



HAL
open science

Le droit d'être sûr de soi et la grâce de douter

Anthony Feneuil

► **To cite this version:**

Anthony Feneuil. Le droit d'être sûr de soi et la grâce de douter. Anthony Feneuil; Christophe Bouriau. Du beau, du bon, du vrai, du Pouivet: Mélanges pour Roger Pouivet, EDUL, pp.363-370, 2025, Mélanges, 9782384511822. <hal-05110342>

HAL Id: hal-05110342

<https://hal.science/hal-05110342v1>

Submitted on 12 Jun 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Le droit d'être sûr de soi et la grâce de douter

Anthony FENEUIL

Université de Lorraine, Écritures

Roger Pouivet n'aime pas les paradoxes. Il revendique assez largement l'usage du sens commun en philosophie, ce qui ne l'empêche pas de soutenir des thèses minoritaires jusqu'à parfois s'amuser de ce... paradoxe¹. On peut en effet s'interroger sur ce qu'est ce sens commun si souvent en opposition avec les opinions courantes. Il s'agit d'une sorte de bon sens *en droit*, dans une époque qui, depuis Descartes peut-être, et de plus en plus au-delà des sphères philosophiques par la suite, en manquerait au point d'avoir sombré dans la folie et le vice épistémique.

Parmi ces positions minoritaires défendues par Roger Pouivet qui relèvent en droit mais certainement plus en fait du sens commun, il y a celle-ci : les chrétiens ont le droit et même le devoir de penser avec une complète assurance qu'ils sont les seuls à avoir raison en matière religieuse. Non parce qu'ils pourraient entièrement justifier les prétentions de leur tradition à la vérité – ils ne le peuvent pas –, mais parce qu'elle repose sur une garantie interne qui n'est pas contradictoire ni réfutable de l'extérieur : la grâce de Dieu, qui fait don aux chrétiens de la vérité dont ils vivent. De ce don de la vérité qu'ils ont accueilli, et qu'ils connaissent avec certitude, les chrétiens doivent témoigner.

À ce devoir de croire avoir raison, la situation éventuellement minoritaire des chrétiens ne change rien. Ne change rien non plus la conscience de l'existence d'autres religions ou philosophies possédant exactement les mêmes prétentions à la vérité que le christianisme, ou la découverte et la mesure – qui avaient tant frappé Teilhard de Chardin – de l'ampleur des temps préhistoriques. Il est vrai que le fait qu'existent d'autres religions et d'autres visions du monde que chrétienne, tout comme la conscience que deux mille ans de christianisme ne représentent qu'un instant à l'échelle de l'histoire de l'humanité, ne sont pas

1. La note 1 de la page 218 de son *Éthique intellectuelle* est très significative à cet égard.

des arguments directs contre la vérité chrétienne. Rien n'empêche logiquement que le christianisme soit, de toutes les manifestations religieuses humaines, la seule vraie (puisqu'en effet, il ne saurait y en avoir plus d'une). Si cela change quelque chose, c'est seulement la probabilité, pour une personne donnée, de naître chrétienne (ou du moins dans des conditions historiques susceptibles de lui donner accès aux vérités chrétiennes), c'est-à-dire de bénéficier de la *grâce* divine. Mais si l'on accepte que la vérité ne soit accessible qu'à partir de la grâce de Dieu, y a-t-il un seuil à partir duquel la trop faible probabilité d'obtenir cette grâce deviendrait insupportable ? Certainement pas, et il faut donc admettre si l'on est chrétien que, bien qu'ultra-minoritaires, presque négligeables à l'échelle de l'histoire de l'humanité, les chrétiens sont les seuls à avoir raison – et les seuls à pouvoir avoir raison, en ce sens que les autres ne peuvent pas accéder à la même vérité sans ipso facto être devenus chrétiens. Ainsi les chrétiens, forts de leur chance ou de leur grâce, ont le droit de penser ce qu'ils pensent, et le devoir de tenir avec une pleine certitude la vérité de leur doctrine, contre vents et marées. Et cela tout en se revendiquant du sens commun.

