réalité et qui peut influencer au plus profond de notre existence. La croyance qui est du côté de l'assentiment notionnel n'est qu'une profession, une créance, une opinion, au mieux une spéculation (je crois à la vérité de cette

proposition), ce n'est pas la croyance véritable qui assentit réellement et s'intègre à la vie de l'individu : je ne crois pas en la vérité de l'existence de Dieu (spéculation), je ne crois pas à Dieu parce que cette existence est problable (opinion), je ne crois pas à Dieu parce qu'on m'a dit qu'il existait (créance) comme on m'a dit que l'Angleterre existait, je n'y crois pas "comme ça", parce qu'il faut répondre à la question qu'on me pose (profession), j'y crois, c'est-à-dire que j'assentis à la réalité de son existence, et que cette réalité a une action sur moi :

“Néanmoins, dans l'ensemble, en mettant en contraste dans un sens large la croyance avec l'assentiment notionnel et avec l'inférence, nous ne devons pas être très loin de la vérité en déclarant que des actes d'assentiment notionnel et d'inférence n'affectent pas notre conduite, et que des actes de croyance, c'est-à-dire d'assentiment réel, le font, non pas nécessairement, mais en fait... Tandis que l'assentiment ou la croyance présuppose quelque appréhension des choses que l'on croit, l'inférence n'exige aucune appréhension des choses que l'on infère, et en conséquence, l'inférence traite nécessairement des surfaces et des aspects, qu'elle commence avec elle-même et finit avec elle-même, qu'elle ne va pas jusqu'à atteindre les faits, qu'on l'emploie sur des formules, que, dans la mesure où elle prend en considération des objets réels de quelque espèce que ce soit, tels que les motifs, et les actions, le caractère et la conduite, l'art, la science, le goût, la morale, la religion, elle en traite non selon ce qu'ils sont, mais simplement dans sa propre ligne, comme matière d'argument ou de recherche, qu'ils ne sont pour elles rien d'autre que des prémisses, majeures ou mineures et des conclusions. La croyance d'un autre côté, se rapportant à des choses concrètes, non abstraites, qui stimulent l'esprit par leurs propriétés morales ou imaginatives, a pour objet non seulement directement ce qui est vrai, mais exclusivement ce qui est beau, utile, admirable, hé-

roïque ; des objets qui enflamment la dévotion, soulèvent les passions et nouent les affections ; ainsi, elle fraie le chemin à des actions de toute sorte, à l'établissement de principes, à la formation du caractère, et elle est aussi, de nouveau, intimement reliée à ce qui est individuel et personnel...”

On le voit : Newman voit entre assentiment réel et notionnel, entre religion et théologie, une différence cardinale, même si le même objet peut être affirmé inconditionnellement (indépendamment des raisons que j'ai de l'affirmer), premièrement de manière réelle (je crois en Dieu, j'affirme Dieu), et secondement de manière notionnelle (la proposition que Dieu existe est vraie). Mais la force de l'assentiment, une fois posé que la force de l'assentiment ne provient pas de la force du raisonnement qui conduit à conclure la probabilité, la vérité ou la présence d'une chose ou d'un état de fait, mais provient du rapport et de la nature (réels ou notionnels, concrets ou abstraits) de l'objet auquel on croit, est très différente dans l'assentiment notionnel et dans l'assentiment réel :

“Beaucoup sont capables de vivre et de mourir pour un dogme ; personne ne voudra être martyr pour une conclusion” (GA, p.151-153).

2. Le sens illatif

Newman considère l'acte d'assentir indépendamment des raisonnements ou inférences qui m'amènent à affirmer ce que j'affirme. J'assentis à la proposition que “Socrate est mortel”, non pas parce “Tous les hommes sont mortels, et que Socrate est homme, et que donc il est mortel”, comme si j'affirmais la vérité de mon inférence (la conclusion ayant alors la force psychologique que lui donnent mon raisonnement et mes “raisons”), mais j'assentis inconditionnellement à la proposition que Socrate est mortel, comme si l'acte même d'affirmer une proposition pouvait toujours être considéré indépendamment des raisons qui conduisent à cette affirmation :

“L'inférence est l'acceptation conditionnelle d'une proposition [je

Référence

conclus la proposition à partir d'autres propositions ou conditions de ma déduction], l'assentiment en est l'acceptation inconditionnelle" (GA, p.333).

