1. 5. - LA CROYANCE

1. 5. 1.

De la croyance - un terme assez vague - on peut être tenté de faire l'autre du savoir, l'antithèse de la connaissance[1]*. Une tendance de la philosophie grecque fut ainsi de distinguer nettement l'opinion, se rapportant à tout ce qui est temporel et transitoire, du savoir, accédant lui aux vérités éternelles c'est-à-dire absolument nécessaires. Ceci, jusqu'à ne plus pouvoir admettre que, même à travers un raisonnement (*aitia*), une opinion puisse devenir un savoir. Platon l'admet encore dans son* Ménon *(vers 387 av. JC). Il ne l'accorde plus dans sa* République *(entre 385-370 av. JC*[2]*).*

Ce fossé entre croyance et connaissance sera encore creusé si l'on admet que l'on croit subjectivement, en fonction de nos intérêts plus ou moins masqués, quand la connaissance, elle, atteint ou devrait en droit atteindre une objectivité sinon parfaite, au moins claire quant à ce qu'elle sait exactement. De là encore l'opposition possible entre croyance et conscience, comme si croire ne dépendait pas vraiment de nous et se faisait comme malgré nous.

Sans doute, en effet, faut-il reconnaître que l'on peut croire à ce qui demeure à nos propres yeux flou, ambigu, incertain. Et que croire à quelque chose engage toute une vision du monde dont les attendus nous échappent en partie. Beaucoup de nos croyances nous demeurent pratiquement inaperçues, au sens où nous ne les explicitons pas au moment où nous les mobilisons pour décider d'autres. Car c'est toutes ensembles que nos croyances définissent notre point de vue sur le monde : un univers de sens où chacune est plus ou moins décidable plutôt qu'elle n'est vraie ou fausse. Croire, c'est à chaque fois décider du monde.

[1] Voir par exemple C. Gayte *Essai sur la croyance*, Paris, Alcan, 1883.

*****

Nous n'allons pas traiter ici de la connaissance en tant que telle. Et quant à la certitude qui s'attache à nos croyances et à nos connaissances, elle fera l'objet de développements ultérieurs (voir 1. 6.). Mais, tout en nous limitant à notre objet présent, la croyance, force est de considérer d'emblée qu'il n'est pas de règle communément acceptée pour déterminer ce qui est croyance et ce qui est connaissance. Il serait absurde de tenter de savoir ce qu'il faut croire ![3]

Ce qui est su aujourd'hui se révélera peut-être demain ne l'avoir été que parce qu'il reposait sur quelque croyance inaperçue et indiscutée ou sur quelque connaissance incomplète, insuffisamment développée. Autant dire que croyance et connaissance n'ont véritablement de sens que l'une en regard de l'autre. Que rien ne les distingue vraiment quant à leur contenu mais seulement la manière dont elles sont déterminées et reçues. Croire et savoir, en d'autres termes, sont deux attitudes de pensée que distinguent moins leurs contenus que leurs attendus. La croyance – puisque nous nous limiterons à elle - relève donc en premier lieu d'une critique de la cognition, de l'acquisition de connaissances ; dimension sous laquelle nous la considérerons d'abord ici. Et c'est ainsi qu'on définira finalement ci-après la croyance par l'insuffisance ou l'impossibilité de l'attitude critique dans l'assentiment. En soulignant qu'il n'est cependant pas de règle pour fixer la mesure d'une telle attitude critique, qu'une mise en doute systématique ne suffit certainement pas à remplir - tant il est des préjugés qui s'accommodent d'une suspicion résolue.

En regard de la croyance, le seul critère différentiel de la connaissance, en d'autres termes, tient sans doute à la volonté de cerner plus précisément le champ et la nature de nos objets d'assentiment ; c'est-à-dire de reporter

---

[2] *Œuvres complètes* trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950. Voir J. Brunschwig & J. Lloyd *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 125 et sq.

*l'accomplissement de la croyance en conviction – car, comme le note saint Augustin : tant qu'on croit, on peut se rendre compte qu'on est dans l'ignorance de ce qu'on croit, même si nous n'avons pas de doute quant à l'existence de ce que nous savons ignorer. Convaincus, en revanche, nous croyons savoir ce que nous ignorons (*Le mensonge, *395, III*[4]*).*

Etant entendu que cette volonté de savoir ne suffit pas seule à produire une connaissance quant à son contenu, cela signifie surtout que le savoir ne tient pas tant à quelque méthode infaillible qu'il ne représente essentiellement la volonté *de mettre à l'épreuve et de différer un jugement. Dès lors*, aussi étrange que cela puisse paraître, savoir, en une large mesure, c'est suspendre ses convictions. *De sorte que, positivement, le savoir se définit moins par un état de connaissance que par une résolution de recherche et d'examen. C'est comme attitude que le savoir se distingue de la croyance, beaucoup plus que par son contenu même. Ce qui ne conduit pas au relativisme puisque cela, au contraire*, invite à considérer que, pour être muable, provisoire ou même incertain, un savoir ne perd pas pour autant son statut de connaissance.

Si le savoir ne représente pas tant un acquis qu'une attitude de recherche ou s'il paraît un acquis inséparable d'une telle attitude, le contraire de la connaissance n'est pas tant l'ignorance que la certitude. *Une connaissance peut se satisfaire de n'être que partielle, incomplète, tandis que la conviction revient à conclure immédiatement ou malgré tout. Croire, c'est vouloir savoir. Savoir, c'est renoncer à croire.*

Mieux encore, il n'est sans doute dans ces conditions de connaissance que particulière c'est-à-dire déterminée par un processus d'acquisition et il n'est pas de vérité générale, c'est-à-dire pouvant être immédiatement *comprise de tous, comme si elle allait de soi. Pour comprendre que 2+2 font* nécessairement *4, j'ai quand même besoin de le vérifier et, même si je peux pratiquement m'en dispenser, c'est la possibilité de cette vérification qui me*

[3] Voir P. Dupouey *La croyance*, Paris, Vrin, 2022.
[4] *Oeuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

le fait savoir. Celle-ci est sans doute très facile. Cela ne la rend pourtant pas immédiate. Pour s'en rendre compte, il suffit de prendre de plus grands chiffres. Je ne vois pas aussi rapidement que 2+2 = 4 et que 983 793+79 911 =1 063 704. Pourtant, la première opération n'est pas plus vraie ou plus simple que l'autre. Elle est seulement plus facile.

Si le savoir est une attitude de mise en recherche, toute connaissance est un résultat ; elle a le sens de réponse à une question déterminée. Partant, aucune vérité ne va de soi ! Aucune vérité ne s'impose d'elle-même mais doit toujours être comprise et reconstituée. La vérité est ce que sécrète l'intelligence et n'est rien en soi.

C'est pourquoi toute science est susceptible de verser dans l'idéologie dès lors qu'elle délivre ses conclusions comme autant de vérités générales ; ce qui arrive quasi infailliblement quand elle se vulgarise. Quand une science se dispense de produire *ses résultats pour les présenter seulement, elle n'émet, sans s'en rendre compte, que des opinions et s'expose à être réfutée frontalement par d'autres, aussi sommaires et stupides soient-elles. C'est qu'on aura alors précisément fait l'économie de l'intelligence. En présentant quelques connaissances établies en se prévalant d'une autorité acquise à travers quelque expertise, on ne peut vouloir que faire croire. On s'expose par là à heurter d'autres opinions, à se perdre dans un relativisme non argumenté ("c'est votre avis, ce n'est pas le mien"), sans convaincre par ailleurs ceux qui auraient voulu comprendre.*

Réciproquement, un relativisme général assimilant toute connaissance à une croyance qui s'ignore ne reviendrait lui-aussi à considérer, en fait de connaissances, qu'autant d'opinions. Et un tel relativisme serait doublement dupe : de la connaissance, qu'il assimilerait à une vérité en soi pour en nier la possibilité mais aussi de la croyance, qu'il prendrait pour une assertion non-fondée. Car il faut en effet souligner que toute croyance est et se veut rationnelle, même si elle peut ultérieurement se révéler avoir été absurde. Nous ne croyons jamais sans raisons et nous ne croyons rien d'absurde en ce sens sans reconnaître que cela est absurde. En quoi, il nous

faudra alors justifier notre croyance, en invoquant par exemple la confiance que nous plaçons dans quelque élément qui nous invite à croire ce qu'en l'occurrence nous ne comprenons pas. Croyance et connaissance, ainsi, ne diffèrent effectivement pas a priori par leurs contenus. Mais la connaissance apporte une possibilité de reporter notre jugement quand nous sommes en regard pressés et obligés de croire. A tel point que nous aurons au besoin recours à quelque autorité extérieure. La croyance sera foi.

*****

La foi, *marquons-le d'emblée,* n'est pas forcément une attitude religieuse. *Elle est avant tout une croyance qui se prononce sur une réalité dont les indices d'existence paraissent en eux-mêmes insuffisants et qui a donc recours à la médiation d'un tiers de confiance.*

La foi ainsi est une croyance mais fondée de manière particulière, au point qu'en elle la relation de confiance qui la fonde peut devenir si forte que le sujet croyant n'interroge plus du tout le contenu de sa croyance. La foi peut ainsi faire accroire l'incroyable – credo quia absurdum, *disait Tertullien. Je crois parce que c'est absurde, parce que ce qui décide de ma foi n'est pas son contenu.*

Il y a ainsi trois termes dans la foi : ce qui est cru (l'objet de croyance), ce qui en est cru (l'énoncé de croyance) et ce qui incite à croire, qui est reconnu comme une réalité extérieure au croyant en laquelle ce dernier place sa confiance. Trois termes dont le dogme chrétien de la Trinité conceptualise les rapports.

Ce dogme a toujours paru très étrange, sans doute parce qu'on réalise difficilement comme est étrange - et comme fut nouvelle - l'idée qu'on puisse croire *en Dieu. C'est là en effet proprement reconnaître que Dieu n'a pas de réalité immédiatement accessible et qu'il ne peut être atteint que de manière indirecte. Qui* croit *en Dieu met l'absolu en question.*

Loin de pouvoir désigner avec assurance quelque réalité divine extérieure, en effet, la foi religieuse ne peut renvoyer qu'à une certitude intérieure. Cependant, cela ne permet pas de conclure que la foi est objectivement *injustifiable et par là irraisonnée. Ce serait confondre ce qui fonde la foi et ce qu'elle croit – deux éléments qui, dans la foi, doivent justement être distingués. La foi, comme toute croyance, n'est pas sans raisons et son contenu, bien entendu, n'est pas obligatoirement absurde. La foi religieuse ainsi se soutient volontiers d'une apologétique ; ce qui ne veut pas dire qu'elle repose sur des connaissances.*

Dès lors qu'il s'agit de se fier, le contenu de la foi ne suffit plus et c'est ce qui la distingue en tant que croyance. La foi est une croyance que justifie une relation de confiance. Ainsi peut-on croire comme les autres. Croire ce qu'ils croient parce qu'ils sont si nombreux à le faire que cela nous donne confiance. Pas plus qu'elle n'est forcément religieuse, la foi n'est pas obligatoirement une croyance forte et assurée. Mais la foi réclame l'instauration d'une relation de confiance avec un tiers. En ce sens, la foi ne peut faire l'objet d'une recherche intellectuelle et personnelle qui en diffère indéfiniment l'affirmation. On ne peut avoir foi en des suppositions - sauf à vider largement le mot de son sens. Par là, la foi a rapport à l'absolu.

*****

Toute caractérisation étant forcément particulière par rapport à l'absolu, qui est tout, celui-ci ne peut être saisi conceptuellement. Si, face à lui, on ne peut pourtant se résoudre à l'inconnaissance ou au silence, dès lors, il ne reste que la possibilité de croire, sous la forme d'une espérance subjective que la foi promeut à la certitude. Cela ne fournira pas de l'absolu la moindre connaissance mais cela le concrétisera, le fera exister sous la forme d'une vérité absolue qui, parce qu'elle est absolue, ne peut être pleinement réalisée ici et maintenant mais dont on peut espérer *l'avènement. C'est ainsi que l'on peut espérer que règne un jour la Justice.*

Toute foi n'est pas forcément religieuse mais le propre de la foi est de pouvoir nous faire saisir l'absolu sous la forme de la Vérité. Pour Paul Ricœur, ainsi, la Vérité est de l'ordre de la promesse, d'une espérance eschatologique (Histoire et Vérité, *1967, pp. 67-68*[5]*). La foi, ainsi, loin d'être liée d'emblée à telle ou telle religion particulière, est une croyance qui peut aller jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à la reconnaissance que quelque chose puisse valoir absolument, pour nous comme pour tous. En ce sens, il faut reconnaître que la foi en Dieu est une attitude religieuse nécessaire (qui en elle-même ne prouve cependant pas que Dieu existe). Dès lors que la perspective de l'absolu nous semble inévitable pour formuler notre vérité, en effet, l'absolu ne saurait par nature se livrer sous le registre particulier d'un objet connaissable.*

Certes, encore une fois, il est étrange de croire *en Dieu. Au fond, il nous semble que nous devrions pouvoir nous en dispenser. Que Dieu se montre une bonne fois, disent peu ou prou les critiques de la foi. Lesquels admettraient bien de croire si Dieu se révélait à l'instar de n'importe quel objet du monde. Toutefois, si l'on conçoit qu'il est difficile d'imaginer que Dieu puisse être saisi comme un objet, il faut reconnaître que la foi représente bien un accès à l'absolu, dans la mesure où ce dernier, s'il ne peut être représenté, peut en revanche être espéré.*

La foi, dès lors sera une certitude inquiète, héroïque même, qui sera finalement inséparable d'une critique de la croyance que l'on ne trouve pas moins vive chez un croyant comme Kierkegaard que chez un sceptique comme Pierre Bayle. De là, pour s'affirmer pleinement, ne pourra-t-elle que verser dans un fidéisme la coupant de toute justification rationnelle et la décrétant même a priori absurde ? C'est dans ce qui fut l'un des principaux bréviaires de l'athéisme, le Traité théologico-politique *de Spinoza, que nous trouverons l'une des plus fortes analyses de la foi, la désignant comme essentiellement raisonnable et commune.*

[5] Paris, Seuil, 1967.

Eclairer tout ceci, voilà tout notre parcours ci-après, avec les principales étapes suivantes : I) la croyance et la connaissance ; II) la foi & III) la foi commune.

I - LA CROYANCE ET LA CONNAISSANCE

1. 5. 2.

Au sens courant, une croyance est une proposition, un énoncé, qu'accompagne un sentiment de persuasion, de conviction plus ou moins fort.

Une telle définition est plutôt vague et ne recouvre pas la totalité du champ sémantique du verbe croire, qui est très lâche en français. Selon ses occurrences, "croire" peut en effet exprimer tout aussi bien la vraisemblance, la conjecture, l'hypothèse, l'intuition, l'adhésion intellectuelle ou la confiance. "Croire" exprime aussi bien le doute que l'assurance. En fait, on dira indifféremment :

1 - je crois que notre système solaire n'est qu'un parmi tous ceux de la galaxie = les savants le disent

2 - je crois que l'on pourra bientôt aller sur Mars = je le conjecture d'après ce que je sais

3 - je crois que ce théorème est démontrable = j'en fais l'hypothèse

4 - je crois que je sais = une idée me vient

5 - je crois à l'astrologie = je le dis parce que les autres en doutent

6 - je crois en toi = j'ai confiance en toi

*Par ailleurs, "croire" ne marque aucune différence entre la simple opinion et la foi, à la différence de ce qui a lieu en anglais (*to believe/to faith*), en allemand (*Meinen/Glauben*) ou en latin (*putto/credo*). Certaines conjonctions permettent néanmoins de préciser le sens du verbe "croire" en français : "croire que" c'est se représenter quelque chose ; "croire à" c'est affirmer une existence ; "croire en", c'est avoir confiance. On croit en Dieu mais l'on croit au démon. En latin, Thomas d'Aquin marquait également la différence entre "croire à Dieu", c'est-à-dire croire qu'il est Dieu (*Credere Deum*), "croire Dieu", croire ce qu'il dit (*Credere Deo*) et "croire en Dieu" (*Credere in Deum*) au sens de s'incorporer en lui (*Somme théologique, *1266-1273, III, Question 2, art. 2*[6]*).*

[6] trad. fr. en 4 volumes Paris, Cerf, 1984-1986.

Soulignons enfin que le terme "croyance" ne contient guère l'idée d'une délibération, d'un raisonnement décidant de ce qui peut être cru, à la différence du belief *anglais par exemple. En ce sens, nous parlons plutôt en français "d'assentiment", quoique le terme soit devenu assez inusité.*

Nos croyances sont autant de perspectives prises sur un univers de sens qui nous est propre et en regard duquel ce qui fait d'une proposition une croyance n'est pas sa vérité mais sa décidabilité. *Voilà ce que nous allons tenter de montrer d'abord. Et qu'en ceci, les structures de signification sur lesquelles reposent nos croyances ne sont pas différentes de celles sur lesquelles s'élaborent nos savoirs. Croyance et savoir peuvent donc être confondus et le second ramené à la première, si l'on oublie qu'ils répondent à deux intentions de sens fort différentes.*

Dans cette première section, nous allons ainsi nous intéresser à la logique de la croyance et ceci en trois étapes : A) les univers de croyance ; B) les préjugés et C) Croyance et vérité.

A) Les univers de croyance

1. 5. 3.

Nos états d'âme.

Supposez quelqu'un, demande Ludwig Wittgenstein, qui croit au jugement dernier alors que vous n'y croyez pas. Cela signifie-t-il que vous croyez le contraire, c'est-à-dire qu'une telle chose ne saurait exister ? Pas du tout. Ou pas exactement. A ce sujet vous pensez différemment. Vous vous dites des choses différentes et les images que vous en avez sont également différentes. Si un homme, à la suite d'un rêve, vous disait qu'il s'est mis à croire au jugement dernier, vous essayeriez sans doute de découvrir quelle sorte d'*impression* cela lui a fait (*Leçons sur la croyance religieuse*, posthume 1966[7]).

Il y a croyance dès lors que l'on sent en nous la force d'une idée, notait David Hume (*Traité de la nature humaine*, 1739, Livre I, III° partie, section IV[8]). Une croyance n'ajoute rien à l'idée crue, elle change seulement notre manière de la recevoir (section VIII). Elle lui apporte de la *vivacité* et est ainsi une manière particulière de former des jugements – ce qui distingue les croyances des simples fictions, lesquelles ne sont pas formées avec la même conviction. Dans le cas de la croyance, un sentiment particulier fait qu'une liaison d'idées s'accompagne en nous d'une attente irrépressible quant à sa survenue, d'une certitude quant à son existence. Tel n'est pas le cas des idées de l'imagination seule et il n'est pas ainsi en notre pouvoir de croire par exemple qu'un homme à corps de cheval existe

Tout cela est difficile à expliquer, à caractériser, reconnait Hume mais la croyance en tous cas a trait selon lui à la vivacité des impressions qui accompagnent nos idées. Vivacité qui est renforcée par la répétition de ces impressions. Selon Hume, l'esprit sent plus qu'il ne pense dans la croyance (IV° partie, section I), laquelle est un phénomène d'accoutumance, de coutume (*custom*) et la raison n'en est que le prolongement. Toute conviction repose donc sur une habitude elle-même fondée sur des impressions répétées. Celles-ci manquent-elles ? La croyance n'est pas vraiment formée. Et Hume de douter ainsi que quiconque ait jamais vraiment cru à l'immortalité

[7] in *Leçons et conversations*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1971.
[8] trad. fr. Paris, Aubier, 1983.

de l'âme d'un jugement sincère et ferme, tant cette idée est confuse et coupée de toute réalité immédiate (III° partie, section IX). Nous pouvons y songer mais elle ne s'accompagne d'aucune impression forte car elle ne se rapporte à rien d'existant, à rien de sensible que nous puissions vivre.

*

Il faut reconnaitre avec Hume que la "croyance" a une forte dimension psychologique. Plus qu'une affirmation appuyée sur des raisons logiques, elle désigne un assentiment subjectif reposant non pas tant peut-être sur des sensations ponctuelles, comme l'affirme Hume, que sur un *état d'âme* individuel, comme le note Wittgenstein. Nous sommes responsables de ce que nous croyons mais, si nos croyances sont fondées, c'est souvent sur une impression globale bien plus que sur des raisons ou des sensations précises.

On ne croit rien ou presque sans engager toute une vision du monde ; comme, réciproquement, attribuer une signification à ce que dit quelqu'un, c'est accorder implicitement à ce dernier tout un ensemble de croyances. On parle ainsi de "holisme des croyances" pour désigner le fait que celles-ci ne renvoient pas à des états mentaux isolés mais paraissent intrinsèquement liées, jusqu'à former un "état d'âme" ou une "vision du monde". Nos opinions ne sont pas simples et se réduisent mal, pour la plupart, à des énoncés ayant la forme "oui/non", souligne Bas C. Van Fraassen. Pour rendre compte de nos croyances, il faut tenir compte du degré de probabilité que nous attachons à chacune, qui dépend en fait des autres (*Lois et symétrie*, 1989, chap. VII[9]).

Nos croyances s'inscrivent ainsi dans un *univers de croyances*, soit l'ensemble des propositions qu'un locuteur tient simultanément et conjointement pour vraies ou fausses au moment où il exprime une croyance. Dès lors, d'une même croyance, on peut tirer différents mondes possibles ou impossibles à partir du monde réel. L'univers de croyance recouvre ainsi tout un ensemble de mondes potentiels (qui pourraient se réaliser) et de mondes contrefactuels (qui contiennent au moins une proposition contradictoire).

La proposition "si Pierre avait réussi" implique dans sa forme même que Pierre n'a pas réussi. Sa réussite est évoquée dans un monde contrefactuel. Si je crois que si Pierre avait réussi quelque chose, un certain événement, serait survenu, j'envisage un monde contrefactuel à partir du monde présent.

Décidabilité.

Nos croyances sont toutes les propositions qui appartiennent à un même univers de sens au sein duquel elles sont susceptibles de recevoir une valeur de vérité et sont donc réputées *décidables* quant à leur vérité et à leur fausseté. Elles forment des énoncés qui peuvent être assertés sous différentes conditions[10]. Si je crois, c'est que différentes choses me poussent à croire et le monde en dernier ressort, tel que je pense qu'il est, qu'il pourrait être, ne pas être ou avoir été. Ce qui rend compte d'une croyance, en d'autres termes, se situe en dehors d'elle : dans un monde jugé possible c'est-à-dire dans le monde tel que nous concevons qu'il rend possibles ou non certaines choses – dans un monde "alternatif", dit Jaakko Hintikka, qui note que la croyance fait de l'existence un attribut que certains objets reçoivent dans des mondes jugés possibles par rapport au monde tel que nous le concevons (*Knowledge and Belief*, 1962[11]). Dans un univers de croyance, il n'y a donc pas de vérité tranchée. Chaque proposition est *orientée* vers le vrai ou le faux (ce que l'on nomme "cinétisme de la valeur de vérité"), comme l'indique sa formulation.

Comparer P *orientée vers le vrai*, c'est-à-dire P vraie dans tous les mondes possibles et formulée ainsi : "s'il vient demain, comme c'est possible" ou "… comme c'est probable" et P' *orientée vers le faux*, c'est-à-dire faux dans au moins un monde possible et formulée ainsi : "s'il venait demain, comme c'est possible" (mais non pas : "… comme c'est probable").

La valeur de vérité de chaque proposition s'inscrit ainsi dans un véritable réseau de significations en regard de tous les mondes possibles et contrefactuels que, par rapport au monde présent, nous pouvons concevoir au moment où nous l'énonçons et qui entrent dans une relation de préférence avec elle. En ceci, elle reçoit une orientation vers le vrai ou le faux. *Du fait de ce "cinétisme", le flou et l'ambigu peuvent ne pas être*

---

[9] trad. fr. Paris, Vrin, 1994.
[10] Voir M. Dummett *Philosophie de la logique*, 1978, trad. fr. Paris, Minuit, 1991, chap. I.
[11] Ithaca, Cornell University Press, 1962. Voir particulièrement M. Meyer *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, p. 87 et sq.

indécidables et peuvent donc parfaitement être plus ou moins crus. Car ce n'est pas leur seul contenu qui détermine nos croyances et pas davantage la répétition de quelque impression, comme le veut Hume. C'est l'orientation vers le vrai ou vers le faux qu'elles reçoivent en regard d'un univers immédiat de sens dont nous estimons les possibilités. Il y a croyance dès lors qu'une proposition ou un fait sont décidables. C'est-à-dire dès lors qu'ils peuvent être rejetés ou acceptés immédiatement, non pas de manière tranchée mais en termes de plus et de moins, par rapport à ce qu'il nous paraît possible. *Croire, c'est donc juger. La croyance n'a pas seulement une dimension psychologique. Elle est inséparable d'une réflexion*. De sorte que nous n'avons pas en toute rigueur « des » croyances, souligne Daniel Dennett (*Brain writing and Mind reading*, 1975[12]) Comme si celles-ci étaient – comme les idées étaient assimilables à des tableaux pour Descartes – rangées dans notre tête. Comme si on pouvait les dénombrer. Les croyances ne sont pas des états d'esprit. Elles sont le fonctionnement même le plus courant de l'esprit. Deux des traits les plus remarquables des croyances en suivent, qui sont 1) leur pondération et 2) leur précipitation.

1) Nos croyances sont pondérées, c'est-à-dire que l'on peut parfaitement ne pas croire intégralement une proposition mais avec un certain coefficient d'assentiment, tenant à notre estimation des possibles. On peut croire une chose à *n*%. Nos croyances prennent place dans l'écart entre deux contextes idéologiques nettement distincts : celui de la vérité et celui de la certitude[13].

A la limite, on pourra formuler des énoncés de croyance apparemment contradictoires, comme : "je crois qu'il viendra mais il ne viendra pas" (ce que l'on nomme le paradoxe de Moore) ; des énoncés qui jouent de la distance entre certitude et vérité[14]. Ceci étant marqué dans la construction même de la proposition : "je crois que" + "en réalité, il se trouve que". En quoi, juxtaposant croyance et vérité, ce genre de proposition n'est pas vraiment contradictoire, comme serait celle-ci : "je crois au Père Noël mais je suis persuadé qu'il n'existe pas", où l'assentiment est désigné deux fois ("je crois" et "je suis persuadé") et de manière opposée. On pourrait formuler une telle proposition avec sens mais ce serait alors faire de la croyance une sorte de jeu qui ne relève plus vraiment d'un assentiment. Comme on a pu

[12] in *Brainstorms: psychological Essays on Mind and Psychologie*, Cambridge Mass., Bradford Books, 1978.
[13] Voir A. J. Greimas *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983, Le contrat de véridiction.
[14] Voir P. Faria *Le guêpier de Moore* in S. Laugier (dir) *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001.

le noter, si nous pouvons *vouloir* croire certaines choses, cela doit être rapporté à des attitudes plus générales, comme le snobisme par exemple[15].

2) En même temps, cette décidabilité pondérée de nos croyances leur permet d'être souvent précipitées. C'est qu'une croyance est, dans sa forme même, une décision, qui tient à la façon quasi instantanée avec laquelle notre imagination se met en branle et mobilise comme à notre insu tout un univers d'images et d'analogies pour juger ce qui est dit ou ce qui arrive. Les oracles, généralement donnés sous forme de parabole et d'énigme, savent parfaitement profiter de cette prodigalité. Dans son *Histoire des oracles* (1686[16]), Fontenelle donne des exemples de ce genre d'oracles ("les bœufs attelés coupent la terre, afin que les campagnes produisent leurs fruits"), susceptibles de "marcher" tant pour un mariage que pour l'achat d'une terre, un voyage, une guerre, etc. (I, XVI[17]). Dans chaque cas, on pourra croire qu'ils apportent une signification – mieux même, qu'ils indiquent la direction d'une situation indécise.

Oracles et présages perdent ainsi beaucoup de leur séduction lorsqu'on en fixe une fois pour toutes l'interprétation. C'est ce qui arriva au plus fameux et plus ancien livre d'oracles chinois, le *Yi-King ou Livre des transformations*[18], quand vers 1 000 av. JC, le roi Wen décida d'en fixer l'interprétation en des commentaires qui, repris et enrichis depuis lors par la tradition, sont d'une grande banalité.

La croyance tient beaucoup à cette "rage de conclure" dont parlait Flaubert (qui l'assimilait à la bêtise) et qui faisait dire à Bertrand Russell qu'il faudrait enseigner la logique dans le but d'apprendre précisément à ne pas tirer de conclusions – à condition, pourrait-on ajouter, de ne pas transformer cette attitude en dogme ! Comme le sceptique Sextus empiricus faisait de « l'aphasie » (ou « non assertion ») une obligation de ne rien nier ou affirmer compte tenu de l'incertitude de toute connaissance (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 192[19]). Où comment un scepticisme radical peut se fonder sur une croyance générale et très lâche !

Le poète John Keats désignait comme une "capacité négative" la faculté de tolérer l'incertitude, le mystère et les doutes sans chercher à se rassurer immédiatement

[15] Voir P. Engel *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone, 2019.
[16] *Entretiens sur la pluralité des mondes. Histoire des oracles*, Verviers, Marabout Université, 1973.
[17] L'exemple est tiré d'Apulée *L'âne d'or*, II° siècle, trad. fr. Paris, Gallimard, 1975, p. 205.
[18] trad. fr. Orsay, Ed. Médicis-Entrelacs, 1973.

par des faits ou des raisons. Une capacité à endurer l'irrésolution, à tolérer le fait que la raison puisse être mise en échec et par là même à suspendre le processus de croyance[20]. Henri Atlan parle en ce sens d'une démarche de prudence pragmatique, au cas par cas, sans règles universelles et qu'inspire un programme de charité (*Croyances. Comment expliquer le monde ?*, 2014[21]).

Un programme difficile, suggère Giacomo Leopardi, car pour notre bonheur, le sentiment de la connaissance vaut largement la connaissance réelle, de sorte que la vérité absolue nous est au fond parfaitement indifférente. De fausses opinions satisfont bien mieux que la raison notre désir de connaissance (*Zibaldone*, 1817-1832, 376-388[22]). C'est qu'il nous faut croire, en effet, pour donner une cohérence à nos pensées et à nos actes – à tel point que certains voudront *croire* que ce besoin est inscrit dans nos gènes[23], ce qui ne veut pas dire grand chose mais ce qui paraît cohérent avec l'explication de notre évolution en tant qu'êtres naturels, donc avec nos croyances actuelles sur la nature de l'homme.

Selon l'idéal d'un savoir argumenté, nous devons pouvoir dérouler longuement et aussi bien suspendre à tout moment la chaîne des raisons sur lesquelles s'appuient nos conclusions. Le propre de nos croyances, en revanche, est de recevoir, presque malgré nous, une valeur et un sens d'une manière globale et immédiate. En cela, nos croyances n'ont rien d'irrationnel mais la caractérisation de "rationnel" peut en l'occurrence créer des confusions tant le terme est vague. Il nous manque de pouvoir distinguer, comme Aristote, ce qui est rationnel au sens d'une déduction (*logikôs*) et ce qui l'est parce qu'il peut être jugé cohérent par rapport à notre expérience et en accord avec ce que nous pensons être l'ordre du monde (*eulogôs*)[24].

Disons donc que nos croyances n'ont rien d'irraisonné sans doute mais n'ont d'elles-mêmes également rien d'universel. Elles sont immanquablement rivées à notre point de vue, comme un savoir dont nous jugeons pouvoir nous dispenser de la

---

[19] trad. fr. Paris, Seuil, 1997.
[20] Cité in J. E. Jackson *Souvent dans l'être obscur*, Paris, J. Corti, 2001, p. 12.
[21] Paris, Autrement, 2014.
[22] trad. fr. Paris, Alia, 2003.
[23] Voir par exemple L. Wolpert *Six impossible things before breakfast. The evolutionary origins of Belief*, London, Faber & Faber, 2006.
[24] Voir J-M. Le Blond *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

démonstration parce qu'il est à notre seul usage. La croyance est un mode de jugement qui nous est essentiellement propre et personnel.

*

1. 5. 4.

Le relativisme des croyances.

Au sein d'une société, dès lors, ce ne sont sans doute pas tant les croyances elles-mêmes qui sont communes, que les univers de croyance qui se recoupent de manière inter-individuelle. Plusieurs croiront une même chose, ainsi, non pour elle-même - de fait, la même chose recevra de très diverses interprétations - mais pour toutes sortes de raisons participant d'un même univers de sens, de possibles.

Ce n'est donc pas exactement ce que nous croyons qui marque le poids de notre situation historique et sociale sur notre propre appréhension du monde. C'est le fait que ce que nous croyons puisse nous paraître plausible. A cet égard, qu'une croyance soit largement acceptée renforce sa décidabilité, en effet, car son partage par beaucoup d'autres plaide pour sa possibilité - même notre soumission aux idées reçues, ainsi, n'est pas sans logique. Que la plupart des hommes croient une même chose ne prouve rien quant à la réalité de cette chose mais pousse *légitimement* à la croire. Chez les Grecs, la *doxa*, l'opinion, désignait primitivement la décision à laquelle parvenaient ensemble les citoyens réunis en assemblée. Dans l'impossibilité où nous sommes d'identifier avec certitude les intentions d'autrui, nous sommes obligés de nous référer à des croyances collectives constituées que nous seront tentés de prêter à autrui – sans que nous puissions d'ailleurs déterminer très exactement si ces croyances que nous jugeons collectives existent véritablement[25].