Cela me paraît une thèse exorbitante. On pourrait peut-être la comprendre – ce qui ne veut pas dire l'approuver –, si elle se présentait comme ouvertement fidéiste, comme un scandale pour la raison. Dans ce cas, il s'agirait tout simplement de fanatisme chrétien : « je sais que j'ai toutes les chances d'avoir tort, mais cela ne m'importe pas, car la sagesse de Dieu est folie pour les hommes ». Mais la foi de Roger Pouivet est tout autre. Elle revendique la certitude en même temps qu'elle veut affirmer calmement son bon droit. Elle n'est pas un emportement intellectuel, elle se veut vertueuse et légitime, et devrait être reconnue comme telle. C'est un fanatisme tranquille. Ne serait-ce pas vouloir le beurre et l'argent du beurre ?

Je voudrais donc ici défendre la thèse inverse, qui me semble moins paradoxale (bien que le paradoxe ne me dérange pas) : celle qu'en matière religieuse, et spécialement en matière chrétienne, on ne doit pas trop croire ce que l'on croit. Et je voudrais souligner que cette thèse n'implique ni relativisme ni négation de la raison. Bref, qu'on a le droit, sans cesser d'être rationnel, de ne pas souscrire à l'exclusivisme de Roger Pouivet et, en tant que chrétien, le devoir de douter de la vérité de ses croyances.

Le doute fait partie de la foi

Il n'est pas du tout évident que foi et doute s'opposent dans le christianisme. Il est vrai que les médiévaux affectionnent la formule *Nihil Est Certius Fide*, rien n'est plus certain que la foi, qu'ils attribuent à Augustin (Bieniak 2018, p.~17-43). Toutefois, cette formule leur apparaît à eux-mêmes... paradoxale. Elle va contre les apparences, ainsi que Thomas d'Aquin le note dans le prologue de

la *Somme Théologique*. Il considère en effet comme allant de soi que les choses de la foi, contrairement notamment à celles de la science, admettent le doute (*Sum. Theol.*, I^a q. 1 a. 5)². La foi n'est donc pas uniquement associée à la certitude, mais également au doute.

Thomas précise en outre que la foi n'est pas accidentellement douteuse. Autrement dit, le doute n'est pas quelque chose qui lui est extérieur et pourrait ne pas exister. La foi est structurellement doute et il ne peut y avoir de foi sans qu'il y ait de doute, parce que le doute est sa manière spécifique d'apparaître. Pourquoi cela ? À cause, précisément, du type de certitude qui la caractérise. Suivant les termes de Thomas, c'est parce que la foi est *en elle-même* certaine mais d'un type de certitude différent de celui qui caractérise toutes nos autres connaissances, qu'elle nous *apparaît* douteuse. « Rien n'empêche que ce qui est plus certain selon sa nature soit moins certain pour nous », et c'est le cas de la foi, qui est donc indissolublement certitude (en soi) et doute (pour nous). En soi, la foi est plus certaine que toute connaissance, parce que c'est Dieu lui-même qui meut la volonté des croyants et les conduit à donner leur assentiment au contenu de la foi. Mais pour nous, ce contenu reste douteux et, c'est là le point majeur, douteux *en raison du fait que la foi est si certaine* c'est-à-dire en raison du fait qu'elle est un assentiment causé par Dieu. En effet, Dieu n'étant pas compréhensible par notre intellect, il nous reste obscur, et par conséquent la cause de notre assentiment aussi bien. C'est cette obscurité de l'assentiment qui rend la foi douteuse (pour nous) autant que certaine (en soi). Autrement dit : je suis en réalité certain du contenu de la foi, mais je perçois cette certitude comme un doute.

Comment comprendre cette apparente bizarrerie d'un doute causé non par un manque de certitude mais par une certitude trop grande pour nous ? Tout simplement : supposons que je croie en quelque chose avec une grande certitude, sans pouvoir comprendre exactement l'origine de cette certitude, et sans que l'objet de cette certitude ne soit lui-même d'une grande clarté. Cette disproportion entre la force de ma certitude, l'obscurité de sa cause et le manque de clarté de l'objet ne serait-elle pas en elle-même une raison de douter ? Le doute ne se porterait pas alors directement sur ce en quoi je crois, mais plutôt sur moi-même, ma manière de le comprendre, et les raisons de cette certitude.