Pourtant, il est vrai aussi que je raisonne, que j'infère, et que la force de mon affirmation provient aussi, apparemment, de la force de mon raisonnement. Comment ne pas affirmer en toute certitude qu'une démonstration mathématique ou une déduction logique est certaine, et la force de ma certitude subjective (celle que j'éprouve, la satisfaction d'avoir trouvé la vérité), ne dépend-elle pas étroitement de la cohérence interne de mon inférence, de la certitude objective des opérations qui m'ont conduit à conclure ce que désormais j'affirme sans l'ombre d'un doute ? A ce niveau d'analyse, Newman va montrer deux choses : la première concerne la nature des raisonnements réels que nous faisons, la seconde la nature du sens particulier qui nous permet de raisonner sur des objets ou dans des domaines plus variés que ceux qu'étudie la logique.

Premièrement, un raisonnement formellement indubitable est fort rare, peut-être même exceptionnel. La plupart du temps, nos raisonnements, même en science, sont informels, présentent des défauts logiques qui ne constituent pas toujours un obstacle à la validité de ce que nous affirmons. En effet, les lois formelles de la logique font peu de cas de la riche matière sur laquelle nous sommes contraints le plus souvent de raisonner. Nous ne raisonnons pas simplement en logique ou en mathématique, nous raisonnons en Histoire, en Littérature, en physique, en biologie, en art, en médecine... Plus que formelles, nos inférences sont matérielles, car ce ne sont pas de simples symboles logiques que nous manipulons, ou des propositions claires, mais des faits complexes, liés les uns aux autres inextricablement. Pour donner un exemple de ce riche ensemble d'inférence informelle, engrenée sur une matière épaisse de faits et de détails, Newman donne l'exemple de l'enquête philologique sur un texte an-

cient, qui tente d'en établir la bonne version. L'établissement de la bonne version suppose tant de choses, qu'aucun raisonnement purement logique, tenu du début jusqu'à la fin, ne peut rendre question d'une conclusion qu'un bon sens cultivé aurait pourtant pu découvrir. Comme le dit Newman, il y a entre les lois formelles de la logique et le raisonnement concret de celui qui réfléchit le même rapport qui existe entre un dessin schématique et la personne en chair et en os :

"Il est clair que l'enchaînement de la logique formelle n'est pas en fait la méthode qui nous rend capable d'acquiescer la certitude dans le domaine du concret... De même que le portrait de quelqu'un diffère de son esquisse, en ce qu'il a non seulement un contour continu, mais tous les détails achevés, ombres et couleurs couchées et harmonisées ensemble..."

Il ne s'agit pas de critiquer la logique formelle en tant que telle ; Newman connaît son prix. Il ne s'agit pas davantage de critiquer la science : au contraire, il s'agit de montrer que les raisonnements scientifiques gardent toute leur force, lors même qu'on ne peut éprouver jusqu'au bout la certitude dont ils se prévalent. La position de Newman est de montrer que la scientificité d'un résultat n'est pas absolument dépendant de son indubitabilité, qu'une probabilité suffit pour l'admettre à tout le moins par provision, en attendant mieux. Plus encore, il y a des cas où l'on ne peut guère espérer plus que des probabilités : dans la datation d'un texte manuscrit médiéval par exemple, on ne pourra parfois jamais découvrir la preuve formelle que le texte a été écrit en telle année plutôt qu'en telle autre. Mais un faisceau d'indices, à la fois formels (le papier, l'encre, l'écriture d'un copiste ou d'un atelier d'écriture) et matériels (le renvoi, dans le corps du texte, à un passage que l'on peut, lui, dater, ou à des événements historiques qui peuvent donner une fourchette de datation), conduisent à des probabilités plus ou moins précises. N'oublions pas que Newman a été le contemporain, au XIX^e siècle,

de la naissance de la philologie (l'étude et la critique des textes) à sa scientificité propre, ce qui aura d'ailleurs de grandes conséquences dans l'étude de la Bible, et dans la remise en cause de l'interprétation de certains passages.

