

STATUT INDUCTIF DE LA THÉOLOGIE

Author(s): M. L. G. des Lauriers

Source: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. [30], Les Science
Philosophiques et Théologiques: Volume i (1941-42), pp. 28-51

Published by: Librairie Philosophique J. Vrin

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44412710>

Accessed: 15-08-2019 00:35 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Librairie Philosophique J. Vrin is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*

STATUT INDUCTIF DE LA THÉOLOGIE

Saint Thomas ouvre par une question de méthode la Somme théologique. Cette question répond d'ailleurs à un souci bien aristotélien : la *sacra doctrina* se présentant comme une discipline constituée, dans quel genre convient-il de la ranger ? Aristote n'a pas prévu un cas qui l'eût certes fort déconcerté : la science est liée pour lui à trois choses : la séparation d'un point de vue formel, le nécessaire, le syllogisme. Ces grandes articulations — qui répondent sensiblement à la trichotomie : psychologie, métaphysique, logique — se retrouveraient sous d'autres mots dans les définitions modernes de la science, parce qu'elles tiennent à la nature des choses. Elles dérivent de deux types d'explication irréductibles qui s'opposent comme sagesse et technique, finalité et formalité. Ces deux types se retrouvent, même quand c'est de la nature de la science qu'il est question. La science, c'est ce qui doit assurer à l'esprit la conquête de l'objet, définitive s'il se peut; c'est, d'autre part, un ensemble de méthodes et d'algorithmes qui changent rapidement en isotérisme ce qui n'était, de soi, qu'un critère parfaitement légitime mais difficilement exprimable, relevant par conséquent de l'initiation plus que de la définition. La science est prise intelligible d'un donné et doit atteindre à la certitude; corrélativement les instruments dont elle use dans chaque ensemble de cas suffisamment circonscrit suffisent à la caractériser. La plus sommaire fréquentation des philosophes — au moins des sages — et des savants suffit à montrer la parfaite légitimité mais aussi la parfaite hétérogénéité de ces deux problématiques. Elles ne sont cependant pas sans connexion : connexion d'autant plus intime qu'elle est moins avouée; l'intuition platonicienne

des Idées commande une dialectique régressive, tandis que la vue aristotélicienne des essences appelle, postérieurement à une saisie inductive, une logique de l'attribution et partant l'utilisation de « media » dont la mise en œuvre précise est affaire de syllogisme. Une technique, qu'elle soit artisanale ou conceptuelle, ne devient maîtresse d'elle-même que par la création d'instruments propres à la régir ; il n'est pas de phase plus décisive pour son progrès ni de moment où elle entre en collaboration plus intime avec l'idée à réaliser. On doit donc se garder d'isoler l'un de l'autre deux points de vue qui s'appellent ; on doit même se garder de leur donner la même valeur : c'est la sagesse qui est « rectrix » : elle suffit, absolument, sans la technique, l'inverse n'est pas vrai. Cependant il est parfaitement légitime de chercher à retrouver dans la technique considérée en elle-même les vestiges de l'idée directrice, et c'est ce que nous essaierons de faire dans les remarques qui suivent.

Saint Thomas, allant au plus formel, s'est surtout appliqué à préciser la lumière propre à la *sacra doctrina*. La lecture de *I^a Pars*, question 1, ne laisse d'ailleurs aucun doute sur sa pensée : la *sacra doctrina* ne comporte pas d'autre lumière que celle de Dieu et des bienheureux, rendue cependant compatible avec la condition de « viator » par l'entremise des « articula fidei ». C'est à la transcendance de cette lumière que la *sacra doctrina* doit d'être à la fois spéculative et pratique, doit aussi de considérer Dieu et l'homme, mais principalement Dieu en tant que la révélation qu'il fait de lui-même dépasse la prise de l'humaine raison. Dans ses principes comme dans ses conclusions, la *sacra doctrina* demeure strictement soumise à la régulation de la foi ; et elle ne peut jeter un regard sur l'apport philosophique qu'à la condition de s'enfermer dans le point de vue du « divinément révélabile » (*I^a*, 3, ad sec.). Enfin, et ceci est décisif, c'est parce que sa lumière est divine que cette « science », — il s'agit de la *sacra doctrina* — n'a pas à donner aux autres sciences leurs principes mais seulement à les juger. C'est une singulière aventure introduite dans le schéma aristotélicien ; et elle ne s'explique, tout comme l'usage accommodatrice de la subalternation, que par une perception aiguë du « Noli me tangere » que la *sacra doctrina* doit imposer à ses « servantes ».

La question de la certitude, si importante pour la position de la science, nous remet devant la même inspiration. Les principes nécessaires et propres, ceux qui sont donc seuls qualifiés pour entraîner certitude, ce sont les écritures canoniques, lieu propre de la révélation; les autres principes, propres s'ils sont d'origine sacrée, non propres s'ils émanent de la raison, ne permettront pas de dépasser le probable. Si l'on ne veut pas rendre équivoque le type épistémologique désigné par le mot « science », la conclusion s'impose sans appel : la *sacra doctrina* ne mérite d'être appelée science que par son retour aux principes nécessaires seuls capables d'engendrer la certitude requise. Il y aurait bien un troisième type de justification, afférent à la technique logique du raisonnement théologique. Saint Thomas n'en parle guère *ex professo*. Les mots « *arguendo* », « *argumentare* » qui reviennent le plus souvent ne précisent rien; et il faut reconnaître que l'exemple classique de qu. 1, art. 8 qui se réfère à I Cor. 15, 12sv. n'incline pas à évoquer une démarche syllogistique : une proposition universelle ne saurait être conclusion lorsque l'une des prémisses est particulière : il faut, dans l'entre-deux un processus généralisant qui peut coïncider avec l'induction.

Comment se fait-il, dans ces conditions, qu'un schéma, devenu classique, présente le cheminement théologique sous les auspices du syllogisme? L'allure uniformément didactique de la somme n'y est certainement pas étrangère; d'autre part, nous ne songeons nullement à nier que tel article, sur les perfections humaines du X^e, par exemple, ne se laisse docilement couler dans le moule déductif idéal; et nous en indiquerons plus loin la cause profonde. Il est peut-être une autre raison qui a joué sans doute implicitement. La tradition scolastique n'a pas connu — organiquement et efficacement — d'autre schéma de la science que celui d'Aristote, et même de l'Aristote dogmatisant, non pas de l'Aristote observateur. Et si le discernement d'un point de vue formel et le caractère nécessaire sont les facteurs primaires du statut scientifique, il est de fait que la science ne peut commencer, pour Aristote, qu'avec le syllogisme parce que l'induction qui en livre les prémisses n'atteint jamais la certitude et demeure principalement dialectique.