Dès lors, on ne peut en toute rigueur parler de relativisme des croyances. D'une époque à une autre, comme entre différentes cultures, les croyances peuvent au moins être transmises, sinon toujours comprises. L'idée d'une croyance incommunicable n'a aucun sens, en effet, puisqu'elle ne pourrait même pas être identifiée comme croyance. Entre deux états de culture donnés, ce ne sont pas tant les croyances qui diffèrent que

[25] Voir P. Livet *La communauté virtuelle*, Combas, L'Eclat, 1994.

leur degré de décidabilité ; lequel favorise également la diffusion de certaines croyances de manière privilégiée.

Ce qui sépare les hommes sont sans doute moins les idées que les convictions. Un miracle, par exemple, n'existe et n'est largement reconnu comme tel qu'à partir du moment où l'univers social des croyances (la réalité sous laquelle le monde est le plus généralement conçu et perçu) permet de *décider* d'y croire, c'est-à-dire de le croire d'abord possible. Mais il ne disparaît pas totalement sous d'autres configurations culturelles, il est seulement moins crédible et son idée moins facilement formée. Il peut réapparaître néanmoins sous une autre forme ou se déplacer sur d'autres objets. On peut poser à cet égard un "axiome d'inclusion" : une nouvelle croyance n'amène pas à réviser de fond en comble une ancienne qu'elle infirme. Celle-ci est conservée pour tout ce qui en elle demeure compatible avec la nouvelle[26]. Willard O. Quine a formulé à cet égard une "maxime de mutilation minimale" : face à une information contradictoire, on modifie ses croyances de façon à rétablir leur cohérence par le sacrifice de celles auxquelles on est le moins attaché (avec J. S Ullian *The Web of belief*, 1970[27]).

Le « biais de confirmation » (on admet plus facilement ce qui conforte nos opinions) a été particulièrement étudié par les psychologues Amos Tversky et Daniel Kahneman[28]. Il est aujourd'hui utilisé dans le domaine du marketing, notamment politique – souvent avec une inefficacité à peu près complète d'ailleurs. Car ces études, se baptisant elles-mêmes « cognitivistes » et pressées de convaincre des décideurs, suscitent volontiers des approches réductionnistes, pleines de croyances simplistes[29].

*****

Croyances et mentalités. Les rois thaumaturges.

De l'an mil jusqu'au début du XVIII° siècle en Angleterre et jusqu'en 1825 en France, on attribua aux rois un pouvoir de guérison miraculeuse par simple toucher des écrouelles ou scrofules (adénites tuberculeuses). Pourtant, les rois, bien entendu, ne

[26] Voir H. Katsuno & A. Mendelzon *On the difference between updating a knowledge base and revising it* in P. Gärdenfors (ed) *Belief Revision*, Cambridge University Press, 1992.
[27] New York, Random House, 1978.
[28] Voir M. Lewis *The Undoing Project: a Friendship that changed our minds*, Norton, 2016.
[29] Voir par exemple D. Kahneman *Système 1. Système 2. Les deux vitesses de la pensée*, 2011 (trad. fr. Paris, Flammarion, 2016).

guérissaient pas vraiment. Comment alors a-t-on pu croire à leur pouvoir ? se demande l'historien Marc Bloch (*Les rois thaumaturges*, 1924[30]).

> Les rois germains passaient pour pouvoir réaliser des miracles et ce caractère se maintiendra en France après le baptême de Clovis. On admettait en effet qu'à l'occasion de son sacre, à Reims, le roi de France recevait une onction sacrée et magique, le saint Chrême, par la disposition duquel, dès Robert le Pieux (996-1301), le roi de France fut réputé pouvoir faire des miracles.

On peut invoquer à ce propos toutes sortes de faits explicatifs : les écrouelles peuvent assez facilement donner d'elles-mêmes l'illusion d'une guérison spontanée, quitte à reparaître plus tard. De plus, on n'attendait des rois ni un succès immédiat, ni même qu'ils guérissent tout le monde – en ces temps, les attentes n'étaient pas comparables aux nôtres en matière de guérison. Beaucoup de scrofuleux se faisaient toucher à plusieurs reprises, etc.

Mais la vérité, sans doute, écrit Marc Bloch, c'est que les esprits inclinaient à croire. L'idée qu'il pouvait bien y avoir un miracle créa la foi au miracle. Pour qu'une telle institution s'imposât à tout un peuple, il fallait en effet qu'elle soit portée par les courants de fond de la conscience collective, ainsi sans doute que par quelques volontés claires qui l'aidèrent à prendre forme (la cristallisation de cette croyance, en l'occurrence, a été favorisée par le pouvoir royal lui-même). L'idée que l'on pouvait se faire du monde et des rois en leur sein ne conduisait pas à juger impossible que ces derniers fassent des miracles et ceux-là précisément.

Pour comprendre les croyances d'une époque, il ne faut donc pas les considérer en elles-mêmes mais s'attacher à découvrir la structure de l'univers de sens qui les conditionne. Tel est l'objet de l'histoire dite "des mentalités". *Entre les hommes, ce ne sont pas tant les croyances qui diffèrent que la réalité*. Les croyances remplissent simplement une fonction d'adaptation à une situation, dans le cadre commun d'une réalité historique[31].

[30] Paris, Gallimard, 1983.
[31] Voir R. Boudon & F. Bourricaud *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, art. Croyances, p. 130.

De là, il y aurait beaucoup à dire quant aux règles psychologiques et surtout cognitives qui président à la constitution des univers de croyance. Mais les études synthétiques sur ce point font largement défaut…

On remarque par exemple que les témoignages relatifs à l'atterrissage d'engins extra-terrestres et même à des enlèvements par les mêmes extra-terrestres reproduisent toujours dans le détail le récit de fictions publiées auparavant. Or si beaucoup de ces témoignages relèvent à coup sûr d'une mystification délibérée, à des fins de profit ou de célébrité, toute sincérité n'est pas à exclure dans certains cas, quoiqu'elle soit alors assez difficile à expliquer psychologiquement[32]. Comment de faux souvenirs peuvent-ils être suggérés ? Qu'est-ce au juste que la réalité, si des images de fiction peuvent la remplir à l'instar d'événements vécus ? Comment, au sein d'un univers de croyance, peuvent être reconnus comme réels et vécus des événements qui n'ont pas eu lieu ? Sur une fausse publicité pour Disneyland, Bugs Bunny (qui, rappelons-le, n'est pas un personnage Disney) fait partie des attractions et l'on peut lui serrer la patte. Dans une expérience, un groupe de personnes voit cette affiche avant de se rendre dans un parc Disney et pour une proportion non négligeable d'entre elles, il ne fera pas de doute à leur retour qu'elles y ont effectivement rencontré le célèbre lapin et ont pu lui serrer la patte...[33]

Jean Piaget avait le souvenir précis d'une tentative d'enlèvement subie lorsqu'il avait deux ans et au cours de laquelle sa nourrice l'avait sauvé. Une histoire que sa nourrice avait en fait totalement inventée. D'après ce que rapporte Jean Cocteau dans son *Journal d'un inconnu* (1953, p. 141[34]), les images du film de Sergueï Eisenstein le *Cuirassé Potemkine* (1925) furent utilisées comme des images véridiques par les autorités soviétiques et le réalisateur reçut des lettres de personnes lui témoignant qu'elles avaient été parmi les marins qu'on allait fusiller sous une bâche ou qu'elles avaient échappé de peu au massacre sur le grand escalier – deux scènes que le cinéaste avait pourtant inventées. En 2012, pour la première fois en France, un psychothérapeute a été inculpé pour avoir créé chez deux de ses patientes de faux souvenirs enfantins de viols et de maltraitance. En 2013, le biologiste Susumu Tonegawa a annoncé avoir réussi à implanter de faux souvenirs chez une souris par manipulation neuronale. Sur la manière dont nos souvenirs peuvent être arrangés et reconstruits, l'étude classique est celle de Frederic C. Bartlett *Remembering: a study in experimental and social psychology*, 1932[35].

[32] Voir G. Klein « Archéologie des soucoupes volantes » *La Recherche* n° 287, mai 1996, pp. 24-25.
[33] Voir University of Washington « "I Tawt I Taw". A Bunny Wabbit at Disneyland: new evidence shows false memories can be created » *Science daily*, 2001/06/01.
[34] Paris, Grasset, 1953.

*

1. 5. 5.

Porosité des croyances.

Quoi qu'il en soit, il ne faudrait surtout pas croire que les univers de croyance sont figés. Qu'ils nous enferment dans une vision subjective du monde, coupée de lui comme d'autrui. Les univers de sens au sein desquels nous croyons sont foncièrement poreux et instables. Et, intervenant à l'occasion de notre interaction avec le monde et autrui, leur constitution nous échappe en large partie. On a pu vouloir montrer ainsi en matière politique non seulement que les discours « réactionnaires » sont fréquemment développés autour de quelques arguments liés revenant sans cesse mais que les discours « progressistes » se bâtissent eux-mêmes largement sur le renversement de ces mêmes arguments[36].

Dans *Germinal* (1885[37]), Etienne Lantier, socialiste, se vante d'avoir un système en matière politique. Pourtant, écrit Zola, il l'explique mal, avec des phrases dont la confusion garde un peu de toutes les théories traversées et successivement abandonnées car chimériques : le Crédit mutuel de Proudhon, les sociétés coopératives de Lasalle, etc. En fait de système, Etienne n'a guère retenu que l'idée de Marx selon laquelle le capital est une spoliation, de sorte que les travailleurs ont le droit et le devoir de requérir cette richesse volée. Mais au-delà ? Que signifierait concrètement le collectivisme ? Empêché par les scrupules de sa sensibilité et de sa raison, écrit Zola, Etienne n'osait pas encore risquer les affirmations absolues des sectaires. Il se contentait de dire qu'il fallait s'emparer du gouvernement avant tout et qu'on verrait ensuite (p. 229).

Très peu de nos croyances sans doute nous sont véritablement personnelles, tandis que ce qui paraît nous être le plus propre est l'exercice critique, tant pour remettre en cause certaines croyances acquises que pour en refuser d'autres, nouvelles, qui perturbent celles que nous admettons déjà. C'est certainement là l'un des dangers de l'histoire des mentalités, comme de tout relativisme culturel. Considérant une époque donnée, il sera relativement facile, en effet, de montrer que très peu d'idées et croyances se sont de beaucoup écartées d'une certaine configuration générale des opinions admises. On en tirera que, dès qu'il s'agit de penser, personne n'échappe à son époque

[35] Cambridge University Press Papeback, 1995.
[36] Voir A. O. Hirschman *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1991.
[37] Paris, Fasquelle/LDP, 1961.

et est plutôt en large partie déterminé par elle. Mais c'est qu'on manque alors de voir qu'au sein d'une même époque, d'une même société, une croyance générale peut-être reçue de manières fort disparates. Si les univers de sens, entre individus, se rejoignent, les systèmes de croyances qui, à partir d'eux, peuvent être montés sont variés. Ainsi, l'athéisme n'a vraiment été formulé et même pensé qu'à partir de certains moments historiques (voir 1. 14. 19.). Est-ce à dire qu'auparavant la religion régnait sur les esprits, tandis qu'elle connaîtrait un déclin inévitable depuis ? En fait, ce que nous appelons "la" religion recouvre des attitudes si différentes et même opposées qu'affirmer cela n'est guère soutenable. Ainsi de cette cosmologie d'un meunier du XVI° siècle que l'historien Carlo Ginzburg met au jour : des fragments de théologie chrétienne incorporés à différents éléments matérialistes, qui conduit à assimiler la Création à la génération « spontanée » des vers dans le fromage (*Le fromage et les vers*, 1976[38]).

En matière de croyances, le relativisme historique ou culturel n'est guère soutenable, parce qu'il fait l'économie de la manière dont les croyances peuvent être crues individuellement ou par groupes d'individus. En matière de croyances, le relativisme n'apporte rien s'il souligne leur disparité : les croyances, d'emblée, sont plurielles. Et il s'égare s'il oppose des croyances à d'autres car les croyances sont rarement tranchées. Elles se décident plutôt par gradients d'assentiment qui recoupent eux-mêmes des considérations diverses. Cela fait qu'une même croyance peut être entendue de très différentes manières à la même époque, en même temps que cela assure une certaine continuité entre les croyances d'une époque à l'autre.

En revanche, si l'on parle de croyances définissant un paradigme propre à une époque ou à une société, au point de ne pouvoir pratiquement être comprises hors d'elles, il faut postuler que tous les individus de cette époque ou de cette société étaient strictement identiques. C'est seulement de cette manière qu'une croyance pourrait être crue également par tous, en effet, puisque l'idée d'une croyance totalement reçue est pratiquement impensable : s'il se contentait purement et simplement de recevoir et de reproduire une croyance, le croyant ne saurait même pas ce qu'il croit !

[38] trad. fr. Paris, Aubier, 1993.

Pour croire, encore une fois, il faut juger. Nous n'admettons pas une croyance nouvelle sans considérer sa décidabilité ; sans la faire passer par différents filtres. Ce qui la transforme inévitablement.

Filtres cognitifs.

La façon dont chacun aborde le monde renvoie à l'agencement d'un ensemble de croyances auxquelles il adhère et de non-croyances, c'est-à-dire de propositions dont il connaît la formulation mais auxquelles il n'adhère pas. Des mécanismes particuliers interviennent dans la production, la gestion et le dépérissement des croyances. Ainsi par exemple ce que l'on nomme une "dissonance cognitive", qui pousse certains individus à devenir des "menteurs sincères" : les vendeurs finissent par croire à leur propre boniment, même s'ils sont sceptiques au départ, pour éviter de se percevoir comme des menteurs. S'il peut en espérer un gros bonus, un trader prendra non seulement trop de risques mais il se convaincra également qu'il n'en prend pas. Lors des purges staliniennes, notait Victor Serge, des dirigeants s'accusaient de faux crimes pour le Parti ou le progrès du socialisme, pour ne pas ruiner tout ce qu'ils avaient vécu et ce pourquoi ils avaient combattu (*L'Affaire Toulaev*, posthume 1948[39]). Toute dissonance cognitive implique une activité pour rendre compatibles ses croyances et ses représentations, en restant cohérent avec soi-même, quitte à éviter certaines informations ou à en contester la vérité[40]. Le pire ennemi de la vérité, disait Nietzsche, n'est pas le mensonge mais la conviction.

On parle de "filtres cognitifs" pour désigner certaines modalités de traitement de l'information déployées afin que ne soient pas remises en cause les représentations dominantes d'un sujet[41]. On montrera ainsi, par exemple, comment tel sujet analyse de telle façon certains événements afin que ne soit pas remise en cause sa croyance selon laquelle le monde est juste et qu'il n'arrive finalement aux gens que ce qu'ils ont

[39] in *Les révolutionnaires*, Paris, Seuil, 1967.
[40] Voir L. Festinger *A theory of cognitive dissonance*, Standford University Press, 1957.
[41] Voir J-P. Deconchy, M. De Koning & F. Medioni « Croyances, filtres cognitifs et représentations anthropologiques dominantes. Articulation "individu/espèce" dans une évaluation de la contraception » *Archives de sciences sociales des religions* n° 82, avril-juin 1993, pp. 183-204.

mérité[42]. Wilfrid Pareto nommait « dérivations » ces justifications intellectuelles et certaines sans doute sont collectives et plus ou moins prégnantes selon les époques. Nos croyances paraissent notamment pouvoir être fortement contraintes par des jeux de langage, au sein desquels le caractère impératif de certains arguments paraît presque indépendant de la conviction propre à ceux qui les énoncent. Ailleurs, nous avons ainsi souligné que le sentiment amoureux paraît contraint par les discours que l'on tient généralement sur l'amour (voir 1. 3. 3.). Néanmoins, même s'il n'en est pas pleinement conscient, même si ses croyances lui sont finalement peu personnelles, le croyant est actif face à ses croyances. C'est toujours lui qui décide d'elles et l'on ne peut guère rendre compte des croyances sans comprendre cette décision.

*****

Indécidabilité.

Les croyances, nous l'avons dit, ne se comprennent pas en termes de vérité mais de décidabilité. Or, comme le note Roger Martin (*Langage et croyance*, 1987[43]), l'indécidabilité d'une proposition dans un univers de croyance peut être liée à trois sortes de causes :

- l'inintelligibilité ;
- l'absurdité (p suppose q, or q est faux dans tous les mondes possibles. Exemple : "Pierre s'occupe très bien de ses enfants". Mais il n'a pas d'enfants !) ;
- la disconvenance (p suppose q qui est faux ou douteux dans au moins un monde possible. Exemple : "Pierre s'occupe très bien de ses enfants". Mais a-t-il des enfants ?).

Le *Commentaire sur le "Contrains-les d'entrer"* (1686[44]) de Pierre Bayle, illustre particulièrement cette notion d'indécidabilité.

---

[42] Voir M. J. Lerner *The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*, New York, Plenum Press, 1980. Voir également L. Festinger *L'échec d'une prophétie* (1956, trad. fr. Paris, PUF, 1993), sur la réaction d'une secte à une prophétie de fin du monde qui ne se réalise pas.

[43] Bruxelles, Mardaga, 1987. Quoique méconnu, sans doute l'un des ouvrages les plus intéressants sur ces questions.

[44] Paris, Agora Presses Pocket, 1992.

Paru peu après la révocation de l'Edit de Nantes, ce *Commentaire* est un pamphlet contre la justification de la persécution des protestants que prétendaient trouver dans la Bible certains prélats catholiques comme Bossuet ou l'archevêque de Paris François de Harley. Mais Bayle s'oppose aussi bien à Calvin et au synode de Dordrecht qui, du côté protestant, invoquaient un droit à poursuivre les dissidents au nom des mêmes textes. Saint Augustin, déjà, avait invoqué ce passage des Ecritures contre les donatistes (voir 1. 14. 23.).

La formule de l'Evangile (*Luc* 14 23) qui fait l'objet du commentaire, clôt une parabole assez obscure, relative au royaume des cieux, dans laquelle il est question d'un homme qui, donnant un grand dîner, voit chacun de ses invités s'excuser à l'heure de se rendre chez lui. L'homme envoie alors son serviteur lui ramener tous les pauvres, les aveugles et les estropiés qu'il pourra trouver en lui disant : "fais entrer les gens de force, afin que ma maison se remplisse". Quel sens accorder à cette parabole ? Bayle pose comme règle que, si en prenant l'Ecriture à la lettre, celle-ci engage à commettre des actions que la morale de l'Evangile nous défend par ailleurs, il faut tenir pour assuré qu'on lui donne un faux sens.

Il ne s'agit donc pas de discuter de la vérité d'une affirmation en tant que telle mais de juger de la décidabilité d'un principe sur ses conséquences, comme preuve de ce qui peut être conforme ou non à l'esprit de l'Evangile (cela est assez proche d'une démonstration par l'absurde).

Ce qui revient à dire qu'au dessus même de la parole révélée, la raison est la règle de toute interprétation de l'Ecriture. Sans sa lumière, écrit Bayle, il n'y a pas de foi. "S'il faut captiver notre entendement à l'obéissance de la foi, jusqu'à révoquer la règle de juger, on ruine la foi". Autant dire que la foi ne saurait croire l'inintelligible, l'absurde, le disconvenant et que tout ce qui est tel dans les énoncés de foi doit être rejeté.

Bayle s'opposait ainsi à l'adage "crois et tu comprendras" devenu traditionnel dans l'Eglise depuis au moins saint Augustin – lequel disait cependant qu'entre croire et comprendre, il faut connaître (*Le libre arbitre*, 387, II, 6[45]). Bayle déclare néanmoins, sans doute par prudence, ne pas vouloir aller avec les Sociniens jusqu'à soutenir que

[45] *Oeuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

tout sens des Ecritures qui n'est pas conforme à la raison est à rejeter - conclusion à laquelle conduit pourtant bien son *Commentaire* !

Le socinianisme

Le socinianisme - du nom de ses fondateurs Lelio Socini (1525-1562) et son neveu Fausto Socini (1539-1604) - est un courant évangélique, rationaliste et antitrinitariste, qui devint une église en Pologne à la fin du XVI° siècle. Chassés de ce pays (1658), les sociniens trouvèrent refuge en France, en Prusse et surtout en Hollande, où Andreas Wiszowaty publia sa *Religio rationalis* (1665[46]), qui fut comme le bréviaire du mouvement.

Les sociniens décidèrent de ne plus croire qu'à ce qui apparaît non seulement explicitement dans l'Ecriture mais encore qu'à ce que l'on comprend clairement. Ils refusaient donc de souscrire au dogme de la Trinité, lequel n'apparaît pas explicitement dans la Bible et répugne à la raison par son obscurité (voir ci-après 1. 5. 17.). Ils ne conservaient en fait de l'Ecriture que quelques vérités simples et universelles, essentiellement morales, qui étaient en accord avec les préceptes de la raison. En 1669, le pasteur Isaac d'Huisseau, dans sa *Réunion du Christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrestiens sous une seule confession de foy*[47], pouvait donc rapprocher les idées sociniennes de la méthode cartésienne, qu'il proposait d'appliquer à la religion.

Le socinianisme se passait de l'autorité de l'Eglise pour interpréter le message divin. Ceci le rapprochait du protestantisme. Mais ce dernier lui reprochera de nier le mystère de la foi, c'est-à-dire l'essence même du sentiment religieux. Dès lors, les débats religieux du Grand Siècle seront remplis de soupçons de socinianisme, surtout dans l'Eglise réformée et Bayle, dans son *Commentaire*, prévient une telle accusation que Pierre Jurieu n'avait pas manqué d'exercer déjà contre lui.

Le socinianisme influencera le déisme anglais (voir 1. 14. 16.) à travers les églises unitariennes et, à partir de lui, l'athéisme des Lumières. Il marquera l'esprit de son temps. En 1705, dans sa *Bibliothèque choisie*, Jean Le Clerc constate que si l'on n'examinait pas jadis et qu'on ne doutait pas de ce que les maîtres enseignaient, se contentant de juger sur leur seule parole, on prend l'attitude contraire aujourd'hui. On a cessé de faire confiance à l'autorité. Mieux vaut d'ailleurs une nation où il y a beaucoup de lumières et quelques athées qu'une nation ignorante, déclare-t-il[48].

[46] Amsterdam, 1684. Il en existerait une traduction française que nous n'avons pu trouver.
[47] Saumur, R. Péan, 1670.
[48] Cité par P. Hazard *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961, p. 88.

Enfin, le socinianisme marquera l'esprit de son temps en plaidant pour la tolérance religieuse ; Johannes Crellius s'efforçant notamment de souligner la différence entre tolérer et approuver, tolérer ce qui parait hérétique (cela désignait alors essentiellement le protestantisme) ne revenant pas à le soutenir (*De la tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience*, 1637, voir notamment le chap. II[49]).

*

1. 5. 6.

L'impensé. L'opinion.

L'inintelligibilité, l'absurdité ou la disconvenance d'une proposition peuvent évoluer, c'est-à-dire se révéler à la conscience ou au contraire disparaître à ses yeux, car nos univers de croyances changent, se restreignent ou s'approfondissent. Avec eux nos croyances se modifient. Mais Roger Martin (*op. cit*.) note surtout qu'*à un moment donné nos univers de croyance ne sont que localement consistants* - alors même que toute opinion est portée à se croire générale (nous ne croyons pas que telle chose est excellente, nous jugeons qu'elle est excellente). Nous ne sommes pas en mesure à tout instant, de prévoir toutes les conséquences de ce que nous tenons pour vrai. Nous n'avons nulle omniscience factuelle ou logique. De fait, nous pouvons parfaitement admettre au même moment différentes croyances qui, posées l'une face à l'autre, se révéleraient contradictoires. De même que l'horizon est le cercle visuel qui embrasse tout ce qui est visible d'un point précis, il est un horizon de la conscience qui marque la dépendance de la pensée par rapport à ses déterminations finies à un instant précis, note Hans-Georg Gadamer (*Vérité et méthode,* 1960[50]). Et, dans les deux cas, plus l'horizon est restreint, moins on voit loin et plus on surestime ce qui est proche. Cela néanmoins n'est pas le propre seulement de la croyance. L'oubli pourrait bien représenter une part essentielle de notre activité mentale – peut-être d'ailleurs pour nous protéger contre une trop forte, une insoutenable lucidité, pourrait-on ajouter dans une perspective bergsonienne ou nietzschéenne. L'ignorance, en tous cas, n'est pas simplement un non savoir. Elle est bien plus positivement un mal-savoir[51].

[49] trad. fr. Londres, 1769.
[50] trad. fr. partielle Paris, Seuil, 1976.
[51] Voir L. Gérard-Varet *L'ignorance et l'irréflexion*, Paris, Alcan, 1898.

Quoi qu'il en soit, il faut distinguer plusieurs strates dans un même univers de croyance ; lequel est constitué d'un univers *actuel* (relatif à quelques croyances particulières), consciemment assumé et qui seul est consistant (il ne contient pas de croyances apparemment contradictoires) et de deux aspects de ce que l'on peut nommer *l'impensé*, soit :

- ce qui est actuellement hors du champ de la conscience, notamment telle ou telle conséquence inaperçue ou ne pouvant être prédite d'une croyance particulière ;
- ce qui a été su mais est à présent oublié.

A bien y regarder, en effet, l'expression d'une croyance est toujours peu ou prou concédée. Elle n'est prononcée que sous une certaine réserve. Telle est précisément l'*opinion*, qui manque totalement d'assurance ("fera-t-il beau demain ? Je le pense, oui…"). L'opinion est une croyance dont la précarité désigne consciemment un impensé. Pour autant, il n'y a pas lieu d'opposer l'opinion à la connaissance comme le subjectif à l'objectif, souligne Paul Nartop. L'opinion est déjà une objectivation (*Psychologie générale*, 1912, I, chap. V, §6[52]).

Parce que l'esprit ne peut traiter à la fois qu'un nombre restreint de conséquences, nos croyances ne prennent forme qu'au prix d'une restriction du pensable, c'est-à-dire des mises en perspective possibles d'une même proposition ; laquelle peut en effet le plus souvent être examinée dans divers cadres logiques implicites avec une restrictivité croissante.

Soit p, p', p", … des propositions et v ("ou bien") le connecteur logique. On peut prendre en considération :

pvp'vp"…
pvp'vp"
pvp' (principe du tiers exclu)
p ou p' (principe de contradiction)

Infailliblement, nous sommes tentés, comme malgré nous, par le cadre le plus restrictif ; celui qui conduit le plus rapidement à une conclusion et dispense d'un long, d'un interminable examen. Cela guette la pensée méthodique tout autant que la pensée

[52] trad. fr. Paris, Vrin, 2007.

ordinaire naïve[53]. La plupart de nos raisonnements, de fait, sont “non monotones” ou “défaisables”, c’est-à-dire non certains dans la mesure où ils présupposeraient, pour être vérifiés, une foule de conditions impossibles à expliciter de manière exhaustive.

Néanmoins, parce que nécessairement restreinte, l’élaboration de nos hypothèses est-elle par nature biaisée ? Parce que nous ne cherchons pas systématiquement à infirmer toutes les propositions sur lesquelles reposent nos croyances, inclinons-nous infailliblement à ne considérer que ce qui a priori les établit ? Des auteurs invitent à tempérer ce jugement, montrant que nous cherchons naturellement bien davantage à valider nos hypothèses en regard de ce qui nous paraît *le plus significatif* à leur égard et qu'en ceci l'erreur possible, dans la croyance comme dans le savoir, ne tient pas tant à cette démarche même - elle n’est pas totalement partiale et n’ignore pas le doute - qu'à ne pas interroger plus avant ce que nous jugeons d'emblée être significatif, comme si nous manquions surtout en l’affaire de pratique et de méthode[54].

Quoi qu'il en soit, nos croyances reposent proprement sur tout ce que nous avons oublié, sur toutes les questions que nous ne nous sommes pas posées. Que nous ne pouvons pas encore nous poser. Que nous ne voulons pas nous poser. Et l’on peut dire avec Donald Davidson que l’irrationalité de nos croyances tient surtout au refus de raisonner. Elle survient dès lors qu’ayant accepté une croyance sur la base de laquelle nous devrions en changer d’autres, nous ne faisons pas ces modifications (*Paradoxes de l’irrationalité*, 1982[55]). Croire et savoir, c’est juger. Mais c’est juger selon quelque méthode dans le second cas et c’est juger immédiatement dans le premier.

Nos croyances sont autant de témoignages de notre situation ponctuelle, de nos connaissances acquises et de notre paresse intellectuelle. Qui s'étonnera, dès lors, d'y découvrir des amas de bêtise, d'ignorance et d'étroitesse d'esprit, ainsi que de soumission aux jugements communs ?

*** ***

[53] Voir par exemple le paralogisme de la conjonction in P. Engel *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996, p. 308 et sq.
[54] Voir J. Klayman & Y-W. Ha « Confirmation, Disconfirmation, and Information in Hypothesis Testing » *Psychological Review*, vol. 94 n° 2, 1987, pp. 211-228.
[55] trad. fr. Combas, Ed. de l’Eclat, 1991.

B) Les préjugés

1. 5. 7.

Idées reçues.

Selon une formule fameuse de Francis Bacon, le préjugé est une erreur vers laquelle on tend et à laquelle on tient (*Novum organum*, 1620, I, 46[56]). C'est une "opinion favorite", une « idole », c'est-à-dire une illusion de savoir qui comble un désir. On ramène tout à ses idées de prédilection. On les fait juges de tout. Les faits qui se présentent à leur encontre sont écartés par de "frivoles distinctions", ou bien ils n'ébranlent même pas. Le préjugé est donc une opinion qui nous arrange et que nous formons, pour Bacon, tandis que c'est une idée *reçue*, c'est-à-dire une opinion sans jugement, selon Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, 1764, article "Préjugés"[57]). En ceci, le mal est moins dans le contenu de la croyance lui-même ("il y a des préjugés universels, nécessaires et qui sont la vertu même") que dans la passivité ou l'innocence avec laquelle la croyance est reçue.

Un "pré-jugé" est au sens propre un jugement porté avant examen complet de la question. Cela ne signifie pas qu'il est en lui-même erroné. Au XVIII° siècle, on parlait des préjugés *vrais* de la religion chrétienne – ainsi Georg Friedrich Meier (*Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilein des menschlichen Geschlechts*, 1766[58]). S'en prendre aux préjugés ne revient donc pas à discuter telle ou telle croyance mais à incriminer une attitude dénuée de critique par rapport aux opinions en général (Voltaire) ou faussement sincère et désintéressée (Bacon). Quant aux intérêts que nos croyances peuvent satisfaire, ils sont bien entendus extrêmement variés[59] et, dans le cadre d'un travail scientifique par exemple, peuvent simplement tenir à la défense de compétences acquises, qui poussera à écarter tout ce qui est à même de les faire paraitre insuffisantes[60].

---

[56] trad. fr. Paris, PUF, 1986.
[57] Paris, Garnier, 1964.
[58] Halle, 1766.
[59] Voir S. Shapin « History of Science and Its Sociological Reconstruction » *History of Science* 20, 1982, pp. 157-211 & S. Woolgar « Interests and Explanations in the Social Study of Science » *Social Studies of Science* 11, 1981, pp. 365-394.
[60] Voir B. Barnes *Interests and the Growth of Knowledge*, London, Routledge & Kegan, 1977.

Critique des préjugés au temps des Lumières.

Le propre du préjugé, c'est la force de son enracinement. S'il est presque impossible de s'en défaire, c'est qu'il emprisonne moins la subjectivité qu'il ne contribue directement à la constituer. De sorte qu'il est moins dangereux dans les croyances particulières qu'il véhicule que dans l'absence de maîtrise de soi qu'il promeut. C'est à ce titre que la vraie source de nos peines et de tous les malheurs du genre humain se trouve dans les funestes préjugés, répétera le XVIII° siècle. "Face à ses rois et à ses dieux, l'homme n'est qu'un enfant qui n'a jamais le courage d'examiner leurs titres", écrit d'Holbach (*Essai sur les préjugés*, avant 1756[61]).

Dès l'enfance, nous sommes abreuvés de préjugés, note John Toland. La sage-femme fait des cérémonies superstitieuses. Les nourrices, choisies dans la partie la plus ignorante du peuple, nous font sucer les erreurs avec le lait. A l'université, nous ne faisons que répéter des mots vides de sens. Le pire est que nous nous attachons infailliblement à tout ce qu'on nous apprend à imiter ou à respecter dès la plus jeune enfance. Il est donc presque impossible d'échapper à la contagion générale et de conserver sa liberté d'esprit, juge Toland. D'autant que l'exception des préjugés ne donne nul avantage sur les autres hommes ; sinon toutefois dans la tranquillité intérieure dont on jouit en regard de l'inquiétude constante et déraisonnée qui assaille ceux-ci (*Lettres à Serena*, 1704, Première lettre : "De l'origine et de la force des préjugés"[62]).

Fauteur d'immaturité et instrument de conditionnement, le préjugé n'a pas sa raison d'être dans son contenu même. Pour comprendre sa pérennité, il faut plutôt chercher à qui il profite. Les préjugés servent le pouvoir de ceux qui commandent. Ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que ceux-ci en sont exempts, écrit d'Holbach. Voltaire voit toutefois plus de manipulation et de cynisme chez ceux à qui profitent les préjugés : "le superstitieux est au fripon ce que l'esclave est au tyran", écrit-il (*op. cit.*, art. "Superstition"). Et le fripon, pour Voltaire, est surtout le prêtre.