Ce que Newman soutient, c'est donc deux choses : la première, c'est que l'on pourrait parvenir à analyser en droit toutes les opérations logiques de l'esprit qui conduisent à un résultat probant, et ainsi rendre raison de chaque étape que traverse notre enquête ; mais de fait, cela est impossible pour un esprit fini : il y a tant de présupposés (présomptions), de créances et d'opinions qui interviennent nécessairement dans ce genre de recherche, il y a tant d'opérations de l'esprit qui espèrent lier d'une chaîne d'acier des informations si diverses, que personne ne pourrait prouver par $a + b$ le résultat auquel il est parvenu et qui pourtant le satisfait pleinement. Plus encore : lorsqu'un scientifique ou un historien mène sa recherche, il ne part pas de la logique, ou des règles de déduction qu'il compte employer, pour ensuite appliquer ces règles à une collection de faits. Les faits ne sont pas là pour remplir les catégories et les lois de la démonstration, mais le chercheur, et tout homme en tant qu'il réfléchit, part des faits en respectant la logique pour parvenir à une certitude. **La logique est une instance de surveillance, elle ne sert de rien pour la découverte.** Elle permet à la rigueur de contrôler la preuve, elle ne permet pas de l'établir.

L'inférence formelle existe, certes, dans certaines démonstrations mathématiques ou logiques, et elle garde une valeur absolue, mais l'inférence informelle (où la logique ne sert qu'à vérifier que l'esprit ne s'égare pas dans la violation manifeste de lois rationnelles fondamentales) est l'essentiel de notre expérience. Il faut même dire que l'homme utilise en fait une forme particulière d'inférences, où il part de problèmes concrets, parfois vagues et insuffisamment déterminés, et utilise sa raison à l'occasion de ces problèmes pour attein-

dre un résultat qui soulagera son inquiétude. Cette manière réelle qu'a l'esprit de s'appliquer au monde d'idées et de questions qui le préoccupent pour parvenir à une certitude morale, Newman l'appelle parfois inférence naturelle, parce qu'elle définit la nature même de notre esprit (qui n'est pas un pur et simple calculateur), et il l'appelle parfois inférence matérielle, parce qu'elle regarde la matière variée et riche des idées et des problèmes réels. Si cette inférence naturelle suppose enfin le contrôle des lois de la logique, elle implique de surcroît en nous une puissance particulière pour organiser nos raisons, comme si un instinct sûr nous guidait dans nos démarches, ou comme si les opérations logiques par lesquelles nous enchaînons nos raisons relevaient autant de processus inconscients ou à peine conscients que de la claire appréhension de nos actes mentaux :

“J’ai commencé mes remarques sur l’inférence en disant que le raisonnement se présente ordinairement comme un acte simple, non comme un processus, comme s’il n’y avait pas de moyen terme interposé entre le conséquent et l’antécédent, et comme si le passage de l’un à l’autre était de la nature d’un instinct, c’est-à-dire que le processus est tout à fait inconscient et implicite. Il est donc nécessaire d’examiner cette inférence naturelle ou matérielle (natural or material inference) comme un phénomène réel de l’Esprit (phaenomenon of Mind) ; et ceci d’autant plus que j’illustrerai par là et que je soutiendrai ce que j’ai dit des processus inférentiels tels qu’ils sont menés en matière concrète, et spécialement en tant qu’ils sont l’action de l’esprit lui-même, c’est-à-dire l’action de sa faculté de raisonner et d’inférer (ratiocinative or illative faculty), et non une pure opération comme les règles de l’arithmétique (p.403-404)”.