Saint Thomas avait laissé de côté une question secondaire et il était normal qu'elle se posât; mais le choix unilatéral du schéma déductif ne semble pas en harmonie avec les précautions prises par saint Thomas lorsqu'il revendique pour la *sacra doctrina* le titre de science. L'aspect logique de la conception aristotélicienne de science est celui qui prête le plus à la critique et ce n'est pas une bonne condition d'assumabilité. L'expérience se charge d'ailleurs de le montrer. D'une part, en effet, le syllogisme théologique — en admettant, légitimement d'ailleurs, que la structure rigide désignée par les logiciens sous le nom de syllogisme soit opportunément assouplie avant de franchir le seuil théologique — comporte une difficulté intrinsèque. Nous aurons à insister sur ce point; disons tout de suite que l'élaboration requise pour rendre le medium « adéquat » n'est rien moins qu'une probation de celui-ci par confrontation de la conclusion qui en dérive avec les « principes » révélés. Or ce retour régulateur à une lumière hétérogène à celle du medium est parfaitement étranger à la sémantique déductive : il est l'essence même de l'induction. D'autre part les rivalités regrettables qui ne manquent pas de s'établir entre la théologie dite spéculative et les autres théologies qui se trouvent respectivement désignées en adjoignant une épithète variable au même mot théologie décèlent à l'évidence un vice de forme. L'unité de la *sacra doctrina* est revendiquée par saint Thomas au même titre que son statut scientifique, et il le faut bien sous peine de sacrifier le plus précieux de la vue d'Aristote; et s'il peut y avoir, dans cette vivante unité, des démarches spécifiquement distinctes, aucune d'entre elles ne pourrait continuer de s'appeler théologie si elle devenait un monde fermé, et exclusif si peu que ce soit. Ce phénomène de décomposition — car c'en est un — vient de ce que les disciplines neuves adoptent spontanément les structures logiques dominantes à l'époque où elles se constituent, surtout lorsque leurs principes ne commandent aucun choix au sujet de techniques dont ils demeurent trop éloignés. C'est donc plus haut qu'il faut rechercher l'unité : absolument parlant, elle n'est que dans la sagesse, mais elle doit déjà se manifester par la souplesse des instruments logiques dans lesquels la sagesse se fait communicable à l'humaine raison.

Enfin notons qu'on aura peu fait pour le statut scientifique de la *sacra doctrina* en liant son développement à celui du discours syllogistique, attendu qu'*aucune* science réelle ne vérifie de pareilles conditions. Pas même les mathématiques : nous ne voulons pas seulement dire que l'induction apporte, tant à l'activité inventive qu'à la constitution des principes, une contribution irremplaçable; c'est encore à la prise de conscience de l'objet intelligible à l'état construit que l'induction apporte un indispensable complément : ce serait en effet mutiler et détruire l'harmonie d'une théorie que d'y voir seulement un enchaînement logique irréversible; il faut encore lire, à rebours, la richesse intelligible de la proposition initiale dans ses conséquences; il y a bien là une induction : ce n'est pas une démarche apodictique, mais c'est l'intégration, à la vue théorique de l'objet, de cette saveur intelligible propre à l'induction qui l'a découvert. Nous dirions volontiers que l'induction n'est pas requise *ad esse*, mais *ad bene esse*. Claude Bernard a bien dit que toute pensée est déductive, mais le syllogisme de l'induction même indéfiniment confirmé n'est qu'apparent : parce qu'il ne peut jamais se passer de la régulation des faits tandis que la conclusion déduite en abstrait complètement. Des faits aux faits par l'idée : telle est l'induction; la déduction au contraire ignore toute majoration ontologique arbitraire. Toute science est à la fois déductive et inductive, encore qu'elle mérite mieux l'une ou l'autre de ces deux épithètes par l'allure générale de sa démarche ou par l'importance plus grande accordée à l'un ou à l'autre de ces types de raisonnement. Il n'y a aucune raison pour que, sur ce point au moins, la *sacra doctrina* ne suive pas la règle commune : ce serait à la fois l'isoler des autres sciences et la scinder en disciplines concurrentes que de l'enfermer dans un type logique univoque. Que si, cependant, on veut caractériser à ce niveau technique la démarche théologique, il paraît beaucoup plus convenable de lui attribuer un statut inductif et c'est ce que nous voudrions maintenant établir.

* * *

Il convient tout d'abord de montrer que les définitions descriptives de l'induction (que nous avons rappelées dans

un précédent article auquel nous nous référons pour la suite) ne sont pas, quoi qu'il paraisse, incompatibles avec la théologie. Saint Thomas a pris soin de répondre à l'objection tirée de l'argument d'autorité et sur laquelle nous n'avons pas à revenir puisqu'elle tendrait à proscrire uniformément l'usage de tout raisonnement en théologie sans faire acception du cas particulier qui nous occupe. Mais voici maintenant des difficultés propres à l'induction. Celle-ci connote généralement passage du particulier à l'universel, ou bien passage du fait à la loi; or il n'y a dans la théologie, — au moins dans la partie principale de celle-ci, qui concerne Dieu — ni passage du singulier à l'universel puisque la matière, principe de la répétition, fait défaut, ni passage du fait à la loi puisque Dieu n'a de loi ni en ce qui concerne ses libres décrets ni en ce qui concerne son essence. Mais la répétition ne fait partie intrinsèque de l'induction qu'à raison du mode imparfait de notre appréhension. Nous confondons une diversité objective sous une identité d'approximation. Rien de semblable dans l'univers auquel accède la *sacra doctrina* : tous les éléments en sont observés dans leur définition et non pas définis par observation. Le caractère normatif de la loi induite vient d'autre part de la suprématie de l'idée qui l'emporte en droit sur le phénomène sensible. Mais l'induction conserve l'intégrité de son essence lorsqu'elle passe du singulier au singulier, lorsque d'autre part la loi induite est conçue comme immanente et non comme extérieure aux phénomènes. Nous sommes simplement avertis qu'il faudra, pour la retrouver dans la *sacra doctrina*, ôter de l'induction tout ce qui en alourdit l'intelligibilité dans les sciences humaines : il n'y a pas là de quoi étonner.

