



HAL
open science

Religions et vérité. De la pluralité au scepticisme

Yann Schmitt

► **To cite this version:**

Yann Schmitt. Religions et vérité. De la pluralité au scepticisme. Philosophie. Université de Lorraine, 2021. tel-03257371

HAL Id: tel-03257371

<https://hal.science/tel-03257371>

Submitted on 11 Jun 2021

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.

Habilitation à Diriger des Recherches – philosophie

Yann Schmitt

Sous le parrainage du Professeur Roger Pouivet (Université Lorraine)

Université Lorraine, SLTC (Langages, Temps, Connaissances),

5 mars 2021

Jury :

Stephane Chauvier, Professeur des Universités, Sorbonne Université.

Paul Clavier,, Président du jury.

Pascal Engel, Directeur d'études EHESS, rapporteur.

Cyrille Michon, Professeur des Universités, Université de Nantes,
rapporteur.

Isabelle Pariente-Butterlin, Professeure des Universités, Université d'Aix-
Marseille, rapporteur.

Roger Pouivet, Professeur des Universités, Université de Lorraine.

Religions et vérité

De la pluralité au scepticisme

Yann Schmitt

à Audrey

Cette lumière que tu crois avoir en toi – et qui te fait être si sûr de chacune des pensées et de chacun des actes de ta vie – est, en réalité, ineffable, sensuelle et irrationnelle. Tu te fies à cette dangereuse illumination de ton âme si aisément illuminable, et tu fuis la logique et le raisonnement : tu fuis parce que tu en as peur. Pasolini

We did not fade from the noise meditation / We stopped abruptly while spinning down.
Sonic Youth

Avant-propos

Nous aimerions vivre une vraie vie, une vie de vérité. Et nous aimerions aussi vivre le moins bêtement possible, une vie qui au moins échappe à l'absurde. Les philosophes le savent depuis longtemps, non examinée, une vie n'est pas belle et vraie et ne mériterait pas d'être vécue. Mais examiner à quelle aune ? Sûrement pas à celle des préjugés qui font de nous des dogmatiques idiots et violents. Nous aimerions une vraie vie, belle et riche, une vie que la raison aurait libérée de ses illusions sans la rendre stérile ou ascétique.

Ce beau projet, qui y croit encore ? Beaucoup ont déserté car la raison n'aurait pas tenu ses promesses. Beaucoup nous diront que l'on ne peut plus croire comme avant, « on » c'est-à-dire l'occidental ou le citoyen des démocraties libérales ou le lecteur des auteurs relativistes. Reste alors le projet d'une esthétique de soi qui renonce aux plus fortes exigences de la raison comme à la vérité, quand ce n'est pas l'appât du gain qui devient la principale source de rêves.

Nous ne renoncerons pas à la vérité et nous nous interrogerons sur les fins dernières telles qu'elles apparaissent dans les discours religieux. Mais la pluralité religieuse, quand nous en prenons conscience, nous laisse dans le désarroi quant à savoir comment s'engager et quelles croyances adopter. Alors répétons-nous la défaite de la philosophie rationaliste impuissante à penser la vie vraie ? Rien n'est moins sûr. La pluralité religieuse – comme situation pour toute pensée se libérant des préjugés – ainsi que l'exigence d'argumentation – comme éthique intellectuelle que nous nous devons et que nous devons aux autres – dessinent un espace public que les religions n'ont pas su nous léguer, mais qu'il nous reste encore à assumer.

Introduction

Tout ce à quoi vous avez affaire, ce sont vos doutes et vos croyances, et le cours de la vie qui vous impose de nouvelles croyances et vous donne le pouvoir de douter des anciennes. Peirce

Existe-t-il de bonnes raisons de penser qu'une religion puisse contenir quelque vérité ? La question sera vite réglée s'il est évident que les religions sont toutes fausses, voire absurdes et délirantes. À moins que la question soit très mal posée puisqu'une religion n'a pas à être vraie ou fausse, ni à dire ce qui est vrai ou faux. La vérité ne serait qu'une idole rationaliste qui fait oublier que ce qui importe est l'authenticité de la vie pieuse. Il est toujours possible de se demander s'il est *vrai* qu'il y a un lapin dans le champ là-bas. Pour autant, se demander s'il est vrai que Dieu existe, que ce rituel permet d'accéder aux mondes des morts, etc., serait parfaitement absurde ou déplacé.

Définir ce qu'est une religion est un problème complexe¹ et une définition heuristique nous suffira. Par religion, on entend une forme de vie personnelle et sociale composée de symboles, de croyances et de pratiques en lien avec des agents ni humains, ni animaux auxquels il importe de se lier pour atteindre le bien ultime souvent nommé salut. La diversité religieuse est donc le fait que différentes formes de vie et donc différents ensembles de croyances proposent différentes compréhensions de ces réalités que l'on qualifiera d'ultimes et des moyens personnels et institutionnels de s'y relier. Les différences et les incompatibilités peuvent être plus ou moins grandes. Le dieu des chiites n'est pas exactement celui des catholiques, mais dans les deux cas, la réalité ultime est comprise comme divine. Par contre, la vacuité à laquelle se réfèrent certaines traditions bouddhistes n'offre pas la même compréhension de la réalité ultime et de la vie religieuse que les religions monothéistes. Ces différences religieuses posent des problèmes de coexistence entre croyants et entre institutions religieuses, des problèmes de législation laïque et de tolérance. Ces points ne seront pas directement abordés ici car l'enjeu de cet ouvrage porte sur la diversité des affirmations contenues dans les différentes traditions religieuses, en les rapportant, quand cela sera pertinent, à la négation athéiste de ces affirmations.

Ce sont en général les intégristes de tous poils qui cherchent à lier religion et vérité. Les intégristes religieux sont persuadés que leur religion est indiscutablement vraie. Les intégristes athées sont

¹ Les sciences sociales des religions auraient beaucoup à nous apprendre sur ce point, voir Caillé (2003) et Schmitt (2021, chap. 1). D'un point de vue philosophique, le premier chapitre de Schellenberg (2005) est très utile et l'ensemble de l'ouvrage offre, comme son titre l'indique, d'excellents prolégomènes pour le travail en philosophie des religions. D'une manière générale, je me sens souvent très proche et redevable du travail de John Schellenberg. Pour une introduction générale à la philosophie des religions, voir Schmitt (2021).

persuadées qu'ils nient des superstitions évidemment fausses et souvent délirantes. Laissons ces attitudes bornées.

Ce livre ne traite pas des religions comme des tous fixés et sans variation interne. Ce seront les *croyances de tel croyant en situation* qui seront l'objet de la discussion (chapitre 1), même si parfois, pour des raisons d'économie de style, j'utiliserai les expressions « religion » ou « tradition religieuse » ou d'autres similaires. Il est possible d'attribuer des croyances à ceux qui appartiennent à une forme de vie religieuse. On montrera que l'on peut construire un dispositif philosophique d'analyse des religions à partir de la vérité qui soit suffisamment critique pour associer une exposition de ses limites tout en étant pertinent pour interroger une condition essentielle de la vie religieuse : certains humains tiennent pour vrai qu'il y a un dieu, une vie après la mort, un sens à l'existence, une origine bienveillante de l'univers, une force aimante par delà les contingences, etc.

Sans réduire les religions à des explications métaphysiques, il faut être attentif aux affirmations religieuses. Pour des raisons méthodologiques, un sociologue, par exemple, peut réduire les religions à leur fonction sociale d'unification de la société ou de légitimation du pouvoir politique. Une telle réduction méthodologique permet de choisir un point de vue pour décrire des aspects importants des religions. J'entends défendre un point de vue philosophique et complémentaire d'autres approches.

Le développement proposé peut se résumer ainsi : la pluralité indécidable des croyances semble impliquer qu'il n'est pas très rationnel d'entretenir une croyance religieuse particulière plutôt qu'une autre. Si l'on sait que d'autres personnes au moins aussi honorables, informées et intelligentes que soi entretiennent des croyances contraires ou seulement incompatibles avec les siennes, il n'est pas rationnel de conserver un fort attachement à ce que l'on croit, sauf à produire, en réponse à ce problème, une explication ou une défense de sa propre position. Si aucune des explications ou défenses n'est concluante, une forme de scepticisme semble finalement s'imposer, à moins qu'il ne reste plus que le fidéisme comme seule attitude religieuse possible : le saut de la foi au-delà et contre la raison.