La “natural inference” est un *phaenomenon of Mind*, comme le rêve ou l’espoir, et elle suppose une ratiocinative faculty, une faculté de raisonner (que nous analyserons plus loin), c’est-à-dire de mener à

bien un raisonnement même si ce raisonnement n’est pas entièrement justifiable aux yeux de la logique (mais combien de raisonnements sont-ils ainsi indubitables ?), et même si nous ne comprenons pas toujours clairement comment **de fait** nous raisonnons ou avons raisonné (*unconscious and implicit*).

On aura enfin compris que le caractère absolument douteux de nos certitudes ne doit pas nous condamner au scepticisme, car nous disposons d’un sens de l’esprit qui peut nous conduire à des certitudes morales ayant une valeur spéculative ; certes, ces certitudes éprouvées, subjectives, n’ont pas le caractère de certitude objective, le caractère d’indubitabilité, qu’ont les premières démonstrations d’Euclide, mais comme elles satisfont honnêtement notre désir de connaître, nous avons le sentiment que tout le monde, à notre place, s’il repassait par le chemin que nous avons pris, serait conduit aux mêmes conclusions. Il nous semble que nous avons raisonné sans parti pris, ni préjugé, et que donc, si l’on peut douter de notre conclusion, on ne peut pas la soupçonner. Ce sens, qui nous conduit à la certitude subjective sans certitude objective, à être certain de choses dont on peut en droit toujours douter, ce sens qui dirige enfin les inférences naturelles ou matérielles de l’esprit, Newman le nomme le sens illatif, et le définit comme tel :

“C’est l’esprit qui raisonne et qui contrôle ses propres raisonnements, et non un appareil technique de mots et de propositions. C’est ce pouvoir de juger et de conclure, lorsqu’il atteint sa perfection, que j’appelle sens illatif...”.

Le *sens illatif* auquel Newman consacre les derniers développements de son livre, est une faculté de l’esprit humain, au sens large du mot “faculté” – c’est-à-dire une certaine capacité-de-faire qui caractérise notre nature pensante – par laquelle j’ai la puissance non de distinguer immédiatement le vrai du faux, mais d’organiser mes raisonnements de telle sorte que je puisse produire une certitude, tout de même que l’homme prudent d’Aristote organise ses rai-

sonnements moraux pour produire un acte juste. Souvent, en effet, l’homme a des certitudes subjectives – je suis “certain” que je vais réussir tel concours, “j’y crois” –, sur des sujets qui n’offrent guère de certitudes objectives – comme peut être “certain” un raisonnement mathématique simple. Toutefois entre la certitude folle du présomptueux, avec qui on ne peut pas discuter, et la certitude indiscutable d’une démonstration, il y a le large champ des certitudes subjectives raisonnables, des croyances solides, qu’on ne peut pas prouver au sens strict, mais qu’on ne peut pas ne pas suivre. Je ne peux pas prouver, par exemple, que le monde extérieur existe, mais je ne peux pas non plus, sinon en paroles, ne pas croire à son existence. *“C’est une propriété de l’esprit humain d’être certain spéculative (spéculativement), et pas seulement practice (en pratique), dans certains cas où aucune preuve complète n’est possible, mais seulement la preuve que le point en question exige notre croyance ou bien est crédible. Je n’ai pas de démonstration que je mourrai, mais je suis aussi spéculative certus (spéculativement certain) de ce fait que si j’en avais la démonstration (Correspondances)”.* Aussi bien *devons-nous croire* des choses – il s’agit bien d’une exigence de la raison – que nous ne pouvons pas prouver.

Même lorsque l’objet de notre étude semble autoriser une certitude objective, nous n’avons en fait qu’une certitude subjective ; mais cela ne discrédite pas notre savoir, car notre certitude est aussi bien assurée qu’est assuré de bien faire l’homme juste. Pour Aristote, l’homme prudent arrive en effet à trouver la meilleure voie pour parvenir au résultat cherché, lors même qu’il ne peut appliquer tels quels, en raison de la complexité du monde où il doit agir, aucune recette ou loi abstraite, et par nature trop générale. Semblablement, lorsque nous avons une certitude, c’est que nous sommes capables d’organiser nos arguments pour mettre au jour une vérité, même si nous ne pouvons pas formellement et déductivement prouver que c’est vrai. Il ne