Il ne s'agit pas alors d'un doute réel (en soi), mais seulement d'un doute ressenti (pour nous). En effet, un tel doute concerne moins l'objet de la connaissance que ma capacité à posséder correctement cette connaissance. Ce n'est donc pas un doute qui conduit à cesser de s'intéresser à cet objet, mais plutôt à réfléchir sans cesse de nouveau sur la manière de s'y rapporter. Dans la foi, le doute n'implique pas de simplement suspendre son jugement et de ne plus penser à Dieu mais, au contraire, de toujours y repenser. Il est ce qui, selon

2. Thomas précisera dans l'exposé détaillé de sa doctrine de la foi : « le croyant cependant parfois peut souffrir mouvement de doute et douter des choses de la foi » (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae} q. 4 a. 8)

les mots même de Thomas, *captive* l'intelligence fidèle en la rendant inquiète³. C'est pourquoi il est vraiment partie intégrante de la foi, et c'est pourquoi il est une grâce. Au contraire, le doute réel (et non l'apparence du doute dans la foi) impliquerait certainement d'abandonner la discussion sur Dieu.

C'est d'ailleurs pour cette raison que rien n'empêche que la foi soit une croyance fondamentale et sérieuse, comme l'écrit Roger Pouivet, tout en étant *apparemment* douteuse. La foi peut bien être le gond autour duquel tourne la vie des croyantes et croyants, cela n'empêche pas (au contraire) qu'elle ne leur semble pas assurée. Car la vie religieuse elle-même vit de doute et non seulement de certitude, de questions et non seulement d'affirmations, de mouvement et non seulement de repos. Mais peut-être est-ce précisément ce que contesterait Roger Pouivet, voyons-donc quelles objections l'on pourrait faire à cette thèse.

Foi et croyances propositionnelles

Remarquons tout d'abord qu'il n'est pas très facile de discuter de vie religieuse avec quelqu'un qui refuse explicitement toute phénoménologie, mais également toute science sociale du religieux. D'où viendraient alors les renseignements ? Il n'est évidemment pas question de *réduire* le religieux à ses manifestations phénoménologiques ou sociales mais, ici, comment trancher la question de savoir si la foi implique ou non la certitude, sans se demander comment elle apparaît effectivement dans la vie des personnes fidèles, tant sur le plan social que sur le plan psychologique ?

À moins que justement, la thèse de Roger Pouivet soit que, la foi étant entièrement et uniquement propositionnelle, identifiable et réductible sans reste à une croyance en des propositions (le *credo*), cette question de ses modalités d'apparition *pour nous*, pour les personnes qui croient, soit entièrement sans pertinence pour la comprendre. Dans ces conditions, Roger pourrait simplement rejeter la question du doute d'un revers de main, en arguant qu'il est bien possible que les personnes fidèles connaissent le doute, mais que cela n'a pas de rapport avec la foi qui, en elle-même, en tant que propositionnelle, est crue avec certitude.

C'est, je l'avoue, une thèse que j'ai dû mal à saisir. Quand bien même la foi serait intégralement propositionnelle, ne serait-il pas nécessaire, pour au moins déterminer le contenu des propositions de foi, de poser la question du *mode d'accès* à ces propositions, donc de ce qu'elles sont pour nous, et ainsi du type de certitude dont elles relèvent ? Pour croire ce que l'on croit, il faut tout de même bien y avoir accès d'une certaine manière. Sur quoi repose cet accès ? Il ne suffit pas de dire que les croyances religieuses sont des gonds, conditions

3. Voir *Quaest. De Ver.* q. 14 a. 1 co.

de nos autres croyances. Encore faut-il préciser ce que sont exactement ces gonds, pour une personne ou une communauté, et je ne vois pas comment cette précision pourrait être donnée sans une étude soit psychologique (ou phénoménologique) de la foi, soit historique ou sociologique.