Ce problème classique, Ricœur le décrit ainsi :

Au départ, il s'agit pour la plupart [des croyants] d'un hasard de naissance, pour certains de l'aléa d'une conversion ; en cours de route, la contingence se transforme en choix raisonné, pour culminer dans une sorte de destin, frappant de son sceau la compréhension globale des autres, de soi-même et du monde [...] Tel est le cercle existentiel : un hasard transformé en destin à travers un choix continu. (Ricœur, 1994, 270)

Tout mon propos consistera à interroger ce choix continu et à rompre le cercle : il est peu raisonnable de transformer le hasard en destin en matière de croyances religieuses.

En choisissant la question de la vérité comme fil conducteur de l'analyse philosophique, on se donne les moyens à la fois de mieux comprendre certains aspects importants des religions, leur apport possible à la recherche de la vérité en général et de porter un jugement critique personnel sur l'importance à accorder à une religion dans sa propre existence individuelle et collective. Si l'on peut montrer que la prétention à la vérité contenue dans de nombreuses attitudes religieuses² est justifiée, alors il en découle qu'un intérêt pour les choses de la religion est bien fondé du point de vue de la rationalité théorique. Mais si l'on émet de sérieux doutes sur cette prétention, il faudra se demander si le discours religieux peut encore jouer un rôle important dans nos vies (voir section 7.2.2) ou si nous avons des raisons purement pratiques de nous engager dans une vie nourrie de discours religieux (voir le chapitre 8).

Ne voyant pas de justification suffisamment solide aux croyances religieuses si la pluralité religieuse ainsi que les problèmes liés à la bonté de Dieu ou du premier principe (chapitre 7) sont prises en compte, ma conclusion sera sceptique. Comme je ne défendrai aucune alternative et que l'enquête peut toujours être poursuivie, je préfère qualifier la position défendue de scepticisme religieux plutôt que de naturalisme : le jugement reste en suspens en attendant une éventuelle décision.

Cela ne signifie pas que tous les croyants sont irrationnels, mais seulement que *si* l'on prend en compte la pluralité religieuse, alors il me semble qu'il est irrationnel de s'engager dans une tradition religieuse plutôt qu'une autre, que le choix d'une religion pour sortir de la pluralité reconnue est arbitraire. Un croyant peut néanmoins être rationnel s'il n'a pas conscience de la pluralité ou de ce que la pluralité implique pour ses propres croyances, ou s'il considère qu'il dispose d'une raison suffisante de refuser une étape de l'argument développé dans l'ouvrage. L'enquête qu'on lira porte donc sur des croyances religieuses et sur les éventuelles raisons de croire. Elle mobilise aussi bien l'engagement personnel que le recul critique pour conclure que l'engagement personnel dans l'enquête philosophique assumant la valeur de la vérité ne permet pas de maintenir, de revenir à ou d'initier un engagement dans la vie religieuse³.

2 Pour alléger les phrases, je me contenterai en général de « la prétention à la vérité », et il sera sous-entendu « contenue dans des croyances religieuses ».

3 Cet ouvrage a d'abord été présenté lors d'une habilitation à diriger les recherches. Parce qu'ils m'ont permis d'améliorer nettement ce travail, je remercie très chaleureusement Stéphane Chauvier, Paul Clavier, Pascal Engel, Cyrille Michon, Isabelle Pariente-Butterlin et Roger Pouivet pour leurs objections, remarques et encouragements. Merci aussi à Jean-Baptiste Guillon pour ses précieuses objections sur les chapitres 4 et 7 et à Joan Stavo-Debauge pour ces remarques avisées sur les chapitres 1 et 2.

I. Croyances religieuses et vérité

Do you want the real thing, or are you just talkin' ? The Cramps

1.1 Définition de la croyance

Sache Ô lecteur de mon présent traité, que la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce (seulement), mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit. Maïmonide

La notion de croyance⁴ est source de nombreuses confusions, en particulier lorsque ce concept est utilisé pour penser le religieux. Dans un premier temps, il importe de lui donner un sens opératoire. Pour cela, décrire les usages ordinaires du terme ne suffit pas. Il faut reprendre le concept tel qu'il est déjà utilisé en philosophie contemporaine, et tel qu'il a été hérité de Hume, notamment parce qu'il permet de se poser des questions fondamentales sur la rationalité et la vérité des croyances. Notons aussi qu'une réflexion sur les croyances religieuses ne suppose pas qu'une religion se réduise à un système de croyances. Comme nous le montrerons, l'étude des croyances religieuses qui va suivre se fait à partir des pratiques et des discours des personnes dont on peut penser qu'ils sont tout aussi importants pour la vie religieuse que les croyances.

L'analyse de la croyance est double : d'une part la croyance peut être un *tenir pour vrai* : X croit que p signifie que X tient pour vrai que p , et d'autre part, la croyance peut être une forme de *confiance* : X croit en Y signifie que X a confiance en une personne, un futur – croire en la révolution –, un idéal – croire en la liberté – ou une divinité. La première forme de croyance est propositionnelle puisqu'il s'agit d'une représentation d'un contenu de pensée, la proposition p ; la seconde est fiduciaire, elle repose sur une relation sociale de confiance.

Le concept de croyance propositionnelle a d'abord un sens très général et désigne un état mental involontaire qui peut avoir un contenu religieux – X croit que Jésus est le Messie –, ou profane – X croit qu'il reste une bière dans le frigo. Une croyance propositionnelle n'est pas un état occurrent c'est-à-dire toujours ponctuel et éphémère. Si X croit que la lumière est allumée, cet état peut être de courte durée car la lumière a été allumée pendant peu de temps et non parce que la croyance en elle-même est un état de courte durée. Ainsi, on pourra dire que X croit que $2+2=4$, non pas à chaque fois qu'il y pense ou en a conscience, mais depuis qu'il a compris que $2+2=4$. La croyance est donc une disposition plus ou moins stable qui se manifeste ou s'exprime dans certaines circonstances. Si l'on demande à X

⁴ Voir Engel (1995) et Pouivet (2006b).

s'il peut nous offrir une bonne bière et s'il répond par l'affirmative, il manifeste ainsi qu'il croit qu'il y a une bière au frigo. Une telle croyance dispositionnelle s'exprime alors sous forme conditionnelle : si X était interrogé à propos de la présence de bière au frigo, il répondrait (très probablement) par l'affirmative. Une personne n'a d'ailleurs pas besoin d'explicitier ce qu'elle croit ou d'être consciente de sa propre croyance pour en avoir une : croire n'implique pas de croire et encore moins de savoir que l'on croit.

L'incertitude ou le doute ne font pas non plus partie de la définition de la croyance propositionnelle ou des caractéristiques essentielles de la croyance contrairement à certains usages ordinaires du mot « croyance ». Dans certaines circonstances, si une croyance est bien justifiée⁵, elle pourra être aussi considérée comme une connaissance ou un savoir. Bien sûr, il existe des croyances plus fragiles, accompagnées de nombreux doutes, ce qui invite à penser la croyance grâce aux probabilités, afin de rendre compte de la variation des degrés de croyance. Si X croit qu'il y a une bière au frigo, il croit qu'il est plus probable qu'il y ait une bière au frigo que le contraire. Pas plus qu'il n'est nécessaire de penser qu'en général, chacun ait conscience de ses croyances, il est nul besoin de supposer ici une maîtrise du calcul des probabilités. Nous cherchons simplement à nous donner un concept pour comprendre ce que fait et ce que pense chacun.

L'analyse sera aléthique puisque l'on cherchera si une réalité rend vraies certaines propositions et croyances. Elle pourrait laisser penser que la croyance est d'abord une attitude théorique, un « regard » théorique sur une proposition par définition abstraite, alors que croire c'est pouvoir faire tout autant que se représenter. La croyance est investie dans l'action et ne relève pas, par définition, d'une attitude purement théorique propre à un sujet désincarné. La représentation du monde ou de soi par des croyances se fait par une relation active au monde. Croire est donc aussi une disposition à agir comme si le contenu de la croyance était vraie. C'est pourquoi, nous disons qu'une croyance se manifeste par l'affirmation de propositions sous la forme d'assertions et par des actions supposant la croyance. De manière synthétique, Ramsey (2003, p. 238) caractérisait la croyance comme une carte dont la fonction est d'orienter l'action par la représentation d'un état du monde. Néanmoins, bien que la croyance soit une disposition à l'action, il est possible de croire sans agir. Par exemple, la peur peut empêcher d'agir en fonction de ce que l'on croit et même de manière à laisser penser que l'on croit le contraire de ce que l'on croit.