---

[61] Cette œuvre a été et est encore souvent attribuée à Dumarsais. On la trouve d'ailleurs chez ce dernier : *Œuvres*, T. VI, Paris, an V-1797. Frédéric II en a rédigé un *Examen* (1770, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Corpus Fayard, 1985).

[62] *Lettres philosophiques sur l'origine des Préjugés*, trad. fr. Londres, 1768.

Le pouvoir ne s'appuie que sur la superstition que propagent les ministres de la religion, poursuit d'Holbach. Si les peuples étaient éclairés, ils connaîtraient leur intérêt et sauraient à quoi s'en prendre de leurs maux. Sans cette lumière, leurs révolutions seront sans lendemain. Ils abattront un tyran pour un autre pire encore.

Les préjugés marquent ainsi notre soumission aux intérêts des puissants plus encore qu'à la *vox populi*. Contre eux, le XVIII° siècle ne saura donc que recommander de redécouvrir notre propre nature - cette nature qui fut le grand principe régulateur du temps - c'est-à-dire nos réels *intérêts*.

*****

Les explications des préjugés

L'explication courante des préjugés met en avant la force des passions et de l'intérêt particulier, ainsi que l'emprise d'une certaine mentalité commune, tenant notamment à l'appartenance à une classe sociale déterminée, etc.

Toutes ces explications des préjugés ont en commun de considérer que les individus ne peuvent véritablement être à la source de leurs propres croyances. Dénoncer des préjugés revient dès lors à se prononcer sur l'inconscient d'autrui et cela suppose bien entendu d'adopter une position de surplomb par rapport à lui, puisqu'on voit alors plus clair en lui que lui-même. La dénonciation d'un préjugé a tout ainsi d'une "calomnie éclairée", comme on l'a nommée. Le racisme que l'on peut rencontrer chez autrui, par exemple, passera pour relever de pulsions sexuelles inconscientes, de sorte que sa solution supposerait au préalable la résolution de problèmes sexologiques, affirmera-t-on tranquillement et sur un ton scientifique[63]. Seule l'adoption d'un ton "éclairé", en effet, pouvant dissimuler en l'occurrence tout le mépris a priori d'autrui que comporte une telle dénonciation - il y a un antiracisme qui n'est que dégoût pour l'ignominie de la plèbe, note Marcel Gauchet (*Les mauvaises surprises d'une oubliée : la lutte des classes*, 1990[64]).

[63] Exemple trouvé in J. Poirier (dir) *Ethnologie régionale I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1972, p. 8.
[64] in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Tel Gallimard, 2002.

On peut dénoncer le racisme comme une erreur, fondée sur un tissu d'illusions et de fautes ou plutôt de manques de jugement. Mais, si l'on y voit un préjugé, le racisme n'est plus un jugement qu'il vaut la peine de réfuter. Il devient le symptôme d'un dérèglement ou d'une maladie chez celui qui le professe. Chacun traitant ceux qui ne pensent pas comme lui d'abrutis, de salauds ou de malades, c'est à quoi aboutit alors la dénonciation des préjugés qu'on croyait pouvoir affranchir les esprits ! Jusqu'à souhaiter ne plus entendre ou faire taire ceux dont la parole est perçue non pas tant comme fausse que viciée. La politique s'efface alors derrière un moralisme « révolutionnaire », autorisant à poursuivre chacun pour ce qu'il est, pour le moindre comportement trahissant son mauvais état d'esprit, freinant l'avènement de la justice et du bien. La Révolution culturelle de la Chine maoïste en représente sans doute l'exemple le plus extrême.

En 1965, en effet, Mao, contesté et manquant de soutien, voulut relancer la révolution pour éradiquer tout état d'esprit antirévolutionnaire et pourchasser à ce titre les ennemis de classe. Rien dès lors ne fut plus innocent. Avoir des poissons rouges suffisait pour être inscrit sur la liste des suspects bourgeois ! On interdit le piano, bourgeois et capitaliste. Pour éviter le solfège occidental, on tenta d'inventer une nouvelle notation musicale. Ce n'était plus de l'iconoclastie. On s'en prenait directement aux hommes. Humilier. Briser. Eliminer ou réformer. Dix-sept millions de jeunes furent envoyés à la campagne pour y être « réformés ». Les intellectuels étaient humiliés et persécutés – par leurs élèves, souvent, dans leur majorité. Les plus directement visés étaient les commerçants et les paysans enrichis (ce qu'était le père de Mao). Mais personne n'était à l'abri. Un simple porteur pouvait être battu à mort parce qu'il avait lu un roman d'amour, preuve de son sentimentalisme bourgeois. L'ennemi était la réussite personnelle mais pas seulement. Le confort d'une autonomie personnelle de désirs, de sentiments et d'idées. L'erreur d'exister par soi-même et la manière dont cela pouvait s'incarner dans des objets, des comportements.

*****

La Révolution culturelle fut sans doute un phénomène extrême, que seules les conditions propres à la Chine communiste permettent d'expliquer. Mais ce fut une dérive logique – qui pourrait à ce titre se reproduire ailleurs, sous d'autres formes – de la dénonciation des préjugés de ceux avec qui l'on n'est pas d'accord. Car comment éviter que ceux que l'on accuse n'usent des mêmes arguments ? Et de passer à son tour pour pétris de préjugés, sans rien pouvoir répondre, sinon le mépris ? De là, le plus simple est encore d'empêcher de dire ce que l'on ne veut pas entendre. Ou de le réfuter comme fallacieux. A ce stade, toutefois, la dénonciation des préjugés risque fort d'être pleine de préjugés et d'user, pour dénoncer ce que disent les autres, le même genre d'arguments qu'eux.

Préjugés racistes et préjugés antiracistes.

Ouvrons par exemple l'ouvrage *La France raciste* de Michel Wieviorka (1992[65]). D'enquêtes menées auprès de différentes populations françaises des cités de banlieues, le livre fait état :

- d'une part, de réserves et de plaintes concernant le comportement des immigrés maghrébins (le sort réservé aux femmes, l'attitude des jeunes dans les bus, etc.), ainsi que, face à eux, un assez vif sentiment d'insécurité et une peur de représailles.
- d'autre part, de propos haineux, ouvertement racistes, tenus par les mêmes populations, figeant les immigrés dans une sous-humanité perverse et quelque peu démoniaque.

De là, l'ouvrage nous assure que ce sont ces préjugés clairement racistes qui sont premiers et déterminent directement la nature des plaintes d'abord relevées. Il faut donc se convaincre que nombre de Français sont profondément racistes et que c'est là un préjugé si fort qu'il les aveugle au point de commander leur perception même du comportement des immigrés vivant autour d'eux et la peur qu'ils en tirent.

Cela revient donc aussi bien à affirmer que les comportements délictueux ou irrespectueux des populations immigrées, tels que rapportés, ne sont pas véridiques. Ce ne sont là qu'autant d'anecdotes plus ou moins mythiques, juge en effet l'auteur. Des

dégradations ne sont-elles pas commises ? Mieux vaut parler de “tensions” entre communautés, juge-t-il (p. 191). Cela permet de souligner que les torts sont partagés et que, dans une situation de coexistence entre communautés et sur fond de crise économique, personne n’est vraiment coupable ni innocent - surtout pas ceux qui se plaignent (les Français racistes), dont l’attitude conditionne en fait directement les actes qu’ils affirment subir de la part des immigrés. Les bandes, les “zoulous” par exemple, ne sont après tout que prédélinquantes. C’est le rejet même dont elles font part qui les pousse à aller plus loin, écrit l’auteur (pp. 200-201).

Au total, on ne sait donc pas très bien si les actes incriminés sont réels ou non et l’impression s’impose que tout l’argumentaire repose sur cet axiome : “parce que les conclusions que vous risquez d’en tirer sont inacceptables, les faits que vous invoquez et qui pourraient les fonder ne peuvent être reçus non plus”. L’auteur accumule ainsi les dénis : de faits, de perception, de raison. Les arguments factuels invoqués par les populations écoutées ne sauraient être suffisants. Leur véracité même est douteuse car au fond ce sont de purs préjugés racistes qui paraissent les inspirer. Et c’est en ceci, aussi bien, que ce genre d’étude paraît prisonnière de ses propres partis pris : manque notamment tout moyen pour poser la question de l’agressivité réciproque des communautés les unes vis-à-vis des autres. Selon les attendus de l’ouvrage, en effet, le racisme est toujours unilatéral, il se diffuse du fort au faible. De sorte qu’il n’est guère possible de reconnaître notamment qu’un certain nombre de personnes parmi les populations immigrées elles-mêmes puissent après tout être également choquées par le comportement d’individus appartenant à leur propre groupe. Si le cas apparaît, il relève forcément d’un phénomène d’aliénation (p. 185).

L’autre – Français raciste ou Immigré, l’un et l’autre sont finalement traités avec la même condescendance moraliste - est immature. Il n’est maître ni de ses raisons, ni de ses arguments. Le Français raciste ainsi n’est pas vraiment responsable de son racisme, lequel renvoie à toutes sortes de causes structurelles : déclin de la France, crise “sociale, urbaine, politique et culturelle” (p. 21), chômage, déclassement de la classe ouvrière, ... Et ce mépris pour ceux qu’on accuse de mépriser et d’infériorisier les autres conduit finalement à user contre eux des mêmes procédés de caractérisation qu’on leur

[65] Paris, Seuil, 1992.

reproche : il suffit de monter dans un taxi marseillais et d'engager la conversation avec le chauffeur pour avoir une bonne probabilité d'entendre des propos extrêmes, d'une rare violence, écrit notre auteur (pp. 17-18).

Dans ses *Etudes sur la personnalité autoritaire* (1950 & 1975[66]), Theodor Adorno s'expose aux mêmes remarques. C'est qu'un présupposé porte toute sa démarche : l'antisémitisme (qu'il lie indissolublement au fascisme) tient tout entier à la nature des individus qui l'expriment. Il n'est donc pas tant une réaction qu'une infection qu'il s'agit de diagnostiquer dans le mode de personnalité même de ceux qui en sont atteints. D'où un second présupposé : les convictions d'un individu forment un type de mentalité cohérent qui traduit les tendances profondes de sa personnalité. Il ne s'agit donc nullement de dénoncer l'antisémitisme mais d'en démasquer la tare dans un mode de personnalité particulièrement réceptif à la "propagande fasciste". On s'attachera à en guetter les symptômes, comme s'il s'agissait non pas d'une opinion que d'une maladie. De là, toute une série de questionnaires proposés à des étudiants de San Francisco, dont le déploiement donne la vive impression de tourner en rond. C'est que ces questionnaires n'étant pas des instruments d'interrogation mais de détection, les réponses qui leur sont données ne comptent pas en elles-mêmes. Il suffit d'y répondre de manière affirmative ou négative, selon les cas, pour indiquer son fascisme potentiel. Penser que les impôts sont trop lourds, ainsi, c'est se ranger parmi les candidats naturels pour les mouvements totalitaires (p. 327). Etre d'accord avec la formule suivante : "personne n'a jamais rien appris de réellement important sinon à travers la souffrance", c'est révéler un thème sadomasochiste prédominant dans sa propre personnalité. Et Adorno de tirer benoîtement la conclusion d'une telle démarche : un grand nombre de gens ne sont plus ou n'ont jamais été des individus. Ils peuvent donc être appréhendés par des classifications et être rangés par types sociaux (p. 376 et sq.). Un peu comme on distingue des races d'animaux, en somme. Conclusion étonnante pour qui entreprend de dénoncer le racisme !

L'ouvrage le plus théorique d'Adorno, sa *Dialectique négative* (1966 & 1973[67]) est tout empreint de cette attitude de dénonciation des préjugés d'autrui qui finit par tenir lieu de réflexion. Ainsi, d'après Adorno, face au relativisme, bien piètre est l'argument qui lui est traditionnellement opposé qu'il

[66] trad. fr. Paris, Allia, 2007.

s'absolutise lui-même, ce qui est contradictoire. Pourquoi ? Adorno ne l'explique pas vraiment. C'est qu'il vaut mieux à l'entendre reconnaître le relativisme comme "une figure bornée de la conscience" et d'abord celle de l'individualisme bourgeois.

Il est un antiracisme qui procède par affirmations péremptoires et négations et représente un véritable obscurantisme, juge Pierre-André Taguieff. Un antiracisme qui affecte de lutter contre les préjugés et qui prend ainsi facilement la pose du regard neutre, distancié et scientifique mais qui ne vit que de supposer l'existence de son ennemi désigné - dont il fait le procès mais qu'il n'a nul intérêt à voir disparaître (*La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, 1987[68]). De là, une affectation d'antiracisme qui n'est pas toujours dénuée d'ambiguïtés (elle permet d'adopter un point de vue supérieur, elle sert à masquer d'autres problèmes ; elle relaie avec complaisance les propos mêmes qu'elle veut dénoncer).

Quand une telle attitude se généralise à un grand nombre de sujets politiques, sociaux, etc., la polémique devient le mode d'échange le plus courant et on ne peut plus lui échapper – certains voient ce phénomène particulièrement à l'œuvre sur les réseaux sociaux. Chacun étant arc-bouté sur la défense de ses certitudes, tout débat vire au procès et toute contradiction est ressentie comme une offense[69].

*****

Six différents types d'explication des préjugés ont été recensés par Gordon W. Allport (*The Nature of Prejudice*, 1954, III, chap. 13[70]) :

- l'explication historique : les préjugés servent à légitimer les intérêts économiques et de classe des plus puissants. Certains expliquent notamment ainsi les préjugés racistes[71] ;
- l'explication socioculturelle : dans certaines situations défavorables données, les groupes humains développent différentes croyances dont la

[67] trad. fr. Paris, Payot, 1992.
[68] Paris, Tel Gallimard, 1990.
[69] Voir M. Maeso *Les conspirateurs du silence*, Paris, Ed. de l'observatoire, 2018.
[70] Cambridge Mass., Addison-Wesley Publishing Cy, 1954. Voir D. Schnapper *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998, p. 125 et sq.

fonction est essentiellement protectrice, cathartique, consolatrice. A ceci correspond notamment la recherche d'un bouc émissaire. Toutefois, si les préjugés conditionnent ainsi directement l'adaptation de groupes humains à leur environnement, il faut leur reconnaître une valeur pratique et même une valeur sélective dans la lutte pour l'existence. En ce sens, on peut donc en venir à plaider pour leur... conservation[72]. Dans ses critiques de la Révolution française, Edmund Burke incriminait ainsi la perte des préjugés comme autant de facteurs de retenue et de modération, laissant libre cours à la violence. Ainsi des préjugés chevaleresques imposant le respect du rang social et de la féminité qui, mis à bas, permirent de traiter Marie-Antoinette comme n'importe quelle citoyenne. Sans le manteau du préjugé, la raison est nue, juge Burke, qui fut l'un des premiers à identifier raison pure et violence absolue (*Réflexions sur la Révolution de France*, 1790[73]). En quoi d'ailleurs, l'un des premiers, le réactionnaire Burke, développait un type d'argumentaire – les hommes ne sont pas libres de leurs croyances, les mentalités infectent tout – qui sera abondamment repris par les esprits « éclairés » dans leurs dénonciations des préjugés de masse, comme nous l'avons vu par exemple avec Adorno ;

- un type d'explication des préjugés que nous avons déjà exposé souligne encore l'influence des idées reçues, notamment au cours de l'enfance ;

- l'explication par le profil psychologique : certains types de personnalités sont plus traditionalistes, plus conservatrices, rigides, etc. et se nourrissent davantage de préjugés ou s'en libèrent moins facilement que d'autres. Nous l'avons vu, pour rendre compte des haines raciales, Theodor Adorno et d'autres auteurs tracèrent ainsi un profil de personnalité autoritaire ;

---

[71] Voir O. C. Cox *Caste, Class and Race: a study in Social Dynamics*, New York, DoubleDay, 1948.
[72] Voir notamment A. Keith *The Place of Prejudice in Modern Civilization*, New York, J. Day & Co, 1931 & C. Geertz *Ideology as a cultural system in* D. Apter (dir.) *Ideology and Discontent*, The Free Press of Glencoe, 1964.
[73] trad. fr. Saint-Lambert-des-Bois, Ed. du Franc-Dire, 1988.

> - enfin, un type d'explication des préjugés s'efforce d'expliquer ceux-ci par la nature même de leur objet extérieur - dont les caractères peuvent être exagérés, mal perçus ou au contraire vus à l'exclusion d'autres, etc. mais dont la perception, en tous cas, crée le préjugé ; de sorte que ce dernier est référé d'abord à la nature d'un objet extérieur, quoique mal perçue.

Un préjugé n'est pas une croyance.

On le voit, les motifs de croire aux préjugés sont le plus souvent recherchés ailleurs que dans les raisons avancées par ceux qui les croient. Cela est logique car l'appellation de « préjugé » ne frappe pas le contenu d'une croyance en tant que telle – une croyance peut être jugée assez fondée et être pourtant reconnue comme ressortissant de quelques préjugés – mais les motifs pour laquelle elle est crue.

Partant, *il n'y a de préjugé que pour un regard extérieur au croyant*. On peut reconnaître que ses propres croyances sont mal fondées et se demander si elles ne sont pas autant de préjugés. Mais ces croyances, en l'occurrence, sont tout le contraire de préjugés puisqu'elles ne sont pas crues sans réserves. *Nos préjugés nous échappent par définition et il faut dire que nous en sommes effectivement dénués ! Nous n'en possédons que pour autrui* ; à travers les jugements que celui-ci peut prononcer à notre égard, qui concluent que nous ne sommes pas pleinement avertis de ce que nous croyons effectivement.

En fait, le préjugé n'a rien d'une croyance. Il est une caractérisation des opinions d'autrui, que suscite l'hétérogénéité des points de vue au sein d'une société. Il est le fait d'un regard saisissant nos prochains sous le registre de l'irresponsabilité, dans toute leur naïveté de croire. Ainsi, dans nos sociétés, renvoyer les autres à leurs préjugés, pour souligner leur manque de savoir vivre culturel et en appeler ainsi à quelque "changement de mentalité" est devenu l'un des principaux arguments de la distanciation sociale. Nos univers de croyances, en effet, intègrent désormais le présupposé qu'autrui est sans doute bourré de préjugés.

*****

1. 5. 8.

Quand dénoncer les préjugés d'autrui devient un préjugé.

Renvoyer autrui à ses propres préjugés et se refuser à examiner autrement ses arguments est devenu une passion moderne, notait déjà Marx. De nos jours, nombre d'échanges d'idées se réduisent en effet à de réciproques accusations personnelles plus ou moins ouvertes. Quiconque n'est pas compris ou entendu, quiconque reçoit une critique pourra ainsi s'estimer victime des préjugés d'autrui. Réciproquement, quiconque n'est pas d'accord avec nous est suspect d'être guidé par des préjugés qui l'empêchent de se rendre à nos arguments et de voir la réalité. Si l'on critique la psychanalyse, certains, sans trop écouter nos arguments et sans moins encore se mettre en peine d'y répondre, jugeront que c'est parce qu'elle met par trop le doigt sur nos propres refoulements. Si l'on ne veut pas croire à tel phénomène paranormal, c'est qu'on est décidément trop cartésien, trop rationnel, etc. Nos raisons passent communément pour nous échapper et chacun de renvoyer l'autre à son propre manque de courage à s'avouer certaines choses, à reconnaître la réalité, à son manque d'ouverture d'esprit et, plus généralement encore, à son manque de modernité - car, communément, le préjugé est d'abord une idée dépassée. Une idée dont l'insuffisance éclate au vu d'une connaissance ou d'une prise de conscience qui aurait dû être acquise.

Désormais, toute opinion, toute prise de position, toute inclination - notamment politique - risque, aux yeux d'autrui, de passer pour n'être qu'un effet, à peine déguisé, de notre personnalité, de notre inconscient, de nos intérêts de classe, de notre sexualité plus ou moins assumée, etc. Elles risquent de n'être perçues que comme autant de préjugés, c'est-à-dire non pas tant de mensonges ou de dissimulations conscientes que d'arguments dont les véritables fondements nous demeurent inaperçus. Nos convictions sont ainsi vues comme autant de symptômes. Les doctrines politiques, notait par exemple Hippolyte Taine, tiennent plus à des types de sensibilité qu'à l'intelligence (*De l'intelligence,* 1870, 1, 7-9[74]). A l'âge moderne, ainsi, autrui n'a pas tant à être compris ou écouté qu'à être déchiffré.

En même temps, la suspicion générale face aux arguments d'autrui peut s'accompagner d'une grande crédulité quant aux théories et idéologies mobilisées pour

désigner les préjugés d'autrui. Dans les années 60 et 70, tous ceux par exemple qui au nom du marxisme rejetaient comme préjugés de classe les arguments qui pouvaient leur être opposés avaient-ils raison ? Leur idéologie était-elle appuyée sur une profonde et constante analyse critique ou bien se contentaient-ils souvent de réciter des formules apprises avec beaucoup de crédulité ? Les mêmes questions peuvent être indéfiniment reproduites. Par exemple pour les thuriféraires du libéralisme aujourd'hui. Des doctrinaires dénonçant les préjugés d'autrui, voilà à quoi l'on assiste le plus couramment et l'éducation pourrait bien y avoir sa part de responsabilité.

*****

Le rôle de l'enseignement ou quand l'instruction rend crédule.

Nous l'avons souligné, on ne croit pas un préjugé en tant que tel. Un préjugé n'est pas une croyance mais une caractérisation de la croyance d'autrui d'un point de vue se voulant plus éclairé. En dénonçant un préjugé, un savoir juge ce qu'il n'est pas ou ce qu'il n'est plus et rend ainsi compte de lui-même indirectement.

Dès lors, autour de soi, la masse des préjugés augmente à mesure que l'on gagne une position plus réfléchie et mieux informée. D'où il faut tirer que la sensibilité aux préjugés d'autrui ne peut que croître dans une société dont le niveau d'instruction augmente de manière générale, en même temps que le degré d'enseignement atteint marque une nette différenciation entre les individus en termes d'emplois, de carrière et d'accès à des responsabilités ; soit une société où l'éducation est à la fois générale et inégale, remplissant une fonction de sélection sociale. Car un tel enseignement fait des connaissances maîtrisées un savoir discriminant ; un savoir qui isole et provoque la formation de groupes d'affiliation.

Il est alors un effet d'un tel mode d'enseignement qui est de voir les modes d'explication les plus scientifiques et rigoureux, c'est-à-dire les plus difficiles à acquérir, ne plus conserver leur prééminence, même s'ils font l'objet des enseignements les plus distingués. Ils deviennent simplement propres à certains groupes, tandis que, mieux instruites, les croyances communes ne ressentent plus l'obligation d'avoir à se

[74] 2 volumes, Paris, L'Harmattan, 2005.

justifier par rapport à eux. Ainsi, un système scolaire qui met les enseignements mathématiques et scientifiques au premier plan et s'en sert surtout comme éléments de sélection des élèves peut parfaitement produire une société où la rationalité scientifique n'est plus du tout commune mais caractérise certains groupes (les "scientifiques") et ne représente à la limite plus qu'une option de croyance parmi d'autres – n'ayant d'ailleurs qu'assez peu d'attraits et qu'on réduit facilement à sa caricature scientiste. Tandis que d'une histoire des sciences ramenée à un objet culturel parmi beaucoup d'autres, on retiendra surtout l'héroïsme et le pittoresque (les révolutions, les reniements dramatiques et les découvertes inattendues), pour en tirer bientôt la conclusion que ce n'est qu'au nom d'un rationalisme borné qu'on peut refuser de croire aux phénomènes paranormaux. Ces derniers pourront même passer pour annoncer la science de demain. Autant de bêtises qui ne sont pas du tout de régressions mais qui suivent une élévation générale du niveau de connaissances et d'instruction !

Croyance aux para-sciences

La vogue de l'ésotérisme et du paranormal.

En France, en 1995, on comptait 40 000 voyantes pour 33 000 curés (ce dernier chiffre étant bien plus bas aujourd'hui), sachant cependant qu'il ne faut sans doute pas parler trop vite de "croyance" à propos de l'ésotérisme. Les études sociologiques soulignent volontiers le caractère "clignotant" de ce genre de convictions indécises et capricieuses, qui restent souvent mêlées de pas mal de scepticisme et que l'on goûte souvent d'un attrait passager et tout ludique[75].

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit d'expliquer le maintien ou le développement de croyances ésotériques dans nos sociétés, on avance le plus souvent des hypothèses psychosociologiques : ces croyances représenteraient un savoir de substitution pour ceux qui n'ont pas accès à la culture scientifique. Elles fourniraient des systèmes de représentation du monde utiles dans des situations sociales d'incertitude ou de frustration[76]. On évoque également quelques bouleversements sociologiques, la crise des valeurs, etc.

De fait, ces explications ont sans doute quelque fondement, comme semble par exemple en témoigner le fait que les pourcentages de croyance à l'astrologie et au paranormal sont

[75] Voir L. Pétrossian *La croyance* in E. Morin (Ed) *La croyance astrologique moderne*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981, p. 113 et sq.

[76] Voir J. Remy & E. Servais « Clandestinité et illégitimité : les fonctions de l'occulte et du mystérieux dans la société contemporaine » *Concilium* n° 81, janvier 1973, pp. 69-80.

beaucoup plus forts chez les femmes divorcées que chez les femmes mariées, etc. Néanmoins, des sociologues signalent que, de nos jours, la croyance au paranormal a plutôt tendance à croître avec le niveau d'instruction[77]. Ce qui est tout à fait en contradiction avec l'image traditionnelle du paysan inculte croyant à la sorcellerie.

Des croyances qui concernent des personnes plutôt instruites.

Avec les ouvriers, les paysans forment désormais le groupe qui croit le moins aux phénomènes paranormaux ; tandis que les instituteurs représentent celui qui croit le plus fréquemment à l'astrologie et au paranormal ! D'enquêtes menées, en effet, il ressort que la croyance aux phénomènes paranormaux augmente avec le niveau culturel, sauf pour le supérieur scientifique, dont le niveau de croyance demeure pourtant supérieur à la moyenne (la croyance à l'astrologie, elle, est plus également distribuée parmi l'ensemble de la population et le scepticisme à son égard est plus net dans l'enseignement scientifique).

C'est que dans les classes instruites, la croyance au paranormal n'est pas vécue comme contradictoire avec la valorisation du progrès scientifique. On y entend au contraire défendre l'idée que les phénomènes dont traitent les para-sciences (perception extrasensorielle, etc.) pourraient avoir un jour leur place au sein de la vraie science. Et l'on ne manque pas de dire à cet égard que l'histoire des sciences est pleine de jugements trop hâtifs ayant conduit à rejeter des phénomènes bien réels et qui, à l'époque, paraissaient impossibles (bien entendu, on répète volontiers cette formule beaucoup plus qu'on ne l'illustre car, au juste, de quels phénomènes "paranormaux" la science aurait-elle dû reconnaître la réalité « paranormale » !?).

La croyance aux para-sciences se veut raisonnable, bien qu'elle fasse fi de la démarche *critique* des sciences, pour ne retenir que leurs résultats, en escomptant qu'un jour ceux-ci feront place à ce qui pour l'heure paraît incroyable mais en quoi l'on voudrait pourtant bien croire dès à présent. Elle joue principalement sur le fait que, *coupés de la démarche critique qui les a établis, les énoncés scientifiques ne se distinguent en rien de simples croyances portant la marque d'une vérité momentanée soumise à une rationalité non pas différente de la rationalité savante mais, comme le marque un auteur, circonscrite*[78].

La science, ainsi, lorsqu'elle ne sait qu'exhiber ses formules et ses résultats, peut très bien générer un surcroît de crédulité. L'enseignement de ses seuls résultats n'est jamais un enseignement scientifique, soulignait en ce sens Gaston Bachelard. Car on les comprend à sa manière ; en utilisant raisons personnelles et images familières (*La formation de l'esprit*

[77] Voir D. Boy & G. Michelat « Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles » *Revue française de sociologie* XXVII-2, avril-juin 1986.
[78] Voir W. Stoczkowski *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, Flammarion, 1999.

scientifique, 1938, p. 234[79]). Cela ne représente cependant pas une perversion de la rationalité mais son fonctionnement sans doute le plus courant, y compris chez les savants.

Un monde plus largement instruit pourrait bien être un monde où l'intelligence progresse peu : l'épuisante tâche consistant à formuler des affirmations conditionnées étant largement délaissée au profit d'interprétations d'autant plus satisfaisantes qu'elles sont totales et peuvent se permettre – les complexes vis-à-vis du manque d'instruction ayant disparu - d'être immédiates. Ce pourrait être un monde de suspicion et de quant à soi où, aux yeux d'autrui - aussi stupide puisse nous paraître son jugement - nous sommes toujours suspect de ne pas comprendre vraiment ce que nous disons.

Nos propos nous trahissent. Ils marquent notre appartenance à telle ou telle catégorie d'individus. Et s'il est relativement facile de se garder des idées et des arguments qui sont trop "typiquement" de droite ou de gauche, etc., il n'est pas toujours facile de discerner ce qui aux yeux de nos différents interlocuteurs relève "typiquement" de ceci ou de cela.

La critique des préjugés, loin de libérer les hommes, comme le croyaient les Lumières, leur aura peut-être surtout servi à se disqualifier les uns les autres, tout en renforçant chacun dans le sentiment d'avoir raison.

*****

1. 5. 9.

Nous assurer du désaccord d'autrui.

Dès lors qu'autrui ne dit pas ce que nous estimons juste, ne paraît pas entendre nos raisons ou dit trop facilement ce que nous prévoyions qu'il ne pouvait manquer de dire, ses arguments ne comptent plus tant que sa personnalité. Plus n'est besoin dès lors de tenter de le convaincre. Il faut tourner l'obstacle, l'ignorer si on le peut ou s'en accommoder au moindre coût.

Notons bien cependant que nous nous assurons ainsi - en le caractérisant comme rempli de préjugés - d'un discours qui, en lui-même, pourrait mettre à mal notre univers

[79] Paris, Vrin, 1986.

de croyances. Nous donnons à notre univers de croyances la possibilité de décider du désaccord d'autrui et même de le désigner a priori. Rien ne prédispose plus aux préjugés ! Et ce qui frappe alors, c'est combien nos propres préjugés, en l'occurrence, se soutiennent d'arguments solidement agencés, étayés par une démarche objectiviste d'étude. Combien, nous avons voulu le souligner, ils participent d'une vision incontestablement mieux informée et instruite du monde. Encore une fois, il n'y a de préjugé que d'un point de vue éclairé. Et c'est ici sans doute que croyance et savoir sont les plus embrouillés.

De puissants préjugés peuvent s'appuyer sur des noyaux argumentatifs solides qui les rendent décidables mais n'en font pourtant qu'autant de croyances. C'est ainsi que de nos jours la croyance au paranormal, nous l'avons vu, peut se vouloir raisonnée. Cela ne doit pas surprendre si une croyance est un jugement énoncé en regard de critères de décidabilité. Cela signifie en effet qu'en toute croyance la raison s'est déjà prononcée. On ne peut croire à l'absurde sans le décider - c'est-à-dire sans décider quant à son absurdité réelle ; c'est-à-dire sans savoir qu'il paraît absurde.

Mais alors, dans sa nature même, puisqu'elle n'est jamais sans raisons, la croyance ne peut être opposée à la connaissance. Toutes deux participent d'un même univers cognitif[80]. *Il n'y a pas de critères pour distinguer croyance et savoir. Sauf à introduire un concept régulateur : celui de vérité.*

*****

1. 5. 10.

C) Croyance et vérité

Logique circulaire des croyances.

Raymond Boudon s'est attaché à souligner le fait que nos croyances se développent plus souvent qu'on ne croit sous l'effet de raisons (*L'art de se persuader*, 1990[81]). On a souvent de très bonnes raisons de croire à des idées biaisées, de sorte qu'en toute bonne foi ces idées nous paraissent fondées. Reposant, par exemple, sur une

[80] Voir A. J. Greimas *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983, *Le savoir et le croire*.
[81] Paris, Fayard, 1990.

simple pétition de principe, nos croyances ne sont ainsi, bien souvent, que des connaissances circulaires.

Dans une pétition de principe, la conclusion est posée dans les prémisses mais n'est pas reconnue comme telle, de sorte qu'elle parait fondée : "J'ai vécu des expériences qui ne peuvent être considérées que comme paranormales, donc les phénomènes paranormaux existent."

Souvent, nous n'exposerons même pas certaines prémisses de nos raisonnements, qui paraissent aller de soi ou, au contraire, pourraient en affaiblir la force de conviction. Une telle démonstration est nommée par Aristote un "enthymème" (*Premiers analytiques*, II, 27[82]). Un syllogisme est dit "enthymématique" lorsqu'il fait l'ellipse d'une prémisse pour emporter plus facilement l'adhésion, dans la mesure où cette prémisse peut être sujette à caution.

Il y a croyance - et telle connaissance n'est en fait qu'une croyance - parce que nous ne voyons qu'une partie de nos raisonnements. Parce que ceux-ci se fondent subrepticement sur quelques présupposés aussi discutables qu'indiscutés. Celui-ci, par exemple, que pour traiter d'un problème tous les faits pertinents ont été considérés (voir plus haut la restrictivité avec laquelle une proposition peut être examinée). En fait, nos croyances reposent sur des choix interprétatifs ; sur des a priori tels que "la vérité ne peut être qu'unique", etc.