Roger affirme que la chose est claire pour le christianisme et qu'il suffit d'ouvrir un catéchisme (mais pourquoi ouvrirait-on celui-ci plutôt qu'un autre ?) : le contenu propositionnel de la foi est donné par le *credo*, qu'il semble identifier au Symbole dit des apôtres, et qu'il semble considérer équivalent à la profession de foi élaborée à Nicée puis Constantinople. Toutefois, combien de propositions ce *credo* contient-il ? Quelles sont-elles exactement et quelle est leur signification ? Rien de cela n'est évident. Thomas d'Aquin a certes énuméré sept articles de foi, mais il admet que la séparation entre eux n'est pas nette (il compare les articles de foi aux articulations du corps, qui n'existent qu'en rapport au corps tout entier). Et d'ailleurs, pourquoi devrait-on croire Thomas d'Aquin ? Qui peut décider où s'arrêtent et où commencent les croyances sérieuses et fondamentales d'une personne ou d'un groupe ? Sans enquête historique ou sociologique, n'est-ce pas le caprice personnel de telle ou telle croyante, philosophe ou théologienne, qui peut le faire ? L'appel au magistère ne change rien, car qui décide du contenu énoncé par le magistère, et qui décide de la valeur de tel ou tel magistère ? Je ne veux pas dire que la foi chrétienne, ou catholique, n'a pas de contenu, et qu'il ne serait pas possible de fixer ce contenu. Je veux dire que la fixation de ce contenu est un *problème*, une tâche à accomplir pour les chrétiennes et chrétiens, et non un point de départ solidement assuré. Bref, que ce contenu est, non pas inexistant, mais en lui-même douteux.

Ce doute n'est d'ailleurs pas l'état mental privé de la personne croyante. C'est un doute *objectif*. Il n'existe pas un ensemble unique de propositions chrétiennes au sens bien établi, dont on pourrait partir comme d'un socle de croyances définissant à coup *sûr* le christianisme. Ces croyances fondamentales sont en elles-mêmes sujet de discussion, avec les non-chrétiens bien sûr (et la limite entre le chrétien et le non-chrétien n'est elle-même pas claire, tant en amont vis-à-vis du judaïsme, qu'en aval vis-à-vis de manifestations religieuses d'origine chrétiennes mais dont le christianisme fait question) mais également au sein du christianisme. C'est d'ailleurs bien l'argument de Thomas : si la foi est considérée comme douteuse, ce n'est pas à la suite d'une analyse psychologique de ses états d'âme, mais en raison du constat objectif : « les articles de foi [...] ne sont pas de soi évidents, puisqu'il ne sont pas admis par tous » (*Sum. Theol.*, I^a q. 1 a. 5). Le doute est encapsulé objectivement dans les propositions de foi, dans la mesure où elles n'existent dans la réalité que contestées par d'autres. Il est ainsi, ce doute, la condition d'existence de la foi.

Oui, répondra Roger Pouivet, mais l'on n'est chrétien qu'à partir du moment où l'on accepte de dire « je crois en Dieu, le Père tout-puissant etc. » et de réciter le *credo*, c'est une définition. Or, dire « je crois » n'est pas dire « je doute »

ou « je crois mais je n'en suis pas sûr ». Mais pourquoi pas ? Certainement y a-t-il là une réminiscence de la thèse de Newman, d'après laquelle il ne peut y avoir de degré dans l'assentiment (Newman 1992, chap. 6). On pourrait aussi bien remarquer, avec H. H. Price qui en livre une critique très nette, que cette thèse de Newman est hautement paradoxale dans la mesure où l'« on pense communément qu'il y a des degrés dans la croyance » (Price 1969, p. 26). Elle n'est défendue par Newman qu'au prix d'une grande abstraction, qui consiste à vouloir isoler une sorte de faculté binaire et séparée d'assentir, épurée de tout ce qui dans les actes concrets d'assentiment serait susceptible d'admettre des degrés.