⁵ Tel est le point de départ de l'analyse de la connaissance dans le *Théétète* et dans l'épistémologie contemporaine. Voir le volume de traductions dirigé par Dutant et Engel (2005).

1.2 Foi et croyance

Pour définir les croyances religieuses⁶, comme sous-espèce des croyances en général, on peut soit insister sur le *contenu* qui est religieux (Dieu, le sacré, le numineux, etc.), soit sur l'*attitude*, la manière religieuse de croire. Cette attitude est en général identifiée à la foi, à la confiance en des entités auxquelles on croit au sens de croire *en* et que l'on atteste lors de rituels.

La notion de foi suppose des croyances propositionnelles sans s'y réduire. Une proposition n'est pas un énoncé, mais les énoncés déclaratifs ou assertions expriment des propositions. Ainsi, les professions de foi se font grâce à des énoncés supposant des croyances propositionnelles. La foi au sens général est alors analysable comme la conjonction de croyances propositionnelles – croire que – et d'une confiance en des personnes – prophètes, divinités – et d'un engagement pour et avec elles – croire en. C'est pourquoi, deux réductions manquent la nature véritable de la foi : la réduction de la foi à une croyance propositionnelle et la réduction de la foi à une confiance sans contenu précis⁷.

Un argument contre la réduction de la foi à une croyance propositionnelle permet d'en préciser un peu plus la nature. La croyance propositionnelle échappe à tout contrôle direct et volontaire, nous y reviendrons. Croire que *p* à volonté n'est pas possible. À l'inverse, la confiance suppose un acte de confiance, une volonté plus ou moins réfléchie de donner sa confiance, parfois en réponse à des signes ou témoignages montrant que l'on peut avoir confiance. Ainsi, la foi ne se réduit pas à une croyance propositionnelle.

Il est possible que pour certains croyants, la confiance soit plus importante que la précision de l'analyse des propositions qu'ils tiennent pour vraies, mais toute confiance et tout engagement personnel suppose des croyances propositionnelles. La foi religieuse n'est pas que l'expérience d'une confiance sans objet. Elle est liée à des croyances propositionnelles à propos de l'objet. Si j'ai confiance en Dieu, il faut m'attribuer au moins les croyances qu'il existe un dieu et qu'il est digne de confiance. La foi s'analyse donc en termes de confiance et d'engagement à condition de souligner que la foi est nécessairement liée à des croyances propositionnelles.

En un sens plus restreint, la foi est un acte d'assentiment relatif à des propositions révélées, sans prétendre à la connaissance scientifique dirait Thomas d'Aquin (1984, IIa-IIae, q. 2-4). Un tel concept de foi n'est pas opératoire pour nous car il suppose de définir la foi en partant grâce à un corpus

⁶ Voir Schellenberg, 2005, chap. 3 et Swinburne 2005, chap. 1.

⁷ Voir le numéro 145 de *Philosophie* (2020) consacré à ces questions.

déterminé de propositions révélées qui sont l'objet de la foi et qui sont contenus dans un credo⁸. Si nous suivions la définition, par une autorité religieuse, de ce qui est cru dans la foi de telle tradition religieuse, notre analyse se verrait subordonnée à cette autorité. L'attribution de croyances que nous allons expliciter est au contraire une attribution par celui – le lecteur, la lectrice ou moi-même – qui enquête sur les croyances religieuses de tel ou tel individu, en tenant compte tout autant du comportement et des discours de l'individu que de ceux de l'institution à laquelle il est lié, mais dont il n'est pas le simple reflet.

De plus, les croyances religieuses attribuées sont plus diverses que ne le laisse supposer un corpus déterminé de propositions définies comme devant être crues. Tel est le cas non seulement à notre époque où l'individuation des croyances religieuses est un phénomène majeur, mais aussi tout au long de l'histoire. Une même religion comporte en son sein des variations synchroniques et diachroniques souvent importantes sur les contenus à croire. Faire dépendre notre objet d'étude, les croyances religieuses, d'un corpus déterminé de propositions révélées simplifie l'analyse en risquant de confondre l'effort de normalisation d'une institution et de ses théologiens avec les attitudes réelles des croyants.

L'analyse de la foi en lien avec des croyances propositionnelles est épistémiquement cruciale. De la foi ainsi comprise, on peut inférer une prétention à la vérité. Si X croit en Dieu, il tient pour vrai, plus ou moins fortement, que Dieu existe, qu'il peut agir dans le monde, que ce qui lui est révélé par ce dieu est vrai, etc. Or, il n'est pas rationnel de faire confiance sans raison, si l'on est conduit à examiner ses croyances. C'est une autre manière de dire que, sauf à sacrifier la rationalité qui nous habite, la foi comme croire en, quand elle n'est plus seulement vécue mais aussi interrogée, supposera que les croyances propositionnelles associées résistent à un examen des raisons de croire.

Pourtant, on n'exclura pas dès à présent la situation suivante : selon certaines traditions religieuses, il serait possible que bien que les croyances propositionnelles religieuses soient l'objet de doutes sérieux, la foi soit comprise comme dépassant légitimement ces doutes. Mais que la foi soit justifiée ainsi, par delà et contre la fragilité des croyances propositionnelles qui lui sont associées, n'est pas une position initiale. Celle-ci serait plutôt une réponse à un problème. On gardera donc à l'esprit que la prise en compte plus précise de la foi introduira peut-être une rupture par rapport aux analyses sur la croyance propositionnelle⁹. Une autre manière de préciser ce point consiste à refuser de

8 C'est ainsi que le catéchisme de l'Église catholique dit : "Le Magistère de l'Église engage pleinement l'autorité reçue du Christ quand il définit des dogmes, c'est-à-dire quand il propose, sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de foi, des vérités contenues dans la Révélation divine ou bien quand il propose de manière définitive des vérités ayant avec celles-là un lien nécessaire." (Partie 1, sect. 1, chap. 2, art. 2, III, 88).

9 Voir les sections 2.2 et 2.3.

commencer par isoler les croyances religieuses par rapport aux autres croyances car un tel isolement n'a rien d'une évidence¹⁰ et ne peut être défendu que contre une première approche générale des croyances. C'est pourquoi, les croyances seront dites religieuses en fonction de leur contenu et non à cause d'une attitude spécifique.

1.3 Attribuer des croyances

1.3.1 Le principe de charité interprétative

Imagine que tu sois un chercheur qui arrive dans un pays inconnu où l'on parle une langue qui te soit complètement étrangère. Wittgenstein

Les croyances ne sont pas des entités perceptibles. Par conséquent, pour pouvoir dire de X qu'il croit que *p*, il faut lui attribuer une croyance sur la base de l'interprétation de son comportement linguistique et non linguistique, selon un principe méthodologique : le principe de charité interprétative¹¹.

Davidson (1995) propose de justifier le recours au principe de charité par des raisons méthodologiques. Suivre ce principe vise à produire le maximum d'accords avec l'interprété, à propos de ses croyances. Le désaccord par manque de charité interprétative serait une situation dans laquelle seraient attribuées des erreurs absurdes ou inexplicables. Sans principe de charité, l'interprète transforme une incompréhension pour lui en irrationalité de ce que dit et fait l'interprété. Le principe de charité permet d'éviter des formes d'ethnocentrisme ou de mépris de l'autre dus à des erreurs d'interprétation car il formule une présomption de rationalité afin de maximiser, autant que possible, l'intelligibilité et donc l'accord entre l'interprétant et l'interprété.

Pour attribuer des croyances, il faut supposer que le maximum de croyances et de propos de l'interlocuteur sont vrais et cohérents, c'est-à-dire compréhensibles pour un interprète qui pourtant ignore initialement ce que veut dire l'interlocuteur et ce qu'il croit précisément. Pour comprendre ce que veut dire un interlocuteur, il faut présumer qu'il croit de manière suffisamment cohérente et vraie *de son point de vue et étant donné ce que l'on sait du monde*. Une version plus modeste de ce principe

¹⁰ À notre époque, l'évidence de la séparation des croyances religieuses des autres croyances est peut-être, pour certains, d'origine politique : les religions seraient de l'ordre de la sphère privée et se distingueraient des croyances publiques. Mais cette distinction du public et du privé, qui plus est en matière de croyance, est contestable.