Un auteur propose de nommer "croyances fondamentales" l'ensemble des habitudes et façons de penser qui s'élèvent en nous instinctivement à partir de notre expérience du monde. Ces croyances fondamentales concernent la référence ontologique de la raison à la nature des choses et à leur structure. En toute réflexion, elles sont mobilisées spontanément. Il ne pourrait en effet y avoir aucune pensée réfléchie sans une connaissance préalable informelle, directement fondée sur l'expérience et qui résulte de l'adaptation fidèle de nos esprits à la nature des choses. Croire en un monde extérieur indépendant du sujet qui le perçoit est ainsi, par exemple, à la base de toute science de la nature.

Le même auteur propose également de parler de "croyances quasi-fondamentales" pour désigner des croyances premières, que nous ne pouvons professer qu'en rejetant des croyances opposées qui peuvent être raisonnablement soutenues ; ce qui repose sur la croyance fondamentale que l'univers tout entier aurait pu être autre qu'il n'est (concept d'intelligibilité contingente qui aurait été tout à fait impensable pour la pensée grecque du Cosmos)[83].

La connaissance objective fondée sur une discipline de la raison.

[82] trad. fr. Paris, Vrin, 2003.
[83] Voir T. F. Torrance « Croyances fondamentales et révolution scientifique » *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, T. LXI, 1981, pp. 43-66.

Sans doute, le recours à des a priori, à des présupposés est-il indispensable à une pensée finie pour s'orienter. Lorsque nous raisonnons, nous ne pouvons guère examiner ensemble plus qu'une poignée de propositions ou de solutions différentes. Tout de même que lorsque nous estimons la beauté relative d'une oeuvre d'art nous ne menons pas une comparaison exacte avec *toutes* les oeuvres comparables que nous pourrions connaître ou même que nous connaissons.

La croyance se prononce immédiatement au jugé. Elle est toujours quelque part partiale et exclusive. La pensée abstraite ou technique fait de même lorsqu'elle ignore ses présupposés[84]. Le halo de ce qui est pensable mais n'est pas actuellement pensé, entoure toute argumentation. Croyance et savoir ne sont donc pas opposés mais peuvent toujours s'entrelacer. Ils sont toujours susceptibles de se recouper. Le fonctionnement normal de la connaissance conduit à l'erreur, conclut Raymond Boudon. Mieux vaudrait dire sans doute que *le contraire de la croyance n'est pas le savoir mais l'attitude critique* ; le devoir, comme disait John Locke, de ne croire qu'à proportion de nos motifs de probabilité (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1689, I, IV[85]). Face à la croyance, en effet, le savoir ne saurait exhiber la positivité sans faille de ses conclusions car celles-ci peuvent n'être que partielles et momentanées. Cette confusion toujours possible de la croyance et du savoir ne conduit pas néanmoins à les confondre mais incline à souligner que le dernier est tout entier dans une *discipline de la raison* et ne se résume pas à un ensemble d'assertions.

Deux exemples vont nous permettre de mieux le cerner.

*****

L'exemple de la parapsychologie.

Il n'est pas de critère universellement acceptable permettant de distinguer ce qui relève de la parapsychologie de ce qui relève de la science, notent certains auteurs, pour

[84] Voir dans le cas des doctrines économiques, par exemple : P. Chanier « Le complexe sentiment-croyance et la révolution méthodologique en économie » *Economie et société*, n° 28, 1974.
[85] trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

s'engager dès lors sur la voie d'un relativisme consistant à souligner - notamment sous l'angle sociologique - la part de croyance inhérente à toute connaissance[86].

En l'occurrence, cependant, relever que certaines expériences en parapsychologie obéissent aux mêmes canons que ceux de la physique expérimentale et qu'aucun critère ne saurait dès lors marquer une séparation nette entre les deux disciplines est sans doute vrai mais n'est guère pertinent. Si le domaine des recherches parapsychologiques ne saurait prétendre à la scientificité, cela ne tient pas aux protocoles expérimentaux retenus mais au fait que l'on peut soupçonner la parapsychologie d'avoir toujours déjà décidé de son objet avant que d'en mener l'étude - c'est-à-dire, en l'occurrence, de tenter d'en établir la phénoménalité réelle. Approche tout à fait contraire à une démarche qui, partant d'une phénoménalité établie tente de remettre en cause les raisons que l'on peut avancer pour en rendre compte.

En 1930, Joseph B. Rhine fonda un laboratoire consacré aux phénomènes paranormaux, où il s'efforçait de développer des protocoles expérimentaux rigoureux.

Comme on l'a noté de manière générale, c'est toujours le rapport à la réalité qui est en jeu entre croyants et critiques[87]. Tant que ceux qui penchent pour les phénomènes parapsychologiques rechercheront l'expérience qui rendrait ceux-ci directement et immédiatement accessibles, ce qu'il y aura de plus scientifique dans les recherches parapsychologiques sera toujours les critiques qu'elles reçoivent ! Réciproquement, la parapsychologie ne saura guère conquérir quelque brevet de scientificité tant qu'elle continuera à tenter de parer ces critiques au lieu de les formuler positivement à son propre encontre - le risque, évidemment, étant alors que son objet se révèle insignifiant ou inconsistant. *Courir ce risque marque toute la différence entre la recherche d'un savoir et la volonté de croire*. Il faut donc effectivement dire que la parapsychologie, tant qu'elle se présente comme une sorte de science encore non reconnue, n'a rien de scientifique et que *la science n'est pas une simple affaire de croyance, même si les méthodes scientifiques peuvent toujours être détournées dès lors qu'elles ne servent plus à questionner mais à démontrer*.

---

[86] Voir notamment H. M. Collins & T. J. Pinch *En parapsychologie, rien ne se passe qui ne soit scientifique...* in M. Callon & B. Latour (dir) *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, 1991.
[87] Voir M. Doury *Le débat immobile*, Paris, Kimé, 1997.

On peut en effet démontrer à peu près n'importe quoi, comme le montre un système de croyances tel que l'astrologie.

*****

L'exemple de l'astrologie.

En regard des univers de croyance, la science ne conduit pas tant à asserter qu'à préciser, c'est-à-dire à restreindre le domaine de validité du sens, à le critiquer. Le caractère peut-être le plus essentiel du progrès méthodique, dès lors, est sa négativité.

C'est bien pourquoi il est quasiment impossible d'engager un débat sur le terrain des faits positifs avec qui croit à l'astrologie ou à quelque phénomène paranormal. Le croyant, pour se justifier, pourra toujours arguer que la science n'explique pas tout le réel et qu'en regard de ses applications, il est pourtant des faits qui demeurent troublants. A en rester au seul point de vue des faits, le croyant aura raison. C'est que le problème avec l'astrologie, pour ne considérer qu'elle, n'est pas tellement qu'elle soit fausse. *Elle est au contraire, au niveau des faits, trop vraie !*

Le mode d'intelligence des destins individuels qu'elle prétend apporter n'est certainement pas faux, en effet. Il n'a tout simplement, d'un point de vue critique, guère d'intérêt. Parce qu'à classer les individus sous quelques configurations très vagues et générales, on est sûr de tomber à peu près juste à tous les coups. Tout de même qu'en annonçant aux millions de "béliers" ou de "capricornes" que peut compter un pays comme la France que demain ils vont connaître des problèmes d'argent, on est sûr de ne pas se tromper dans un assez grand nombre de cas ! (et l'on sait qu'en matière de superstition, on est toujours plus attentif aux prédictions qui se réalisent qu'à celles qui échouent).

La vérité de ce genre de croyance est assurée parce qu'elle est totalement circulaire : pour donner sens à certains événements singuliers, on les subsume sous différents traits de caractère. Lesquels ne sont convaincants qu'à travers les événements qui les manifestent. De sorte que n'importe quelle autre interprétation de ce genre serait susceptible d'en fournir une intelligibilité équivalente ! Cela n'en fait pas un savoir, dès

lors qu'aucune démarche méthodique n'en met en cause les présupposés et, surtout, dès lors qu'aucune exigence critique ne vient en examiner le contenu.

Monsieur X est dominateur or Monsieur X est lion. Fait troublant, car le caractère dominateur fait justement partie du "climat" propre au signe du Lion. De là, on entend de bons scientifiques demander à ce que soit fondée au moins statistiquement cette dernière affirmation. Demande étrangement naïve et qui accorde déjà quelque crédit à ce qu'elle veut vérifier. Le réflexe "scientifique" consisterait en l'occurrence à avoir la présence d'esprit de s'apercevoir qu'on n'a rien dit en affirmant que Monsieur X est "dominateur". Qu'est-ce que cela signifie ? Qui ne l'est pas à sa façon ? Une conduite apparemment "dominatrice" ne cache-t-elle pas un complexe d'infériorité, donc tout le contraire d'un caractère dominateur ? Mais parle-t-on de conduite, de personnalité, de tempérament ? Quelle est la différence entre eux ? Etc.

Le problème d'un système de "connaissances" comme l'astrologie n'est pas tellement qu'il soit faux. C'est qu'il se contente d'affirmations très pauvres et circulaires. Si l'on attribuait le caractère "dominateur" à l'un quelconque des autres signes, on trouverait superficiellement que beaucoup des individus qui répondent à ce signe sont "dominateurs". On ne serait pas en peine, en effet, de trouver de vagues indices qui valident *incontestablement* une caractérisation aussi imprécise. Les caractères retenus étant très peu précis, ils peuvent bien être retrouvés un peu partout. Un peu comme à la lecture d'un dictionnaire médical, les symptômes décrits étant souvent très généraux, on aura vite l'impression d'avoir un grand nombre des maladies présentées.

La logique d'un tel discours interprétatif repose souvent sur un abus de la figure de déduction la plus commune, nommée *modus ponens* ("mode posant") :

Si a alors b, or a donc b.

Mais ici, on postule plutôt :

Si a alors b, or b donc a. S'il est Lion, monsieur X est dominateur. Or il est dominateur. C'est donc bien parce qu'il est Lion. Et le problème n'est pas que le caractère dominateur de monsieur X tient à une autre cause. C'est que la qualification est si vague que tout le monde peut passer pour dominateur à sa façon (celui qui se laisse dominer peut le faire parce qu'il espère ainsi avoir finalement le dessus, etc.).

L'astrologie est un exercice de dénotation et non de compréhension. Elle permet de dénommer, c'est-à-dire de classer autrui sous un certain nombre de traits qui font

immédiatement sens. Elle ne permet pas de comprendre. C'est là sans doute un jeu très plaisant - dont force est de constater que l'instruction, même poussée, n'apprend pas forcément à se méfier. C'est qu'il est si tentant d'y croire ! Tandis que la connaissance scientifique exige une ascèse méthodique souvent ressentie comme une frustration (il faut se donner le temps d'apprendre à maîtriser ses méthodes, il faut progresser pas à pas), la croyance va au plus pressé et fournit une rationalité apparente en faisant l'économie des côtés laborieux de la science qui, elle, reconnaît ses ignorances et sa fausseté, renonce à calculer la totalité des déterminations qui pèsent sur un objet singulier – on a pu décrire la science comme l'art de la simplification systématique, l'art de discerner ce que l'on peut avantageusement omettre - et cesse de faire graviter le monde autour de notre petit moi. C'est bien pourquoi il est si difficile de n'avoir jamais recours à quelque superstition lorsque le besoin s'en fait sentir.

[La scène se passe dans un casino] "Mon chiffre ayant toujours été le "4" - du moins le croyé-je - je risque un sacotin sur cet honorable chiffre. Vous le voyez mes amis, l'homme le mieux équilibré a ses faiblesses. Faut toujours qu'il réserve une parcelle de lui-même au merveilleux, au surnaturel, à la fée Machinchouette… Il croit avoir un chiffre, un jour, une cravate bénéfiques. Il se persuade qu'un objet, un mot, une date lui portent bonheur (…) Il se gausse du gnace qu'ose pas passer sous les échelles ou qui se vote un bif de loterie le vendredi 13 mais lui il dit que c'est le "4" son chiffre. Et qu'il est paré lorsqu'il porte sa cravate verte à rayures noires (…) Ce qu'il estime une preuve de connerie chez les autres, pour lui ça devient une attention du Très Haut ! Un clin d'œil de la Providence. Orgueilleux comme des poux, nous sommes. Egoïstes à en péter, à en craquer de partout comme une châtaigne au feu. Ca fait partie de notre confort spirituel. Ce sont là les signes douillets de notre immense faiblesse humaine. Faut pas lutter contre, pas les cultiver non plus mais s'y soumettre pudiquement" (San-Antonio *Vas-y, Béru !*, 1965[88]).

*****

1. 5. 11.

Si l'on s'en tient à ses seules conclusions, le savoir n'est jamais assuré de n'être rien de plus qu'une simple croyance. C'est pourquoi paraît tout à fait vaine l'approche qui consiste à penser que notre savoir peut suffire à distinguer les croyances vraies des croyances erronées. Mais c'est pourtant là une conviction très générale sans doute, qui amène notamment à juger autrui rempli de préjugés et qui, malgré nous, convertit quasi infailliblement chacun de nos jugements en préjugés… Il faut proportionner nos

croyances aux évidences disponibles, c'est-à-dire aux bonnes raisons que nous avons d'y croire, affirme ainsi William Clifford – qui en tire qu'on ne peut donc honnêtement croire religieusement (*Lectures and Essays*, 1901[89]).

Bertrand Russell est proche d'une telle position dans ses *Problèmes de philosophie* (1912[90]). Il pose que toute théorie de la vérité doit satisfaire trois réquisits :

1. permettre de comprendre la possibilité du faux
2. que vérité et fausseté soient les propriétés des croyances et des affirmations (et non des choses elles-mêmes)
3. qu'elles dépendent toujours de quelque chose extérieur à la croyance.

Est vrai, en d'autres termes, ce dont nous avons l'expérience directe (*acquaintance*) et qui le valide. Ce qui s'entend même des notions générales (universaux et principes, comme le principe de non-contradiction), que nous expérimentons, selon Russell, qui retrouve la position de Hume (voir ci-dessus 1. 5. 3.).

Bien entendu, un tel raisonnement est passablement court, car si toute vérité doit être gagée par une expérience, qu'est-ce qui peut bien nous permettre de savoir que cette expérience est vraie ? La conclusion s'impose : rien de décisif ! Et il faut reconnaître que pratiquement toutes nos connaissances ne sont rien de plus que des opinions probables. Ce que fait Russell. John Stuart Mill, déjà, disait que la croyance est un genre qui comprend la connaissance (*Système de logique déductive et inductive*, 1843, I, chap. V[91]).

Si la vérité renvoie à un ensemble de faits qui l'établissent, la plupart de nos connaissances sont en fait des croyances, puisque rien ne nous assure que ces faits, d'eux-mêmes, demeureront identiques ni que des informations nouvelles ne viendront pas les enrichir ou les infirmer. Parce que, surtout, il n'y a aucun moyen de discerner la vérité de ces faits. Force serait donc de considérer tous les faits sans pouvoir en discriminer aucun. Tout savoir se bornerait à un enregistrement. Le savant aurait l'intelligence d'une caméra de surveillance dont personne n'examinerait les images.

---

[88] Paris, Fleuve noir, 1965.
[89] New York, Macmillan, 1901.
[90] trad. fr. Paris, Payot, 1989.
[91] trad. fr. Paris, Alcan, 1889.

Un auteur cite ce paradoxe : les journaux annoncent par erreur la fin de la Première guerre mondiale le 7 novembre 1918. Le jour même, deux navigateurs s'embarquent et coupés du monde pendant quatre jours, rentrent le 11 novembre et ne sont nullement surpris qu'on leur annonce ce jour là que la guerre est finie. Peut-on dire qu'ils "savaient" qu'elle l'était ? Depuis 40 ans, les philosophes essaient de résoudre ce problème, affirme l'auteur[92]. Il n'y a pourtant là guère de difficulté ! Si la vérité tient à la connaissance de faits objectifs, les deux navigateurs ne savaient pas. Ils ne savaient que dans leur propre univers de croyance, diront certains et c'est peut-être trop dire. Les deux navigateurs étaient faussement informés et si la vérité est inséparable d'un processus de connaissance, il faut reconnaître qu'ils savaient quelque chose mais faiblement. *Ils savaient quelque chose de faux et il n'y a là aucun paradoxe !* Leur savoir quant à l'achèvement de la guerre se fiait à l'autorité des journaux et n'avait rien en soi d'illogique ou d'illégitime. Qu'il ait dû être revu par la suite n'en annule pas le principe mais invite seulement à plus de prudence quant à l'assentiment qui lui est accordé. C'est que leur croyance que "la guerre est finie" n'est pas un fait mais un *jugement* tiré de différents constats – de la seule lecture des journaux en l'occurrence. *Le savoir ne porte jamais sur des faits en tant que tels. Il va de jugement en jugement et c'est pourquoi une vérité doit être formée mais on ne devrait pas dire, en toute rigueur, qu'elle peut être "découverte". Cela supposerait qu'un jugement puisse exister hors de l'esprit. Si notre savoir était fondé vraiment sur des faits, ce serait comme si notre propre esprit était logé dans un autre, qui donnerait aux faits leur sens à notre place*.

Pourquoi ce paradoxe des deux voyageurs, avec d'autres du même genre, a-t-il pris une telle importance cependant ? C'est qu'il prend à défaut un présupposé devenu très courant voulant que la connaissance soit une croyance vraie et justifiée : x sait que P si et seulement si x croit que P, P est vrai et x est justifié à croire que P (il ne croit pas sans raisons ; une connaissance par hasard n'est pas une connaissance). Sur cette base, toute une littérature s'est développée depuis plus de quarante ans[93]. C'est là quelque chose d'assez surprenant car définir la connaissance par la vérité de ce qui est connu est

[92] Voir R. Pouivet *Qu'est-ce que croire ?* Paris, Vrin, 2003, p. 19 et sq.
[93] Pour une présentation, voir P. Engel *Va savoir !*, Paris, Hermann, 2007 & J. Dutant & P. Engel (dir) *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, qui présente et traduit les principaux textes, dont un

une simple tautologie qui ne permet guère que de tourner en rond ! Autant dire qu'est juste celui qui accomplit la justice ou que l'opium fait dormir du fait de sa vertu dormitive. Comment de là fonder la vérité de la connaissance ? Il y a des théories externalistes : le sujet n'a pas conscience de ce qui rend vrai ses croyances. Il ne sait pas s'il sait véritablement. La croyance est justifiée si elle est produite par un processus fiable de notre environnement[94]. Mais comment le savoir ? Il y a des théories internalistes, pour lesquelles le sujet à accès à la justification de ses croyances. Nos connaissances, selon elles, reposent sur quelques croyances de base absolument justifiées (fondationnalisme) ou sur les relations de cohérence des différentes croyances entre elles (cohérentisme)[95], ce qu'il est impossible de fonder dans les deux cas.

Si l'on fait du savoir une simple adéquation à ce qui est, on ne peut guère échapper au Trilemme d'Agrippa (dit aussi de Fries) : pour fonder toute connaissance, il faut 1) recourir à des connaissances antérieures mais ceci à l'infini, ou bien il faut 2) se fonder sur quelques principes de base qu'on ne pourra fonder ou encore il faut 3) que les connaissances se valident les unes les autres de manière circulaire[96].

En ce sens, ce qui manque à Russell, ci-dessus, c'est d'apercevoir, en prononçant que la plupart de nos connaissances ne sont que probables, qu'il énonce une vérité. Le ferait-il qu'il pourrait en tirer deux éléments assez essentiels :

1. même si elle porte sur un état de choses, la vérité est un jugement et non pas un fait ;
2. comme telle, elle n'a pas pour critère d'être stable, puisqu'elle varie en fonction du degré d'information de celui qui formule le jugement.

La vérité est un jugement qui en suit d'autres selon une certaine méthode et non une sorte de pensée qui serait hors de la pensée mais que celle-ci pourrait espérer trouver, peut-être, au terme d'une interminable chasse au trésor.

Avons-nous besoin de définir plus précisément la vérité ? Pas même, à ce stade, s'il s'agit de la situer par rapport à la croyance. Celle-ci rapporte un objet à un univers

---

d'Edmund Gettier, à l'origine des paradoxes comme celui des deux voyageurs (*Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ?*, 1963).

[94] Voir A. Goldman *Qu'est-ce qu'une croyance justifiée ?*, 1979 in J. Dutant & P. Engel *op. cit*.

[95] Voir E. Sosa *Le radeau et la pyramide*, 1980 in J. Dutant & P. Engel *op. cit*. & W. Sellars *Empirisme et philosophie de l'esprit*, 1963, trad. fr. Combas, Ed. de l'Eclat, 1992.

[96] Voir Sextus Empiricus *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 15, trad. fr. Paris, Seuil, 1997.

vécu de significations pour lui trouver un sens, une orientation vers le vrai ou le faux. La croyance est une *réaction* – comme telle, elle n'est pas toujours consciente de ce qui la commande.

En regard, le savoir se demande sous quelle condition il peut rapporter le même objet à ceux qu'il connaît déjà. C'est une *délibération*, qui n'aboutit pas forcément à une décision. *La vérité désigne le contenu d'un savoir et celui-ci une démarche et non un état*. En ce sens, il faut dire que *celui qui doute sait ! Il sait plus que celui qui croit.* De sorte que si une vérité peut parfaitement être crue tandis que, réciproquement, un savoir peut découvrir qu'il ne se fonde que sur une croyance, cela ne permet pas de confondre savoir et croyance.

Retenons encore ce que nous a appris l'examen des préjugés ci-dessus : que l'unanimité ne se gagne pas avec l'élévation générale des connaissances, au contraire. L'accroissement du savoir produit des vérités plutôt que "la" vérité et, pourtant, c'est à bon droit que nous pouvons tous chercher *la* vérité. Comprendre qu'il nous faut affiner et confirmer nos connaissances ne nous fait pas renoncer à savoir – au contraire ! La question est plutôt de déterminer si ce processus est sans fin ou si l'idée d'un savoir absolu peut être reçue. Nous ne le développerons pas ici (voir 1. 15.). Pour notre présent propos, il convient juste de souligner qu'abandonner l'idée régulatrice de vérité aboutit à une impasse. Nous allons tenter de le montrer en examinant le cas du pragmatisme.

1. 5. 12.

Le pragmatisme.

Avant de savoir si elles sont vraies, demandons-nous si nos notions philosophiques sont utiles et avantageuses au genre humain, glissait George Berkeley dans son *Alciphron* (1732, I, I[97]). On nomme "pragmatisme" la doctrine philosophique qui ramène toute vérité à l'utilité. N'est vrai que ce qui est utile et dans la mesure où il est utile. Nous ne connaissons pas la vérité des choses, dit le pragmatisme. Nos connaissances ne sont que des croyances, que discrimine seulement l'utilité que les unes ou les autres peuvent nous apporter dans la vie. Les sciences, ainsi, ne sont pas plus objectives que n'importe quelle autre branche de la culture. Elles ne nous dévoilent pas

l'être des phénomènes. Elles ne sont vraies que dans la mesure où elles nous amènent à développer un système de croyances et de désirs adaptés à nos besoins. Toute vérité se ramène à un consensus, dépendant du contexte historique, quant à la manière de s'orienter utilement dans le monde.

Les principaux auteurs qui peuvent être cités comme pragmatistes sont Charles Sander Peirce – qui a forgé le terme mais devait néanmoins prendre ses distances par rapport à la doctrine (il défendra un "pragmaticisme", terme suffisamment laid, précisera-t-il, pour dissuader qu'on lui vole), William James et Richard Rorty ; lequel renvoie constamment à John Dewey[98]. On a toutefois reproché à Rorty de ramener au pragmatisme Wittgenstein et même l'ensemble de la pensée américaine (*Conséquences du pragmatisme*, 1982[99]).

Beaucoup d'auteurs peuvent en effet être rattachés au mouvement[100], aux USA et en Grande-Bretagne particulièrement, ainsi qu'en Italie avec Giovanni Papini et Giuseppe Prezzolini notamment, rédacteurs de la revue *Leonardo* (1903-1907)[101]. Prezzolini, qui jugeait que le savant est un menteur utile à la société, avait le projet d'une "clinique des croyances" (*L'arte di persuadere*, 1907[102]). Quant à Mussolini, il disait que W. James lui avait appris à ne juger des actions qu'en fonction de leurs résultats.

Tout ce que nous venons de dire, qui définit classiquement le pragmatisme, est exactement ce que lui reprochent ses adversaires en même temps que ce par rapport à quoi les pragmatistes entendent marquer leurs distances ! C'est que tout ce que nous venons de dire est, bien entendu, plutôt simplet : si le vrai se ramène à l'utile, est vrai ce qui me comble et donc ce que je veux, du seul fait que je le veux. Tout mensonge agréable à ce compte est vrai. Mais cela n'est qu'une caricature de leur pensée, disent les pragmatistes. Le pragmatisme, affirment-ils, ne dit pas que le vrai est utile mais que, dans la mesure où la connaissance de la vérité des choses nous est inaccessible, nous devons nous contenter, en fait de vérité, de ce qui est utile. Le pragmatisme est une méthode, non une doctrine. Il n'est cependant pas certain que, même reformulée ainsi, la doctrine prête moins le flanc aux critiques.

---

[97] *Œuvres III*, trad. fr. Paris, PUF, 1992.
[98] Voir E. Flower & M. Murphay *A History of Philosophy in America*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1977. Sur la distance de Peirce à Rorty, voir C. Tiercelin « Un pragmatisme conséquent ? » *Critique*, n° 567-568, 1994, pp. 642-660.
[99] trad. fr. Paris, Seuil, 1990.
[100] Voir J. R. Shook *Pragmatism. An annotated bibliography 1898-1940*, Amsterdam/Atlanta, GA, 1998.
[101] Voir H. S. Thayer *Meaning and action: a critical history of pragmatism*, Indianapolis, Hackett, 1981.
[102] Napoli, Liguori ed., 1991.

*****

L'exposé classique de la doctrine a été donné par William James (*Le pragmatisme*, 1907[103]). Pour résoudre les controverses métaphysiques interminables, insiste James, il faut montrer quelles conséquences pratiques sont nécessairement attachées à ce que telle ou telle option philosophique puisse être la seule vraie (2° leçon). Une théorie doit ainsi être prise comme un programme de recherche et non comme la réponse ultime à une question portant sur la réalité. C'est qu'il n'est pas de vérité purement *objective* : c'est-à-dire établie sans un travail, sans qu'un intérêt y soit pris. Dès lors, si elles ont une valeur pour la vie concrète, les spéculations théoriques seront vraies, ce qui signifie seulement que nous aurons un intérêt vital à les croire telles. Et James soutiendra finalement la validité des croyances adoptées par la seule volonté de croire (*La volonté de croire*, 1916[104]).

Selon Hilary Putnam, les quatre piliers du pragmatisme sont l'anti-scepticisme, le faillibilisme, le refus d'admettre qu'une dichotomie fondamentale distingue les faits des valeurs et l'idée que la pratique est décisive en philosophie (*Words & Life*, 1994, p. 152[105]).

Qu'est-ce que cela signifie ? "Une valeur pour la vie concrète", cela veut-il dire qui éclaire mon existence ou qui est utile pour conduire mes petites affaires ? Est-ce la réponse à une angoisse existentielle ou l'expression de l'anti-intellectualisme le plus vulgaire, du positivisme le plus plat ? James n'aide pas. Il dit que les vérités doivent être "bonnes, c'est-à-dire profitables"… Nous admettons que le Japon existe sans l'avoir jamais vu parce que cela nous réussit d'y croire : rien en effet n'entrave cette vérité. Rien ne déçoit cette croyance, affirme-t-il. La vérité vit ainsi à crédit la plupart du temps. Mais tant que sa monnaie a cours… Quand on s'exprime ainsi, peut-on vraiment se plaindre, comme James, de "la mauvaise volonté que mettent certains de nos critiques à interpréter nos déclarations autrement qu'en leur donnant le sens le plus stupide" (p. 164) ? Force est pourtant de constater avec un commentateur, Marcel

[103] trad. fr. Paris, Flammarion, 1968.
[104] trad. fr. Paris, Les empêcheurs de penser en rond/Le seuil, 2005.
[105] Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Hébert, s'étant livré à une critique en règle de telles idées, que l'exposé de James est plutôt lâche (*Le pragmatisme. Etude de ses diverses formes,* 1910[106]).

Un nietzschéisme du pauvre.

Dire qu'une assertion se justifie seulement par ses conséquences utiles et non par sa vérité intrinsèque est en toute rigueur absurde car son utilité même plaide pour son effectivité. Elle inclut un critère de vérification. Le pragmatisme de James donne l'impression d'un nietzschéisme inabouti et sans souffle, qui devrait, une fois la "Vérité" dénoncée comme un vain fantôme, poser que le seul souci ne peut être que de faire aboutir nos désirs et affirmer notre puissance. Or cela – qui est loin d'aller sans dire ! - James ne le dit pas du tout. Il maintient l'idée d'une Vérité en soi, pour décider seulement qu'elle est inaccessible – sans renoncer tout à fait à l'espoir de l'atteindre. Le vrai est ce vers quoi tend la recherche, posait Peirce. C'est que nous ne pouvons quand même pas dire ou croire n'importe quoi. Le monde est plastique, écrit James. Mais nous devons mettre à l'épreuve les limites de cette plasticité. La vérité attend toujours que la vérité la complète. C'est que l'idée d'utilité est évidemment inséparable de celle d'efficacité. Ce qui entraîne soit qu'elle ait quelque vérité objective, soit que nous ayons le pouvoir de décider du monde - mais présenter alors, comme James, la vérité comme une construction collective, serait aboutir à un solipsisme à plusieurs, ce qui est quelque peu paradoxal ! De plus, le fait que l'utilité puisse être commune lui donnerait encore quelque vérité…

Décevantes conclusions, qui invitent à considérer que le pragmatisme n'est qu'un anti-intellectualisme ayant commodément décidé que la vérité nous échappe pour ne plus tolérer qu'on puisse le critiquer d'un autre point de vue, intellectuel ou moral, autre que le sien et se conforter dans l'idée que ce qu'il fait est bon puisque cela ne marche pas trop mal et que la plupart des autres, après tout, font de même.

De fait, il n'y a chez James ni transmutation de valeurs, ni lutte pour l'affirmation de valeurs nouvelles mais la seule défense d'un quant-à-soi. Son pragmatisme ressemble à une philosophie de boutiquiers, pour lesquels le succès des affaires est le plus important et qui haïssent la réflexion, parce qu'elle critique,

[106] Paris, Librairie critique, 1910.

déstabilise et ne rapporte rien ; tandis qu'ils se satisfont pleinement d'une morale dès lors qu'elle est celle du plus grand nombre. Bertrand Russell jugera ainsi que le pragmatisme représente l'esprit du commerce en philosophie (*La question de la vérité de W. James*, 1908[107]).

Bien entendu, de cela, James se défend – notamment dans une *Réponse* (1908) aux critiques de Marcel Hébert. L'habituelle méprise est de considérer que ses thèses se résument à affirmer que tout ce qui est expédient est vrai, écrit-il. Mais quoi sinon ? James n'a pas l'air de se rendre compte de ce qu'il perd avec la vérité. Il se condamne, souligne M. Hébert, à une philosophie simpliste. Or, c'est dommage car il y a sans doute mieux à tirer des thèses pragmatistes.

*****

Une idée n'est pas vraie. Elle le devient.

Une croyance est une certaine affirmation, note Peirce. Mais le sens qu'elle prend est tout autre chose. Il renvoie à l'usage de cette croyance : aux habitudes qu'elle implique, ainsi qu'à la manière dont elle peut nous faire agir dans certaines circonstances. On peut croire que le diamant est dur mais cela ne prend sens qu'à travers différents usages que l'on peut faire de lui. Cela renvoie d'abord au toucher. Les effets pratiques de nos conceptions font ainsi pleinement partie d'elles. Par vérité, il faut donc entendre la conception complète d'un objet, qui ne néglige pas ses usages (*Comment rendre nos idées claires ?*, 1878[108]).

Pour désigner tout ce qui porte ainsi nos croyances, John Dewey parlera lui "d'expérience" et invitera la philosophie à partir d'elle, qui sous sa forme originaire confond actes et matière, sujet et objet, plutôt que des produits de la réflexion, puisque toutes les qualités que nous prêtons aux objets viennent en définitive de cette expérience (*Experience and Nature*, 1925, chap. I[109]).

James dit également que la vérité n'est pas comme une propriété inhérente aux idées – certaines étant d'elles-mêmes vraies ou fausses. Une idée devient vraie à travers

[107] in *Essais philosophiques*, 1910, trad. fr. Paris, PUF, 1997.
[108] trad. fr. *Revue philosophique*, janvier 1879.

un certain travail de vérification (*Le pragmatisme*, 6° leçon). La vérité et l'erreur, en d'autres termes, ne collent pas aux idées. Elles sont dans la chaîne des opérations qu'une idée met en œuvre (*Réponse à M. Hébert*). *La vérité d'une idée n'est pas ce qu'elle dit mais la manière dont elle modifie notre rapport à la réalité. Le vrai n'est pas un état mais un devenir. La vérité est un travail*.