Tout au contraire, suggère Price, on ne dit « je crois » que dans la mesure où l'on doute. Cela n'est pas une remarque psychologique ou théologique, mais grammaticale : il y a dans la grammaire de l'expression « croire que » à la première personne, l'expression du doute, serait-ce sous la forme de son rejet. On ne formule une croyance propositionnelle que sur le fond d'un doute, sans quoi l'on énonce seulement la proposition (sans dire que l'on y croit), voire : on n'y pense même pas. Price fait en effet remarquer que l'usage ordinaire du « je crois » est performatif : il s'agit de prendre une position (« *to take a stance* »). Soit à l'égard des autres, comme c'est le cas historiquement pour le *credo*, puisque les différentes professions de foi ne se sont historiquement formalisées que pour s'opposer à d'autres contenus propositionnels et donc dans des situations de doute objectif. Soit à l'égard de soi-même, et dans ce cas les propositions que l'on se formule sous la forme « Je crois que P » témoignent justement de ce que l'on éprouve un doute à l'égard de P.

Ainsi la foi a beau être propositionnelle, on ne peut s'économiser la question de l'accès concret à ce contenu propositionnel c'est-à-dire de la foi en tant que phénomène vécu. Ou du moins, si on le fait, on ne peut pas en même temps revendiquer la certitude pour la foi. En effet, la question de savoir si la foi est objet de certitude ou de doute concerne bien l'attitude spécifique qu'est la foi, et n'est pas réductible à son contenu propositionnel..

La grâce de croire ou de douter

À moins que l'on se replie derrière une autre objection possible : la question de l'accès aux propositions de foi est précisément celle que l'on ne peut pas poser, ou plus exactement que l'on ne doit pas poser, parce que c'est justement ce qui de la foi ne peut se discuter ou s'expliquer, c'est ce qui relève du miracle et de la grâce de Dieu. Autrement dit, il n'est pas pertinent de poser la question de l'accès au contenu propositionnel de la foi, parce que cette question est résolue à l'intérieur de la foi elle-même. Il est écrit que la foi est donnée avec certitude (où cela ? Pas dans le *credo*, où comme on vient de le voir l'insistance sur le fait de croire serait plutôt la marque du doute objectif) et l'on ne peut donc

être chrétien que si l'on est certain de sa foi. Dieu garantit la certitude de la personne fidèle. Quels que puissent être mes doutes et mes états d'âme, la foi est certaine parce qu'elle est un don de Dieu. Chaque fois que je ne suis pas certain, je manque de cette grâce et n'ai donc pas la foi. Quand je suis certain, au contraire, je puis rejeter tout doute sur le contenu de la foi puisque cette certitude est la marque de la grâce de Dieu.

On le comprend, cette position est entièrement circulaire et donc à la fois cohérente philosophiquement et parfaitement arbitraire. Elle est une citadelle infranchissable, une doctrine hermétiquement fermée à toute réflexion philosophique extérieure, qui peut certes rendre les coups en justifiant sa légitimité et, peut-être, en dénonçant l'incohérence de ses adversaires, mais qui ne peut rien admettre d'étranger dans son domaine.

Devant un château si bien gardé, on ne peut donc que baisser les armes philosophiques. Je poserai toutefois quelques questions théologiques, relatives à la conception pouivetienne de la grâce. Pour le dire d'un mot, je trouve cette grâce qui m'assure dans mon bon droit, et me garantit que j'ai raison, singulièrement peu chrétienne.

D'après Roger, de la confiance en Dieu doit découler la confiance dans les propositions dont on estime qu'elles ont été par Lui révélées (et bien entendu la confiance dans notre capacité à distinguer ces propositions). Pourquoi Dieu nous piégerait-il ? Il ne saurait nous piéger, et ainsi, ce que nous croyons si immédiatement doit être vrai. Bien entendu, cette position peut avoir les conséquences troublantes que j'ai déjà mentionnées au début : compte-tenu de la diversité actuelle des religions, mais également de l'échelle de temps qui correspond à l'histoire de l'humanité, la probabilité qu'un individu se trouve appartenir à la communauté religieuse qui justement possède la vérité est extrêmement faible. « Amen ! Peut dire le chrétien pouivetien, si je n'étais pas chrétien, je voudrais le devenir. J'ai eu la chance de naître où je suis né, ne disons pas la chance, mais la grâce, je suis élu et j'accepte avec humilité les fruits de cette élection ».