¹¹ Voir Quine (1977), Davidson (1995), Engel (1996, p. 75-82) et Delpa (2001). Je suivrai la version donnée par Davidson qui porte sur les croyances en insistant sur certaines limites de la démarche.

préciserait qu'il s'agit d'une tendance à être cohérent et en accord avec la réalité, tendance qui peut souvent être biaisée et limitée¹².

L'attribution de croyances ne pose cependant pas les mêmes problèmes selon les situations étudiées. Davidson souligne que les croyances portant sur ce qui nous apparaît doivent faire l'objet d'un accord massif. Si je vois un arbre et qu'autrui est près de moi, je dois lui attribuer la croyance qu'il y a un arbre. Cependant, on peut s'attendre à ce qu'il existe plus de désaccords en matière de croyances religieuses.

Pour les croyances empiriques, l'interprétation la plus charitable consiste à chercher la cause de ces croyances. L'arbre est la cause de la perception puis de la croyance qu'il y a un arbre et même de l'énonciation : « quel bel arbre ! ». Pour les croyances ne portant pas sur ce qui est accessible empiriquement, la recherche de la cause paraît impossible. L'accord de l'interprétant et de l'interprété sur ce qui paraît n'implique pas un accord sur ce qui est tenu pour vrai à propos d'entités invisibles ou transcendantes. À cela, s'ajoute le fait que les croyances religieuses sont liées à des pratiques et à des usages qui peuvent être étrangers à l'interprétant et qu'il faut patiemment reconstruire – d'où l'importance des sciences sociales et historiques pour l'étude philosophique des religions.

Suivre le principe de charité n'est pas non plus opposé au fait d'admettre qu'il y a peut-être plus d'erreurs parmi les croyances religieuses que parmi les croyances empiriques. Néanmoins, en comprenant l'importance du principe de charité, on mesure à quel point un diagnostic trop massif d'irrationalité ne peut être un point de départ du travail, même s'il peut parfaitement être un point d'arrivée de l'enquête philosophique. D'autant plus qu'attribuer une croyance n'est pas nécessairement attribuer un savoir. Attribuer une croyance ne consiste qu'à attribuer un tenir pour vrai et non un accès réel au vrai. Le principe de charité lie la subjectivité de la croyance à l'objectivité du vrai sans réduire l'une à l'autre.

Voici un exemple d'attribution de croyance dans lequel la prétention à la vérité paraît essentielle même si la croyance peut paraître fragile à certains.

Mais [prier] ne suppose-t-il pas qu'après tout, Dieu puisse être décrit au moins comme un agent puissant qui peut écouter nos prières ? Non, l'orant n'a pas à assumer une telle vérité ; seule sa possibilité suffit. Une pratique agnostique de la prière adressée à un dieu dont l'existence est l'objet de doutes n'est pas moins raisonnable que l'acte d'un homme à la dérive dans l'océan, ou coincé sur un flanc de montagne,

12 Voir Descombes (2002) qui discute le naturalisme à l'arrière-plan des travaux de Davidson ou Quine. Ceux-ci se focalisent trop sur des exemples simplifiés ne prenant pas assez en compte les différences culturelles des mondes humains qui rendent plus complexe l'interprétation et supposent un sens commun comme forme de vie humaine partagée.

qui appelle à l'aide bien qu'il pourrait ne jamais être entendu ou qui allume un signal qui pourrait ne jamais être vu. (Kenny, 2004, p. 20)

Kenny décrit une forme de prière effectuée par une personne plutôt sceptique ou incertaine à propos de sa propre pratique. Même dans une telle situation, loin de la croyance dogmatique ou de la profession de foi résolue, l'attribution de croyance suppose bien une prétention à la vérité du croyant. Ce dernier croit, il tient pour vrai en un sens minimal : il est possible que ce que je dise ou crois soit vrai et j'agis sur la base de cette croyance même ténue.

À l'inverse, on peut comprendre la *réaction* d'une personne qui, dans une situation reconnue par elle comme désespérée, crie à l'aide en sachant qu'elle ne peut être entendue : elle exprime son angoisse sans croire que quelqu'un y répondra. Néanmoins, toutes les attitudes religieuses ne sont pas seulement expressives.

Au moins en première analyse, il paraît exagéré d'interpréter *toute* prière comme une expression sans croyance¹³. Il est plus charitable de procéder initialement comme Kenny le propose. Cela n'exclut pas qu'après examen, cette première interprétation se révèle fautive et que toute prière soit comprise comme une expression ou un appel désespéré d'une personne qui sait qu'elle ne peut être entendue, la prière désespérée d'une personne athée par exemple¹⁴.

L'effort d'interprétation permet aussi d'éviter une autre objection contre le recours au concept de croyance. Attribuer des croyances ayant prétention à la vérité ne signifie pas que l'on imagine que les croyants croient *littéralement* tout ce qu'ils disent ou lisent.

Qu'un croyant lise et semble adhérer au récit de la *Genèse* n'implique pas nécessairement qu'il faut lui attribuer la croyance que Dieu a créé l'univers en six jours et que le septième jour, il a pris un peu de repos. L'attribution charitable ne peut faire fi de la pratique et de l'usage du texte qui a une valeur symbolique et normative (le Shabbat est institué au septième jour de la semaine). Néanmoins, l'interprétation charitable de l'usage religieux de ce texte paraît bien supposer, au moins en première approche, que le croyant croit littéralement qu'il y a un dieu qui a créé l'univers et ensuite, il faut examiner avec soin quelles croyances sont attribuables pour compléter cette croyance. Le principe de charité n'invite donc pas à attribuer systématiquement des croyances au contenu littéral des textes religieux puisqu'il invite au contraire à tenir compte d'autres croyances et des pratiques de la personne. Il se peut d'ailleurs que de bonnes raisons pratiques fassent qu'un croyant se préoccupe peu de rendre

13 Voir Michel Le Du (2015) sur le lien entre expression et croyance pour l'analyse des religions.

14 On pense à la chanson d'Edith Piaf « Mon Dieu » qui commence ainsi : « Mon Dieu, mon Dieu, / Mon Dieu ! Laissez-le moi / Encore un peu, mon amoureux... ».

cohérentes toutes ses croyances ou qu'il ne cherche pas à maximiser les raisons de penser qu'elles sont vraies. Peut-être que l'engagement conjoint dans le groupe est l'objectif principal et que la rationalisation qui examine la cohérence et la prétention à la vérité sera tenue pour secondaire dans bien des cas (Bouvier, 2016b). Il n'en reste pas moins que, philosophiquement, on commencera par attribuer des croyances et qu'ensuite on cherchera à en évaluer la cohérence et la prétention à la vérité.

Le principe de charité qui est normatif ne peut pas être le seul guide dans l'interprétation et l'attribution de croyances car des biais d'irrationalité assez systématiques ont pu être diagnostiqués. Selon la célèbre étude de Tversky et Kahneman (1983), notre maîtrise du calcul des probabilités est en général assez faible, sauf entraînement particulier. Pour autant, la reconnaissance de ces biais grâce à la psychologie empirique n'invite pas à un abandon du principe de charité, mais à un recours à d'autres principes d'interprétation et d'attribution de croyances pour palier les limites du principe de charité¹⁵.

La *temporalité* de la croyance attribuée est aussi à prendre en compte. La croyance qu'il y a une bière au frigo peut être de courte durée, selon, par exemple, la rapidité à laquelle les bières sont bues et le frigo vidé. Il est possible qu'il en aille de même avec certaines croyances religieuses. Lors du rituel, pour certains croyants, l'attribution de croyances religieuses pourrait être justifiée alors qu'elle ne le serait plus hors du rituel. Une personne peut donner l'impression d'une foi sincère lors d'un rituel puis donner l'impression d'un « oubli » de la croyance religieuse dans la vie profane.

Cela ne signifie pourtant pas que la croyance n'est attribuable que lorsque la personne a conscience de certains contenus de croyance. On peut attribuer des croyances religieuses à une personne même au moment où elle ne pratique pas. Par contre, l'attribution de croyances restreinte à certains contextes est envisageable. Supposons que lors d'un rituel, on attribue la croyance que le rituel seul permet la guérison d'un malade. Il est possible qu'ensuite, une telle attribution semble impossible étant donné ce que dit la personne sur les effets positifs essentiels de la médecine. La cohérence à travers le temps doit être maximisée selon le principe de charité, mais toute personne n'a pas nécessairement que des croyances cohérentes à travers le temps. L'attribution de croyance n'a pas à supposer une identité personnelle si substantielle que toutes les croyances religieuses d'une personne en fasse durablement partie.