Sous ce jour, le pragmatisme acquiert un tout autre intérêt. Même si cela ne peut passer pour une découverte – dans les *Dialogues* de Platon, déjà, le vrai se donne pour un résultat – *le pragmatisme a pour vertu de rappeler qu'il n'y a de vérité que par l'intérêt que nous pouvons prendre à rechercher cette dernière. Et que cet intérêt est peut-être finalement tout ce qui distingue un savoir d'une simple opinion*. L'intelligence du monde est aussi affaire de volonté.

Une certaine paresse d'esprit nous pousse à confondre vérité et simplicité, souligne Henri Bergson dans l'introduction à la traduction française du *Pragmatisme* de James. En regard, souligne-t-il, le pragmatisme nous remet au travail. Car, de fait, dans la vie intellectuelle, comme dans la vie tout court, il n'est guère de situations nettes, il est peu de dénouements entièrement satisfaisants. Dès lors, nous avons besoin de la vérité pour continuer à utiliser la réalité. Nous en avons un besoin vital : nos vérités sont senties, vécues. Elles sont crues. Et cela ne signifie pas qu'elles sont arbitraires mais seulement que la réalité n'est pas simple.

Cela, cependant, le pragmatisme peine à le fonder, qui maintient l'idée d'une vérité en soi et inaccessible, pour dire qu'il nous faut y renoncer. Cela est patent chez James comme chez le représentant le plus connu du pragmatisme contemporain, Richard Rorty.

*****

Rorty.

Rorty plaide pour un anti-essentialisme. Il refuse, en d'autres termes, de distinguer entre la nature intrinsèque d'une chose et ses caractères de relations ; entre ce qui seraient ses qualités premières et secondes, les unes étant en soi et les autres

[109] La Salle, Open Court, 1989.

seulement relatives. La nature d'une chose, estime-t-il plutôt, varie avec le contexte et l'objet de la recherche sous laquelle elle est considérée – ce qui est retrouver les idées de Peirce et de Dewey que nous venons de présenter.

Rorty en tire que la vérité n'est finalement que le tableau des procédures familières de justification qu'une société donnée met en œuvre dans un domaine déterminé (*La science comme solidarité,* 1987[110]). On peut nommer cela du "cohérentisme" : un énoncé est vrai sitôt qu'il est en accord avec d'autres déjà admis. Est-ce du relativisme ? Pas même, se défend Rorty, car si l'on ne peut opposer la Vérité à ce qui ne serait qu'opinion, connaissance et croyance ne peuvent être ramenées l'une à l'autre, elles ne se distinguent tout simplement pas. Il y a bien une objectivité scientifique, cependant, qui tient à la solidarité que les savants parviennent à établir entre eux à travers de libres discussions. La science témoigne qu'un accord sans contrainte est possible, écrit Richard Rorty.

Vraiment ? Faut-il dire dès lors que les biologistes qui, d'emblée, jugèrent que le lyssenkisme était faux et furent d'abord minoritaires (et persécutés en URSS, voir 3. 2. 12.) avaient tort ? Une telle approche ne prend-elle pas par avance le point de vue du conformisme : ce qui est incompatible avec l'opinion de notre groupe est faux ? Non pas, répondrait Rorty car la vérité est ce qui l'emporte dans un débat libre et ouvert et non la soumission aux idées toutes faites. Mais alors, on ne comprend plus très bien en quoi consiste la thèse pragmatiste… S'extraire des idées reçues au sens où l'entend Rorty, cela ne se fait pas par simple goût de l'originalité. En fait, il semble bien qu'il faille parler de recherche de la vérité pour le justifier. Ce qui suppose encore la mise en place de procédures de vérification et donc l'idée de vérité, au moins comme ce qui permet de distinguer entre le réel et l'illusion. Par ailleurs, si cette recherche s'oppose aux idées reçues, on peut concevoir qu'il lui faudra lutter au nom de la vérité pour faire valoir ses résultats. Et cette lutte se fera au nom des contradictions qu'une opinion contraire soulève par rapport à ce que l'on peut constater. Au total, la vérité sera posée comme but, valeur et fait.

Bref, nous avons-là une vision très triviale de la vérité et qui, à vrai dire, ne pose pas particulièrement de problème. Certes, nos vérités sont incessamment remises en

cause mais à travers un travail de découverte et d'approfondissement qui n'en compromet pas la recherche ; celle-ci se poursuivant à travers différents éclairages. La vérité reste à découvrir, voilà tout ! Pourquoi s'empresser de déclarer qu'elle est inaccessible ? Outre qu'on ne voit pas ce qui pourrait fonder une telle vérité au sujet de la vérité, elle ne se déduit notamment pas de l'observation des sciences.

Alors pourquoi le pragmatisme ? Pourquoi cette affirmation que toute poursuite de la vérité est vaine, que l'idée même en est naïve et qu'il faut nous contenter d'une sorte d'agnosticisme de la connaissance, toute démarche de recherche ne devant pas être valorisée au-delà de ce qu'elle apporte d'utile – l'entente raisonnée des esprits en premier lieu ?

Peut-être une telle affirmation représente-t-elle moins un argument qu'un symptôme, au sens nietzschéen : celui d'une époque qui craint le fanatisme auquel peut conduire toute certitude d'avoir raison, de posséder la Vérité. Une revendication qui, dans la première moitié du XX° siècle, était déjà celle du positivisme logique : le refus qu'un individu ou un groupe puisse passer pour avoir un accès privilégié au savoir ; qui conduisait à une conception foncièrement publique de toute connaissance et qui aura pris, à notre époque, un caractère beaucoup plus individualiste : personne ne doit me dire ce que je dois penser ou faire.

Gianni Vattimo voudrait ainsi qu'on propose des arguments qui, sans prétendre valoir comme des descriptions définitives des choses telles qu'elles sont, seraient des descriptions raisonnables de notre condition. Il se garde évidemment bien d'indiquer quelle théorie permettrait une telle distinction mais il préconise de chercher une façon de persuader qui ne tire pas sa force d'un point de vue universel (*Espérer croire*, 1996[111]).

Pourquoi jeter le bébé avec l'eau du bain cependant ? Rorty déclare que le grand homme de science est moins celui qui est dans le vrai que celui qui produit du neuf. Qu'est-ce qui interdit dès lors de dire qu'il accomplit un progrès ? C'est qu'il n'est pas plus près que quiconque de la Vérité, puisque celle-ci est inassignable. On dira donc qu'il produit quelque chose de plus performant, de plus profitable, de plus ajusté à la réalité et de plus acceptable ainsi. En quoi – André Lalande le notait dans son

[110] in *Science et solidarité*, trad. fr. Combas, L'Eclat, 1990.
[111] trad. fr. Paris, Seuil, 1998.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie (1926, article "Pragmatisme"[112]) - le pragmatisme ne renie finalement en rien le rationalisme, en tant qu'il est argumenté. Rorty ne suggère-t-il pas d'ailleurs de remplacer la foi en Dieu par celle en la communauté humaine ? (*L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, 1995[113]).

Bref, le grand homme de science produira ce qui a tout lieu d'être jugé plus vrai mais ne l'est pas. Dès lors, plutôt que de se fermer a priori l'accès à la vérité, ne conviendrait-il pas mieux de reconnaître que celle-ci est inséparable du processus d'acquisition de connaissances ? Mieux : qu'elle est ce processus lui-même ? N'est-ce pas à cela qu'invite précisément le pragmatisme ? *Si le pragmatisme invite à considérer que face à une assertion la question ne doit pas être "est-elle vraie ?" mais "que signifie-t-elle ?", cela ne conduit pas à renoncer à la vérité – formule qui n'a d'ailleurs guère de sens – mais à admettre que la vérité n'est pas séparable de la recherche qui y conduit, inséparable d'un effort et d'une volonté*[114] *et qu'il n'y a donc pas de vérités en soi, de vérités générales*.

Peirce fut tout prêt de le reconnaître : notre connaissance est foncièrement conjecturale et les vérifications expérimentales ne la font pas forcément avancer car rien n'est en soi, tout est relatif à l'esprit. Cela ne veut pas dire que l'esprit le crée mais qu'il n'y a de vérité que pour l'esprit[115]. Mais, malgré tout, Peirce maintint l'idée d'une vérité objective : si notre science n'est que probable, cela renvoie à une indétermination de la nature elle-même, dit-il (Peirce parle du "tychisme" de la réalité). Et, dans une lettre, il soutient qu'il existe une croyance à laquelle on parviendrait si l'on devait poursuivre notre enquête assez loin et qui serait la vérité ; bien qu'on ne puisse savoir infailliblement que celle-ci existe (*A Lady Welby*, 23 décembre 1908, publiée en 1953[116]).

---

[112] Paris, PUF, 1951.
[113] trad. fr. Paris, A. Michel, 1995.
[114] Voir J. A. Montmarquet *Epistemic virtue and doxastic responsability*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1993 & L. Zagzebski *Virtues of the mind*, Cambridge University Press, 1996 (trad. partielle in J. Dutant & P. Engel *op. cit*.
[115] Voir le remarquable ouvrage de C. Tiercelin *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993. Voir également J-M. Chevalier *Peirce et l'invention de l'épistémologie*, Paris, Vrin, 2022.
[116] in *Ecrits sur le signe*, trad. fr. Paris, Seuil, 1978.

Le pragmatisme paraît ainsi avoir été incapable de pousser à bout la conception toute psychologiste de la vérité qu'il défend, sans pouvoir en même temps renoncer à une définition objectiviste du vrai – quitte à réputer ce dernier inaccessible, ce qui pose de sérieuses difficultés.

Au total, quand Richard Rorty note qu'images et métaphores emportent, plus que des conclusions fermement établies, la plupart de nos convictions, on peut être fondé à demander qu'il en tire davantage qu'un plat relativisme posant que tout énoncé n'a jamais de sens que par la place qu'il occupe au sein d'un jeu de langage dans une certaine forme de vie (*L'homme spéculaire*, 1979[117]). Même pour moi seul, tout ce que j'ai pu dire et penser ne se vaut pas, n'est pas également vrai à mes yeux. Comment en rendre compte, sinon en sondant la vérité, à la rencontre d'une acquisition d'informations et d'intérêts ? Comme si la vérité était finalement cette exigence critique même. Le pragmatisme dessine un tel programme mais ne l'accomplit guère. En quoi il paraît mettre à jour une assez sérieuse impasse de la pensée contemporaine ; comme l'illustre aussi bien un dernier concept que nous devons – brièvement – examiner : le concept d'idéologie.

*****

Le concept d'idéologie.

Nous pourrons envisager brièvement ci-après ce concept, d'abord parce qu'il en existe de bons exposés[118], ensuite parce que cela obligerait à redire finalement les mêmes observations que celles déjà formulées ci-dessus vis-à-vis du concept de préjugé. Qu'est-ce qu'une idéologie en effet ? Une idée avec laquelle je ne suis pas d'accord et qui me paraît inacceptable, voire dangereuse dans ses effets. L'idée de mes adversaires !

Le mot fut forgé par Antoine Destutt de Tracy pour désigner la science de la genèse des idées et c'est Bonaparte qui lui donna son sens péjoratif en qualifiant Destutt de Tracy et d'autres, qui prétendaient fonder scientifiquement l'ordre social, « d'idéologues ».

[117] trad. fr. Paris, Seuil, 1990.

Certes ce n'est pas là la définition courante d'une idéologie, qui est plutôt celle d'une idée fausse prise pour vraie en fonction de certains intérêts ou d'un aveuglement sur ses propres intérêts – l'idéologie ne relève pas de l'erreur mais d'une fausse conscience. Toutefois, le problème est qu'on manque en l'occurrence d'une théorie permettant de distinguer fermement le vrai du faux et d'établir la légitimité d'une position dénonçant la fausseté d'idées non tant en elles-mêmes qu'en ce qu'elles représentent. De fait, élire une théorie particulière pour disqualifier les autres ne suffirait même pas, puisque le concept d'idéologie marque le manque d'autonomie des consciences en ce qu'elles croient et leur soumission en ceci aux intérêts de classe notamment. Dès lors, comment adopter un point de vue neutre permettant d'échapper à une telle hétéronomie ? Les solutions trouvées en général auront été étonnamment fragiles – par exemple chez Karl Mannheim, fonder une science des origines sociales de la pensée (*Idéologie et utopie*, 1929[119]) – et auront souvent simplement consisté à renvoyer à la situation historique du prolétariat telle que décrite par le marxisme ; le mythe prolétarien ne saurait mentir, dira Roland Barthes (voir 1. 12. 16.).

Pour un auteur, il ne fait ainsi aucun doute qu'il n'y a pas d'histoire, ni d'histoire intellectuelle, autre que celle des rapports matériels. Toute pensée est leur effet et se transforme avec eux. Le commerce intellectuel est donc sous la dépendance du commerce matériel et la première fonction de l'idéologie consiste dans l'oubli de cette origine. La classe dominante est cependant obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité. La philosophie trouve là son origine. La philosophie « c'est l'idéologie qui en remet ». C'est « l'idéologie au carré »[120].

Le concept d'idéologie invite à considérer qu'aucune pensée ne peut avoir de soi une valeur universelle, puisque toute pensée dépend par nature de certaines conditions existentielles, sociales et historiques d'énonciation. Or cela, qui autorise de brillantes analyses, comme celles de Louis Gernet sur l'apparition des concepts du droit pénal en Grèce par exemple (*Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale*

---

[118] Voir particulièrement N. Capdevila *Le concept d'idéologie*, Paris, PUF, 2004. R. Aron *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 200 et sq. R. Boudon *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.
[119] trad. fr. Paris, M. Rivière et Cie, 1956. Voir N. Capdevila *Ibid*. p. 279 et sq.
[120] Voir G. Labica *Le statut marxiste de la philosophie*, Paris, Ed. Complexe, 1976.

en Grèce, 1917[121]) et qui fut certainement un principe déterminant des sciences humaines à l'époque moderne, cela aura souvent conduit à des affirmations purement idéologiques ou bien (et souvent ensuite, une fois les idéologies passées) à un scepticisme se satisfaisant d'un relativisme désenchanté quoique confortable ("cultivons notre jardin"). Autant d'issues regrettables sans doute si l'on admet que le concept d'idéologie, comme celui de préjugé, est un instrument critique tout à fait légitime tant qu'il est pris pour tel, c'est-à-dire *tant que la fausseté de la croyance d'autrui ne sert pas à prouver la vérité de ce que l'on défend* ; tant qu'il ne s'agit pas de souligner sa propre excellence en se prévalant de la répugnance ou du ridicule que doit inspirer autrui. Rien là que d'assez banal finalement quoique de très difficile dans le contexte courant des débats d'idées : la question que posera Kierkegaard de savoir ce que vaut une foi qui n'est pas convaincue de la justesse de la thèse contraire à celle qu'elle défend. Une vision très différente de celle que l'on a couramment de la foi et une question qui invite à ne pas faire de la vérité une possession personnelle et de l'intelligence un instrument de distinction solitaire.

*****

*** ***

[121] Paris, A. Michel, 2001

II - LA FOI

1. 5. 13.

Ce qui est le plus propre à la croyance n'est pas ce qu'elle affirme de tel ou tel objet, c'est le degré de confiance avec lequel elle le fait, qui traduit, nous l'avons vu, sa décidabilité. En ce sens, la foi introduit une réalité extérieure dont l'autorité emporte la conviction.

Alors que dans une simple opinion, la décidabilité de ce qui est cru détermine plus ou moins la confiance avec laquelle la croyance est énoncée, dans la foi la confiance est acquise indépendamment et conditionne la décidabilité du contenu de croyance, jusqu'à pouvoir faire croire l'impossible. Fondée sur la reconnaissance d'une autorité, la foi repose sur une procuration de croire (à ne pas confondre avec une croyance par procuration).

On remarquera que, selon cette distinction, l'analyse syntaxique de la langue met en évidence, en français, deux constructions de base auxquelles on peut ramener tous les énoncés de croyance moyennant quelques transformations et qui sont irréductibles l'une à l'autre : "croire que" (repris par "le" : "crois-tu que ceci convienne ? Je le crois") et "croire à ce que" ou "croire en" (repris par "y" : "crois-tu au succès de ce livre ? J'y crois"). Serait ainsi marquée, dans l'usage même de la langue, la différence entre l'opinion et la foi[122]. De ce point de vue, on ne peut manquer de souligner en effet que croire que Dieu existe n'est pas croire en Dieu. Il y a dans le premier cas un objet de croyance, accompagné dans le second cas d'un fait de confiance : je crois ceci (qu'il existe) et je crois en lui.

Un très grand nombre de nos croyances et connaissances reposent sur une foi : toutes celles que nous avons reçues sans les produire et même souvent sans vraiment les vérifier. C'est ainsi que nous nous fions à ce que nous rapportent nos parents de ce que nous étions dans nos premières années.

[122] Voir M-D. Delaunay *Comprendre le croire* in (collectif) *La croyance*, Institut catholique de Paris, Beauchesne, 1982.

Ainsi encore que la réputation dont peut jouir quelqu'un nous est un courant motif de foi. La foi est une dimension incontournable, non seulement de la croyance mais de toute notre vie. Elle est l'expression de la confiance que nous accordons au monde, aux autres, ainsi qu'éventuellement à Dieu. A travers elle se dévoile que l'on a toujours déjà décidé pour la vérité. La foi est toute notre vérité et l'on ne peut pratiquement pas vivre sans elle. Même un scepticisme radical, pour être plus qu'une hypothèse ou un jeu, pour être résolu, devrait encore se fier à quelque chose qui le convainc de l'incertitude générale *du monde.*

Malheureusement, ce n'est pas là du tout ce que l'on entend de nos jours par foi mais seulement la foi religieuse. Pire même, à l'époque moderne, le caractère médié de la foi religieuse a volontiers été oublié ; celle-ci n'étant plus présentée que comme un phénomène subjectif de certitude inébranlable quoique ne reposant sur aucune démonstration. La foi, dès lors, a pu être confondue avec un pur pari ou une folie.

Pour tenter de redécouvrir la foi, nous appréhenderons ci-après sa problématique sous deux rubriques : A) Foi et confiance ; B) Foi et espérance, où nous nous pencherons particulièrement sur le dogme de la Trinité.

Et ici, sans doute, nous allons rencontrer une très grande difficulté dans la mesure où nous allons souligner la nécessité de la foi – y compris quand elle est religieuse. En quoi on jugera inévitablement que tous nos développements n'ont finalement d'autre but que de défendre la foi chrétienne. Aussi nous faut-il tenter de souligner d'emblée le plus clairement possible que rien ne peut convaincre qu'il faut *croire en Dieu : aucune raison décisive ni aucun fait objectif. Cela serait-il le cas, la foi ne serait plus nécessaire.*

A) Foi et confiance

1. 5. 14.

En premier ressort, il y a foi dès lors que la croyance doit se prononcer non pas seulement sur le caractère soutenable d'une opinion mais quant à la réalité effective, quant à l'existence de ce qu'elle désigne : un être, une chose ou un événement. La foi désigne une adhésion sans démonstration ; celle-ci ne pouvant jamais suffire qu'à établir la possibilité d'un objet mais non pas son existence.

Il est peut-être une exception à cette règle, qui concerne Dieu lui-même. C'est le sens de l'argument ontologique (voir 4. 1. 18.).

Logique de la confiance.

L'opinion s'appuie sur notre raisonnement et la science est une proposition qu'on examine et qui est dissoute et mâchée longtemps avant qu'on la reçoive. Avec la foi, on avale la proposition tout d'un coup et tout entière, écrit Hobbes. L'explication des noms sous lesquels ce qu'on recherche est proposé sert à acquérir la science. Mais en la foi, cette pratique est nuisible car les choses qui nous sont proposées à croire étant au dessus de la portée de notre esprit, l'exposition ne les rendra jamais plus évidentes. Au contraire, plus on tâche de les éclaircir, plus obscure et incroyables elles deviennent (*Le Citoyen*, 1642, II, chap. XVIII[123]). On peut ainsi croire et trouver vain ce que l'on croit. Etre persuadé et ne rien comprendre – Taha Hussein a écrit de fortes pages sur ce thème[124].

Dans la foi, il s'agit de faire crédit - de se fier - à une opinion portant sur la réalité d'un objet dont on ne peut avoir une vue directe. Les raisons de croire ne pourront dès lors qu'être extrinsèques à la chose crue et avoir la foi reviendra à reconnaître l'autorité de certains *indices*. Nous croyons ainsi possibles ou même avérées beaucoup de choses que nous ne connaissons pas précisément ou que nous ne saurions vraiment expliquer (cela concerne notamment les objets techniques qui nous environnent : nous avons par exemple une idée assez précise des capacités d'un ordinateur et nous réglons l'usage que nous en faisons sur cette idée sans savoir

[123] trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1982.

précisément comment il fonctionne). Nous nous fions alors à une sorte de savoir collectif à travers lequel des choses sont sues sans être réellement connues par beaucoup[125].

La foi s'établit sur une procuration, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse être critique vis-à-vis de l'autorité qu'elle *choisit* de reconnaître. Chez les Grecs, la foi ou *pistis* s'entendait ainsi de la confiance accordée à des signes nous faisant croire à ce qu'ils indiquent sans en expliciter plus avant la nature ou le fondement. Le crédit accordé à un présage relevait en ce sens de la foi.

Dans leur *Logique* (dite *Logique de Port-Royal*, 1662[126]), Antoine Arnaud et Pierre Nicole distinguent la science (toute connaissance d'un objet tirée de l'objet même) de la foi ou "créance" qui repose sur une *autorité* en l'absence de connaissance directe de l'objet (IV° Partie, chap. XII à XV). Sachant qu'on peut distinguer deux sortes d'autorité : celle de Dieu et celle des hommes, il y a une *foi divine* et une *foi humaine*.

Quant à la foi divine, la raison nous persuade qu'elle ne peut être sujette à erreur et que Dieu ne peut nous tromper en ce qu'il nous révèle de sa nature et de ses mystères, affirment Arnaud et Nicole. Nous ne croyons pas néanmoins ceci aveuglément : les miracles et autres événements prodigieux en sont des preuves suffisantes (XII). La foi humaine, elle, est de soi-même très sujette à erreur, soulignent Arnaud et Nicole. Elle peut certes nous apporter des connaissances aussi certaines que si nous en avions des démonstrations mathématiques. Et tel est notamment le cas d'une relation constante d'un grand nombre de personnes, qui n'ont pu conspirer toutes ensemble pour assurer la même chose. C'est ainsi qu'on est sûr que César ou Virgile ont existé. Pourtant, pour ce qui regarde la vérité d'un événement ou la réalité d'un être, tout n'est jamais qu'affaire de circonstances. On ne peut en effet considérer cet événement ou cet être simplement en lui-même - nous ne saurions revivre un événement historique. Et sa seule possibilité - le fait que l'idée qu'on en a n'implique pas de contradiction - n'est pas une raison suffisante pour faire croire à sa réalité. On dira donc que si les circonstances d'un fait ne sont que rarement ou jamais accompagnées de fausseté, notre esprit pourra se porter à le croire. Et de même lorsqu'un fait est suffisamment attesté et seulement combattu par des

---

[124] *Au-delà du Nil*, choix de textes, trad. fr. Paris, Gallimard, 1977, *La triple prison*, p. 52 et sq.
[125] Voir S. Homan & P. Fernbach *The knowledge illusion*, Riverhead Books, 2017.

contrariétés apparentes avec d'autres faits. Il suffit alors que les solutions qu'on apporte à ces contrariétés soient vraisemblables, sans demander davantage de preuves positives.

Ce genre de règles - qui sont celles que nous appliquons spontanément à un témoignage par exemple - ne nous gardent bien entendu que des fautes les plus grossières. Elles peuvent surtout nous accoutumer à ne pas nous laisser emporter par des lieux communs qui, ayant quelque vérité en général, ne laissent pas que d'être faux en beaucoup d'occasions particulières (XV).

Difficultés à apprécier les témoignages en justice.

En justice, face à un témoignage, il s'agit moins de déterminer la valeur intrinsèque d'une assertion que d'établir l'autorité – la fiabilité - d'une personne. C'est un problème de foi, au sens propre, sachant que l'on ne peut pas se fier à la seule véracité du témoin, tant la sincérité la plus entière ne garantit pas des pires illusions. Cesare Beccaria estimait ainsi que réputer la crédibilité d'un témoin d'autant plus forte que le délit est plus atroce est un axiome imbécile (*Des délits et des peines*, 1765[127]).

Parce qu'un témoignage porte sur une chose qui, par sa nature même, se dérobe le plus souvent à toute mémoire exacte (absence de conditions favorisant la mémorisation, comme la répétition de l'événement rapporté, etc.), le sujet ne dispose d'aucun critère objectif lui montrant qu'il a enregistré la chose de façon fiable. Tout témoignage doit donc être soumis à un examen critique.

De fait, l'expérience des témoignages en justice montre que des faits faux peuvent être rapportés avec une impressionnante précision. Un souvenir précis, rappelé sans la moindre hésitation, peut être entièrement erroné – les déclarations concernant les couleurs et les chiffres, en particulier, sont très souvent prises en défaut ; tout de même que les témoins paraissent n'être nullement en mesure de répéter textuellement des propos échangés. Le récit spontané entièrement exact est exceptionnel mais l'on croit volontiers le contraire et c'est un préjugé dangereux qui fait qu'une disposition vérifiée sur un point précis acquiert dans l'ensemble beaucoup de crédit. L'unanimité des témoins, de même, est souvent une très mauvaise preuve[128].

Au total, on a pu chiffrer qu'aux USA, 90% des erreurs judiciaires proviendraient d'identifications erronées, c'est-à-dire reposeraient sur de mauvais témoignages malgré les

[126] Reprint Lille, R. Giard, 1964.
[127] trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1991.
[128] Sur tout ceci, voir J. Varendonck *La psychologie du témoignage*, Gand, Maison d'éditions et d'impressions, 1914.

dispositifs déployés, comme le “tapissage”, que le cinéma a popularisé (le suspect est aligné avec plusieurs “distracteurs” et proposé à la reconnaissance des témoins à travers une vitre sans tain) et qui peut être assez facilement biaisé[129].

De telles règles suffisent pour la conduite de la vie, concluent Arnaud et Nicole, laquelle ne demande en général pas de plus grande certitude. Il n'en va pas de même, cependant, pour la certitude religieuse.

*

1. 5. 15.

Naissance du concept de croyance en Dieu.

Comme le souligne Maurice Nédoncelle, parce que la fermeté de l'adhésion subjective y est peu connotée, l'opinion offre ce que l'acte de croire a de plus impersonnel (*Conscience et logos*, 1961[130]).

Les Grecs nommaient *doxa* cette connaissance instable, conjecturale, portant sur les apparences, sur ce qui peut être autrement qu’il n’est, en l'opposant à la connaissance stable et certaine du savoir (*epistèmé*) portant sur les êtres en leur essence. L'opinion n'avait pour eux que peu de valeur, car elle avait trait à des objets ne jouissant eux-mêmes que d'un médiocre statut ontologique[131]. Les événements ainsi, tout ce qui ressortissait des vicissitudes du temporel, relevaient de l'opinion.

Plus exactement, pour Aristote, science et opinion suivent le même chemin mais sont exclusives lorsqu’elles se rapportent à une même chose. C’est que cette chose n’est pas la même selon qu’elle est saisie par l’une ou l’autre. La science la considère dans sa nécessité et l’opinion dans sa contingence : elle pourrait alors être autrement qu’elle n’est (*Seconds analytiques*, I, 33[132]).

En revanche, si l'on pouvait discuter des intentions et des interventions des dieux dans le monde, *croire* ou non à leur existence est une question qui n'aurait guère eu de sens pour les Grecs. *Pour croire en Dieu, il faut paradoxalement concevoir le monde*

[129] J. Py & S. Demarchi « Quelle fiabilité accorder aux témoignages ? » *Pour la science* n° 318, avril 2004, pp. 26-31.
[130] Paris, Ed. de l'Epi, 1961.
[131] Voir Y. Lafrance *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 et L-M. Régis *L'opinion selon Aristote*, Paris, Vrin, 1935.
[132] trad. fr. Paris, Vrin, 2000.

dépourvu immédiatement de dieux - point de vue que ne partagèrent guère les Anciens, mêmes les plus “athées” comme Epicure (voir 1. 14. 20.).

Entre la connaissance et l'opinion, le christianisme inventera une attitude nouvelle, la foi religieuse, qui correspondit au départ à un engagement personnel marqué par une certitude forte ne reposant toutefois pas sur un savoir mais sur une médiation, soit sur une grâce reçue de Dieu qui éclaire notre jugement. Au Moyen Age encore, l'existence de Dieu ne faisait pas ainsi véritablement, au sens où nous l’entendons, l'objet d'une croyance - concept qui, semble-t-il, n'était même pas encore réellement apparu[133]. La foi (*fides*) était conçue comme un rapport tout vassalique de fidélité à Dieu, en réponse à une grâce reçue de lui, permettant de comprendre sa Révélation. Croire (*credere*) marquait tant la confiance que la croyance. Notre adhésion croyante s'enracinant dans l'attrait de Dieu qui meut l'âme de l'intérieur, la foi exprimait avant tout notre statut de créature et notre dépendance par rapport à notre Créateur. La foi était qualifiée de "vitale" au sens où Dieu lui-même passait pour la susciter en agissant de l'intérieur de nous-mêmes, comme auteur de notre être. L’origine de la foi était tout extérieure ainsi et l'on considérait que le chrétien en reçoit au baptême la vertu infuse. Il était donc possible de croire qu’une conversion pouvait être véritable quoique forcée et, à l’occasion, les rois chrétiens n’hésitaient pas ainsi à faire baptiser de force les prisonniers d’armées impies. *Pour qu’une telle relation de confiance avec Dieu puisse être conditionnée par une simple conversion, il fallait sans doute que Dieu ne paraisse pas encore trop éloigné du monde. Tandis que cette proximité divine s’effaçant aux temps modernes, la foi renvoya à la disposition confiante d'une subjectivité. Il semble que cette orientation se dégagea d’abord lorsqu'on tenta de justifier rationnellement l'adhésion que la foi exprime*. Lorsque la foi, avec Abélard ou Hugues de Saint-Victor, chercha l'intelligence pour être fondée - notamment à travers la justification du dogme de la Trinité (voir ci-après). C'est là un tournant majeur dans l'histoire des idées qui, en regard de son importance, n'a encore été qu’assez peu étudié.

*****

[133] Voir J. Wirth *La naissance du concept de croyance (XII°-XVII° siècles*), Bibliothèque d'humanisme et Renaissance T. XLIV, Genève, Droz, 1983.

La foi cherchant l'intelligence.

Parce qu'elle se prononce avec certitude et engage la vie même du croyant, la foi religieuse est un acte marqué par une historicité propre. Elle s'inscrit dans un instant privilégié. De sorte que, même si elle a été plus ou moins consciemment préparée de longue date, la foi, quand elle s'affirme, a la solennité d'une décision instantanée. La foi vint ainsi à Paul Claudel lors de la messe de Noël de 1886 à Notre-Dame lors du *Magnificat*. "J'étais debout dans la foule près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite, du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus" (*Contacts et circonstances*, 1940[134]). La foi vint subitement de même à Kierkegaard une nuit. Le lendemain, il rompait ses fiançailles.

Dès lors qu'elle est également d'un ressort foncièrement individuel, la disparition de la foi est susceptible d'être aussi irraisonnée et immédiate que son apparition. Lou Andreas-Salomé s'était faite un Dieu « pour moi toute seule et entièrement secret ». Un dieu n'ayant plus aucune puissance extérieure. Un dieu confident et consolateur qui, un jour, cependant, ne répondit pas. Ce jour-là, Lou Andreas perdit définitivement la foi[135].

Pour autant, malgré sa spontanéité gracieuse, la foi religieuse ne renie ni ne méconnaît le savoir. Ce qui est tenu par la foi ne peut être contraire à la connaissance naturelle, posera Thomas d'Aquin.

Il serait tout à fait anachronique de penser que le Moyen Age a connu un débat entre foi et raison, au sens que ces deux termes ont pris pour nous. Au Moyen Age, la théologie chrétienne n'était absolument pas « irrationaliste » et elle trouvait face à elle une Philosophie qui était essentiellement un aristotélisme néoplatonisé ayant tout d'une théologie, ainsi que des sciences parmi lesquelles régnait l'astrologie[136]. Ainsi, si les médiévaux posaient que la foi cherche l'intelligence : *fides quaerens intellectum*, le terme moderne "d'intelligence" rend mal en l'occurrence "*intellectus*", qui définit un mode particulier de connaissance, supérieur à la simple raison. Qui est un don pour saint

[134] *Œuvres en prose*, Paris, Pléiade Gallimard, 1965.
[135] Voir A. Livingstone *Lou Andreas-Salomé, sa vie et ses écrits*, 1984, trad. fr. Paris, PUF, 1990, pp. 12-13.

Bonaventure, impossible sans la foi. Tandis qu'il s'obtient à force de charité et de prière, comme une illumination récompensant notre foi, pour saint Anselme. Encore l'*intellectus* ne fournit-il pas une évidence et une clarté parfaites. La foi n'aura l'intelligence pour récompense que dans le ciel, avait posé Augustin.