En second lieu, le levier méthodologique de la *sacra doctrina*, c'est l'analogie : n'est-ce pas rompre l'unité que de juxtaposer un raisonnement inductif au raisonnement analogique? Nous ne signalons cette difficulté que pour l'écartier immédiatement. Car la proportion qui constitue la base solide de l'analogie n'est pas une structure logique qui fasse nombre avec induction ou déduction attendu qu'elle peut être interprétée aussi bien comme une inférence appelant vérification que comme une preuve normative. L'analogie est trop immédiatement requise à l'intelligence

des principes de la *sacra doctrina* pour qu'elle puisse permettre, à elle seule de trancher une question qui relève déjà d'options rationnelles.

Enfin, et c'est le point le plus délicat, la conclusion théologique peut être certaine; n'est-ce pas la circonscrire irrémédiablement dans le probable que de n'accorder à la théologie qu'un statut inductif. Nous ferons tout d'abord remarquer, et c'est un point qu'il est bon de préciser à nouveau, qu'en parlant de statut inductif pour la théologie nous ne prétendons nullement en exclure toute déduction : il s'agit de préciser une dominante, non d'imposer un cadre rigide. Ce qu'il faut montrer, c'est que la certitude de la conclusion théologique et la probabilité de l'induction sont en fait du même type épistémologique. Et d'abord deux conclusions contraires qui demeurent en compétition avant la sanction du magistère ne peuvent être certaines toutes les deux et ne le sont généralement ni l'une ni l'autre : elles sont alors probables, voire également probables puisqu'il est de l'essence du probable de comporter ces degrés. C'est le révélé qui est certain; la conclusion théologique n'est, par son import philosophique, que du révélé; elle peut être certaine, mais c'est beaucoup plus par référence à ce qu'elle deviendra que par sa nature intrinsèque. De même d'ailleurs que la loi induite doit aux faits et non à une évidence intrinsèque, un coefficient de certitude qui peut toujours être brusquement annulé par un seul cas contraire. De plus, aussi bien la théologie que l'induction font reposer l'assentiment sur une médiation d'un type particulier. Il ne s'agit pas du passage homogène d'une proposition à une autre proposition, mais en outre d'une superposition de lumière : le rationnel au révélé d'une part, le fait à l'idée d'autre part. C'est cette superposition qualitative qui crée ici et là l'originalité et la difficulté. Le medium est, au moins en vertu de son type intelligible, hétérogène aux principes posés et c'en est assez pour que tout le raisonnement se trouve en affinité avec le probable au sens d'Aristote. Si, en ce qui concerne la théologie, le medium rationnel soutient une relation nécessaire avec l'autre prémisse, la certitude de la conclusion peut venir du raisonnement qui est alors de type déductif; mais une telle relation nécessaire échappe souvent aux prises de l'analyse intrinsèque parce que l'hété-

rogénéité qualitative du medium ne permet pas toujours de juger à coup sûr de son adéquation. Il est toujours à craindre que le syllogisme théologique ne comporte quatre termes, et c'est pourquoi le medium théologique est un moyen d'investigation ou de découverte ou de preuve à posteriori, non un moyen de détermination à priori d'un objet encore ignoré. Il faut conclure de là que, dans un grand nombre de cas, la conclusion théologique tire sa valeur du fait dogmatique qu'elle prépare et que par conséquent elle soutient avec celui-ci une relation de tout point semblable à celle que la loi induite soutient avec les faits qui la confirment indéfiniment.

* * *

Ces objections étant écartées, essayons de rapprocher effectivement l'un de l'autre les deux cas visés. Nous le ferons en deux étapes, nous efforçant de remonter de la description logique jusqu'à l'essence. Étant posé que la démarche théologique va du fait au fait : du fait révélé au fait révélable, tout comme l'induction va du fait observé au fait observable, il est bien aisé de retrouver de part et d'autre les mêmes démarches essentielles. Il ne s'agit d'ailleurs que d'un rapprochement analogique et nous aurons à insister plus loin sur l'originalité de la théologie, même considérée comme démarche inductive, en regard des autres cas d'induction. Notons d'abord que la *sacra doctrina* commence par des rapprochements ou des oppositions qui évoquent tout naturellement la colligation des sciences de type expérimental. On sait avec quelle maîtrise saint Augustin manie ce procédé; par exemple *De Trinitate*, livre I, n. 27, confronte les trois assertions : Jo. XII, 47 « Ego eum non judico », Jo. XII, 48 « Sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum » [« Eum » désigne dans les deux cas celui qui écoute la parole sans la garder], Jo. v, 22 « Neque enim Pater judicat quemquam : sed omne judicium dedit Filio ». Et encore *De Trinitate*, livre II, n. 6, montre l'égalité du Père et du Fils par la glorification dont chacun est, pour l'autre, principe. Ces faits sont rendus inséparables par les oppositions ou les connexions qu'ils soutiennent entre eux, et on devra, pour trouver l'explication théologique véritable

tenir compte de tous, tout comme les effets apparemment contraires de la chaleur doivent être tous retenus si on veut constituer une théorie adéquate. La possession traditionnelle de la conclusion risque de faire oublier les modalités de son élaboration, or rien n'est plus décisif en ce qui concerne son type épistémologique. (Nous n'avons pas à nous occuper ici de sa valeur théorétique). Elle jaillit, comme l'hypothèse scientifique, d'un travail de recherche qui appelle confirmation, non d'un medium emprunté à un catalogue rationnel dressé à priori. Ce point est plus apparent dans une théologie en gestation, mais le caractère essentiellement traditionnel de la *sacra doctrina* signifie bien, en structure intelligible, qu'un chaînon ne peut être considéré que conjointement à tous ceux qui le précèdent, et qu'il ne saurait avoir un caractère intrinsèquement déductif quand ce caractère fait défaut aux chaînons dont il dérive.

En second lieu, l'induction comporte l'expérience soit pour parachever la colligation soit pour vérifier commodément l'hypothèse. Il peut paraître bien osé de parler d'expérience théologique; regardons cependant d'un peu plus près. Faire une expérience, cela signifie modifier les conditions réelles dans lesquelles se présente un phénomène afin d'en présenter commodément un aspect déterminé à l'analyse rigoureuse. Or les théologiens ont bien cette hardiesse, plus ou moins heureuse sans doute; mais il suffit qu'elle le soit quelquefois pour se trouver accréditée. La question fameuse du motif de l'Incarnation par exemple n'a d'autre but que d'examiner la structure, l'économie du décret divin en modifiant hypothétiquement l'une de ses références créées. La distinction entre ce que Dieu peut faire « de puissance absolue » et ce qu'Il fait réellement est bien une manière d'expérience dans laquelle on cherche à faire varier la condition de l'action divine elle-même, toujours dans le but d'en préciser la nature. L'élaboration des différents états susceptibles d'appartenir on ayant réellement appartenu à la nature humaine répond au même propos; et d'une manière générale toutes les distinctions dont la trame précise mais abstraite permet de juger les justes proportions du feston de la réalité analysée correspondent, en théologie, à cette même requête spontanée de l'esprit qui, au sein de l'induction, instaure l'expérimentation. Faut-il

ajouter que la déduction, formellement entendue, ne laisse pas place à une pareille démarche ?