Enfin précisons que soutenir que les croyances sont attribuées n'implique pas que les croyances n'existent pas autrement que dans le discours interprétatif. Avec une certaine prudence, Dennett (1990) reconnaît l'utilité du concept de croyance qui nous permet de comprendre et prévoir le comportement

15 Pour une critique beaucoup plus radicale du principe de charité, voir Bonnay et Cozic (2009). Pour une défense du principe normatif malgré tout, voir Engel (2002a).

d'autrui. Cette fonction pragmatique de l'attribution suppose aussi que le concept de croyance réfère à des phénomènes complexes et divers qui ont suffisamment d'unité pour que le concept de croyance décrive en partie la vie mentale du sujet. Interpréter le comportement d'autrui en termes de croyance consiste donc à se placer à un niveau personnel – X croit que p – pour identifier des contenus – p en l'occurrence – dont on peut discuter de la prétention à la vérité.

1.3.2 Le holisme des croyances

Une objection possible contre le recours au concept de croyance propositionnelle souligne que ce concept relève d'une philosophie individualiste et internaliste, focalisée sur la vie intérieure du sujet, en oubliant l'importance de l'action et de la pratique. Pour comprendre le religieux, recourir au concept de croyance propositionnelle impliquerait un oubli de l'inscription du croire dans le social. Ce problème serait d'autant plus dommageable que l'attitude religieuse ne peut se réduire à une attitude mentale de représentation d'un monde surnaturel car elle serait fondamentalement un ensemble de pratiques constituant une forme de vie¹⁶.

Pour savoir interpréter un énoncé et en trouver la signification, il faut attribuer des croyances à son interlocuteur dans une situation. Pour comprendre pourquoi X dit « il y a une bière au frigo », il faut lui attribuer, d'une part, les croyances qu'il y a une bière au frigo, qu'il aime bien la bière et, d'autre part, des désirs comme boire une bière fraîche, etc. Mais pour attribuer ces croyances, il est nécessaire de les inscrire dans un réseau de croyances.

On n'identifie et ne décrit les croyances qu'au sein d'une trame serrée de croyances. Je puis croire qu'un nuage est en train de passer devant le soleil, mais c'est seulement parce que je crois qu'il y a un soleil, que les nuages sont faits d'eau et de vapeur, que l'eau peut exister sous forme liquide ou gazeuse, et ainsi de suite à l'infini. (Davidson, 1995, p. 291)

Il faut aussi savoir donner la signification, et donc interpréter, les énoncés que X prononce à propos de la bière et de son désir. Tel est le problème de l'interprétation radicale au sens où l'on revient à la racine des conditions de toute interprétation et donc de toute attribution (Davidson, 1995). Le problème est celui d'une théorie qui explique à la fois l'attribution de différentes croyances et la compréhension de la signification linguistique de plusieurs énoncés. On pourrait avoir l'impression d'un cercle vicieux : l'attribution de croyances suppose l'interprétation des énoncés qui suppose elle-même l'attribution de croyances. Ce problème ne peut être résolu qu'en reconstruisant un réseau de significations et de croyances, d'où l'expression « holisme des croyances ».

16 Voir la section 2.2.

L'attribution de croyances ne relève donc pas de l'internalisme au sens où chacun aurait un accès transparent à ses croyances. L'auto-attribution de croyances par introspection n'est pas ici le critère de l'attribution de croyances. De même, il n'est pas supposé que le langage ne serait qu'un moyen de communication permettant d'extérioriser ce que l'intériorité conçoit clairement et distinctement. Si le comportement linguistique est central pour attribuer des croyances, c'est parce que croire et maîtriser des usages linguistiques sont sinon nécessairement liés, à tout le moins inséparables pour qui veut comprendre les autres agents humains. L'interprétation comme l'attribution supposent donc un holisme des croyances et un primat de l'interprétation en troisième personne sur l'introspection.

Le primat de l'interprétation en troisième personne et le refus de la normativité de l'auto-attribution, est essentielle pour refuser une objection dont l'enjeu est la pratique même de la philosophie des religions. Cette objection prend la forme d'une auto-immunisation face à la critique en déclarant que la norme de compréhension de la vie religieuse est à chercher dans la vie religieuse elle-même et dans les discours religieux existant avant l'examen philosophique. Une telle objection est motivée en tant que critique d'approches par trop mutilantes qui imposent des standards exagérés aux croyants, standards qu'ils n'ont aucune chance de respecter alors même qu'ils n'ont pas à suivre.

Une forme caricaturale bien connue de cette objection est la suivante : les croyants n'ont pas de démarche scientifique pour prouver la vérité de leur affirmation. La réaction bien naturelle d'un croyant est qu'il n'admet pas les exigences d'une telle méthode de vérification et réclame le droit de s'expliquer et parfois de fixer par lui-même ce qui importe et ce qui est à valoriser. À cela s'ajoute la demande de respect pour un mode de vie ou des convictions personnelles sans être soumis à d'autres formes de vie et d'autres système de valeurs. Mais que l'exigence de respecter la méthode scientifique pour examiner les croyances religieuses soit absurde n'implique pas que les croyants puissent refuser tout examen non religieux de leurs croyances. Autant il faut être attentif à ce qui est dit, et même à ce qui est théorisé dans les théologies ou les philosophies d'inspiration religieuse, autant il importe de ne pas se plier à la demande de certains croyants de légiférer sur les normes d'examen philosophique de leurs croyances et pratiques. L'auto-compréhension d'un croyant ou les discours d'une communauté religieuse sont des données utile pour le travail d'attribution, mais non des autorités philosophiques. Ce n'est pas parce que le croyant ou l'expert religieux a une autorité que ce discours peut prétendre à la vérité. Il n'a de prétention légitime à la vérité que parce qu'il a été reconnu comme lié à des croyances dont la prétention à la vérité est défendable pour des raisons acceptables dans une discussion ouverte et indépendante des normes d'une religion particulière.

Néanmoins, l'objection rejaillit. Nier l'autorité de l'expérience religieuse ou d'un discours religieux, n'est-ce pas déjà s'empêcher de bien comprendre les croyances et pratiques religieuses, par exemple en imposant l'idéal du libre-examen issu des Lumières ? La légitimité de cette démarche sera pleinement justifiée dans le chapitre 3, mais insistons par avance sur le fait que l'examen de croyances n'est pas une mutilation de la forme de vie religieuse. Certes, l'interprétation et l'attribution supposent que la croyance n'a de sens et de réalité que par son inscription dans un réseau de croyances. Isoler une croyance pour en évaluer la prétention à la vérité est apparemment en contradiction avec le holisme des croyances, mais il faut simplement distinguer entre 1) attribuer une croyance, ce qui suppose l'attribution holiste d'autres croyances et 2) examiner une croyance, sa vérité, en tant qu'elle prétend dire quelque chose sur quelque chose. Il s'agit d'une démarche courante que la philosophie rend plus systématique : l'examen d'une idée, d'une affirmation, d'une hypothèse pour elle-même, en l'isolant. Si objection il doit y avoir, ce sera contre la possibilité d'étudier isolément une croyance religieuse comme on peut le faire pour d'autres croyances plus ordinaires (voir section 2.2).

1.4 Accepter et croire

Une notion supplémentaire doit être clarifiée, l'acceptation (*acceptance*), dont nous aurons régulièrement besoin pour fournir une alternative à l'analyse des pratiques et représentations religieuses par le concept de croyance¹⁷. Elle n'est pas une croyance dispositionnelle, mais un état occurrent. Elle est la volonté d'adhérer à un contenu, de le tenir pour vrai, et elle suppose une réflexion, un contrôle et donc une liberté et une responsabilité du sujet.

Si accepter entraîne parfois croire, l'éthique intellectuelle de la croyance paraît aller contre une transition involontaire ou incontrôlée de l'acceptation à la croyance. D'où la définition suivante de l'acceptation par Cohen.