Il reste que Dieu ne peut haïr en nous la raison par laquelle il nous a élevés au dessus des autres animaux, souligne Augustin (*Lettre 120, à Consentius*). Dieu ne nous condamne donc pas à l'absurdité. Il reste également qu'un véritable rationalisme théologique intervint au Moyen Age : Anselme entreprit de démontrer la Trinité, l'Incarnation et voulut même prouver l'existence de Dieu (voir 4. 1. 18.). Abélard, de même, élabora une « théologie » (il forgea le mot). En ceci, Abélard prenait soin de distinguer Dieu de ce que les hommes en disent, auquel seul il appliquait la dialectique, la logique seule pouvant donner sens à ce que nous disons (*De l'unité et de la trinité divines*, 1120[137]). Abélard ne promettait pas d'enseigner la Vérité, qui nous échappe, mais d'en donner seulement une image vraisemblable, s'accordant avec la raison humaine, sans être contraire aux Ecritures. Il en tirait qu'il est ridicule d'enseigner ce qu'on ne comprend pas – en quoi il souleva les sarcasmes de Bernard de Clairvaux (je n'obéis pas à l'Evangile selon Pierre Abélard !, dira celui-ci), qui le fit condamner comme hérétique en 1140[138].

Enfin, on n'a sans doute pas assez sondé la singularité historique d'une religion qui dut reconnaître qu'elle ne pouvait pleinement se comprendre, tant son Dieu est sans continuité avec le monde – de sorte qu'il faut croire à Dieu, à défaut de le connaître ou de le comprendre et, si cette croyance est certitude, il faut admettre que Dieu en est mystérieusement l'agent en nous ; ce qui n'est pas un expédient mais une nécessité car rien de ce qui est du monde ne saurait témoigner pour un tel Dieu, pas même son Incarnation, qui ne fut pas reconnue de tous parmi ceux qui en furent les témoins. En fait, on n'avait encore jamais vu une religion se fonder à ce point sur un acte de foi ; lequel fut d'abord comme l'hommage vassalique rendu à la réception de la grâce. Puis, se réfléchissant, la foi prenant conscience d'elle-même, *son objet parut plus lointain à mesure que la dimension subjective de la foi était mise en lumière*. Dès lors, la vision

---

[136] Voir A. de Libera *Raison et foi*, Paris, Seuil, 2003.
[137] trad. fr. Paris, Vrin, 2001.

même de Dieu se concentra sur la personne, les faits et les gestes du Christ. La foi, à l'âge moderne sera d'abord une christologie - une passion même avec François d'Assise (voir 1. 10. 8.).

Pour autant, cette singularité du christianisme, religion de foi, ne doit pas être exagérée. D'autres religions ont en effet également connu une évolution vers une dévotion fondée sur une foi et l'aspiration au salut individuel, le ou les dieux étant alors d'abord loués pour leur compassion vis-à-vis de leurs fidèles.

Au Japon, ainsi, le bouddhisme semble avoir constamment oscillé entre un idéal d'acceptation et un autre de compassion, entre le zen et l'amidisme. A partir du X° siècle, en effet, se développa la dévotion d'Amida, sauvant tous ceux qui croient en lui, tandis que le bouddhisme avait vu apparaitre un véritable culte des saints, les boddhisattvas, comme Kannon, le boddhisattva de la miséricorde, Ksitigarbah ou Jizô, qui veillait sur les enfants – on peut même parler d'un culte des saintes, comme pour Kannon, célébré sous des traits féminisés et dont le culte n'est pas sans évoquer celui de Marie. Tout un folklore permettait de leur faire des offrandes et de solliciter leurs faveurs et leur protection. La croyance en une résurrection se développait par ailleurs, notamment avec la secte Tendai (fondée en 804 par Saichô). Jizô parcourt les enfers pour y apporter le salut. Amida accueille tous les croyants - sans jugement moral, puisque l'éveil suffit à les transformer. Le pardon des boddhisattvas est sans limite. C'est un don qui ne demande rien en retour.

Dans le bouddhisme originel, comme dans les *Upanisads*, la délivrance était un acte réfléchi, strictement individuel et non pas aidé par un sauveur ou un Dieu. L'idée de salut individuel n'avait guère de sens, dès lors que la croyance en une âme individuelle pérenne était dénoncée comme la source de toutes les illusions. Enfin, le bouddhisme des origines prônait une charité impersonnelle, manifestant une continuité totale avec le monde dès lors que l'illusion d'une âme individuelle avait disparu. En regard, le commandement chrétien d'aimer ses ennemis n'aurait eu aucun sens[139]. Une telle doctrine pouvait-elle être massivement suivie cependant ? Le bouddhisme conquit l'Asie et y répandit ferveur et compassion mais au prix d'un infléchissement important

[138] Voir M. Clanchy *Abélard*, 1997, trad. fr. Paris, Flammarion, 2000.

de la doctrine originelle. Peu à peu, en effet, le Mahayana ou Grand Véhicule réintroduisit la figure du sauveur : d'abord Bouddha lui-même dans ses 550 anciennes vies, puis le boddhisattva ou les Lamas. En Inde, il se conjugua avec de nombreux aspects du brahmanisme – la doctrine du Karma (voir 4. 2. 7.) aussi bien que les moulins à prières. Le tantrisme tibétain fut à ce point imprégné de magie et de superstitions que cela provoqua, avec l'accord de l'Empereur de Chine, sa réformation (les moines à bonnets jaunes, contre ceux à bonnets rouges).

Finalement, le bouddhisme des origines, ou Hinayana, ne se maintint qu'en quelques endroits, là où il put bénéficier de la faveur de souverains. Adressé à tous les hommes, il ne pouvait vraiment concerner qu'une minorité. Le Mahayana, lui, s'assimila à l'hindouisme qui, lui-même, devint de plus en plus sentimental avec le Vishnouisme. Avec Ramanuja[140] ou Ramananda, ainsi qu'à travers la lecture de la *Bhâgavata Purâna*, Vishnou devint le Sauveur, promettant l'immortalité et trouvant pour intercesseur des gourous, dont le charisme personnel put devenir héréditaire ; au service d'une religiosité superstitieuse et fétichiste, survalorisant richesse et réussite personnelle.

Sous cet aspect, l'hindouisme put rencontrer le soufisme avec Ramananda et son disciple Kabir, qui développèrent au XV° siècle un syncrétisme, qui réapparaitra par la suite avec les Sikhs. Par ailleurs, une religiosité fondée sur la dévotion, plus que sur les mérites personnels, ébranla le système des castes. Après Ramanuja, Nampillai (1207-1302) proclama l'égalité des brahmanes et des non-brahmanes.

Face au vishnouisme, apparut un culte de Shiva, qui s'opposera parfois à lui, notamment dès lors qu'avec Shankara (voir 1. 15. 2.), Shiva sera présenté comme l'aspect de Brahma, dont la réalité ineffable, au-delà du monde et des apparences, ne se prête guère à une dévotion sentimentale. Au total, Vishnou et Shiva purent passer pour être chacun le Dieu unique, dont toutes les autres divinités ne sont qu'autant de représentations. C'est à moi qu'ils sacrifient lorsqu'ils célèbrent d'autres dieux, déclare Vishnou au douzième livre de la *Bhagavad-Gitâ* (II°/I° siècle av JC ?[141]). Tandis que Shiva est présenté comme l'unique Dieu dans l'une des dernières *Upanisads*, la *Cuetâçvatara Upanishad* (Ier siècle av. JC).

Vishnou parait une divinité encore assez mineure dans les *Veda* mais son culte s'affirme dans le *Vedanta*, la somme de textes védiques finalisée vers le VIII° siècle ;

---

[139] Voir W. Rahula *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, 1961, trad. fr. Seuil, 1978.
[140] Voir A-M. Esnoul *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Paris, Seuil, 1964.
[141] trad. fr. Paris, Seuil, 1976.

tandis qu'est introduite la *bhakti* comme voie d'accès au divin. Vishnou conserve le monde mais, autant qu'un Dieu, c'est un héros, un séducteur, désiré par toutes les femmes et dont l'élue est Radha - qui deviendra le symbole de l'âme humaine qu'attire l'univers, comme le suggère le poète Chandidasa dans ses *Amours de Radha et de Krishna* (XV° siècle[142]). Directement, ainsi qu'à travers ses incarnations (Krishna, Râma), Vishnou lutte contre le mal, les démons. Plein de compassion pour ses fidèles, il les guide vers le salut. La foi ou dévotion (*bhakti*) est le moyen de rejoindre la divinité et de bénéficier de sa bienveillance. Seul l'amour mène au divin, non la connaissance. Et le but de la foi est l'extase (voir 1. 4.), dans le contact avec Dieu. De là, particulièrement dans le sud de l'Inde, un fétichisme des idoles encore vivace de nos jours : les statues sont les dieux, on les couche ensemble chaque nuit, etc. Le divin investit finalement le monde commun. On rapporte qu'au IX° siècle, le roi du Kérala, Kulaçekhara, leva des troupes pour aller au secours de Sitâ, l'épouse de Râma, tant la lecture du *Râmâyana* l'avait troublé !

*****

Avec la Réforme, la foi justifiera tout, comme s'il n'y avait plus qu'elle. Elle paraîtra dès lors plus que jamais injustifiable, comme si elle ne renvoyait plus qu'à une sorte de passion subjective. Au terme de ce parcours, sans doute l'athéisme était-il inévitable, peut-être plus engendré par la conscience croyante elle-même que s'opposant simplement à elle. La foi en tous cas entrera en débat avec elle-même, comme le marquera particulièrement Kierkegaard, nous le verrons.

Mais cela ne rendit pas la foi absurde. Certes, la foi peut faire accroire des choses absurdes mais qui paraîtront telles au croyant ! Ainsi le message évangélique peut-il opposer, à "la sagesse des sages", la "folie de la Croix" (saint Paul *1 Co 1 18-19*). C'est que dans la foi, ce n'est justement pas le contenu de croyance qui emporte l'adhésion. Bien entendu, on pourra toujours soutenir le contraire et la foi paraîtra alors n'être qu'un entêtement à croire des choses qui plaisent, qu'il nous parait avantageux de croire. Il faut pourtant reconnaître qu'on peut avoir foi en des choses qui nous

[142] trad. fr. Paris, Stock, 1989.

paraissent peu croyables – y compris l'existence de Dieu ! La foi ne suppose pas l'aveuglement quant à ce qu'elle croit. Et, au total, la foi chrétienne, à l'époque moderne, aura sans doute eu trop tendance à oublier tout ce qu'elle a de raisonnable.

L'apologétique

Caractère raisonnable de l'acte de foi.

On ne *croit* pas en Dieu parce que l'on saisit clairement son essence. Le Dieu de la foi se donne comme un mystère. Il ne peut qu'être cru et non connu. De là, la possibilité d'un *fidéisme*, selon lequel foi et raison sont radicalement opposées et qui fait de la foi un assentiment irrépressible mais aveugle et irraisonné. Ou, au contraire, la volonté apologétique de fonder raisonnablement la *possibilité* de la foi. Dans le christianisme, l'apologétique est ainsi l'exposé théorique et méthodique des raisons de croire. C'est une justification rationnelle de l'acte de foi.

Aucune raison de croire ne dispense bien entendu de croire effectivement et l'apologétique ne tente pas de suppléer à l'acte par lequel la conversion à la foi est effectivement adoptée. Elle veut seulement établir qu'il n'est pas raisonnable de se refuser à faire l'expérience de la foi[143]. Il s'agit pour elle de rendre compte non pas de l'objet de foi mais de la foi elle-même. Une telle prudence dans la formulation de l'objet de l'apologétique est cependant toute moderne. En d'autres temps, les autorités religieuses auront pu considérer que les sciences profanes validaient tout simplement les dogmes.

Plus précisément, l'objet de l'apologétique est d'établir que la *crédulité*, au sens propre, est la propriété de l'objet même de la foi, ce qui revient à vouloir établir raisonnablement son autorité – à laquelle il n'est dès lors question de se soumettre qu'au nom d'un jugement éclairé. L'apologétique, écrit Lucien Laberthonnière, est nécessaire car le surnaturel ne peut simplement venir s'ajouter au naturel comme une superfétation. C'est leur unité de plan que l'apologétique a précisément pour objet de mettre en lumière (*Essais de philosophie religieuse*, 1903, p. 154 et sq.[144]). Admettre que l'apologétique a par elle-même la vertu de produire la foi - comme si la foi devait être la conclusion d'un raisonnement - serait oublier que le caractère propre d'une solution rationnelle est d'être universelle, impersonnelle, tandis que la foi est nécessairement *action* et par là engagement personnel. C'est au plus intime de nous-mêmes, écrit L. Laberthonnière, que peut s'accomplir la synthèse du surnaturel et du naturel. Si la foi est raisonnable, cela signifie seulement qu'elle est un acte

[143] Voir H. Bouillard *Logique de la foi*, Paris, Aubier, 1964.
[144] Paris, P. Lethielleux, 1903.

libre, une adhésion éclairée et voulue. Elle ne peut néanmoins être accomplie sans le secours de la grâce (voir 4. 2. I. 2.).

*

La difficulté de la foi.

Ce genre de projet ne va pas sans soulever quelque légitime suspicion. On sait bien qu'on a en général la foi avant de lire les textes qui la justifient ; comme, il y a quelques décennies, on adhérait au Parti Communiste pour ne lire Marx qu'ensuite et y trouver toutes sortes de merveilles et d'évidences.

Si la foi vient la première, pour chercher ensuite l'intelligence afin de s'approfondir ou de se justifier ("si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas"), que vaut sa démarche d'un point de vue rationnel ? La réponse est qu'à l'évidence une telle démarche ne vaut rien et n'est qu'une pétition de principe. Certes, la compréhension d'un mystère en tant que tel ne peut être inspirée que par un acte premier de confiance et, en ce sens, il est légitime de dire que seule la foi permet de comprendre. Mais si la foi est première ainsi, on ne saurait guère la justifier par ce qu'elle permet de comprendre, *sauf à la détruire en temps que foi*. C'est pour cette raison que croire est quelque chose de difficile. *La tentation est toujours de transformer la confiance en connaissance*.

L'apologétique, aussi bien, ne peut revenir à tenter de comprendre un mystère mais à *décider raisonnablement d'y croire ou non*. En quoi l'apologétique est justifiée puisque la foi ne s'oppose alors nullement au savoir. Elle peut même s'y enraciner et il n'y a pas a priori de contradiction à soutenir que la meilleure introduction à la croyance en Dieu est l'étude de la nature, de l'univers et de l'histoire[145].

A sa racine, ainsi, la foi peut être *intelligence*. Pour Basile de Nicée, c'est même dans les disciplines profanes qu'il faut croire avant de comprendre les démonstrations. Tandis que dans la foi vient d'abord cette idée qu'il y a un Dieu ; idée que nous formons à l'aide de ses ouvrages. La foi suit ainsi la connaissance - nous n'avons certes pas de connaissance de la substance de Dieu mais nous ignorons tout aussi bien notre nature. Nous savons de manière suffisante ce que l'on peut connaître de Dieu et ce qui échappe à notre intelligence et cela suffit pour guider la foi, écrit Basile de Nicée (*Lettre CCXXXV*, IV° siècle[146]). Pour les Stoïciens, déjà, la sagesse n'allait pas sans foi, c'est-à-dire sans une compréhension forte qui affirme les choses posées sous le regard. Cette foi peut être attribuée à Dieu lui-même

[145] Voir C. Tresmontant *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974.
[146] *Lettres* T. III, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1966.

puisqu'elle est une science. En ce sens, la foi véritable n'appartient qu'à Dieu, dira Philon d'Alexandrie[147].

En fait, il n'y a jamais de mystère de la foi qu'en regard d'un savoir qui la reconnaît pour telle. Voilà pourquoi la foi ne peut consister seulement en une accumulation de paradoxes incompréhensibles, souligne Joseph Ratzinger. "Il est contre-indiqué de vouloir se retrancher derrière le mystère. Quand la théologie en arrive à toutes sortes d'inepties et les excuse par le mystère, elle fait preuve d'une méconnaissance de la vraie notion de mystère" (*La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, 1968[148]). Au sens d'une apologétique, pour s'accorder à un mystère, la foi doit pouvoir déterminer son point d'ancrage possible dans la connaissance positive. Ce qui revient à dire qu'elle peut être incessamment délogée par le progrès même de cette connaissance. Croire, encore une fois, est une chose difficile, qu'il est dès lors toujours tentant de présenter comme ne pouvant trouver aucune justification. Un système religieux ne veut pas qu'on croie, écrit Boualem Sansal. Quand on croit une idée, on peut en croire une autre. C'est l'hypocrisie qui fait le parfait croyant, pas la foi qui par sa nature oppressante traine le doute dans son sillage. La vraie religion est une bigoterie bien réglée, maintenue par la terreur (*2084. La fin du monde*, 2015[149]).

Le fidéisme.

Parce qu'on confond trop souvent la foi et son objet, on souligne l'irrationalité irrévocable de la foi et l'impossibilité de la fonder en raison. De là un fidéisme qui ne souffre pas la discussion : "il t'est ordonné de croire ; il ne t'est pas permis de discuter", écrivait Ambroise de Milan, l'un des Pères de l'Eglise, dans son *De fide* (377-380, I, 12, 78[150]), soutenant que la simplicité de la foi nous commande d'être "des sots dans ce monde"[151].

Pourtant, s'il est une croyance, c'est-à-dire un assentiment et non la simple réponse aveugle à un commandement, l'acte de foi est une décision que rien n'empêche de se vouloir éclairée et qui peut fort bien s'enraciner dans une certitude positive. En fait, *l'absurde et le mystérieux ne sont jamais que reconnus en raison et c'est seulement dans la mesure où la décision de croire est prise en conscience qu'il est possible de reconnaître que le contenu de la foi n'est plus de l'ordre d'un savoir mais relève du*

[147] Voir E. Bréhier *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925, pp. 222-223.
[148] trad. fr. Paris, Mame/Cerf, 1969.
[149] Paris, Gallimard, 2015.
[150] in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 78, Vindobonae, 1897-1919.

mystère. De sorte que, *quelque mystérieux que puisse paraître son contenu, dans la foi religieuse également il n'est jamais de croyance que raisonnée par un jugement*.

La foi, en d'autres termes, doit être fondée sur un acte libre, sinon elle n'est plus une croyance – la grâce reçue de Dieu ne nous décharge pas d'une décision libre ; il y a là une difficulté qui nourrira de longs et difficiles débats (voir 4. 2. I. 2.). De là le rejet par l'Eglise du fidéisme défendu par Olympe-Philippe Gerbet (*Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, 1826[152]) et surtout l'abbé Louis Bautain, qui présentait la foi comme l'unique moyen pour obtenir la certitude des vérités attachées aux principes sur la déduction desquels se fonde toute connaissance (*La philosophie du Christianisme*, 1835[153]). "L'action du monde sensible sur nos sens produit la connaissance sensible et provoque en nous la certitude des êtres ; celle du monde intelligible sur notre intelligence produit la connaissance intelligente et produit en nous la certitude de l'existence de l'Etre. Ces deux certitudes sont de type intuitif et échappent à la critique rationnelle. Elles reposent sur une expérience et se développent à partir de la croyance. Elles procurent une évidence indiscutable des êtres et de l'Etre"[154].

Ce fidéisme fut condamné par le concile de Vatican I (1838) comme destructeur du caractère raisonnable et libre de l'assentiment de foi. Réduisant en effet celle-ci à la certitude, il lui ôte l'occasion du doute et donc la possibilité d'être affirmée en conscience. Le fidéisme annule la possibilité de la foi en donnant celle-ci pour une vérité première et indiscutable. Il est étonnant que cette position de l'Eglise ne soit pas davantage connue. Elle prend le contre-pied de bien des idées reçues.

La foi doit être libre et c'est seulement dans cette mesure qu'elle se laisse caractériser comme espérance.

*** ***

1. 5. 16.

---

[151] Voir G. Madec *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Etudes augustiniennes, 1974, p. 236 et sq.
[152] Paris, Librairie classique, 1826.
[153] Paris, Dérivaux, 1835.
[154] Voir P. Poupard *Un essai de philosophie chrétienne au XIX° siècle, l'abbé Louis Bautain*, Paris, Desclée & Cie, 1961.

B) Foi et espérance

La foi et son objet.

La foi religieuse n'apporte par elle-même aucune connaissance objective de la divinité. Par nécessité, l'objet de la foi ne peut être qu'un mystère qui ne peut être regardé en face. On *regarde* en lumière ce qui est évident mais l'on ne peut qu'*adhérer* à ce qui demeure obscur ; d'une adhésion que la foi, néanmoins, doit rendre ferme et infaillible[155].

Sauf à être détruite en tant que telle, la foi ne peut en aucun sens être le substitut d'une connaissance. Ses énoncés, dès lors, et les attributs qu'ils confèrent à la divinité ne rendent pas compte de la foi religieuse - ils ne la justifient pas : on n'a pas foi en Dieu parce que l'on trouve à ce dernier telle ou telle qualité. La foi n'atteint jamais directement l'Absolu, sinon elle n'est plus foi. Elle est donc obligée de se représenter en quelque façon ce qu'elle vise sans pouvoir coïncider avec lui qui, *nécessairement*, lui paraîtra être au dessus de toute représentation. Il semble donc au croyant que toutes les paroles sont vaines et fausses qui prétendent dévoiler le mystère de sa foi. Celle-ci paraît être un élan sans fin vers un terme inaccessible. La foi nous pousse, elle ne se commande pas.

Mais il y a plus encore car, par définition, la foi ne pourra jamais être totalement certaine de l'objet de croyance dont elle tire tout son sens. *Or c'est précisément en regard de cette limite, de cette impuissance, que la foi atteint l'absolu, non comme un objet particulier - la foi ne sait ni n'apprend rien - mais comme une espérance. Car telle est en effet la seule signification subjective possible de l'absolu si l'on considère que ce dernier, parce qu'il est l'absolu, ne saurait être saisi en lui-même dans une relation de connaissance qui par nature distingue un sujet connaissant et un objet connu. La foi n'est pas une stupeur respectueuse face à la grandeur de l'absolu mais bien une manière personnelle de le faire exister, c'est-à-dire de le concrétiser à l'échelle de notre propre être. La foi reconnait l'absolu non sous la forme d'une connaissance mais d'une espérance*. Un absolu qui est en nous au-delà de nous et qui est grâce. Sous ce jour, la

[155] Voir T. Philippe « Spéculation métaphysique et contemplation chrétienne » *Angelicum* vol. XIV, 1937, pp. 223-263.

foi est l'accomplissement de l'amour (voir 1. 3.). La foi pose l'absolu comme espérance et le fait ainsi exister comme vérité.

*****

Avertissement au lecteur.

Entendant tout ceci, le lecteur aura sans doute quelque réticence, ayant l'impression que nous tentons de justifier la foi chrétienne. Nous l'avons dit, il est regrettable que par "foi" nous n'entendions plus de nos jours qu'une attitude religieuse, voire uniquement chrétienne. Car nous voulons seulement souligner que la foi représente une option tout à fait logique pour un animal métaphysique comme l'homme, à la recherche de sa propre vérité. Par là, cependant, rien ne préjuge du contenu de cette foi, ni donc de sa vérité. Toute foi, par ailleurs, ne pose pas l'absolu. Mais l'absolu, lui, existe bien à travers la foi, comme espérance.

Mais qu'est-ce que l'absolu ? nous demandera-t-on alors. Nous employons seulement ce terme pour marquer l'espérance en une vérité ultime, au sens où toute chose lui serait soumise. Par "absolu", il faut donc entendre une opération de totalisation du monde pour lui trouver un sens. L'absolu est une pensée assez précise en ce sens, ce qui ne veut pas dire qu'il désigne un objet clair, ni même un objet quelconque – ce qui d'ailleurs l'annulerait en tant qu'absolu.

Il peut paraître vain de chercher une vérité absolue mais il serait sans doute encore plus difficile de ne pas essayer. Bien entendu, si l'on juge que rien n'est vrai qui ne se rapporte à un donné sensible, à un fait, l'absolu n'a aucun sens puisqu'il ne saurait justement être un objet. Mais, même dénoncé comme illusoire de ce point de vue, cela ne l'annule pas comme objet de pensée nécessaire. Comme le note Jules Lagneau, la raison que nous avons d'affirmer Dieu est en définitive l'impossibilité de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée. L'excédent de la pensée sur les choses singulières donne à Dieu sa première réalité (*Célèbres leçons et fragments*, posthume1950, p. 283[156]). C'est seulement cela que nous nommons ici l'absolu et la foi la manière subjective de l'appréhender. C'est en ce sens que nous voudrions inviter à

considérer que croire en Dieu est quelque chose de logique. Non parce que cette croyance désigne un objet justement mais parce que l'espérance est une manière disponible de poser une vérité absolue – "absolue", c'est-à-dire sans laquelle nous ne voulons pas vivre car sans laquelle l'Etre serait pour nous comme annulé, ne valant rien et n'ayant aucun sens. Quand l'âme ne trouve plus de mots nouveaux dans la détresse pour implorer la miséricorde de Dieu, écrit le musicien Jehan Alain en commentaires à ses *Litanies pour orgue* (1937), elle répète sans cesse la même invocation avec une foi véhémente. La raison atteint là sa limite, ajoute-t-il. Seule la foi poursuit son ascension.

Certes mais, dira-t-on, la foi est alors sa propre justification : est vrai ce qu'elle croit. Elle se donne la vérité qui la sauve. C'est incontestable. Mais il faut aussi bien reconnaître que sa prétention à saisir ainsi l'absolu n'a rien d'absurde. La foi est logiquement irréprochable tant qu'elle en appelle à l'absolu, c'est-à-dire à une vérité qui ne peut être circonscrite, qui ne peut être objective. Réciproquement, elle est discutable dès qu'elle pose Dieu comme un objet doté de caractères précis. Dès que la foi pose *son* ou *un* Dieu, elle n'est plus qu'une croyance. Cela ne la rend pas illégitime mais il faut alors souligner que la foi ne peut jamais prétendre au rang de connaissance.

Et, au total, tout ce qu'on peut tirer de nos développements est que la religion mérite mieux que d'être dénoncée comme une pure illusion, duperie ou aliénation. Elle est une option de pensée incontournable et – osons le dire - nécessaire.

*****

Dès lors qu'elle concerne l'absolu, la foi affirme la réalité d'une réalité qu'elle ne peut pleinement se représenter. Elle est un paradoxe à ce titre, car il y a bien contradiction à croire à un mystère. Il y a assurément là quelque chose de tout à fait particulier : une certitude qui *fonde* une nécessaire absence de représentation - une certitude de l'absolu - alors que dans l'ordre général de la croyance, une certitude est évidemment fondée sur des représentations. Il ne s'agit bien sûr pas de dire que la foi est sans représentations. Elle peut de fait parfaitement s'en tenir aux dogmes, sans demander plus – la foi ne s'accompagne pas nécessairement d'un travail intellectuel. Il

[156] Paris, PUF, 1964.

s'agit plutôt de souligner que la foi ne s'arrête pas aux représentations qui peuvent correspondre à son objet, au sens où elle ne s'effondrera pas de découvrir obscurs et peu compréhensibles les croyances et dogmes auxquels elle adhère.

Le théologien Stanislas Breton invite ainsi à distinguer dans la conscience du croyant un moment de signification et un élément de représentation, tous les deux indissolublement unis dans la même "intentionnalité" (voir 1. 6. 16.) et n'ayant de sens que l'un en regard de l'autre. Il y a, note-t-il, comme une dualité dans la foi, compte tenu de sa signification, que la représentation n'arrive jamais vraiment à rendre (*Foi et raison logique*, 1971[157]).

Une foi espérante dans l'hindouisme.

Que l'approche *confiante* du divin ouvre finalement sur le mystère, telle est la particularité de la foi religieuse, qui conduit à saisir Dieu non en nature mais en espérance. Une particularité de la foi religieuse et non pas seulement chrétienne, car on la vit aussi bien apparaitre dans l'hindouisme, notamment avec Sant Eknâth (1533-1599), un brahmane qui inventa un style nouveau de vie religieuse, plus simple, plus intérieure, accessible dans le cadre d'une vie normale – ce qui était important alors que les pratiques religieuses hindoues étaient souvent interdites par les autorités musulmanes dans l'Inde du nord. L'expérience religieuse devint foi ainsi, notamment avec Toukârâm (1598-1650), un intouchable illettré de la dernière des castes, dans ses *Psaumes du Pèlerin*[158]. Si la confiance en ton cœur s'établit, affirme-t-il, le Maitre du destin ne saurait t'oublier (XLVI). Notre monde est voué à Dieu : son amour y enchevêtre tout. Dieu est l'amour universel (LXXXI). Dès lors, Toukârâm rejette les voies traditionnelles de l'hindouisme (rites, ascèse, gnose) pour développer une foi confiante (XCVI) en un Dieu incarné, dont on implorera l'aide et les lumières (« pourquoi me rends-tu misérable ?" LII).

En regard d'une telle démarche d'espérance, il est bien entendu une attitude soupçonneuse qui souligne que la foi se donne en somme son objet, au sens ou celui-ci ne serait rien sans elle. Or cela, quoique tout à fait pertinent, ne peut atteindre la foi. Celle-ci est la certitude d'une espérance et de ceci rien d'objectif ne peut permettre de décider puisque la foi ne se fonde justement pas sur une connaissance. Parce que la foi

[157] Paris, Seuil, 1971.
[158] trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.

est, cette espérance existe. Elle n'est que pour celui qui croit certes et ce qu'il pourrait effectivement y avoir au delà de cette espérance épuise ses ressources. Mais si la foi ne correspond finalement qu'à la reconnaissance d'un mystère dans l'être, on ne peut la contredire en elle-même. On peut seulement ne pas croire, c'est-à-dire ne reconnaître rien de suffisamment mystérieux pour l'ancrer.

*****

Au total, on peut distinguer trois éléments dans la foi religieuse : un objet (Dieu), une grâce médiatrice (le signe tangible de sa réalité) et un contenu de croyance (ce que Dieu dit aux hommes et ce qu'il révèle de lui), ce que traduit le dogme chrétien de la Trinité dans la figure à la fois une et trine d'un Dieu qui n'est plus l'Un solitaire des Grecs (voir 1. 2.) mais qui se révèle multiple dans sa réalité même. Le dogme de la Trinité fonde la foi chrétienne. On y a traditionnellement vu un mystère insondable. Il l'est. On l'a souvent réputé incompréhensible, ce qui est confondre le mystère et la façon de le traduire. La Trinité est un mystère tout à fait logique.

1. 5. 17.

La Trinité

Le concept et son histoire.

La Trinité est le mystère fondamental de la foi chrétienne, laquelle confesse une unique nature et trois personnes en Dieu (Père, Fils, Saint Esprit) ; chacune d'elles possédant l'unique nature divine et étant donc Dieu, ce qui paraît incompréhensible ; chacune étant tout entière dans les deux autres (on ne baptise donc pas *aux noms* mais *au nom* du Père, du Fils et du Saint Esprit).

L'Ecriture n'expose pas une doctrine de la Trinité comme telle (le terme notamment y fait défaut, il aurait été forgé par Tertullien) mais livre divers éléments que la théologie unifiera ultérieurement en un dogme[159]. Ce sont les multiples interprétations de ce dogme, au long de l'histoire de l'Eglise, qui ont obligé celle-ci à préciser la nature du mystère impénétrable de la Trinité : comment Un peut-il être trois et comment Trois sont un ?

[159] Sur les occurrences des thèmes trinitaires dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 16 volumes, Paris, Beauchesne, 1953, T. XV, pp. 1288-1303. Sur l'originalité du concept dans le contexte de la philosophie antique, voir J. Lebreton *Histoire du dogme de*

*

On nomme *monarchianisme* la doctrine qui défend l'idée d'un principe suprême unique et refuse ainsi de faire éclater la réalité divine en trois personnes (le mot d'ordre des tenants de cette doctrine - demeurée vivace dans la tradition chrétienne orthodoxe - était aux II° et III° siècles "*monarchiam tenemus*" : "nous tenons à la monarchie"). Lorsqu'il fait "procéder" le Fils et le Saint-Esprit du Père, le monarchianisme est *subordianiste* ou *arianiste* (du nom d'un prêtre d'Alexandrie, Arius qui, vers 320, enseignait que Jésus, la première parmi les créatures, ne possédait qu'une divinité subordonnée). Il est *adoptianiste*, lorsque Jésus n'est selon lui le fils de Dieu que par adoption et non par consubstantialité (cette doctrine se précisa à partir du VIII° siècle). Il est *modaliste* lorsque les figures trinitaires ne sont pour lui que trois masques que la divinité prend *pour nous*, compte tenu du manque de lumières qui nous oblige à la penser ainsi. Pour le *sabellianisme* (vers 215), il s'agit de trois aspects *successifs*. L'arianisme lui-même distingue des radicaux ou Anoméens, qui posent une nette différence de nature entre le Père et le Fils et des modérés ou bien Homoiousiens, qui parlent d'une similitude substantielle entre eux, ou bien Homéens, qui parlent d'une similitude mais non substantielle. A l'opposé du monarchianisme, il y a le *trithéisme*, qui dans la divinité voit trois dieux distincts.

Toutes ces interprétations furent successivement rejetées comme hérétiques. Le Concile de Nicée (325) imposa comme article de foi l'unité de nature du Père et du Fils, auxquels le Concile de Constantinople (381) joignit l'Esprit Saint.