A la colligation et aux précisions qu'il convient éventuellement de lui apporter par l'expérience, l'induction fait succéder la formation de l'hypothèse. L'hypothèse se distingue de la colligation parce qu'elle comporte une preuve, au moins en droit. Il y a, du droit au fait, un grand nombre de degrés, et l'on pourrait discerner corrélativement différentes espèces d'hypothèses. Les unes sont devenues purement explicatives : ce sont celles pour lesquelles la preuve est achevée, du moins autant qu'elle peut l'être en induction; ce sont celles aussi qui se laisseront le plus facilement présenter sous une forme syllogistique artificielle mais commodément didactique. Envisager le « mens » comme une image de la Trinité sainte constitue une hypothèse de ce type; le mot image le dit, maint passage le prouverait, retenons seulement qu'après avoir ramené à deux les éléments de la trichotomie « amans, quod amatur, amor », saint Augustin s'écrie : « Ubi ergo trinitas? Attendamus quantum possumus et invocemus lucem sempiternam, *ut* illuminat tenebras nostras, et videamus in nobis, quantum sinimur, imaginem Dei ». [*De Trinitate*, livre IX, n. 2, ad finem]; il faut retrouver dans le *mens* la Trinité, non pas inférer celle-ci à partir de celui-là. Il y aura bien des inférences de détail, sans cela l'enquête n'aurait aucun intérêt, mais elles auront valeur de manifestation d'un objet connu par ailleurs, non valeur de découverte.

D'autres hypothèses, tout en étant vérifiées, ne se sont pas encore soudées aux faits au point d'aliéner en leur faveur une densité idéologique propre : ainsi le choix du mot « personne » pour désigner le Père, le Fils et le Saint-Esprit; laissons encore parler saint Augustin au *De Trinitate*, livre V, n. 10 : « Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur »; livre VII, n. 7 : « Quid igitur tres? Si enim tres personae, commune est eis id quod persona est : ergo speciale hoc aut generale nomen est eis, si consuetudinem loquendi respicimus ». Le mot dont trois doit être épithète est introuvable, parce qu'il faudrait qu'il fût spécial tandis que le mode humain de signifier en fait nécessairement un

nom générique, livre VII, n. 8 : « Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus. An quia nec tres, nec unam personam Scriptura dicit haec tria (legimus enim personam Domini, non personam Dominum) propterea licuit, loquendi et disputandi necessitate, tres personas dicere non quia Scriptura dicit sed quia Scriptura non contradicit ». L'« hypothèse personne » a reçu, depuis saint Augustin, toutes les confirmations désirables, — y compris la confirmation dogmatique — mais elle conserve une saveur rationnelle dont la vivante réalité du *mens* se trouve exonérée.

Enfin il est des hypothèses qui, n'ayant pas reçu la confirmation qu'elles postulent, ne peuvent avoir de consistance que dans le raisonnement qui les introduit. Ainsi toute l'analyse du livre VI montrant que les Personnes divines ne sont que relativement les unes aux autres; ce que les scolastiques reprendront sous forme plus didactique avec l'équivalence : personne-relation. Il peut paraître que c'est simplement jouer sur les mots que d'appeler hypothèse la conclusion théologique ou bien l'instrumentation conceptuelle qui l'a préparée et qui continue de faire corps avec elle après qu'elle a été définie; nous voulons simplement signaler par là un rapprochement évident entre deux cas semblables, l'un inductif, l'autre théologique, d'une même structure épistémologique : et les mouvements sémantiques qui se mettent à l'abri du vocabulaire intangible de la théologie sont de tout point comparables au flux et reflux des hypothèses s'affrontant mutuellement pour mieux circonscrire les faits.

La dernière étape de l'induction, c'est la vérification de l'hypothèse. Nous en avons déjà dit un mot à propos de l'expérimentation; il convient de souligner à nouveau l'importance de ce retour aux faits, et il s'agit ici du fait dogmatique. Nous nous référerons une dernière fois au même traité de saint Augustin. Tandis que l'analyse rationnelle des livres IX et X progresse avec une souple assurance qui est le sûr indice d'une parfaite maîtrise, le livre XV est parsemé de continuelles réticences. C'est qu'il s'agit de parler de la Trinité elle-même, non plus de son image; et saint Augustin n'ose faire un pas sans s'arrêter longuement pour faire le point et pour déterminer en se

référant à l'Écriture s'il est toujours en position sûre. Nous sommes encore une fois très loin de toute déduction à priori, très près au contraire de l'induction qui consiste non pas en une hypothèse quelconque mais dans une hypothèse en tant que celle-ci doit être vérifiée.

Nous pourrions d'ailleurs, d'une manière plus générale, rapprocher de cette dernière phase de l'induction le jeu si varié de l'« argument de convenance ». Ce n'est certes pas là une étiquette univoque : elle comporte quant à la valeur probative une marge considérable et c'est d'ailleurs ce qui la rend d'un usage si commode et en conséquence si fréquent. Le point d'application propre de l'argument de convenance semble bien être circonscrit par les structures rationnelles. Ces dernières absentes, l'argument perd sa densité; et on le vérifie principalement dans deux cas. Soit que les éléments en présence concernent Dieu et Dieu seulement : ainsi convenance en faveur de l'incarnation du Verbe plutôt que d'une autre personne de la Sainte Trinité; soit encore contingence connaturelle absolue de l'objet, laquelle peut elle-même dériver du libre vouloir de Dieu ou bien de la matière : ainsi on pourrait trouver, n'en doutons pas, de multiples arguments de convenance en faveur du jour de la naissance du Christ, ou de tel détail de son comportement physique, mais ils seraient de valeur à peu près nulle. Au contraire, la question : « *Utrum Patri conveniat mitti* », et autant des autres personnes divines, révèle immédiatement un autre climat : les réponses ne sont évidemment pas des démonstrations, mais elles entraînent un assentiment stable, et la raison en est qu'elles mettent en œuvre des structures naturelles humaines; le point important n'est d'ailleurs pas qu'elles soient humaines mais qu'étant humaines elles soient connues d'une manière suffisamment précise : entre essences inconnues ou bien entre essence inconnue et fait contingent ne comportant pas d'essence définissable, il est impossible d'établir une convenance; on pourra bien la déclarer existante en s'appuyant à priori sur l'harmonie des décrets divins, mais cela ne sera d'aucune utilité explicative et par conséquent sans raison d'être, tandis qu'on peut assigner une convenance entre une essence définie et une autre réalité moins saisissable. En ce qui concerne les missions invisibles des