Accepter que p , c'est avoir ou adopter une stratégie (*policy*) de présomption, d'affirmation ou de postulation que p – i.e. d'inclusion de la proposition ou de la règle parmi ses prémisses personnelles permettant de décider quoi faire ou quoi penser dans un contexte particulier, que l'on pense ou non que p soit vraie. (Cohen, 1992, p. 4)

Ceci permet de différencier l'acceptation d'un credo ou d'un dogme et la croyance propositionnelle. Croire que Dieu existe n'implique pas nécessairement d'accepter explicitement que Dieu existe et inversement accepter dans une profession de foi collective que Dieu existe comme une sorte d'hypothèse ou comme une proposition utile pour bien vivre dans ce groupe ne signifie pas

¹⁷ Voir Cohen (1992), Engel (2000), Bouvier (2016a) et Schmitt (2020a).

nécessairement y croire¹⁸. C'est pourquoi, l'attribution de croyances n'obéit pas aux mêmes principes d'interprétation que l'attribution d'acceptations qui demandent un engagement explicite de celui qui accepte.

En allant parfois contre la croyance ou contre les raisons de croire une proposition, l'acceptation permet de tenir pour vraie une autre proposition, voire une proposition contraire. Ainsi, un avocat peut croire son client coupable pour des raisons théoriques et accepter pour des raisons pratiques de le tenir pour innocent (Cohen, 1992, p. 20). Les preuves vont contre l'accusé, mais l'avocat pour faire son métier le tient pour innocent. L'acceptation est aussi importante face à une idée nouvelle ou face à une idée que l'on redécouvre en y réfléchissant mieux. Un enfant peut pratiquer un rituel religieux par habitude ou pour se conformer aux attentes de ses parents ou de ses pairs. Il peut arriver un moment où, s'interrogeant sur sa pratique, il réfléchit à la signification qu'il veut lui donner ou qu'on lui demande de donner. Ce moment où la réflexion est engagée n'est pas l'acquisition passive d'une croyance, mais la prise en compte réflexive d'un contenu qui est d'abord accepté à la manière d'une hypothèse. Cette attitude peut devenir peu à peu une croyance. Quand la personne finit par ne plus réfléchir aux significations associées au rituel, tout en le pratiquant, on peut lui attribuer qu'elle tient pour vrais certains contenus sous le mode de la croyance.

L'examen des croyances proposé par la suite ne supposera pas que les membres des traditions religieuses acceptent des contenus et qu'ils les examinent. Il s'agira bien d'un examen de croyances d'un point de vue extérieur. Par contre, la lectrice ou le lecteur pourra, tout comme je l'ai fait moi-même, transformer certaines croyances en acceptation hypothétique pour mieux les examiner.

1.5 Le réalisme aléthique

Indépendamment de moi, l'herbe pousse, il pleut sur l'herbe qui pousse, et le soleil dore l'étendue d'herbe qui a poussé ou va pousser, les montagnes se dressent depuis très longtemps, et le vent souffle de la même façon qu'Homère, même s'il n'existait pas, l'a entendu. Bernardo Soares

1.5.1 Croyance, vérité, réalisme

Je ne passe jamais devant un fétiche de bois, un Bouddha doré, une idole mexicaine sans me dire : c'est peut-être le vrai dieu. Baudelaire

18 Voir le recours au concept d'*acceptance* par Bouvier (2016a) qui préfère traduire le terme par assentiment. Bouvier montre bien que des pratiques collectives, notamment religieuses, impliquent parfois une *acceptance* de propositions plutôt qu'une croyance.

En insistant sur l'attribution de croyances propositionnelles, nous insistons sur l'engagement aléthique des croyants, c'est-à-dire sur la prétention à la vérité contenu dans ces croyances dont la rationalité sera discutée ensuite¹⁹. Mais en quel sens de vérité ? Le recours à un sens réaliste assez minimal de vérité se révélera suffisant pour la suite du propos. Tenir un contenu propositionnel pour vrai, y croire, suppose qu'une partie de la réalité qui ne dépend pas de soi rend vraie (*truthmaking*) la proposition crue.

Imaginons une personne pratiquant un rituel religieux au cours duquel elle invoque l'intervention d'un être surnaturel comme un ancêtre toujours vivant après sa mort ou un esprit divin. Supposons pour éviter toute ambiguïté qu'elle sacrifie des parts importantes de ses biens et de son temps au cours de ce rituel. Pour comprendre son comportement, il faut lui attribuer des croyances à propos de cet être avec lequel le rituel doit permettre d'entrer en relation. La personne sera dite croire que l'ancêtre ou l'esprit divin existe – elle lui donnera peut-être même un nom propre –, elle sera dite se référer à des propriétés de cet être – son pouvoir de guérison ou de destruction par exemple –, etc. En attribuant ces croyances, on considère que pour cette personne, il existe des entités indépendantes d'elle, de son langage ou de sa pensée, qui rendent vrais certains contenus que la personne tient pour vrais. Cette attribution permet aussi de comprendre pourquoi la personne investit autant de temps et de biens dans son rituel ou pourquoi, si on lui dit que ce qu'elle croit est le fruit de son imagination, elle s'offusque.

Rien ne dit à ce stade que ce qui est cru être vrai l'est bel et bien. Le réalisme ici est simplement un prolongement du principe de charité. Pour décrire charitablement l'attitude du croyant, on lui attribue au maximum des croyances vraies, avant de porter un éventuel jugement critique ou positif sur ce qu'il croit. On dira donc que le réalisme aléthique est la position par défaut de l'analyse des croyances, en particulier religieuses. On le qualifiera de réalisme *prima facie* et on le justifiera en suivant la claire et convaincante présentation d'Alston²⁰.

Nous tous, avant de rencontrer de subtils arguments antiréalistes, accordons, sans hésiter, une existence indépendante à ce que nous pensons pouvoir rencontrer dans le monde²¹. Cette conviction est profondément enracinée, autant que peut jamais l'être une telle conviction du sens commun. Dès lors, la seule défense qu'elle exige est une critique des tentatives de justification de l'antiréalisme ou un argument montrant la fragilité de l'antiréalisme. (Alston, 2001, p. 32)²²

19 Delecroix (2015) a proposé de placer la vérité au cœur de sa réflexion philosophique sur les religions, mais selon une herméneutique de la situation post-moderne en Occident où la vérité est surtout déconstruite et non conceptuellement analysée comme nous essayons de le faire.

20 Voir aussi Schmitt (2016, partie 1).

21 Ici monde ne doit pas être compris comme monde matériel ou monde physique.

22 Cité et traduit par Pouivet (2006a, p. 15).

Pour défendre cette priorité du réalisme métaphysique, Alston utilise deux arguments.

1) L'antiréalisme est, en réalité, une généralisation abusive de la dépendance conceptuelle (Alston, 2001, p. 12s). Que certaines vérités soient dépendantes de nos choix conceptuels ou théoriques n'est pas contestable²³. Pour savoir si l'énoncé « le communisme est une religion » est vrai ou faux, un choix quant à la définition de religion est nécessaire. Mais des questions factuelles comme savoir s'il est vrai que la bougie renversée est la cause du feu semblent recevoir des réponses dont la vérité ou la fausseté sont indépendantes de nos choix conceptuels ou théoriques. Les choix conceptuels et linguistiques ne déterminent pas totalement la réponse. Ils fournissent les moyens de poser la question et de chercher la réponse et doivent s'ajuster à la situation. Cependant, ce sont bien la bougie, le feu et leur relation qui, d'une manière ou d'une autre, rendent vraie la proposition et non les mots ou concepts employés.

2) L'antiréalisme se révèle autodestructeur car il est trop général.

Admettons que nous ayons identifié une variété de schèmes conceptuels également viables (tous si vous le voulez) tels que les objets physiques et les faits ont une certaine caractéristique relative à l'un ou l'autre de ces schèmes. (...) Qu'en est-il de ces schèmes conceptuels eux-mêmes ? Et si nous ne pensons pas ces schèmes comme des objets abstraits, mais seulement comme employés par des sujets cognitifs concrets, qu'en est-il de ces sujets ? Est-ce qu'ils existent tous et ont leur nature relativement à chacun des différents schèmes conceptuels ? Si tel n'est pas le cas, la généralisation sans restriction [de la dépendance conceptuelle] a été abandonnée. Mais si tel est le cas, qu'en est-il de ces schèmes conceptuels de second niveau ? Évidemment une régression à l'infini se profile. (Alston, 2001, p.32-3)

Quand la dépendance est généralisée, que toutes les entités et toutes les manières d'être sont considérées comme dépendantes d'un schème conceptuel, la question de la nature du schème conceptuel doit être posée. Le schème conceptuel lui-même devrait être, comme toutes choses, le produit d'un autre schème conceptuel. Une telle régression à l'infini est extravagante puisqu'il existerait une infinité de schèmes conceptuels alors que l'on a plutôt l'impression que nous n'avons accès qu'à quelques schèmes conceptuels qui justement, limitent notre horizon de pensée.