Pour Augustin et Thomas d'Aquin, néanmoins, la substance divine devait être considérée comme ce qui se trouve à la source des trois personnes trinitaires. Dans l'enseignement théologique, on divisa donc l'étude de Dieu en un traité *De Deo uno* et un traité *De Deo trino*. En premier lieu venait ainsi la preuve qu'un Dieu existe et qu'il est unique (théologie naturelle), suivie de la doctrine du Dieu trine (théologie de la révélation). Ce qui conduisait, a-t-on noté, à un certain monothéisme abstrait[160] et pouvait favoriser le modalisme, comme chez Abélard, pour lequel la Trinité désigne les trois "propres" (ou caractères qui interviennent dans la définition d'un être) de l'essence divine (*De l'unité et de la trinité divines*, 1120, II-4[161]).

---

la Trinité des origines au Concile de Nicée, 2 volumes, Paris, Beauchesne, 1927-1928 & B. Lonergan *The way to Nicea. The dialectical development of Trinitarian Theology*, London, Westminster Press, 1976.

[160] Voir J. Moltmann *Trinité et royaume de Dieu*, 1980, trad. fr. Paris, Cerf, 1984. L'auteur veut, quant à lui, développer une doctrine historique et sociale de la Trinité et tente de penser de façon "écologique" Dieu, l'homme et le monde dans leurs relations. On lui a reproché de verser dans le trithéisme.

[161] trad. fr. Paris, Vrin, 2001.

*

Il n'est guère aisé aujourd'hui de comprendre pourquoi ces questions agitèrent à ce point les esprits. Sans doute cela tint-il beaucoup à ce qu'on voyait dans le rapport entre le Père et le Fils le fondement du rapport entre l'homme et Dieu – une dimension qui sera encore particulièrement explorée par plusieurs théologiens majeurs au XX° siècle, comme Karl Barth, du côté protestant, et Karl Rahner, chez les catholiques[162].

A partir du XIX° siècle, en effet, avec des théologiens comme Ferdinand Christian Baur (*Die christliche Lehre*, 1838[163]) et sous l'influence notable de Hegel, la Trinité sera comprise comme expression de la conscience de soi de Dieu, l'auto-communication de Dieu à lui-même. Pour K. Barth, ainsi, la nature de Dieu ne peut être connue de soi et Dieu lui-même ne peut se connaître que par son Fils en une révélation qui n'est pas seulement historique c'est-à-dire passée pour nous mais qui est toujours contemporaine par l'intermédiaire de l'Esprit Saint qui représente ce qui est révélé par la Révélation (*La dogmatique*, 1953[164]).

Reprenant ces thèmes, Karl Rahner pose que Dieu se connaît en l'homme en ce qu'il est implicitement présent à l'horizon de toute interrogation humaine sur le monde (*Traité fondamental de la foi*, 1976, p. 158 et sq.[165]). Dans tout acte de connaissance, l'homme, indissolublement, se connaît lui-même, saisit sa vie comme un tout et connaît Dieu, c'est-à-dire envisage son être dans l'absolu. Comme Esprit Saint, Dieu *est* au fond de la subjectivité humaine, à travers laquelle il s'auto-révèle. Il est, *à travers nous*, le donneur, le don et la possibilité d'accueillir le don, puisque l'Esprit saint nous est donné par la grâce ; tandis que la figure historique du Fils nous offre la possibilité de comprendre ce mystère et d'en parler. La révélation est ainsi tout à la fois proclamation de Dieu comme Dieu et proclamation de notre salut[166]. On pourrait dire que Dieu est Un en tant qu'il est l'absolu mais qu'il est Trois en tant qu'il est l'absolu pour un être - l'homme en l'occurrence - puisqu'il est, en tant qu'absolu, la source d'une Parole et cette Parole même. Dieu est et est tout ce qui se rapporte à Dieu. Ce qui ne revient pas à dire, de manière modaliste, qu'il n'est ainsi que pour nous puisqu'il est précisément sa propre Parole en nous. D'un point de vue ontologique, *le dogme de la Trinité invite ainsi à considérer ce que Platon avait déjà reconnu dans son* Sophiste (voir 1. 2. 7.), *que tout être ne peut être un dès lors qu'il est saisi dans un rapport*, dès lors qu'il est pour un autre. Ceci vaut aussi bien pour nous-

[162] Voir la présentation de leur démarche in R. Latourelle et R. Fisichella *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1992, art. "Trinité".
[163] Tübingen, Osiander, 1838.
[164] trad. fr. Genève, Labor et Fidès, 1958-1959.
[165] trad. fr. Paris, Le Centurion, 1983.
[166] Voir W. Breuning *La Trinité*, 2 volumes, Paris, Casterman, 1970

mêmes, dans notre rapport à nous-mêmes. Comme le note saint Augustin, nous trouvons en nous une image de la Trinité puisque nous sommes, nous savons que nous sommes et nous aimons cet être et cette connaissance (*La Cité de Dieu*, 410-426, XI, XXVI[167]). Au total, on peut parler d'une raison trinitaire[168]. Le dogme de la Trinité ne traduit donc pas quelque limite imposée à notre connaissance. Il ne se donne pas d'emblée pour incompréhensible. Il désigne un Dieu ayant rapport à ses créatures. En d'autres termes, il n'y a pas foi malgré un mystère et la foi ne se bâtit pas sur un mystère. *La foi ouvre au mystère*.

*****

Analyse d'un dogme. Un mystère logique.

Le lecteur non averti aura sans doute été quelque peu désorienté par ce qu'il vient de lire. Très éloignée dans sa formulation du langage biblique courant, la Trinité est un dogme aussi étrange à première vue qu'abstrait, très élaboré conceptuellement[169]. Il ouvre sur un mystère mais se fonde tout à fait rationnellement. *C'est un mystère logique* – un mystère raisonnablement acceptable, écrit Leibniz, qui n'est pas contraire à la raison mais seulement à ce qu'on a coutume de comprendre et d'expérimenter et qu'on ne peut peut-être pas pleinement comprendre mais qu'on peut néanmoins défendre contre les objections (*Essais de théodicée*, 1710, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*[170]).

Le dogme de la Trinité a été précisé au départ en regard de la philosophie grecque de la fin de l'Antiquité, c'est-à-dire essentiellement contre le modèle néoplatonicien de la procession (voir 1. 11. 6.) et sa pertinence conceptuelle s'enracine d'abord dans cette distinction. Loin du Dieu grec qui n'a rapport qu'à soi dans la contemplation immobile de lui-même, la Trinité trace l'image d'un Dieu unique mais non pas solitaire et au-delà du monde. Elle interdit de penser Dieu sous le seul registre de l'Un et de l'identité (voir 1. 2.), ce qui veut dire que Dieu ne peut être conçu comme notre simple vis-à-vis dans l'au-delà ou comme un étant au-dessus et à part des autres êtres[171]. Le Dieu trinitaire, essentiellement, nous concerne. Il s'est révélé sous la forme d'un homme. Mieux même, il passe par nous. En cela, dira Hegel, le dogme de la Trinité traduit toute la singularité du Christianisme, qui est d'avoir découvert Dieu comme Esprit (*Philosophie de l'Esprit*, 1830,

[167] *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.
[168] Voir D-R. Dufour *Les mystères de la Trinité*, Paris, Gallimard, 1990.
[169] Une des meilleures présentations de la Trinité est peut-être celle de W. Kasper *Le Dieu des chrétiens*, 1982, trad. fr. Paris, Cerf, 1985, notamment pp. 420-454. Il convient de souligner que, notant que la Trinité fit l'objet de représentations populaires aux premiers siècles du christianisme, un auteur affirme que loin de reposer sur un jugement intellectuel, la doctrine de la Trinité repose sur une intuition fondamentale, sur une vision. Voir G. Tavard *La Vision de la Trinité* (Paris, Cerf, 1989). Malheureusement, nous peinons à suivre sa démonstration.
[170] Paris, GF Flammarion, 1969. En 1669, Leibniz a écrit, contre les sociniens, une *Défense de la Trinité*.

§§ 566 à 569[172]). Et c'est sans doute effectivement ce que ce dogme invite le plus essentiellement à comprendre.

*

Tentative d'explicitation simple de la Trinité.

S'il y a un Dieu, il est l'absolu, non pas au sens où tout est Dieu mais au sens où tout dépend de lui, où tout conduit à lui. On ne peut donc connaître Dieu en tant qu'il est l'absolu. Cela l'assimilerait à un objet particulier. Par rapport au monde, Dieu est transcendant.

Mais si on ne peut connaître Dieu, peut-on néanmoins croire en lui ? Puisque cela ne peut reposer sur aucune représentation particulière, cela ne peut venir que de Dieu et doit donc être une révélation de lui-même. Jésus ainsi n'est pas un prophète. Il est Dieu. C'est là la spécificité la plus forte du christianisme qui, on l'a vu à travers les débats noués autour du dogme trinitaire, ne fut pas acceptée sans difficultés. Mais le dogme va encore plus loin puisqu'il pose finalement que Dieu n'est pas seulement Transcendance et Présence mais qu'il est également Sens : ce que nous croyons de lui à travers sa révélation. Ce point était certainement d'une grande audace : il nous identifie à Dieu ! Loin de nous placer dans un rapport de respect vis-à-vis de l'absolument Transcendant, il invite à une assimilation subjective de Dieu. Au sens chrétien, avoir la foi, en effet, n'est pas seulement croire en Dieu mais le rejoindre, l'accueillir en nous. Nous recevons la foi comme une grâce.

Telle fut le sens de l'intuition augustinienne selon laquelle Dieu ne peut aimer que lui-même ; intuition qui inspira une célèbre démonstration de Richard de Saint Victor : il est impossible à Dieu d'avoir une charité souveraine envers une créature, car ce serait désordre d'aimer souverainement ce qui n'est pas souverainement aimable. Ainsi, comme la perfection d'une personne exige la société d'une autre capable d'en témoigner, il était nécessaire qu'à la personne divine fut associée une personne de dignité égale et, par le fait même, divine. Dans la divinité existent donc nécessairement une pluralité de personnes : la pleine divinité implique une plénitude de bonté qui implique une plénitude de charité (car rien n'est meilleur ni plus délectable), qui implique enfin une pluralité de personnes divines pour en recevoir le témoignage mutuel, car l'amour veut être aimé de tout cœur par celui qu'il aime de tout cœur (*La Trinité*, après 1148 ?, Livre 3, II et sq.[173]). Dans son rapport à soi, Dieu passe par ses créatures. Idée audacieuse mais au fond tout à fait cohérente. Si Dieu était hors de moi, il ne pourrait être absolu. Il ne serait pas Dieu. Ou bien ma croyance en Dieu serait une opinion toute subjective, Dieu n'étant que ce que je peux m'en

[171] Voir C. Duquoc *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Cerf, 1977.
[172] *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, trad. fr. Paris, Vrin, 1988.
[173] trad. fr. Paris, Cerf, 1959.

représenter – en quoi il ne serait pas l'absolu. Ou bien ma croyance en lui me serait imposée du dehors, par un effet d'autorité ou de grégarité qui me commanderait de croire, comme si l'absolu ne passait pas par moi, ce qui est contradictoire.

Apparemment, d'autres religions n'ont pas ignoré de telles réflexions. Nul ne loue Dieu sinon Dieu lui-même, pose ainsi Ibn Arabi. S'il s'adresse à son serviteur, c'est lui qui est aussi l'ouïe et celui qui écoute. Dieu est l'esprit (*fatâ*). Il est la science, ce qui est su et celui qui sait. Il est la sagesse, l'objet de la sagesse et le sage (*Les illuminations de la Mecque*, 1238, p. 45[174]). Il semble néanmoins que l'Islam ait jugé blasphématoires de telles affirmations (p. 31) fort proches de la logique trinitaire. Ibn Arabi pourra s'identifier à la parole divine elle-même[175]. Le mystique Hallâj, qui proclamait « je suis la Vérité », « je suis Dieu », finira en martyr (voir 1. 3. 13.). Ainsi serait-il fort intéressant de disposer d'études – largement manquantes à notre connaissance – permettant de repérer l'occurrence de telles réflexions dans d'autres religions que le christianisme.

Quoi qu'il en soit, si Dieu est le Sens même de sa Parole qui anime notre foi, faut-il dire que les non-croyants sont abandonnés de Dieu ? Pour fonder le dogme trinitaire, le christianisme devra élaborer une doctrine de la grâce qui fera à son tour l'objet de difficiles débats (voir 4. 2. I. 2.). A l'âge moderne, c'est peut-être cette vision de la foi comme irruption du divin en nous qui commandera la plupart des attaques contre le dogme trinitaire et qui sera dénoncé comme un subterfuge. C'est que si Dieu me donne la foi en lui, ma foi est sans doute pleinement justifiée mais l'argument est totalement circulaire : la foi justifie la foi. De là, à l'époque moderne, cette caractérisation de la foi comme irrationnelle (la foi est sa propre justification et on ne peut autrement en rendre compte) ou sa dénonciation comme illusoire.

C'est que si la foi est de Dieu, sa certitude est absolue. La foi abat les montagnes. Mais il semble alors que la foi nous est tout extérieure. Sans Dieu, pas de foi. La Trinité ne la pense pas subjective, en effet. Elle nous fait croire ce que Dieu nous dit, non ce que nous pouvons penser de lui – nous retrouvons ici cette notion de foi comme allégeance, qui fut sans doute son premier sens (voir ci-dessus). En même temps, parce que la foi est une croyance, la Parole de Dieu doit devenir nôtre. Elle ne peut être une parole extérieure, sacrée, face à laquelle nous serions moins hommes. Si je dois avoir confiance en Dieu, il faut que je me reconnaisse en lui. Il faut que quelque chose en moi, qui ne peut être qu'un sens, une parole, soit déjà comme lui. Sans cette appropriation de Dieu, je rencontrerais en fait de Dieu un être sans aucun rapport à moi. Je rencontrerais un être et non une Personne puisque je ne pourrais lui prêter des intentions et pensées que je peux partager. Un être qui est peut-être tout puissant mais auquel je n'ai pas lieu de parler, de me confier.

[174] Anthologie présentée par M. Chodkiewicz, Paris, A. Michel, 1997.
[175] Voir C. Addas *Ibn Arabi*, Paris, Gallimard, 1989, p. 145.

Comment conjuguer ces deux dimensions de la foi ? D'une manière qui se dégagera lentement, en reconnaissant que la foi est porteuse non d'une connaissance mais d'une espérance. L'Esprit saint nous meut, nous fait vivre. Il ne nous donne pas Dieu mais nous permet seulement de recevoir une Parole comme absolue, c'est-à-dire capable de décider de toute une vie.

Telle n'était cependant pas la manière dont la Patristique grecque tendait à présenter la foi, voyant plutôt celle-ci comme une participation réelle de l'âme à la vie du Christ. La foi en ce sens restituait en partie à l'homme la puissance de vision perdue depuis la Chute ; d'où des métaphores courantes de la foi comme "lumière" et "oeil spirituel"[176]. Depuis Platon, le mal pour les Grecs de l'Antiquité était un défaut d'intelligence et non de volonté comme dans la tradition occidentale qui finalement s'imposera. C'est pourquoi la venue du Christ conduisait moins au pardon qu'à la déification des hommes, une fois leurs yeux dessillés (voir 1. 3. 14.). Cette vision ne sera néanmoins pas celle que retiendra finalement le dogme trinitaire ; lequel, encore une fois, évite de penser Dieu tant comme un être tout extérieur que comme un objet de connaissance. C'est là finalement ce que lui reprocheront tant les hérésies refusant de reconnaître Dieu sous trois Personnes, que les critiques modernes rejetant le dogme au nom de son obscurité, soulignant qu'il ne nous éclaire en rien sur Dieu. Ce qui est abusif, sans doute, dans la mesure où la Trinité nous invite à découvrir Dieu comme sujet.

*****

Dieu comme sujet.

La Trinité, avons-nous souligné, formule les termes de la relation d'un homme à l'absolu en même temps que la relation d'un Dieu à ses créatures. La Trinité oblige à penser Dieu non comme substance, c'est-à-dire comme un être à part, distinct de tout autre mais comme *sujet* ; comme un être qui a rapport à soi dans son autre – l'homme en l'occurrence. Pour la créature, c'est un rapport de foi qui est espérance. Pour Dieu, c'est un rapport d'amour vis-à-vis de ses créatures. Le dogme de la Trinité, a-t-on souvent souligné, a finalement pour objet de rendre compte de l'amour de Dieu. Si Dieu est amour, il est *relation* plus que *substance*. Il est action plus qu'être. Et, comme relation, il est intégration d'une différence, *unité non pas simple mais unifiante*. Dieu est rassemblement. Voilà ce que l'élaboration conceptuelle du dogme de la Trinité tentera de rendre compte, en évitant le risque de faire de l'homme l'*alter ego* de Dieu, comme si l'histoire de l'homme était l'histoire de Dieu - comme si Dieu avait besoin de l'homme pour être pleinement Dieu - ce qui lui ôterait toute véritable transcendance.

[176] Voir R. Aubert *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, E. Warny Ed., 1945.

Finalement, si la Trinité est un mystère, c'est celui de Dieu même, dans son rapport à sa Création. Car si le sens de l'être est amour, cela ne peut être prouvé rationnellement, ni être fondé sur une induction - Dieu n'a pas la nature d'un objet sur laquelle pourrait être fondé un raisonnement. La nécessité de l'amour divin ne peut être déduite préalablement à sa révélation par le Fils. Elle est première.

En même temps, si la foi établit un rapport personnel à l'absolu, il y a une richesse propre à la foi religieuse, que ne peuvent connaître ni la théologie négative, qui culmine dans une inconnaissance positive de l'éloignement du divin (voir 1. 2. 5.), ni le mysticisme qui, au prix d'une ascèse silencieuse, tente de surmonter la distance qui nous sépare de l'absolu (voir 1. 4. II).

Parce que Dieu n'est pas posé comme une substance lointaine, indifférente ou étrangère à nous, il peut être cru dans la simplicité d'un sentiment. Dès lors, le propre de la foi religieuse est de pouvoir éclore au niveau le plus humble et le plus immédiat à partir d'une médiation historique et humaine comme la figure du Christ. C'est de pouvoir viser le divin d'un simple point de vue subjectif et d'être ainsi vécu par quiconque comme un appel immédiat. *La richesse de la foi est d'être une croyance.*

Pour certains, là est la spécificité de la religion chrétienne. L'Islam en regard, écrivent-ils, réalise le concept de foi au sens de soumission, un peu comme au Moyen-Age encore en Occident (voir ci-dessus) et non en celui d'élan répondant au Dieu qui se révèle[177]. De même, selon certains commentateurs, ce que l'on peut nommer la foi bouddhique (*sraddha* ou *saddha*) est l'assentiment donné à des doctrines qui ne sont pas immédiatement vérifiables mais dont le contenu n'outrepasse en rien nos capacités à comprendre. La foi peut et doit ainsi normalement se transformer en connaissance[178]. De sorte qu'en comparant la religion chrétienne avec la religiosité orientale, "on peut se demander s'il n'eût pas été plus simple d'adorer ce qui est éternel et caché, de s'y abandonner dans la méditation et d'y aspirer et que Dieu nous laissât dans son éloignement infini", écrit Joseph Ratzinger (*La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, 1968). Cependant, si la foi représente une option nécessaire face à l'absolu, il paraît douteux que le christianisme puisse en revendiquer le monopole et sans doute y a-t-il bien d'autres choses à dire sur la foi dans les autres religions... De fait, nous l'avons dit, les études ne sont pas si nombreuses sur ce point. Peut-être parce que l'idée de foi s'est perdue à l'âge moderne.

En effet, la nécessité, qu'exprime la Trinité, de lier sous une même personne celui en qui l'espérance est portée, celui au nom de qui la confiance est accordée et ce que vise l'espérance, cette nécessité a perdu beaucoup de son sens à l'âge moderne, dès lors qu'on s'est mis à parler de la foi en général, comme une sorte de croyance en Dieu pouvant

[177] Voir H. de Lubac *La foi chrétienne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
[178] Voir D. Gira *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 1989, p. 128.

parfaitement demeurée imprécise et n'étant pas obligatoirement liée, en tout cas, à un credo précis – Kant, ainsi, distingue la foi d'Eglise, qui repose sur le savoir historique de ce que rapportent les Evangiles, de la foi religieuse qui ne repose que sur la raison (*Le conflit des facultés*, 1798, I° section, I, appendice III[179]).

Au Moyen Age, nous l'avons vu, la foi était comme un contrat dont une espérance suivait naturellement, car la foi était accordée contre une promesse de Dieu. L'âge moderne, en revanche, a admis que la foi puisse se fonder essentiellement sur l'adhésion individuelle du croyant. De sorte que la question se pose de savoir s'il y a encore proprement foi. Nous le verrons, c'est la question qu'amène à poser Kierkegaard (voir ci-après 1. 5. 20). Disons plutôt que plus rien, à nos yeux, ne peut objectivement justifier la foi. Or c'est bien cela qu'implique la Trinité, si l'on reconnait, avec Hegel, qu'elle invite à penser Dieu comme Esprit.

Le dogme trinitaire pose en effet que croire en Dieu, ce n'est ni vénérer un Dieu écrasant par rapport à nous, ni suivre un homme-dieu exemplaire, ni se fier à la force d'un message mais que c'est tout cela à la fois, indistinctement. Ce que traduit la figure d'un Dieu trine, face à laquelle ne suffisent ni la vénération, ni l'idolâtrie, ni la conviction. Car Dieu n'est pas un être, un objet. Il ne peut être pour nous qu'une interrogation. Il est un mystère qui appelle forcément une réflexion, laquelle comprend forcément sa négation. La Trinité rompt avec l'image d'un Dieu au-dessus de nous car, ainsi, il ne peut être absolu ou, ce qui revient au même, parce qu'un être pensant comme l'homme ne peut reconnaitre la Vérité comme une simple chose. Si Dieu doit être pensé, le doute habite forcément cette pensée. De sorte que nier qu'il existe quelque chose comme un Dieu ne va pas du tout à l'encontre de la raison trinitaire. *Car il ne peut exister quelque chose, extérieur à nous, qui soit Dieu !* Et si une telle chose n'existe pas, alors la réflexion sur Dieu ne peut être achevée. Sinon par un acte de foi, qui n'apporte aucune vraie réponse à cette réflexion mais qui reconnait surtout son importance.

*****

Il n'y a foi qu'en l'absence de Dieu.

La foi en Dieu interpelle l'homme par un "peut-être" lancinant. Elle comporte toujours un risque. Car on ne peut consentir à Dieu à travers elle que comme à quelque chose d'irreprésentable et qui ne prouvera sa réalité que dans notre mort, puisque la foi ne se bâtit que sur l'absence d'une connaissance.

[179] *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

Quand la foi cessera-t-elle ? Pour saint Paul, la foi et l'espérance passeront avec cette vie. La charité seule demeurera. Pour Origène et d'autres Pères de l'Eglise, en revanche, nous croyons aujourd'hui d'une manière imparfaite. Un jour viendra où notre foi sera parfaite mais nous croirons toujours.

Autant dire que *la relation de confiance qui fonde la foi ne prend pleinement son sens qu'en l'absence de toute intuition de Dieu*. De ce point de vue, la foi est bien un pari (voir 2. 6. 9.). Mais elle peut s'appuyer sur une parole révélée. C'est une espérance car ce n'est que dans la contradiction de notre être et de nos espoirs face au péché et à la mort que l'on peut parler de Dieu convenablement. Le mot "Dieu", en ce sens, n'a de valeur que de trouble et de question, c'est-à-dire de renvoi à une précarité radicale de l'homme, déclare un auteur. Sinon, parler de lui n'est qu'une spéculation abstraite qui doit être étudiée comme une figure historique parmi d'autres de la conscience de l'homme[180].

La foi n'est pas au bout d'une démonstration. Elle exige une *conversion* et sa constante réaffirmation. En regard, le péril est d'oublier la foi au profit de la croyance. C'est-à-dire de ne voir dans la foi qu'une série de choses à croire, de préceptes et d'interdits. C'est à ce titre que certains théologiens ont pu combattre la religion au nom de la foi (voir 1. 14. 22.). C'est à ce titre, encore, que Kant oppose la foi dogmatique, qui fait de la Révélation un savoir, de la foi réfléchissante, qui prescrit à l'individu de devenir meilleur en agissant selon son propre sens moral et pour laquelle la sortie du péché dépend de la bonne volonté humaine. Or, selon Kant, cette foi réfléchissante implique de suspendre notre croyance en Dieu, jusqu'à prétendre à sa non-existence comme gage de notre engagement moral. La foi peut ainsi ne pas connaître Dieu, souligne Kant. Et cela, loin de mettre à bas toute religion comme on l'a souvent compris, fait plutôt la richesse de la foi. Kant souligne d'ailleurs en ce sens que le christianisme a particulièrement libéré la foi réfléchissante de la paralysante attente d'un Messie, puisque pour lui la Révélation a déjà eu lieu (*La religion dans les limites de la simple raison*, 1793[181]).

Le paradoxe de la foi est de produire de l'inquiétude tout en excluant le doute. Tel est, en effet, le propre d'une relation de confiance, de réciprocité, qui est de telle

[180] Voir G. Ebeling *L'essence de la foi chrétienne*, 1959, trad. fr. Paris, Seuil, 1970.

nature que le mot de foi peut être appliqué à chacun des deux partenaires : Dieu est parfois nommé "fidèle". *Le contraire de la croyance est le doute. Le contraire de la foi est la trahison* et ainsi y a-t-il un élément de foi dans le serment, dès lors que, ne pouvant être garants de notre propre promesse, nous faisons intervenir la caution des autres ou de Dieu[182]. L'inquiétude de la foi religieuse n'a de sens qu'en regard de l'acte de confiance qui l'établit et qui s'appuie sur une Parole révélée. La foi doit demeurer une espérance inquiète.

[181] *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.
[182] Voir M. Chastaing « Essai de phénoménologie du serment » *Journal de psychologie normale et pathologique* T. 37, janvier-mars 1940, pp. 47-68.

III - LA FOI COMMUNE

1. 5. 18.

Afin d'approfondir certains des thèmes qui viennent d'être examinés, nous présentons ci-après trois grands textes sur la croyance

Le premier, A) les Pensées diverses sur la comète *de Bayle, est un classique de la liberté d'esprit face aux croyances et aux préjugés. B)* Crainte et tremblement *de Kierkegaard est l'un des textes les plus forts sur la foi, par sa volonté d'en embrasser tous les paradoxes. On note, de l'un à l'autre, quoiqu'en des perspectives bien différentes, la même exigence critique en matière de croyance. C) Le* Traité théologico-politique *de Spinoza, enfin, est une oeuvre majeure dans l'histoire des idées. Son influence fut énorme et son interprétation n'est pas encore tout à fait fixée (Spinoza dit-il vraiment tout ce qu'il a à dire ou le laisse-t-il seulement sous-entendre ?).*

*****

Dans la précédente section, nous avons souligné que la foi peut être assimilée à une espérance individuelle. En quoi, nous l'avons présentée comme un mode de pensée qui ne relève pas d'une argumentation mais dont les objets, en toute rigueur, ne peuvent pourtant être jugés a priori irrationnels ou vains. Ici, nous allons plus particulièrement sonder cette dimension individuelle.

Avec Bayle, un certain héroïsme de la pensée apparaît, qui est une audace individuelle déployée dans l'arrachement aux préjugés, aux opinions non discutées parce que communes. A travers ce genre de critique, largement reprise à l'âge des Lumières, le monde intellectuel apprendra à reconnaître parmi ses premières valeurs l'originalité et la nouveauté des idées. Avec le

romantisme, la foi même sera revendiquée pour sa singularité - en ce qu'elle distingue, plutôt qu'en ce qu'elle relie aux autres hommes. Et elle paraîtra inattaquable surtout en ce que son authenticité et sa sincérité sont indiscutables. Kierkegaard est un bon représentant de ce romantisme de la foi, qui fait d'elle l'affirmation extrême d'une singularité individuelle.

Au bout de cette logique, le contenu de la foi même devient singulier. La foi cultive le paradoxe. Elle est une folie. Mais le croyant, alors, paraît ne plus se fier qu'à lui-même et l'on ne sait plus très bien s'il croit vraiment ou aspire seulement à le faire. En regard, il est donc intéressant de rappeler le point de vue d'un Spinoza qui ne voulait accepter, en fait de foi, qu'un credo universel.

Le caractère commun de la foi est essentiel, en effet. On a souvent dit que la croyance en Dieu repose sur l'idée de survie individuelle : si je ne survis pas à la mort, à quoi me sert un Dieu ? Mais il est alors une question plus fondamentale encore, quoique beaucoup moins soulevée : puis-je croire en Dieu si je ne crois pas aux hommes ? Si je ne place plus aucun espoir en eux, qui sont mon monde ? Que me sert de survivre si je n'ai plus de monde ? Si je n'attends plus rien des autres ?

On ne croit rien sans engager tout un monde, avons-nous souligné d'emblée (voir ci-dessus 1. 5. 3.). Et l'on n'espère pas autrement. De sorte qu'il faut demander quelle espérance, au juste, peut permettre une foi qui ne concerne que soi. Pour croire, les autres nous obligent.

A) PIERRE BAYLE

1. 5. 19.

PENSEES DIVERSES SUR LA COMETE (1683[183])

Le titre exact est : *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*.

Depuis la nuit des temps, les comètes ont passé pour annoncer quelque mauvais présage (voir 2. 5. 13.). Cependant, la persuasion générale et constante des peuples n'est d'aucun poids pour prouver la mauvaise influence des comètes, écrit Bayle. En matière de croyance, la tradition ne saurait rien fonder et c'est une illusion pure de croire qu'un sentiment qui passe de siècles en siècles et qui est cru par une majorité d'hommes ne peut être entièrement faux.

Tel est le thème majeur de l'ouvrage[184]. Thème que Bayle lie immédiatement à un autre : en matière de croyances, les aberrations et les préjugés tiennent de si près à la nature humaine qu'on les retrouve de siècles en siècles, quelle que soit la forme de religion et de civilisation qui prévaut - le passage de la comète de 1680 a encore démontré, souligne Bayle, que chrétiens et païens tombent dans les mêmes préventions – ainsi que malgré la culture et l'instruction ("les savants sont quelquefois une aussi méchante caution que le peuple", XLVII). Condillac redira ceci : philosophes et hommes du peuple s'égarent pour les mêmes causes et partagent le même esprit systématique (*Traité des systèmes*, 1769, p. 38[185]).

Inertie idéologique.

En général, la critique classique des préjugés, comme les théories modernes de l'idéologie, insistent surtout sur l'influence sociale des croyances, soulignant leur force de pénétration et de conditionnement des consciences.

En regard, Bayle s'attache plutôt à mettre en lumière les caractères de la *réception individuelle* des croyances ; laquelle, note-t-il, oppose une inertie

[183] 2 volumes, Paris, Droz, 1939.
[184] Bayle reprend les critiques de Calvin et s'oppose à Jurieu. Voir O. Abel & P-F. Moreau (Eds) *Pierre Bayle : la foi dans le doute*, Genève, Labor & Fidès, 1995 & O. Abel *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Paris, Michalon, 2017.
[185] La Vergue, Kessinger Publishing's Legacy Reprint, 2009.

considérable à leur influence. On souligne en général beaucoup que l'orgueil et l'égoïsme suscitent et favorisent l'épanouissement de certaines idées reçues. On néglige le fait qu'ils sont tout aussi efficaces pour endiguer l'apparition de croyances nouvelles.

En ce sens, on a depuis longtemps noté que l'influence de la presse et des médias a plus pour effet de renforcer les idées établies que de les modifier. D'emblée, les lecteurs opèrent un tri. Ils lisent les journaux dont les opinions générales leur conviennent. Nous avons toujours déjà décidé pour la vérité, disions-nous plus haut (voir 1. 5. 13.).

Psychologie du pharisaïsme.

On est souvent surpris de la non-conformité des mœurs des hommes aux règles de la religion qu'ils professent. On s'étonne de l'inconséquence de ce bon chrétien qui communie chaque dimanche et ne laisse pourtant pas que d'être fourbe, voleur, criminel tout le reste de la semaine. C'est qu'on accorde trop d'importance aux croyances en elles-mêmes, lesquelles ne sauraient être admises, selon Bayle, sans être passées au crible de nos affects et de nos intérêts.

L'homme ne se conforme aux lois de sa religion que lorsqu'il peut le faire sans s'incommoder beaucoup. Ce qui veut dire que s'il n'appliquera que très modérément à sa propre conduite les préceptes dont il se réclame, il exigera néanmoins leur respect par les autres. Il se pliera assez volontiers aux rites (car "la circoncision n'empêche pas d'amasser du bien, de calomnier, de tromper", CXXXVII) et ne manquera pas d'observer des cultes absurdes, pour peu que ceux-ci soient pénibles et qu'il ait l'impression de se racheter en y sacrifiant.

De là, il ne faudrait pourtant pas croire que les chrétiens qui ne vivent pas conformément aux principes de leur religion ne sont pas persuadés de ses mystères et sont autant d'athées cachés. Les doutes sur l'existence de Dieu ne tombent guère dans ces âmes-là, dit Bayle. Ce n'est pas le défaut du peuple (CXXXIX).

Fontenelle.

Quelques années plus tard, Fontenelle écrira des choses très semblables dans son *Histoire des oracles* (1686[186]). Le peuple pratique les cérémonies de sa religion seulement pour se

[186] *Entretiens sur la pluralité des mondes. Histoire des oracles*, Verviers, Marabout Université, 1973.

délivrer des inquiétudes qu'il pourrait avoir en ne les pratiquant pas. Mais au fond, il ne paraît pas avoir trop de foi. Il en va de même à l'égard des oracles : on les consulte pour ne plus avoir à le faire.