personnes divines, c'est le statut métaphysique de la grâce supposé déterminé au préalable, au moins en principe, qui joue le rôle de structure rationnelle de référence. C'est parce que la grâce existe comme nature et présente surnaturellement les comportements d'une nature que l'argument de convenance peut s'ajuster rationnellement aux faits, peut en un mot, réussir. Les processions divines sont bien sûr requises : il faut toujours au moins deux termes pour qu'il soit possible de parler de convenance; mais ces processions dépassent trop la prise de la raison croyante pour constituer le point de départ d'un argument de convenance qui ne retomberait pas dans le créé, fût-ce le créé surnaturel. Quoi qu'il en soit de sa valeur d'ailleurs très variable, l'argument de convenance conserve toujours la même structure : ajustement rationnel de deux arguments de foi déjà explicités pour eux-mêmes. C'est une hypothèse purement explicative mais dont l'appareil abstrait est si précaire qu'elle réside tout entière dans l'observation de la conjonction de faits d'essence diverse, c'est-à-dire dans ce que l'on nomme en induction une vérification.

Il convient d'achever ce rapprochement en montrant qu'il est aussi cohérent avec la nature intime de l'induction qu'avec son dessin concret. Conformément à la trichotomie que nous avons rappelée au début, psychologie métaphysique logique peuvent intervenir tour à tour. L'assertion si commune que le théologien doit avoir la foi se rattache très étroitement à la psychologie de l'induction. Nous avons pu caractériser son moment décisif comme étant celui où l'esprit discerne avec évidence que l'essence ou la loi de l'être idéal qu'il conçoit est assez riche d'intelligibilité pour mériter une existence proportionnée au domaine dans lequel s'effectue l'induction. L'être appelle l'être, l'intelligibilité appelle la réalité; il y a un degré d'intelligibilité à partir duquel l'esprit déclare : cela ne peut pas ne pas être, cela est. Ce moment-là ne peut exister en théologie que dans l'exercice actuel de la foi voire des dons qui la perfectionnent puisque l'objet avec lequel l'esprit doit s'établir en résonance intelligible n'est lui-même donné que dans la foi. Et c'est bien dans un tel acte que consiste, psychologiquement, la démarche essentielle du théologien : se plaçant sous la mouvance de la lumière divine, s'identifiant à elle, l'intelligence juge, soit

dans la même lumière seulement, et c'est la sagesse, soit en employant également les instruments rationnels qui lui sont connaturels, et c'est la théologie; mais c'est la même acuité de perception du vrai divin qui est requise ici et là, qui s'exprime immédiatement dans l'activité intuitive de la sagesse, ou bien qui s'épanouit en une conclusion vérifiable dans l'induction théologique. La déduction résulte de la conjonction des prémisses et peut être caractérisée dans ses espèces et par conséquent dans son essence par le comportement du médium en regard des extrêmes, tandis que le raisonnement inductif ne peut se comprendre par le seul jeu logique des termes : il requiert une lumière qui n'est pas explicitement contenue dans les prémisses constituées par les faits observés; en sorte qu'en accordant un statut inductif à la théologie, on exprime au mieux la nécessité de son recours à la foi : il ne saurait être question, ni dans le raisonnement inductif ni dans le raisonnement théologique de construire un syllogisme à partir de propositions établies et supposées en quelque sorte coupées de la lumière qui les a fait naître; il faut simplement promouvoir leur explicitation en demeurant dans la même lumière.

Quant au fondement métaphysique de l'induction qui est la relation de l'esprit aux phénomènes envisagée comme les posant par rapport l'un à l'autre, mais comme créant également entre eux une frange de contingence irréductible, il se retrouve dans la démarche théologique où il constitue une seconde requête en faveur de la foi, non moins nécessitante que la première. Car c'est seulement dans la vue de foi que l'objet révélé exige par nature non seulement d'être cru mais encore d'être scruté pour lui-même, c'est la foi qui montre que sans cet objet là il ne peut y avoir d'esprit en acte d'intelligibilité; mais en retour c'est encore à la foi qu'il revient de réaliser la dépendance singulière de l'objet vis-à-vis de l'esprit, puisqu'elle ne codifie le révélé dans les articles que par égard pour l'humaine raison. Quant à la hiérarchie des valeurs c'est l'esprit qui est pour l'objet; mais quant à la forme, à l'expression, c'est l'objet qui est pour l'esprit. Telle est la condition de la foi, à fortiori celle de la théologie, tel est aussi le complexe d'interdépendance dans lequel nous avons vu naître la relation qui est fondement de l'induction. Quant à la contingence,

également requise, et on sait qu'il ne s'agit nullement d'une contingence objective, mais expressément d'une contingence tenant à l'impénétrabilité de l'objet, il est bien aisé de la retrouver en théologie, et c'est encore la foi qui la fournit. Le mode d'appréhension qui convient à celle-ci n'est jamais immédiat, quelle que puisse être d'ailleurs la ténuité du medium, et telle est la cause irréductible d'une inquiétude comparable à celle de l'intelligence aux prises avec les essences insaisissables. Or ce caractère discursif se trouve majoré, systématisé par la théologie. En conséquence le medium assume un autre rôle, en même temps qu'il prend une consistance plus grande; et de plus, il est seulement contrôlé par la révélation au lieu d'être proposé par elle. Là est la source essentielle de la contingence attendue, car l'adéquation du medium à l'objet de l'enquête est une question qui ne comporte pas de solution intrinsèque : nous voulons dire qu'il n'existe pas de critère intrinsèque au medium et qui permette de déclarer que ce dernier a subi une élaboration suffisante pour être effectivement employé comme medium. La démarche théologique calque donc l'induction jusque dans son fondement. Si l'induction réussissait toujours, c'est-à-dire en droit, elle cesserait, étant données les conditions connaturelles à l'esprit humain, d'être une activité originale de l'intelligence; il en faudrait dire autant d'une théologie infaillible qui ne ferait que souder au donné révélé des propositions ayant le même degré de certitude que la foi. C'est à la déduction qu'il appartient d'être en droit infaillible, et il y a là un nouvel indice en faveur du statut inductif de la théologie laquelle, comme chacun sait, erre quelquefois.