Référence

s'agit pas, quoiqu'une telle éventualité soit malheureusement toujours possible, de justifier après coup ce que nous voulons croire – comme celui qui a d'abord un avis, un préjugé, et qui cherche ensuite des raisons à faire valoir –, mais de rechercher comment parvenir au mieux à ce qui satisfera honnêtement notre désir de connaître. Comme Newman, là encore, l'écrit à un correspondant :

“Je considère qu'il n'y a pas de démonstration logique parfaite ; il y a toujours une marge d'objection, même en mathématiques, sauf dans le cas de preuves courtes... Quelle est donc la faculté qui nous met en mesure d'être certains, d'avoir cet état d'esprit appelé certitude... ? Je pense que c'est la phronèsis² qui indique quand il faut laisser de côté l'imperfection logique et donner son assentiment à la conclusion qui devrait être tirée pour qu'il y ait démonstration, mais qui ne l'est pas tout à fait”.

La comparaison avec la prudence – phronèsis – d'Aristote de la faculté de mener des inférences matérielles ou naturelles pour conduire à une certitude morale, ayant une valeur spéculative (qui puisse satisfaire notre désir de connaître), est donc explicite et assumée chez Newman. L'homme prudent a une vertu (la prudence) qui lui permet d'agir moralement bien dans une situation donnée, sans pourtant pouvoir appliquer telle quelle une loi morale nécessaire et universelle ; mais il est vrai aussi que s'il n'applique pas la loi telle quelle, s'il sait par sa prudence adapter la loi, il ne contrevient pas aux grands principes moraux que la loi énonce.

De même, l'homme doué d'une faculté affinée ou entraînée pour mener des inférences naturelles, s'il ne contrevient jamais aux lois logiques de l'inférence formelle, pourra satisfaire son désir de savoir en trouvant des solutions qui, il en est sûr, pourraient satisfaire tout autre homme. Il organise ses raisons pour tendre à un résultat satisfaisant et acceptable par tous, lors même que ce résultat n'est pas indubitable, logiquement et formellement prouvé. Le prudent sait appliquer la loi en prenant en compte

les contingences de l'action ; il sait raisonner sur ce qu'il faut faire dans tel cas particulier, en prenant en compte tel grand principe : c'est la vertu de prudence. Le croyant sait appliquer la logique en prenant en compte les incertitudes du réel ; il sait raisonner sur ce qu'il faut croire dans tel cas particulier : c'est le sens illatif exercé. On remarquera enfin que penser la croyance spéculative sur le modèle de la sagesse de l'action (la prudence chez Aristote), c'est bien montrer que tout acte de l'esprit, fût-il l'énonciation d'une loi physique hautement probable, est une action, c'est-à-dire fondamentalement un pari sur la réalité.

Cette faculté de raisonner sur des matières incertaines pour parvenir à une quasi-certitude, nous l'avons tous, car elle définit la nature de notre esprit, mais certains l'ont davantage exercé que d'autres, et certains en font un emploi plus talentueux que d'autres dans certains domaines ; questions de don. Un artiste raisonne sur l'œuvre à faire comme je ne le ferai jamais ; il croit à ce qui est pour moi incroyable. Napoléon croyait des choses dans l'art militaire que personne n'aurait pu croire, et il avait raison... Newman peut donc conclure de manière générale :

“Considéré dans son exercice le sens illatif est un et le même dans toutes les matières concrètes, bien qu'en celles-ci on l'emploie à des degrés différents. Nous ne raisonnons pas d'une manière en chimie ou en droit, d'une autre en morale et en religion ; mais en raisonnant sur n'importe quel sujet, qui est concret, nous procédons dans la mesure certes où nous le pouvons, par la logique du langage, mais nous sommes obligés de la compléter par la logique plus subtile et plus élastique de la pensée ; car les formes comme telles ne prouvent rien.

En second lieu, le sens illatif est attaché à des matières définies, si bien qu'un individu donné peut le posséder dans un secteur de pensée, par exemple, l'histoire, et non dans un autre par exemple la philosophie...