Pourtant, même si certains sauront toujours profiter des sottises qui aveuglent le peuple, il n'y a en général ni imposture préméditée dans les oracles, ni athéisme dissimulé derrière le respect formel des cérémonies. Les hommes ne sont pas si conséquents. "Jamais les dieux n'ont été traités avec moins de respect que dans les comédies d'Aristophane, le même qui commença à exciter le peuple contre l'impiété de Socrate" (I, VIII).

Les hommes, en fait, ne savent pas ce que c'est que croire, écrit Bayle, qui reprend une formule de Montaigne : "les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas ; le plus grand nombre se le fait accroire à lui-même, ne sachant pas pénétrer ce que c'est que croire" (CLXXXIV[187]). L'homme n'a pas trop besoin de croire. Et il sait parfaitement régler ce besoin. Il reste toujours maître de ses croyances, surtout lorsqu'il croit des choses absurdes ou contraignantes. Nul mystère en cela : les dogmes incompréhensibles ne font aucun obstacle à ma conversion tant qu'on ne me demande pas de trop renoncer à mes passions.

Chacun se fera donc fort de croire tout ce qu'on voudra, pourvu qu'on ne lui demande ni de le comprendre, ni de vivre autrement qu'à sa fantaisie. C'est pourquoi il convient de ne pas exagérer l'influence des croyances sur les comportements. Une société d'athées pratiquerait les actions morales et civiles aussi bien que les autres, dit Bayle.

A l'âge moderne, les idéologies politiques n'ont sans doute pas été beaucoup mieux traitées de ce point de vue que les dogmes religieux. Le mouvement ouvrier, note Tom Wolfe, était de ces choses auxquelles vous croyiez pour toute l'humanité et dont vous ne vous souciiez pas une seconde dans la vie de tous les jours (*Le bûcher des vanités*, 1987[188]). Comme idéologie, souligne aussi bien Cornelius Castoriadis, le marxisme est un ensemble d'idées qui se rapportent à une réalité non pour l'éclairer mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire. Cela permet de dire une chose et

[187] La formule est chez Montaigne *Essais*, II, chap. XII (1580, 3 volumes, Paris, Aubier, 1948).
[188] trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1988.

d'en faire une autre ; de paraître autre que ce que l'on n'est (*L'institution imaginaire de la société*, 1975, pp. 15-16[189]).

*

Tout l'ouvrage de Bayle, ainsi, met en lumière la pérennité immuable et plate des croyances. Il définit une sorte de code d'acceptabilité des dogmes en regard des univers de croyance dont l'élément le plus structurant est finalement l'orgueil. La comète, ainsi, ne pouvait apparaître que comme un présage funeste, car "l'orgueil est la passion dominante et l'homme affecte la grandeur jusque dans la plus triste misère. Il se persuade qu'il ne saurait mourir sans troubler toute la nature et sans obliger le ciel à se mettre en nouveaux frais pour éclairer la pompe de ses funérailles" (LXXXIII).

Bayle souligne à l'envie l'innocuité des croyances dès lors qu'elles échappent à ces univers de croyance. La foi sincère, en regard, ne saurait être commune. Elle ne peut que bouleverser par trop le champ étroit que l'égoïsme ménage habituellement aux croyances. La foi est héroïque, dira Kierkegaard – une dimension qui inspirera après lui le film *Ordet* (1955) de Carl Dreyer.

* *

1. 5. 20.

B) SOEREN KIERKEGAARD

CRAINTE ET TREMBLEMENT (1843[190])

[189] Paris, Seuil, 1975.

L'ouvrage fut publié sous le pseudonyme de Johannès de Silentio.

Ce livre de Kierkegaard est d'abord une réaction d'époque contre la foi mise en discours et débitée en leçons ("de nos jours, on ne s'arrête pas à la foi, on va plus loin") ; la foi étudiée par Schleiermacher (voir 1. 14. 16.) ; la foi intégrée par Hegel à son système philosophique et n'apparaissant plus à ce titre que comme un moment dans le parcours de l'Esprit (voir 1. 14. 29.).

En regard, Kierkegaard entend insister sur l'étrangeté et la difficulté subjective de la foi. Il tient à en réaffirmer le caractère d'exception. Car on a beau être en mesure de formuler en concepts toute la substance de la foi, il n'en résulte pas qu'on l'ait saisie, déclare Kierkegaard, et qu'on ne sache ni comment y entrer, ni comment elle entre en nous. De fait, on n'aura sans doute jamais autant insisté sur le caractère paradoxal de la foi.

*****

L'exemple d'Abraham.

Crainte et tremblement est une longue méditation sur l'exemple d'Abraham s'apprêtant à sacrifier Isaac - Abraham qui, dit saint Paul, est justifié par sa foi (*Rm 4 1 et sq.*)

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler ce passage de la Bible (*Genèse*, 22) : Dieu a donné un fils, Isaac, à Abraham. Ce que celui-ci, compte tenu du grand âge de sa femme Sarah, ne pouvait plus espérer. Dieu promet à Abraham que son fils régnera sur plusieurs nations. Mais un jour, il demande à Abraham d'enfreindre la loi et de lui sacrifier Isaac en offrande. Confiant, Abraham s'exécute. A l'instant où il va égorger son fils, Dieu remplace l'enfant par un bélier.

Qu'importe ce que croit la foi. La foi est certitude. Abraham croit l'absurde. Il croit que la parole de Dieu concernant son fils s'accomplira alors même qu'il va tuer celui-ci. Qu'on n'imagine pas que cette mise à l'épreuve n'ait duré qu'un moment au cours duquel Abraham a pu faire taire son angoisse et conserver, malgré tout,

[190] trad. fr. Paris, Aubier, 1935.

l'assurance que ses désirs seraient exaucés. Jusqu'au lieu du sacrifice, il y avait trois jours de marche au pas de son âne. Pourtant, Abraham avait confiance.

Abraham ne doute pas un instant et son exemple a de quoi anéantir quiconque croit en Dieu, souligne Kierkegaard. Aurait-il le courage de se jeter ainsi tête baissée dans l'absurde avec une telle confiance ? La foi est la chose la plus malaisée de toutes. La foi est un scandale. Elle n'est rien d'autre que de se confier avec crainte et tremblement à l'absurde. Il ne faut pas s'imaginer avoir la foi si l'on n'a pas conscience, de toute son âme, de son *impossibilité*. La foi naît de la douleur, de la résignation. Elle n'est certainement pas un instinct immédiat, un élan du cœur. Elle ne nous "arrange" pas. Elle n'est pas une certitude confortable mais une certitude combattante.

Le fidéisme de Kierkegaard.

On trouve chez Kierkegaard l'une des expressions les plus extrêmes du *fidéisme* : la foi commence où la raison ne peut saisir que l'absurde. La foi n'a d'autre justification qu'elle-même et elle vaut toutes les justifications. Elle est capable, comme pour Abraham, de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu. Elle est au dessus même de la morale.

En ceci, Kierkegaard s'oppose particulièrement à Kant, qui écrivait que toutes les interprétations des écritures doivent se faire selon le principe de la moralité. Seulement ainsi sommes-nous sûrs d'interpréter correctement ; comme si "le Dieu qui est en nous" était lui-même l'interprète, écrit Kant (*Le conflit des facultés*, 1798, I° section, I, appendice III, p. 852[191]).

On a rapproché Kierkegaard de Tertullien, lequel disait que la mort du Christ est très croyable puisqu'elle est insensée et que sa résurrection est certaine, puisqu'elle est impossible. Pourtant, pour Tertullien – qui citait Isaïe « si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » - il n'était pas question de dire que le divin était irrationnel mais seulement qu'il ne pouvait que s'opposer aux sagesses humaines. La foi pouvait ainsi ouvrir à une sagesse plus profonde, ce qui n'est nullement le cas chez Kierkegaard, pour lequel ne croyant n'accède justement pas à une compréhension susceptible de le justifier.

Pour les Grecs, le divin était, au bout de la vertu, au sommet du monde. La foi judéo-chrétienne, elle, isole le croyant et l'exclut du monde, dans un rapport absolu et tout personnel à la divinité. Là est précisément son risque. Là est l'angoisse : le monde

[191] *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

ne fait nullement écho à notre certitude. Abraham doit renoncer à ce qu'il a de plus cher et, au même moment, il risque encore de se fermer le chemin de la joie sublime en commettant un acte criminel. On ne peut pourtant pas le plaindre de s'entêter à obéir à un ordre absurde ! On ne peut pleurer avec lui. Qu'importe. Celui qui aime Dieu n'a pas besoin de larmes ni d'admiration, écrit Kierkegaard. Il oublie sa souffrance dans l'amour. La foi alors est le sens du devenir, le sens du possible devenant réel, dira Kierkegaard dans ses *Riens philosophiques* (1844, p. 149[192]).

Dans la foi, l'individu s'oppose dans sa singularité la plus extrême au monde, à la morale, à l'universel. La foi met tout particulièrement en lumière l'incommensurabilité entre l'intériorité et l'extériorité ; entre notre personne et le monde. La morale nous force à renoncer à notre singularité pour nous plier à l'ordre du monde. La foi, elle, justifie et consacre *l'exception* de notre singularité face au monde. Elle est, dès lors, la justification d'un retrait solitaire dans l'angoisse, en lequel culminent nos espérances et qui est l'expression la plus forte de notre individualité.

La foi valorise la position de celui qui hésite et que tourmente son être singulier "parce qu'il sent qu'il n'est pas de lui de vaincre le péché en lui". C'est pourquoi le fidéisme de Kierkegaard ne peut être assimilé à un fanatisme religieux. La foi ne valorise pas la certitude confiante de soi. Le croyant, souligne Jean Wahl, ne saura jamais s'il est l'élu (*Etudes kierkegaardiennes*, 1967[193]). Il n'aura qu'une constante prière : puissé-je ne pas être le démoniaque ! La foi restera angoisse.

*****

Dramatisation de la foi. L'égotisme de Kierkegaard.

Il convient de souligner que si l'ouvrage ne traite que de la foi, Kierkegaard n'en analyse pratiquement pas le concept. Il ne se demande notamment pas ce qui chez le croyant peut bien, comme pour Abraham la parole directement reçue de Dieu, conditionner la foi. Celle-ci semble purement subjective chez Kierkegaard et, dans cette

[192] trad. fr. Paris, Gallimard, 1948.
[193] Paris, Vrin, 1967.

mesure, elle cultive les paradoxes. La question est cependant de savoir si elle est véritablement foi ou simplement croyance.

On peut donc se demander, avec Jean Wahl, non seulement si cette foi que célèbre Kierkegaard traduit une expérience ou seulement le souhait et l'attente d'une telle expérience - si Kierkegaard est un croyant ou seulement un "poète de la croyance" ; mais même s'il n'utilise pas la foi à un autre objet qu'elle-même : à sauver la légitimité d'une crispation égotiste, qui trouve le moyen de triompher dans la foi, l'individu y consacrant sa singularité par rapport au monde. Dans *Crainte et tremblement*, en effet, la foi n'a d'autre justification que d'être revendiquée par une subjectivité ; celle-ci ne pouvant dès lors que la recevoir par grâce. Jacques Derrida a pu souligner en ce sens que l'œuvre marquait la reconnaissance d'une sacralité pré-religieuse ; insistant sur la force irrépressible et le dénuement du mystère divin nous convoquant en singularité, tout en nous ôtant la possibilité de répondre de nous-mêmes face à lui. Comme si le Moi était directement le point d'ancrage de l'étrangeté divine dans le monde (*Donner la mort*, 1999[194]).

Kierkegaard trace la figure d'un "chevalier de la foi" qui ressemble à n'importe quel bourgeois, qui se réjouit de tout et s'intéresse à tout mais qui vit pourtant sa vie en vertu de l'absurde, à l'insu de tous. Il est dans le monde sans n'être plus *du* monde, car il est incapable de trouver dans l'universel une médiation qui le rendrait intelligible à ses propres yeux. Parce qu'il sent que son individualité s'abîme dans le monde et qu'il lui faut Dieu pour la sauver. D'où l'inévitable envie d'ajouter : parce qu'il est incapable de renoncer à considérer que les tourments qui occupent son petit moi ne sont pas les choses les plus importantes du monde !

La foi, dans *Crainte et tremblement*, s'associe en effet à un égotisme qui peut paraître excessif et même déplacé (les ouvrages ultérieurs de Kierkegaard redonneront à la foi bien plus de transcendance).

L'auteur n'y souligne pas moins de façon unique le caractère irrémédiablement personnel, immédiat et quasi oppressant d'un acte de foi placé tout au bout de la sincérité d'un engagement - de tout engagement - et qui ne peut être vraiment interrogée et vécue que de manière solitaire, c'est-à-dire sans l'appui du monde. La foi, pour

Kierkegaard, est forcément individuelle. Elle nous saisit dans notre particularité. Elle n'est universelle que dans le tourment qu'elle accrédite en nous. Spinoza disait exactement le contraire.

*** ***

1. 5. 21.

C) SPINOZA

TRAITE THEOLOGICO-POLITIQUE (1670[195])

Ce *Traité* fut publié sans nom d'auteur. Il fut traduit en français en 1678 et rapidement interdit. Ses idées furent surtout diffusées par Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique* (art. "Spinoza", édition de 1702[196]) ainsi qu'à travers les nombreuses pseudo-réfutations qui, tout au long du XVIII° siècle, n'eurent d'autre but que de faire connaître les idées de Spinoza sous couvert de les dénoncer[197].

La foi : un problème politique.

La liberté d'esprit ne saurait menacer ni la ferveur véritable ni la paix au sein de la communauté politique, affirme d'emblée Spinoza. L'objet premier du *Traité* a trait en ce sens aux conséquences sociales des croyances individuelles. Dans cette perspective, l'ouvrage s'attache à définir comme un mode de régulation des croyances religieuses, hors duquel, estime Spinoza, toute paix sociale est menacée.

Le *Traité* pose ainsi que la foi ne peut être que l'expression d'un assentiment universel dont les contenus individuels et notamment les représentations ou espérances particulières qui peuvent y être attachées à travers les différentes confessions, sont inessentiels.

Spinoza écrit alors que les Provinces-Unies connaissaient, comme l'Angleterre, une multitude de sectes, notamment calvinistes. Dans le premier tiers du XVII° siècle surtout, les conflits politiques s'étaient transportés sur le plan religieux et les sectes arminiennes et gomaristes s'étaient affrontées en une quasi-guerre civile.

---

194 Paris, Galilée, 1999.
195 *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.
196 16 volumes, Genève, Slatkine reprints, 1969.
197 Voir par exemple H. de Boulainviller *Essai de métaphysique dans les principes de B. de Spinoza*, paru dans un recueil intitulé *Réfutation de Spinoza* (Bruxelles, 1731).

Chez la plupart des hommes, note Spinoza, la foi ne consiste qu'en préjugés. Elle se réduit à un culte extérieur dont la pratique vulgaire a tous les caractères d'une adulation plutôt que d'une adoration. Et après avoir analysé brièvement les principes de la crédulité humaine et décrit le conditionnement par lequel sont travestis du nom de religion les préjugés qui servent le pouvoir installé, Spinoza en vient au projet même du *Traité* : développer une nouvelle interprétation de l'Ancien Testament.

Son intention philologique, ainsi, est distincte du point de vue socinien (voir ci-dessus 1. 5. 5.) consistant à vouloir simplement expurger l'Ecriture de tout ce qui n'est pas conforme à la lumière naturelle, ainsi que l'avait fait l'ami de Spinoza Louis Meyer (*La philosophie interprète de l'écriture sainte*, 1666[198]). Le travail d'exégèse de Spinoza s'attache à déterminer le sens exact des énoncés de l'Ecriture et non, comme les Sociniens, leur vérité ou validité en elle-même[199].

*****

Renouvellement de l'exégèse biblique.

Pour comprendre l'Ecriture, on commence généralement par poser la vérité de son texte intégral, constate Spinoza. Or, ce respect de la lettre du texte génère une superstition intolérable.

Spinoza écrit en effet alors que la théopneustie – c'est-à-dire la croyance en l'inerrance absolue de la Bible, la Parole divine ayant été, par le souffle, inscrite dans les livres sacrés de manière définitive – était couramment acceptée, y compris par les protestants.

On pose que par une providence singulière Dieu a préservé la Bible de toute corruption. Dès lors, les leçons divergentes de l'Ecriture, plutôt que d'être simplement saisies comme contradictoires, deviennent les signes des plus profonds mystères. Le respect du texte est si grand qu'on en vient à croire que les lettres elles-mêmes et leur ordre contiennent de grands secrets (allusion à la Kabbale). Déraison ? Piété de vieille femme ? Ou simple arrogance à se prendre pour le seul dépositaire des secrets de Dieu ? (IX). Tel est le piège qui guette toute interprétation irraisonnée et qui mène au

[198] trad. fr. Paris, Intertextes Ed., 1988.

fanatisme sectaire : "on attribue le nom d'enseignements divins à de simples inventions où s'expriment les vœux humains ; on détourne à des fins perverses l'autorité de l'écriture. Une telle confusion est responsable de l'assurance avec laquelle tant de fondateurs de secte élèvent d'innombrables croyances contradictoires à la dignité d'articles de foi. Ils poursuivent comme ennemis de Dieu ceux dont les opinions diffèrent des leurs. Une telle attitude est la plus criminelle qui se puisse concevoir et la plus funeste à la communauté publique" (XIV).

L'indubitabilité des choses rapportées par l'Ecriture ne devrait être formulée qu'à l'issue d'un examen sévère et critique du contenu de celle-ci. Ce qui suppose de la considérer non pas simplement comme un message direct mais comme le texte d'un message, en distinguant le signifié du signifiant. Spinoza se propose de développer un tel examen en toute liberté d'esprit. Les principes de son exégèse seront ainsi :

- l'enquête historique : dans le chapitre VIII, Spinoza se demandera par exemple si le *Pentateuque* (les cinq premiers livres de la Bible) a pu être écrit par un seul auteur. L'orthodoxie voulait en effet que le *Pentateuque* ait entièrement été écrit par Moïse, lequel aurait de la sorte rapporté sa propre mort ;
- l'enquête philologique qui s'attache à comprendre les propriétés et les particularités de la langue dans laquelle l'*Ancien Testament* fut écrit (Spinoza connaissait l'hébreu mais déclare ne pas entendre suffisamment le grec pour examiner le *Nouveau Testament*) ;
- l'interprétation du sens à partir du contenu positif de l'Ecriture et non sur le crédit d'une simple vraisemblance. Moïse, ainsi, a-t-il véritablement cru que Dieu était un feu ? Dans la mesure où Moïse enseigne en beaucoup d'endroits que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles, il ne peut s'agir que d'une métaphore (VI).

La démarche de Spinoza s'inscrivait au bout d'une longue tradition d'exégèse juive et chrétienne ; celle, notamment, fondée sur la pluralité des commentaires de la

[199] Voir S. Zac *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965, p. 27.

Bible[200]. La tradition talmudique, ainsi, comptait principalement quatre types de commentaires selon le sens littéral (le récit en lui-même), le sens symbolique (les récits figurent la destinée de l'âme), le sens moral (les commandements) et le sens anagogique ou mystique de l'Ecriture. L'exégèse chrétienne, elle, admettait que la Bible peut s'interpréter en quatre sens différents : historique (la réalité des faits), allégorique (l'Ancien Testament annonce le Nouveau), tropologique (les vérités morales) et anagogique (lié aux mystères de la vie future). En regard, Spinoza mène, lui, une enquête philologique et historique qui différencie les énoncés par leur fonction et leur statut dans une situation historique déterminée[201]. Le sens du texte, en effet, est pour lui inséparable de l'histoire de ses usages et de ses publics : l'auteur parle-t-il en docteur ou en prophète ; est-il un ou plusieurs ? A qui s'adresse-t-il ?

Richard Simon et l'étude critique des textes religieux.

Ces méthodes philologiques et historiques seront reprises par l'exégète Richard Simon, dont l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678[202]) fera grand bruit (elle ne suscita pas moins de 40 réfutations)[203]. Pourtant, s'il reprend et perfectionne les méthodes de Spinoza (auquel il reproche de ne pas avoir été suffisamment philologue), Richard Simon est loin d'en arriver aux mêmes conclusions. Pour lui, si elles sont bien humaines dans leurs procédés, les altérations successives de la Bible sont incontestablement divines dans leur inspiration. L'orthodoxie est donc sauve.

Ecrivain catholique, Simon voulait en fait démontrer que les protestants n'avaient pas raison de ne se fier qu'à la seule vérité de la Bible, car celle-ci n'offre pas par elle-même un abri suffisant contre le doute. Elle doit être complétée et appuyée par le témoignage concordant de la tradition de l'Eglise, affirme R. Simon[204]. On lui reprocha néanmoins de traiter les Textes sacrés comme de simples documents humains. A ce titre, Bossuet exigera

[200] Sur la tradition juive et notamment sur Maïmonide, voir S. Zac *op. cit*., p. 17 et sq. Sur l'exégèse protestante au XVII° siècle et sur l'école de Saumur, voir F. Laplanche *L'Ecriture, le sacré et l'histoire*, Amsterdam et Maarsen, APA Holland University Press, 1986. Sur les débats religieux à l'époque où écrit Spinoza, voir J. Lagrée *Spinoza et le débat religieux*, Presses universitaires de Rennes, 2004.
[201] Sur les perspectives historiques dans le *TTP*, voir A. Matheron *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.
[202] Rotterdam, R. Leers, 1685.
[203] Richard Simon produira également une *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Rotterdam, R. Leers, 1689).
[204] Voir E. Cassirer *La philosophie des Lumières*, 1932, trad. fr. Paris, Fayard, 1966, pp. 195-196.

et obtiendra que la publication du livre soit suspendue en France. D'ailleurs, ajoutait-il, mieux vaut se consacrer à la charité que s'exercer à la critique.

L'étude des textes bibliques ne reprendra véritablement son essor qu'à la fin du XVIII° siècle avec Jean Gottfried Eichhorn (1752-1827) et ne trouvera guère de synthèse avant les *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1882[205]) de Julius Wellhausen.

Bien que l'Islam ait connu quant à lui quelques écoles, comme le mutazilisme, défendant une lecture rationnelle du Coran, les premières approches non apologétiques du texte sacré seront plus tardives dans la sphère musulmane, avec Ali Abderraziq (*L'islam et les fondements du pouvoir*, 1925) et Muhammad Ahmad Khalafallah (*L'art du récit dans le Saint Coran*, 1948)[206].

En revanche, l'approche philologique du bouddhisme, au Japon, sera pratiquement contemporaine de celle développée en Occident. Tominaga Nakamoto (1715-1746) s'attachera à vérifier si les textes sacrés du Mahâyâna, peuvent effectivement retranscrire les paroles de Bouddha ou s'il s'agit d'additions ultérieures[207].

*****

La foi sans révélation.

En leur temps, les conclusions de Spinoza étaient largement inadmissibles : la parole de Dieu est fausse, mutilée, déformée et nous n'en avons que des fragments (XII). La parole des prophètes n'est décisive qu'en ce qui concerne les qualités morales qu'ils enseignent[208]. L'Ecriture, en d'autres termes, ne contient aucune philosophie déterminée, aucune sagesse. Elle n'enseigne, souvent maladroitement, qu'une règle de vie. Pour croire et être éclairés, les prophètes ne se fiaient pas à une connaissance claire et distincte mais avaient besoin de signes. Des signes différents, d'ailleurs, selon l'imagination de chacun d'eux et ne renvoyant qu'à leurs propres opinions préconçues. Les arguments qu'ils déploient étaient donc propres à les convaincre mais ils n'ont rien d'universel et ne sont pas pour convaincre tout le monde (chap. XII). En fait, par leur

[205] Berlin & New York, W. de Gruyter, 1985.
[206] Voir A. Filali-Ansary *Réformer l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2003.
[207] Aucune traduction française n'en a été faite à notre connaissance. Voir, en allemand, *Worte nach der Meditation ; die historische Buddhismus-Kritik von Tominaga Nakamoto*, Frankfurt am Main, P. Lang, 2003.
[208] Un auteur rapproche cette vision des Prophètes de celle de Malebranche, dont R. Simon, lui aussi oratorien, était l'ami. Voir J. Steinmann *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 51.

goût pour les symboles et par leur respect de la lettre de l'Ecriture, ils ont davantage nuît à la religion qu'ils ne l'ont servie, écrit Spinoza.

A partir de quoi, selon un commentateur, le *Traité* aboutirait à une condamnation du judaïsme en même temps qu'à une apologie du christianisme[209].

Alors même qu'il heurtait de plein fouet l'interprétation traditionnelle de l'Ecriture, Spinoza n'allait pas moins à l'encontre des visions jugées alors les plus "progressistes" concernant le message évangélique. Dans son édition critique du Nouveau Testament (*Novum Testamentum graece,* 1516[210]), Erasme partait du principe qu'en rétablissant le texte authentique de la Bible, on restituerait la doctrine chrétienne dans sa pureté, c'est-à-dire dans sa signification éthique fondamentale et première[211].

Cette idée, qui conduira à celle d'une religion première (voir 1. 14. I.) et servira à dénoncer de manière courante au XVIII° siècle le rôle corrupteur des prêtres à l'égard du message chrétien, cette idée n'était nullement propre à l'humanisme de la Renaissance. Elle appartenait de manière essentielle à une religion *révélée* comme le christianisme, c'est-à-dire à une religion dont la vérité a été donnée à l'origine et qui doit sans cesse lutter pour respecter le sens de ce qui lui a été transmis - on a pu dès lors souligner l'influence augustinienne sur la démarche d'Erasme[212]. De fait, toutes les grandes dissidences au sein de l'Eglise - la Réforme n'étant à cet égard qu'une parmi d'autres - auront voulu être un retour à la pureté originelle du message évangélique et auront voulu se débarrasser d'abord des commentaires de l'Ecriture, de l'amoncellement verbal ayant recouvert, durant tout le Moyen-âge, le message évangélique.

Or Spinoza va tout à fait à l'encontre d'une telle démarche. A l'origine du message chrétien, il ne trouve que la barbarie d'âges obscurs, ainsi que l'intensité de la passion et de l'imagination chez les prophètes, qui sont la preuve la plus certaine que

[209] Voir A. Malet *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
[210] Basileis, 1516.
[211] Voir E. Cassirer *op. cit*., p. 198 et sq. Voir également J. Huizinga *Erasme*, 1924, trad. fr. Paris, Gallimard, 1955, chap. XIII.
[212] Voir C. Béné *Erasme et saint Augustin*, Genève, Droz, 1969.

leurs visions ne sont pas liées à la découverte d'une vérité universelle mais relèvent de leur seule subjectivité.

Pour Moïse Maïmonide, au contraire, le don de prophétie ne pouvait échoir qu'à des hommes éminemment sages et possédant une très vaste intelligence (*Le livre de la connaissance*, I, chap. VII[213]).

Définir une foi universelle.

La loi divine, selon Spinoza, se résume à ce précepte : aimer Dieu par dessus tout et son prochain comme soi-même. Rien n'a pu altérer ce message de l'Ecriture qui est le fondement de toute la religion. Car cette loi divine est commune *et se déduit de la nature humaine prise dans son universalité*. *Elle n'exige nullement qu'on ait foi dans des récits historiques*. Elle ne réclame pas non plus de cérémonies cultuelles particulières. La plus haute récompense de la loi divine consiste à la connaître et à l'aimer en être libre. Son châtiment est la privation de ces biens et la servitude de la chair, avec toute l'inconstance et le flottement qui s'y attachent. Tous les hommes de bien pourraient donc s'accorder sur les dogmes minimaux d'une foi universelle (XIV).

Au delà, que chacun se forme la pensée la plus efficace pour le confirmer dans la justice. La ferveur religieuse est dans les oeuvres seules, c'est-à-dire dans l'exercice de la charité et de la justice. Tout le reste doit être laissé au jugement individuel (les discussions ne devraient donc pas avoir lieu dans l'Eglise). Car chacun est souverain en matière de religion et n'a besoin que de suivre la lumière naturelle, commune à tous, pour interpréter l'Ecriture. Une autorité (comme celle de l'Eglise) qui prétend s'exercer jusque sur les esprits est violence (XX). Il n'y a pas d'autorité extérieure aux hommes (VI). Il ne faut obéir qu'à soi-même, telle est la règle universelle, fondée sur la raison commune, en matière de croyance religieuse comme d'organisation politique. Qui fait le bien par crainte est un esclave (IV).

*****

La foi fondée en raison ?

[213] trad. fr. Paris, PUF, 1985.

Faut-il donc se passer de religion ? Pour la plupart des commentateurs, telle est la conclusion du *Traité*, que Spinoza n'aurait pas osé formuler hautement. Apparemment, voulant fonder la foi en raison, Spinoza semble rendre effectivement la religion impossible ou inutile. La foi, avons-nous dit, n'est subjective que dans la mesure où elle reconnaît l'autorité d'une médiation extrinsèque : l'Incarnation dans le cas du christianisme. Spinoza remplace cette médiation par une loi de raison et fonde ainsi la foi par rapport à la nature humaine. Puisque aussi bien, dès lors, la subjectivité est écartée, la question est de savoir s'il y a encore dans ce cas un sens à croire. De ce point de vue, la possibilité de la foi semble donc bien n'être réservée dans le *Traité théologico-politique* que parce que Spinoza n'ose tout simplement pas la biffer. Car si le *Traité* indique que l'Ecriture supplée au manque de raison pour la majorité des hommes, la croyance, pour Spinoza, doit se résorber dans la *connaissance* de Dieu.

Néanmoins, pour ceux qui ne peuvent aller jusque-là, la foi apporte le salut par la soumission qu'elle implique. C'est une sorte d'*opinion droite* mais qui n'est qu'une simple opinion puisqu'elle n'est pas éclairée. A ce titre, la foi est possible. L'examen de l'Ecriture nous permet d'ailleurs d'établir que Dieu, à travers elle, n'a pas exigé que les hommes connaissent de lui plus que sa justice et sa charité ; lesquelles seules importent au salut individuel comme au bien commun. Avoir la foi, c'est simplement former à l'égard de Dieu certaines pensées dont l'absence ferait disparaître l'obéissance. Mais sans les oeuvres, la foi est morte. Celui qui agit mal a beau s'accorder en parole avec les dogmes, il est incroyant. Les contenus de croyances n'apportent rien à la foi et ne suffisent pas à la remplir. La foi doit être ferveur. Elle doit être certitude.

Deux interprétations possibles du Traité.

En somme, il est deux interprétations possibles du *Traité théologico-politique* qui résument également les deux principales perspectives sous lesquelles la croyance peut être considérée. Ou bien la connaissance seule peut être dite raisonnable, contre la partialité des sentiments et l'arbitraire de la volonté qui déterminent la croyance. Celle-ci, alors, pourra être jugée bonne, c'est-à-dire utile, puisque la science n'est pas achevée. Elle ne pourra jamais être vraie de soi et la foi religieuse, dès lors, ne sera au mieux qu'un mal nécessaire.

Où bien l'on considère que la croyance n'est rien d'irraisonnable en soi. On lui reconnaîtra alors quelque nécessité propre, c'est-à-dire qu'on admettra qu'elle puisse, à son niveau, rejoindre quelque vérité et que la foi, notamment, puisse promouvoir effectivement notre salut. La foi, alors, ne vaudra pas pour pallier subjectivement une impuissance à connaître positivement ce qui échappe à la raison mais l'on se souciera de déterminer ce qui en elle est raisonnable - et c'est précisément ce que le *Traité théologico-politique* s'attache à montrer. De ce point de vue, il convient de souligner que Spinoza s'est défendu d'être athée[214].

Voir sa *Lettre XLIII*, en réponse à la *Lettre XLII* de Lambert de Velthuysen, accusant le *Traité* d'impiété. Voir également 1. 11. 13.

Pas plus qu'elle ne se fonde sur elle, la foi ne peut faire sans la raison. De sorte que fonder la nécessité raisonnable de la foi revient à déplacer la question de la croyance du contenu de l'assentiment à l'acte de certitude qui le fonde. Car la foi, pour Spinoza, n'est pas fondée par une croyance mais repose sur une conversion et une certitude qui en garantissent l'*efficace*. La foi, dès lors, est moins l'instrument du salut que, déjà, le salut lui-même. *Qu'elle puisse être fondée en raison ne rend pas la foi inutile*. Elle n'en est que plus assurée au contraire. La foi, selon Spinoza, n'est pas un saut dans l'absurde parce qu'elle n'est pas confiance en un mystère qui sauvera notre singularité. La foi ne veut qu'elle-même. *Elle doit se suffire à elle-même si elle est certitude* ; ce qu'elle ne peut vraiment être que si elle est raisonnable, c'est-à-dire commune - on ne peut être certain de l'absurde. C'est sans doute en se souvenant de Spinoza que Lessing écrira que l'humanité est en marche vers un évangile éternel où l'homme ne fera plus le bien en espérant être récompensé mais parce que c'est le bien (*L'éducation du genre humain*, 1780, §§ 85-86[215]).

*****

*** ***

[214] Voir V. Brochard *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1954, Paris, Vrin, 1974). *Le Dieu de Spinoza*.
[215] trad. fr. Paris, Aubier-Montaigne, 1946.