Terminons en rappelant l'aspect logique de la question qui nous occupe, déjà signalé ci-dessus. Si on définit, en droit, la proposition théologique comme le divinément révélabile, il est clair que sa valeur de vérité dépend, en droit, de sa soudure au révélé. Et c'est seulement par la genèse concrète de la manifestation de celui-ci que s'explique le rôle considérable des lieux théologiques : ils établissent une corrélation entre la révélabilité divine et la qualité d'un assentiment relevant de normes naturelles : à défaut de soudure objective on emploie les critères subjectifs qu'Aristote assignait déjà au probable. Mais il est bien clair, dans

ces conditions, que la déductibilité éventuelle de la proposition théologique à partir des articula n'est qu'un signe de la probabilité qui lui échoit à partir du consensus. La déductibilité est le signe rationnel plus ou moins certain d'un état de la proposition qui l'achemine normalement à être déclarée révélée. Mais la déductibilité n'est qu'un signe : la preuve en est que dans le cas où c'est une proposition contraire à la proposition déductible qui semble être retenue — qu'on songe par exemple au rite essentiel de l'ordination — la déductibilité demeure la même, encore que la révélabilité tende à s'annuler. C'est donc le rapport de la déductibilité à la révélabilité qui règle la situation épistémologique de la proposition théologique et par là de la théologie; tout comme c'est le rapport de l'hypothèse-idée à l'hypothèse en tant que vérifiable qui constitue le statut épistémologique original de l'induction. Ici et là, le retour du rationnel au fait nous place à l'écart de la déduction, en sorte que si l'on veut assigner le type générique avec lequel le savoir théologique se trouve en affinité, c'est bien à l'induction qu'il faut songer. Il y a d'ailleurs une ressemblance profonde entre la mise en œuvre de la lumière de foi par la théologie et le déploiement de la lumière intelligible naturelle dans le raisonnement inductif. La même harmonie entre la rigueur de l'enchaînement et la souplesse de la pénétration décèle l'identité des structures logiques. L'impossibilité de sacrifier l'un ou l'autre de ces points de vue tient à la nécessité de distinguer d'une part l'induction de l'intuition, d'autre part, la théologie de l'activité théologale.

Nous nous sommes efforcés de découvrir dans un parallélisme polyvalent les motifs qui donnent au labeur théologique une structure inductive. Cependant, l'induction étant beaucoup plus un analogue qu'elle n'est un genre, il convient de préciser la spécificité du cas de la théologie. L'objet qui la concerne aussi bien que l'originalité des principes qui la fondent y suffiraient certainement, mais nous tenant au point de vue formel que nous avons adopté, nous achèverons de caractériser le raisonnement théologique par l'analyse intrinsèque de sa structure. La différenciation qualitative que nous recherchons commence d'apparaître dans le

jugement de valeur attaché à l'induction appliquée au domaine naturel d'une part, à la théologie d'autre part. Si en effet, en sagesse, l'hypothèse idée vaut plus par sa valeur explicative que l'hypothèse vérifiée par la prise qu'elle permet sur les faits, la proposition théologique vaut plus par sa référence aux faits qui l'accréditent que par sa déductibilité. Les phénomènes sont faits pour promouvoir l'activité de l'esprit, mais l'esprit, dans sa nature comme dans son acte est fait pour la Vérité divine, suprême régulation de l'univers intelligible. La description cohérente des phénomènes est pour l'honneur de l'esprit; la docile pénétration du mystère de Dieu est une requête immanente à laquelle l'esprit ne saurait se soustraire sans s'abdiquer. On aperçoit immédiatement la conséquence de ces remarques aussi classiques qu'évidentes. La trajectoire inductive va du fait au fait par l'idée : telle est bien la coupe de l'induction commune comme de l'induction théologique; l'idée est toujours un medium hétérogène à l'expérimentation d'origine sensible comme à la position catégorique de l'objet révélé; et c'est pourquoi l'induction n'est pas déduction, c'est pourquoi encore la théologie mérite d'être appelée induction. Mais l'idée, intermédiaire hétérogène entre deux éléments de même nature, marquera nécessairement, dans l'ordre de valeur, un maximum ou un minimum. Et c'est là ce qui distingue nos deux cas; leurs trajectoires épistémologiques ont la même forme, mais des dispositions contraires si on cherche à les situer par rapport l'un à l'autre dans la même vue de sagesse. Aussi bien ne peut-on distinguer les semblables que par une référence commune; et c'est la hiérarchie de l'esprit et de l'objet qui distinguera normalement différents types d'induction, celle-ci n'étant, comme on l'a vu, que compénétration réciproque de la pensée et des phénomènes. Concluons donc que l'induction théologique dégrade en connexions rationnelles accessibles à l'esprit de l'homme l'unité simple d'un donné transcendant, tandis que l'induction commune exprime en structures intelligibles l'unité d'ordre qu'elle dégage de la complexité expérimentale.

Signalons une autre conséquence. Nous avons pu trouver le fondement de l'induction commune dans le pouvoir que l'esprit a de se penser, incluant par conséquent un certain tact mystérieux et connaturel, de sa structure intelligible.

Ceci supposait expressément que l'objet pensé, c'est-à-dire dématérialisé, constituait, en valeur, la mesure de l'objet concret. Rien de semblable dans l'induction théologique; il y a d'ailleurs moins à examiner pourquoi elle réussit que comment il est possible de l'entreprendre. La régulation par l'objet, qui est le fait de tout raisonnement, se trouve singulièrement majorée par la densité infinie de l'objet de la théologie. Dire qu'il nous est possible de le penser en quelque façon n'aurait évidemment aucun sens si on ne sous-entendait qu'il est possible de penser juste. Les reconstructions, évidemment toujours possibles, se trouvent ici trop étrangères à la réalité pour qu'elles puissent être prises en considération. Penser, si penser est possible, c'est penser vrai, parce que la pensée est tout incluse dans la lumière de l'objet. Le fondement de l'induction théologique, c'est donc la faculté que l'esprit a de s'établir dans l'objet, et de s'accorder à son rythme : c'est donc la foi et elle seule.