Quel que soit le genre de raisonnement concret, qu'il s'agisse de science expérimentale, de recherche historique ou de théologie, il n'y a aucun critère ultime de la vérité et de l'erreur dans nos inférences en dehors de la fidélité au sens illatif qui leur confère sa sanction ; de même que nous n'avons aucun critère suffisant de l'excellence poétique, d'une action héroïque ou d'une conduite digne d'un gentleman, autre que le sens particulier de l'esprit, qu'il s'agisse de génie, de goût, de sens des convenances ou de sens moral, dont relèvent respectivement chacun de ces sujets (pp. 438-439)”.

La croyance est donc sage : premièrement, parce qu'elle n'est pas irrationnelle, et qu'au contraire la rationalité suppose une part de croyance spéculative. La certitude qui est la mienne devant une “démonstration” repose bien souvent davantage sur une croyance que je dois suivre, que sur une certitude indubitable (je crois davantage en telle loi de la physique que je n'en suis en réalité apodictiquement certain, par voie démonstrative). Davantage, il y a des choses que je ne peux pas ne pas croire (comme en l'existence du monde extérieur), parce que mon esprit est ainsi fait, et qu'il serait fou de douter de telles choses sous prétexte qu'elles ne sont pas absolument certaines. De même que la prudence est le sens de ce qu'il faut faire pour satisfaire notre appétit naturel du bien, le sens illatif – (littéralement, le sens de l'inférence, ou raisonnement logique) – est le sens de ce qu'il faut croire, déduire, recevoir comme ar-

(2) Le terme désigne chez les Grecs et plus précisément chez Aristote, la disposition qui permet de délibérer correctement sur ce qui est bon ou mauvais pour l'homme et donc d'agir comme il convient (voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 a-b). C'est ce que l'on pourrait appeler le bon sens. Les Latins ont traduit ce terme par *Prudentia*, qui a donné la prudence. De l'Antiquité au Moyen-Âge, elle est l'une des quatre vertus cardinales avec le courage, la tempérance et la justice. Elle est alors parfois appelée en français sagesse.

gument, mettre au jour comme conséquence, pour satisfaire notre appétit naturel du vrai.

C'est donc ce mixte délicat, qui sous-tend le langage naturel de l'esprit (le *logos*), entre le raisonnement discursif – l'inférence, et le sens particulier qui permet à l'homme de mener ses inférences, le *sens illatif* – et la croyance – cet assentiment solide et inconditionnel à quelque chose qui est vu comme étant ou comme réel – que Newman prétend analyser en éléments simples et en règles de bon usage. Grammaire descriptive (voilà comment l'esprit fonctionne, et il faut le prendre tel qu'il est), la grammaire de l'assentiment est également une grammaire "normative" : elle ne nous dit certes pas (surtout pas) comment l'esprit doit ou devrait fonctionner (ce serait aussi bien que rêver d'un autre homme, rêver la science, l'imaginer plus apodictique ou certaine qu'elle ne l'est), mais elle justifie le caractère rationnel – la convenance et la pertinence – de l'usage que nous faisons de notre faculté d'affirmer des vérités, lors même que l'esprit humain s'écarte de la stricte rationalité logique.

Conclusion ■

On comprend bien enfin pourquoi Newman peut affirmer que l'expérience de croyance privilégiée qu'est la croyance religieuse se décline selon la singularité de chacun ; car de même que la multiplicité des hommes prudents n'enlève rien à l'objectivité du Bien chez Aristote, de même la multiplicité des manières de croire n'enlève rien à l'objectivité de ce qui est cru. Il y a plusieurs façons de réaliser le Bien, sans qu'on puisse dire pour autant que le Bien ne soit relatif qu'à nos conceptions ; semblablement, il y a plusieurs façons d'en venir à une croyance déterminée, sans qu'on puisse dire que le contenu de cette croyance est relatif à la manière de voir de chacun. On peut croire en Dieu différemment, sans que l'existence d'une pareille différence puisse