1.5.2 La vérité comme norme de l'assertion et de la croyance

L'analyse minimale de la place de la vérité dans la croyance ordinaire ou religieuse introduit un point de vue normatif. Si la croyance (propositionnelle) ne se comprend que par la vérité, alors on peut insister sur la normativité du vrai pour la croyance. Il en va de même pour l'assertion qui suppose que ce qui est dit est tenu pour vrai²⁴.

23 Voir la section 6.3 sur le relativisme religieux.

24 Voir Engel (2002b, chap. 5).

On peut croire n'importe comment et l'on peut essayer de croire correctement. Puisque par ses croyances, une personne tente de se représenter des faits, une croyance correcte représentera correctement des faits. Une croyance correcte doit ainsi être vraie. Pour que la prétention à la vérité soit justifiée, certaines normes sont donc à respecter comme celles liées à la vérité. Ceci ne signifie pas que puisque toute personne a des croyances, toute personne a pour but conscient de chercher la vérité. Puisque la vérité est constitutive de la croyance au sens de tenir pour vrai que p , alors la vérité norme la croyance correcte. Une croyance ne peut être correcte que si elle est vraie et elle est incorrecte si elle est fausse. Une personne doit se soucier de la vérité de ses croyances, c'est-à-dire se soucier d'avoir des croyances correctes, par exemple en étant attentive à leur cohérence, aux objections ou plus généralement aux raisons de croire. Une personne peut vouloir avoir des croyances réconfortantes ou plaisantes sans se soucier de leur vérité et il est, parfois ou souvent, justifiée dans ce cas de lui reprocher de prendre des libertés avec la vérité et sa normativité. Par contre, on ne reprochera pas à une personne d'accepter une fiction par jeu, la norme de vérité étant mise entre parenthèses pour rendre possible le jeu.

Le fait que la vérité soit constitutive de la croyance implique donc que l'examen critique posant la question de la vérité des croyances religieuses n'est pas une exigence extérieure aux croyances. Une objection pourrait être que trop de présupposés théoriques, relatifs à des hypothèses philosophiques massives, sont introduits malgré le soi-disant caractère minimal de la théorie de la vérité invoquée ici. Pour répondre à cette objection, on peut partir de la pratique courante de la discussion sur la vérité des croyances et permet de montrer la légitimité d'un examen philosophique.

Lors d'un désaccord, il est assez courant que s'engage une discussion sur la vérité de ce qui est asserté. Des raisons de croire sont avancées, des justifications sont proposées mettant en œuvre des ressources critiques sans passer par la discussion philosophique. Quel sera le rôle du prédicat « vrai » dans une telle discussion ?

Strawson (2009) a proposé une analyse performative du prédicat « vrai » comparable à celle de « oui ». « Oui » sert à marquer une réponse à une question, le terme permet d'affirmer vis-à-vis d'autrui une réponse positive. De même, « vrai » se dit d'une phrase, mais pas pour décrire une propriété de cette phrase. « Vrai » ne désigne pas la propriété de correspondre à un fait selon Strawson car « vrai » sert à marquer une insistance ou une approbation. Si je dis « il est vrai que p », je corrobore ce qui a été dit, en l'occurrence « p », j'insiste sur mon adhésion à « p », sur mon affirmation qu'il

importe de croire que p . Une telle analyse du langage ordinaire va contre le réalisme aléthique puisqu'elle n'implique pas qu'une réalité indépendante du locuteur rende vraie la proposition assertée.

Néanmoins, l'équivalence entre « vrai » et des expressions comme « je corrobore ce qui est dit » ou « j'approuve ce qui est dit » a été contestée (Geach, 1957, p. 96-98). Soit l'expression suivante : « Si ce que dit le policier est vrai ». On ne peut la remplacer par « Si je corrobore ce que dit le policier » sans changer le sens initial. Cela montre que « vrai » n'est pas équivalent à un performatif, mais « vrai » permet de dire que les choses sont comme on le dit, ce qui est le sens réaliste minimal dont nous avons besoin.

Ainsi, dans une discussion née d'un désaccord, on assertera, entre autres, des énoncés exprimant des propositions visant à dire ce qu'il en est des choses dont on parle. N'est pas seulement visé un simple accord entre les interlocuteurs car la vérité est aussi une norme de l'assertion. Cette norme aurait la forme suivante : n'assertez p que si p est vraie, ou bien : vous devez n'asserter que ce qui est vrai. De manière moins radicale, mais malgré tout très exigeante, la norme pourrait s'énoncer ainsi : n'assertez p que si, d'après ce que vous savez, p est vraie, ou bien : vous devez n'asserter que ce qui, d'après ce que vous savez, est vrai. Une discussion peut viser avant tout un consensus, mais ce dernier sera d'autant plus solide qu'il s'appuiera sur des vérités et pas seulement sur une volonté de s'accorder.

En matière de religion, la discussion n'est pas nécessairement relative à la vérité de ce qui est cru et il y a bien d'autres thèmes de discussion : s'interroger sur comment pratiquer tel rituel, commenter un mythe, choisir un chef religieux, etc. Mais en situation de pluralité religieuse, soit interne à une tradition, soit entre traditions, quand des interlocuteurs connaissent leurs désaccords, il arrive, dans le meilleur des cas, qu'une discussion s'engage en vue d'une compréhension mutuelle, d'une réfutation ou d'une apologétique. Si des assertions sont introduites dans la discussion, la norme de la vérité l'est aussi. Cela peut être fait avec finesse et respect des points de vue adverses, sans dogmatisme, avec de nombreuses marques de relativisation et de prudence sur la prétention à la vérité qui est pourtant bien réelle.

Bien qu'elle ne soit pas nécessairement respectée en tant que norme, l'exigence de vérité en matière d'assertion devrait l'être. À ce stade, les philosophes peuvent entrer en scène sans introduire un questionnement artificiel ou des concepts hors de propos ou réducteurs. Tout comme la philosophie se trouve régulièrement amenée à discuter plus systématiquement de questions déjà débattues hors des cercles philosophiques, la philosophie des religions a pour tâche, entre autres, de reprendre l'examen

des prétentions à la vérité des assertions et des croyances religieuses selon des normes qu'elle n'invente pas et liées à la vérité ou mieux à la rationalité de la prétention à la vérité.

Ces normes ne sont pas nécessairement respectées comme des devoirs que nous aurions à l'esprit : « tu *dois* ne former que des croyances respectant cette norme de vérité ! » Ces normes constitutives ne sont pas des régulations extérieures à la croyance comme si croire pouvait exister sans les conditions de la correction. Les normes liées à la vérité sont constitutives de la croyance : pour croire, il faut les suivre au mieux car croire a parmi ses fins ou ses fonctions de tenir pour vrais des contenus propositionnels. De telles règles n'ont pas à être toujours explicites et ne régulent pas de l'extérieur la formation de toutes les croyances. Elles peuvent être implicites, mais de nombreux contextes, dont la prise de conscience de la pluralité religieuse et la mise en question de ses croyances, impose de les suivre plus explicitement et de leur faire jouer un rôle régulateur assumé.

La suite de l'ouvrage n'entendra pas statuer directement sur la vérité de telle ou telle croyance religieuse particulière, mais sur les raisons qu'il y a à juger que l'on peut tenir pour vraies certains contenus de croyances religieuses, en particulier en prenant toute la mesure de la pluralité religieuse.