Enfin, nous serions maintenant en mesure d'assigner à l'importance prise par la déduction en théologie sa raison profonde. Nous ne le ferons que d'un mot; aussi bien ne prétendons nous pas à une description complète de l'activité théologique. Ainsi que nous l'avons signalé à plusieurs reprises dans les pages précédentes, il y a en droit comme en fait dans toute démarche inductive une ou même plusieurs déductions. Or, étant considérée la trajectoire inductive, la déduction se situe principalement sur celle de ses deux branches qui retourne aux faits à partir du médium intelligible; la déduction est l'instrument que l'hypothèse en tant que vérifiable appelle comme son indispensable complément. La différence de position de l'induction commune et de l'induction théologique entraîne dès lors nécessairement une différence corrélatrice touchant la valeur de la déduction. Celle-ci n'est, dans l'induction commune que la marque de la débilité de l'esprit incapable de se passer de vérification multiples et répétées; dans la démarche théologique au contraire, la déduction recouvre *en droit* la révélabilité qui assure précisément à la proposition la valeur proprement théologique qu'elle n'a pas en tant que structure intelligible. La déduction n'est, ici et là, qu'un instrument, mais la qualité du résultat auquel il est

assorti rejaillit sur lui : concrétude matérialisante ou lumière supra intelligible. La déduction théologique compense la précarité congénitale liée aux choix du medium par l'exhaussement supra rationnel auquel elle conduit en droit : compensation très conforme à l'économie de la foi. On voit donc qu'il ne saurait être question pour le théologien d'une option entre induction et déduction. La démarche théologique est, prise dans son ensemble d'allure inductive; comme toute induction elle comporte nécessairement la déduction au titre de pièce essentielle; la foi est fondement de l'induction par sa lumière comme elle est, par sa structure psychologique, règle de la déduction.

* * *

Nous terminerons ces brèves remarques en éclairant l'un par l'autre les deux cas l'un philosophique, l'autre théologique de l'induction. Assigner à la théologie un statut inductif, c'est rendre possible son unité : une analogie empruntée aux disciplines scientifiques le manifestera clairement; c'est en retour pouvoir démontrer par un exemple tout à fait pur le mécanisme du raisonnement inductif. L'unité d'une science dérive de ce que le vocabulaire scolastique appelle un « objet formel quo ». Il est le fruit de la réaction de l'esprit devant l'intelligible et nous n'avons pas à préciser ici quelles sont les contributions respectives, d'ailleurs indéfiniment variables, des deux termes en présence. Comme saint Thomas le remarque expressément, l'unité de la théologie vient de sa participation à la science subalternante, qui n'est rien autre que la science de Dieu et des bienheureux. Cette thèse ne va pas sans un complément que saint Thomas se garde d'omettre : la théologie a pour objet — et il s'agit cette fois de l'objet *quod* — essentiellement le mystère de Dieu; en ce qui le concerne en effet l'activité connaturelle de l'esprit humain demeure inefficace et il n'y a pas à craindre l'adjonction au lumen fidei d'une autre lumière, laquelle viendrait rompre l'unité de la sacra doctrina. S'agit-il au contraire de la matière morale par exemple, elle ne peut être incorporée à la théologie que dans la mesure où elle constitue la trame vivante du retour

à Dieu : la précision est d'autant plus importante que la discipline envisagée est susceptible de comporter un statut plus autonome : autonomie entraîne lumière propre et toute dualité de lumière est inacceptable. La consistance progressivement accrue de disciplines annexes soucieuses de ne rien sacrifier de leur rigueur technique, pose en termes toujours neufs, mais toujours identiques dans leur fond, la question de l'unité de la théologie. La réponse est, substantiellement, toujours la même et elle pourrait s'étendre en droit à tous les types de savoir, car tous peuvent en droit prétendre à être, d'une manière plus ou moins proche, lieu théologique. Mais le point qui nous occupe est autre. L'unité par l' « objet formel quo » étant admise, il faut encore que le statut logique attribué globalement au raisonnement théologique ne se révèle pas inhospitalier aux exigences d'une intégration toujours en travail. Or l'abus du schéma déductif contribuerait certainement à accuser une disjonction fort regrettable : la théologie dite spéculative demeurerait enfermée dans des enchaînements syllogistiques qui auraient, en regard des trouvailles des théologies positives, — le domaine où elles enquêtent comportant, de soi, la multiplication de leur nombre, — un retard logique auquel il serait impossible de remédier, parce que la position épistémologique du medium dans la déduction interdit toute retouche à posteriori. La théologie construite sur le schéma déductif demeure en principe fermée, tandis qu'elle doit rester ouverte à une information qui assure son contact vivant avec la lumière qui constitue son unité.

Le raisonnement théologique ne saurait se contenter d'extraire d'un catalogue dialectique composé à priori les arguments dont il a besoin : à ce régime une dualité de lumière demeurera inévitable. Qu'on nous permette une comparaison. Le physicien qui monte une hypothèse ne se contente pas de puiser dans l'arsenal mathématique une formule ou une théorie, adéquate d'ailleurs; il la repense en physicien. Il ne s'agit pas seulement de donner aux lettres qui n'ont qu'une valeur abstraite une signification concrète nouvelle, en sorte que le résultat des opérations mathématiques se trouve lui-même doué d'une efficacité concrète. C'est tout le processus qui est repris, repensé sous une autre lumière, qui subit une sorte de transsubstantiation, laquelle

n'est pas simple substitution formelle, mais reprise de l'être en son fond. Par exemple, le sens des approximations qu'il est utile ou licite de faire appartient en propre au physicien. Ces approximations sont susceptibles de changer complètement le jeu des formules par la modification des hypothèses liminaires ou par l'introduction d'hypothèses nouvelles qu'il n'aurait pas paru naturel au mathématicien d'adopter. A tel point que celui-ci reconnaît souvent mal la rigoureuse harmonie qu'il avait prêtée à son collègue; c'est cependant bien la même idée, mais elle a subi la pression de l'induction du physicien. Si on voulait faire de la physique mathématique une science déductive, comme il peut paraître naturel, on la couperait à la fois de la mathématique dont elle ne peut avoir la rigueur fondamentale, et de la physique qui ne retrouverait plus les phénomènes dans des formules trop abstraites. Qu'on restitue à la physique mathématique son statut inductif, et tout rentre dans l'ordre; nous ne voulons pas dire que toute déduction y soit impossible, mais la déduction n'est possible que par référence à un ensemble qui seul compte pour la qualification épistémologique, et cet ensemble est d'allure inductive. Tout l'appareil mathématique est repensé, refondu dans cette induction, et c'est pourquoi il y a une science physique une, depuis l'instauration de l'expérience jusqu'à l'ultime formulation.