Il est vrai que la question mérite d'être posée : pourquoi Dieu nous piégerait-il ? C'est d'ailleurs une question biblique (Ps 23 (22), 2), mais la réponse biblique est moins claire que celle de Descartes. De manière générale, la notion de grâce doit être rapprochée de celle d'alliance et d'élection. Or l'élection, dans les livres de la Bible hébraïque, n'est-elle pas souvent synonyme de jugement, et Dieu n'est-il pas celui qui témoigne *contre* (Mi 1, 2) Israël au moins autant que pour lui ? Job, mais surtout Jésus, sont-ils de ceux qui peuvent se réjouir de leur « chance religieuse » ? Leur vie n'indique-t-elle pas plutôt l'impossibilité humaine de se tenir sous la grâce de Dieu, et d'y vivre assuré, comme au repos ? Jésus n'a pas abandonné Dieu, en ce sens il est fidèle : n'a-t-il pas douté cependant et posé exactement la même question sur la Croix : pourquoi Dieu me piégerait-il ? Faut-il vraiment que la fidélité soit certaine d'elle-même ou, au contraire, lorsqu'elle se sait sous le feu de la grâce, n'est-elle pas toujours

conduite à se remettre en question ? Un christianisme qui prend le Christ au sérieux peut-il être une religion satisfaite et triomphaliste, *certaine* d'elle-même et de son bon droit ?

À vrai dire, qui connaît Roger Pouivet sait que cette sorte de triomphalisme ne lui ressemble pas. L'écart entre sa doctrine et son *ethos*, sa manière d'être, n'a d'ailleurs jamais cessé de m'étonner. J'ai dit en commençant que sa doctrine était un fanatisme tranquille. Sa personnalité, quant à elle, est entièrement du côté de la tranquillité et de la modestie. Roger Pouivet n'a rien d'un fanatique, puisqu'il aime et cultive la discussion philosophique vive avec ses adversaires théoriques, sans que l'on puisse dire, comme Newman écrit de ceux qui sont vraiment « certains d'un fait » qu'il soit « indolent » dans la polémique (Newman 1992, p. 166). Au contraire, tout le souci de Roger Pouivet est peut-être que le débat puisse avoir lieu. Il craint que le doute à l'égard des propositions auxquelles on croit n'implique finalement une négation de la vérité, et un relativisme généralisé qui n'aboutisse qu'à la fin de toute discussion possible. De ce point de vue, Roger peut être considéré comme un adversaire du doute psychologique mais au nom du maintien du doute objectif, c'est-à-dire de la discussion entre adversaires. Dans cette mesure, il participerait lui aussi, malgré tout, de la grâce du doute qui est la figure sous laquelle apparaît la foi.

Cependant, il n'est pas besoin d'aller jusque-là. Car du doute à la négation pure et simple de la vérité de ses croyances, et au relativisme, la conséquence ne vaut pas. La certitude n'est pas la condition de la discussion sur les croyances propositionnelles. Il faut certes que ces croyances aient un contenu pour que l'on puisse les discuter, mais pourquoi ne pourrait-on discuter que de ce que l'on croit avec une complète certitude ? Le doute n'est pas l'absence de croyance, c'est une croyance *moindre*. Que la foi ne puisse se manifester que sous l'apparence du doute ne signifie pas que les chrétiens ne puissent plus croire à leurs propres croyances, mais qu'ils ne doivent pas y croire *trop*. Cette restriction dans la croyance est-elle un obstacle à la discussion, ou au contraire la principale raison que l'on puisse avoir de s'y engager ? Bien sûr, le moindre doute représente un danger : on ne sait pas d'avance où l'on s'arrêtera. Mais n'est-ce pas justement cela, le risque de la foi ?

Bibliographie

- BIENIAK Magdalena, 2018, « Faith and Reason in Stephen Langton (†1228) and Some of His Contemporaries », *Przeegl d Tomistyczny*, XXIV.
- NEWMAN John Henry, 1992, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press.
- PRICE Henry Habberley, 1969, *Belief*, Georges Allen&Unwin LTD, London.