ruiner l'objectivité, la communicabilité et la valeur universelle de cette croyance. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, au sujet de la croyance religieuse, il faut d'abord écouter les témoignages individuels – l'égoïsme stendhalien, le fait de parler de soi comme genre littéraire, est la règle –, sans pour autant que la pluralité et souvent l'irréductibilité de ces témoignages doivent conduire l'esprit en l'idée qu'en ces matières, il n'y a pas de vérité, mais seulement des sensibilités différentes : *"Dans ces domaines de l'investigation (l'éthique, la psychologie, la religion) l'égotisme est la véritable modestie. Dans la recherche religieuse, chacun de nous ne peut parler que pour lui-même et ce n'est que pour lui-même qu'il a le droit de parler. Ses propres expériences lui suffisent, mais il ne peut pas parler pour les autres ; il ne peut pas établir la loi ; il peut seulement apporter ses propres expériences au capital commun des faits psychologiques. Il sait ce qui l'a satisfait personnellement et ce qui le satisfait encore ; si cela le satisfait, cela peut bien en satisfaire d'autres ; si, comme il le croit et comme il en est sûr, c'est vrai, la chose se montrera telle aux autres également, car il n'y a qu'une seule vérité (GA, 468)".*

C'est bien là la force de l'argumentation de Newman, lorsqu'il pense l'acte de croire sur le modèle de l'action prudente chez Aristote : articuler la souplesse des raisons de croire sans tomber dans le scepticisme (on ne peut être certain de rien) ou le relativisme (il y a autant de certitudes que d'hommes, et toutes ces certitudes se valent : "à chacun sa vérité"). Croire, c'est une certaine manière d'organiser nos raisons au mieux pour parvenir à une certitude subjective qui satisfait au mieux notre appétit de vérité, comme l'homme prudent est celui qui prend en vue et emploie les meilleurs moyens pour satisfaire son appétit du Bien ; mais cet appétit du Bien est inscrit dans notre nature, tout comme notre besoin de vérité ; et le bien que je désire, s'il est un bien pour moi, est également un

bien véritable (en soi), à tout le moins si je suis un homme prudent qui ne se trompe pas sur la nature des biens (s'il ne prend pas de faux biens pour de véritables) qu'il ne peut manquer de désirer. Mais si les analyses d'Aristote n'impliquent aucun scepticisme sur l'existence de la justice, et qu'elles n'impliquent pas davantage un relativisme de la notion de Bien (l'homme prudent a beau mesurer le bien qui lui est propre, c'est véritablement un bien qu'il mesure), alors la même analyse, rapporté à l'assentiment, n'ôtera rien à l'éventuelle objectivité ou vérité de ce qui est cru. Je peux me tromper dans ce que je crois, exactement comme un homme imprudent peut croire qu'amasser des richesses est la meilleure façon de réaliser ce qui est bien pour lui, mais cela n'ôte rien à ce qui aurait dû être cru, parce que c'était vrai, comme l'erreur du cupide n'a aucune conséquence sur l'homme prudent qui sait que la juste mesure est le meilleur moyen, par exemple, pour être heureux. Les croyances sont donc multiples, parce qu'il y a plusieurs manières de croire ou d'en venir à une croyance, mais il y a des croyances plus ou moins justes, ou vraies, parce qu'il y a une vérité qui mesure toute croyance. En somme, Newman n'abolit pas la vérité ou le savoir pour faire place à la croyance, pour reprendre une illustre formule de Kant ; mais il conserve la vérité, relativise le savoir – qui n'est souvent qu'une croyance bien formée –, et pense la justesse plus ou moins grande, le caractère plus ou moins rationnel ou naturel, de croyances nécessairement singulières.

C'est ainsi que Newman est parvenu à articuler une ferme doctrine de l'infailibilité et de la vérité surnaturellement révélée et garantie, à une doctrine subtile de la croyance individuelle : sans renoncer à la vérité, qui mesure toute croyance ; sans renoncer à voir dans le sens illatif, sans lequel aucune certitude n'est subjectivement possible, le pendant dans l'ordre spéculatif de la prudence souple et élastique d'Aristote.

C. C.

Référence