L'aménagement des contacts entre la théologie et les disciplines rationnelles présente des circonstances semblables à celles qui viennent d'être évoquées. Aristote serait sans doute assez décontenancé de trouver sa *δύναμις* métamorphosée en puissance obédientielle, ou bien l'hylémorphisme s'acclimatant au régime sacramentaire; et il est bien difficile d'éviter les petits scandales de cette nature si on tient à un schéma déductif qui impose un *medium a priori*, tandis qu'à la vérité le *medium*, — notion de puissance ou de matière ou de forme — ne prend sa vraie valeur qu'à *posteriori*, ce qui justifie du même coup la transposition qu'il a subie et la qualité d'inductive attribuée à la démarche théologique. Ne pensons d'ailleurs pas que l'adoption exclusive d'un schéma déductif soit le privilège d'un certain à priorisme teinté de philosophie. Il y a également des à priorismes exégétique, historique, etc., qui tendent à

imposer à la théologie la technicité de leurs résultats : nous disons bien technicité, non pas contenu après élaboration convenable. Tous ces cas relèvent de la même erreur de méthode, la mineure rationnelle empruntant simplement autant de colorations propres qu'il existe de disciplines. (Nous avons même entendu un physiologiste parler sérieusement de l'appoint que pouvaient constituer ses expériences en ce qui concerne le culte du Sacré-Cœur; les dites expériences portaient sur des cœurs de lapin... matérialisme grossier sans doute, mais qui, du point de vue méthodologique, n'est pas pire que les autres.) On dira qu'il n'y a là rien de nouveau : chacun sait que le medium du syllogisme théologique — dans la mesure, très réelle d'ailleurs, où le mot syllogisme trouve proportionnellement application en logique et en théologie — doit subir une élaboration convenable. Mais on n'a peut-être pas assez remarqué qu'en faisant ainsi dépendre l'intelligibilité de l'une des deux prémisses de celle de la conclusion, on impose violence à la structure épistémologique du syllogisme : il peut demeurer un enchaînement formel rigoureux ; il n'exprime plus une déduction; l'apparence d'un algorithme ne saurait supplanter la logique de l'intelligible. Une physique mathématique, déductive dans son ensemble, serait, disions-nous, monstrueuse; une théologie déductive risquerait de l'être, pour la même raison : tous les efforts que l'on fera pour donner au medium sa figure adéquate se trouveront en opposition avec le type épistémologique initialement posé. C'est parce que la théologie est inductive que la théologie scripturaire par exemple est légitimement et *en droit* différente de l'exégèse et qu'elle se trouve *organiquement* incorporée à la théologie. Il y a même en ce sens une théologie philosophique dont la théodicée est le chapitre essentiel; elle n'existe pas à l'état séparé, mais le théologien en traite un paragraphe chaque fois que son raisonnement le requiert, estimant à juste titre que l'élaboration du philosophe n'est pas entièrement adéquate. Il est d'ailleurs requis d'ajouter que ce droit absolu pris par le théologien est parfaitement fondé, pourvu toutefois qu'il s'exerce strictement au service de la lumière théologique. Poursuivons la comparaison posée ci-dessus. Le physicien ne discrédite pas les raisonnements abstraits des

mathématiciens; il en attend même d'utiles services mais il s'en sert à sa façon : il les fonde dans une orchestration expérimentale et inductive qui en modifie la position épistémologique : c'est seulement à ce prix qu'il peut y avoir *une* physique, mais en retour c'est seulement l'exigence de cette unité qui fonde une utilisation dont le mathématicien ne saurait avoir l'initiative. Le rôle que l'on a caractérisé par le mot « ancilla » peut être plus douloureusement modeste qu'on ne l'insinue généralement. Il ne suffit pas d'apporter des matériaux, il faut encore consentir à leur voir subir ce qu'une optique trop courte appellerait déformation et qui est, en réalité, en sagesse, une reformation. Toutes les disciplines annexées à la théologie doivent accepter ces conséquences profondes de leur position de « servante »; mais le théologien ne peut profiter de cet apport avec une pointe légitime de désinvolture qui traduit un droit divin qu'à la condition de faire œuvre de sagesse, à la condition par conséquent de demeurer sous la stricte régulation de la foi, aussi bien quand il affirme une conclusion que lorsqu'il prend acte d'un principe : car c'est seulement au nom d'une lumière plus haute que la conclusion théologique peut imposer violence au médium qui l'accrédite rationnellement en le faisant sortir de sa propre formalité. C'est dire que l'hégémonie de la théologie à l'égard des autres disciplines est intrinsèquement lié à son statut inductif.

Indiquons maintenant rapidement comment la théologie constitue un cas pur de raisonnement inductif. L'induction commune joue dans un univers matériel, tandis que l'induction théologique, dans son exercice le plus formel, ignore la concrétude sensible et la répétition qui sont les conséquences de la matérialité. Or ce sont bien les deux facteurs qui rendent complexe, et en quelque mesure incertaine, l'analyse de l'induction. Celle-ci consiste en un passage original de l'intelligible au réel, mais ce passage se double habituellement d'un retour au fait sensible qui peut masquer la vraie nature du rôle joué par le médium-idée. Il est sans doute une abstraction qui domine l'expérience, mais il est beaucoup plus que cela : il est, vis-à-vis de l'objet sensible ou non sensible qui lui fait face, comme la pensée est à l'être, comme un relatif est à son associé, dont il ne peut être

sémantiquement séparé. C'est bien ce qui apparaît dans le raisonnement théologique qui se déroule entièrement dans la lumière de foi : la relation du médium à l'objet n'est pas liée au caractère sensible de ce dernier; et d'autre part la radicale dépendance de l'idée en regard de la Vérité qui la mesure découvre avec évidence le fondement métaphysique de la possibilité et de la réussite de l'induction. D'autre part, le régime d'unité et de distinction transcendantales propre à l'univers le plus formel du théologien précise bien comment la répétition appartient essentiellement à l'induction : appartenance essentielle en fait, non pas en droit; elle tient aux conditions dans lesquelles se déroule sur terre l'activité de l'esprit, et au domaine, sensible, dans lequel celle-ci retombe fatalement. Mais dans toute la mesure où, aidée par une lumière gratuite, l'intelligence peut dominer ses conditions connaturelles et s'appliquer à la pénétration des purs esprits, nous la voyons spontanément esquisser une démarche qui ne reçoit plus rien de la répétition. C'est dire que l'induction est plus purement elle-même dans la théologie que partout ailleurs; elle y montre toute la valeur qui lui appartient en propre comme raisonnement, elle laisse d'autre part découvrir avec une transparence plus grande la nature du tact intelligible dont, en général, elle a besoin : rien autre que la lumière qui éclaire tout homme venu en ce monde et qui s'épanouit dans la foi comme l'induction dans la théologie.

Le Saulchoir.

M. L. G. DES LAURIERS, O. P.