C'est un lieu commun de la philosophie critique que d'associer la prétention à la vérité objective et l'imposition d'un pouvoir. Sous prétexte que régulièrement des institutions masquent leur domination et leur violence derrière le vocable de la vérité indiscutable, on en conclut que toute prétention à la vérité objective serait le propre d'un discours de domination. L'étude de la prétention à la vérité des croyances religieuses apparaîtra alors soit comme naïve puisqu'aveugle aux luttes de pouvoir, soit comme idéologique puisque cherchant à renforcer le pouvoir d'une institution en mettant en avant sa soi-disant vérité objective. C'est oublier un peu vite que la vérité objective est une des armes, mais pas la seule, de la dénonciation des mensonges et des falsifications des pouvoirs, comme Orwell l'avait déjà bien compris :

Le Parti finirait par proclamer que deux et deux faisaient cinq et on serait obligé de le croire. Il y viendrait inévitablement tôt ou tard : la logique de sa position l'exigeait. Ce n'était pas seulement la validité de l'expérience, c'était l'existence même de la réalité extérieure que sa philosophie niait tacitement. (...) Et pourtant, il avait raison ! Ils avaient tort, il avait raison. Il fallait défendre les évidences, les platitudes, les vérités. Les truismes sont vrais, accrochons-nous à cela. Le monde physique existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau est liquide, tout objet lâché est attiré par le centre de la terre. (Orwell, 2021, p. 131-2)

Le mensonge et le mépris de la vérité sont des armes politiques puissantes et rappeler les exigences de la vérité et de l'examen de la prétention à la vérité est une condition de l'esprit critique plutôt que son annihilation²⁵.

1.6 Les croyants ont-ils des croyances ?

Dieu n'existe pas et nous sommes son peuple élu. Woody Allen

1.6.1 Un concept chrétien ou monothéiste ?

L'usage du concept de croyance fait l'objet de différentes critiques venant des sciences sociales. Il relèverait d'une psychologie naïve et fautive associée à une anthropologie centrée sur la foi chrétienne ou plus généralement sur le monothéisme. La principale objection porte sur l'extension limitée du concept qui ne peut pas être universalisé et donc ne peut pas être utilisé pour penser tout le religieux.

Autant l'avouer : aussi longtemps que les ethnologues s'obstineront à parler de la « croyance », ils seront dans la situation de locuteurs ordinaires qui échangent des mots pour le plaisir, et non de chercheurs scientifiques visant la précision sinon la vérité. (Favret-Saada, 2014, p. 11)

Croire en matière religieuse serait d'abord une pratique d'attestation individuelle et collective d'un credo, selon le modèle de la confession de foi musulmane ou chrétienne. Plus précisément, à la différence du savoir, la croyance serait une attitude psychologique mêlant le doute et l'incertitude à une confiance et à un abandon à Dieu surmontant les résistances du doute et se manifestant notamment par l'acte de langage de la profession de foi. Ce serait aussi une forme ethnocentriste que de projeter une telle attitude sur toute forme de religion²⁶. Il importerait de distinguer entre des religions centrées sur la pratique ritualisée ou sur l'obéissance à une loi et des religions où le croire est fondamental, en tant qu'acte d'engagement relatif à un corps de propositions dogmatiques formant un credo. Le christianisme et l'islam seraient les religions où la croyance en Dieu se lie, par la régulation théologique, à des croyances propositionnelles explicites. Interpréter les pratiques religieuses en général comme relevant de croyances propositionnelles serait en réalité faire preuve de christiano-centrisme puisque le christianisme, plus que l'islam, est, depuis des siècles, au centre des préoccupations de la plupart des philosophes occidentaux des religions. La focalisation sur les contenus

25 Voir Frankfurt (2006) et Bouveresse (2016).

26 Voir Asad (1993 ; 2003). Le concept de religion peut lui aussi être contesté comme trop ethnocentré s'il est associé à la foi et aux pratiques spécifiquement chrétiennes, ce que nous ne faisons pas.

de croyance serait un aveuglement pour qui veut comprendre *le croire en acte*, la dynamique de production et d'adhésion qu'est le croire à distinguer de la croyance propositionnelle²⁷.

Ces objections peuvent être relativisées grâce à la définition de la croyance propositionnelle qui est d'abord un état que l'on attribue pour savoir ce qui est tenu pour vrai. Que le fidèle appartienne à une religion où l'attestation de croyances propositionnelles est central ou qu'il appartienne à un tout autre univers religieux n'intervient pas dans la justification de l'attribution de croyances. Celle-ci vaut d'ailleurs bien au-delà de l'interprétation des pratiques et discours religieux. Le concept de croyance propositionnelle auquel nous recourons n'est pas celui un engagement personnel pour Dieu et pour un corps de propositions théologiques.

Nous ne définissons pas non plus la croyance grâce à l'opposition savoir/croyance. Pouillon, souvent cité contre l'étude des croyances propositionnelles, n'est donc pas sur la bonne voie quand il critique la croyance en maintenant une opposition tranchée entre savoir et croyance.

La science démontre. Ainsi s'oppose-t-elle à la croyance qui se passe de démonstration ou vise l'indémontrable. Mais plus encore et plus directement s'oppose-t-elle au doute qu'elle entend éliminer.

(...) On ne doute que pour mieux et plus sûrement savoir, donc pour ne plus douter. (Pouillon, 1993, p. 27)

Pouillon cherche à présenter la croyance comme l'élément d'une *épistémè* globalement occidentale même si l'islam²⁸ est aussi inclus, où savoir scientifique et croyance religieuse se font face. Croire serait donc d'abord le terme désignant le religieux chrétien (ou musulman) se trouvant confronté au développement d'un savoir scientifique, d'où la finale de l'article.

Tout repose donc sur une foi qui est en même temps confiance et *credo* déterminé. *Tous* les sens du verbe « croire » doivent alors se rassembler, mais cette nécessité n'est rien de plus ni rien de moins qu'une singularité culturelle. [je souligne]²⁹

Pouillon a beau nuancer son propos en montrant que science et croyance ne s'opposent pas toujours frontalement, il présente le travail scientifique et la croyance selon des catégories trop facilement opposées. Penser les sciences selon le modèle de la démonstration sans croyance renvoie à un modèle désuet qui ne correspond pas à la démarche d'enquête empirique intersubjective pleine

27 Voir De Certeau (1983) et Aubin-Boltanski et al. (2014).

28 Pouillon est un peu embarrassé par l'islam car il doit faire se correspondre l'Église définissant et garantissant le contenu des croyances et les docteurs spécialisés de l'islam, or la différence entre le singulier et le pluriel devrait suffire à questionner une telle comparaison.

29 Là aussi, il est intéressant de noter que ce qui devrait valoir pour le christianisme comme pour l'islam est dit être une singularité culturelle, alors que l'on a déjà une dualité culturelle...

d'incertitudes qui est propre au développement des connaissances scientifiques³⁰. La croyance n'a pas à être pensée en vis-à-vis d'une vérité scientifique visant la certitude.

Peut-être y a-t-il une équivocité totale entre l'usage de croyance dans la tradition philosophique dans laquelle nous nous inscrivons et le sens de « croyance » pour certains anthropologues. Pour nous, « croyance » n'est pas un terme dont le sens dépend de son opposition à un savoir rationnel, méthodique et visant la certitude, et il est parfaitement envisageable que le savoir soit une manière particulière de tenir pour vraie une proposition, c'est-à-dire une croyance bien justifiée.

L'objection pourrait alors se faire plus précise³¹. Admettons que le concept de croyance propositionnelle ne soit pas l'importation d'une différence chrétienne entre foi/croyance et savoir, le problème est presque pire. Étudier les pratiques religieuses en fonction d'un tenir pour vrai, en fonction d'un certain rapport religieux au vrai consiste implicitement à placer la croyance religieuse en position inférieure par rapport à la connaissance scientifique.

On peut reconnaître que l'introduction de la vérité pour penser le religieux est un choix méthodologique qui a une histoire, mais sûrement pas celle de la promotion exclusive du savoir scientifique vrai contre les croyances religieuses illusoires. L'évaluation normative des pratiques et des croyances n'a certes rien d'universel et est parfois pleine de préjugés. Mais poser la question de la vérité n'est pas soumettre à la critique d'autres cultures au nom de la supériorité d'un savoir occidental ou moderne. La question de la vérité est et doit être adressée à soi³².

1.6.2 Le risque de la mésinterprétation et de la surinterprétation

Don't pretend that you know me, 'cause I don't even know myself. The Who

Une autre objection, peut-être plus juste, de Pouillon se résume sous la formule : nous croyons que les croyants ont des croyances³³. Plutôt que de refuser tout usage du concept de croyance, cette formule insiste sur l'erreur dans l'attribution, erreur qui peut prendre deux formes inverses.

1) Le concept de croyance serait péjoratif et l'attribution de croyance serait une mésinterprétation réduisant l'attitude religieuse à une adhésion aveugle, précritique, irrationnelle. « Croyance » sert ici à marquer la différence entre celui qui est dupe – le croyant – et celui qui sait qu'il y a croyance et donc duperie. Et bien sûr, le philosophe, l'anthropologue et le sociologue qui utilisent le concept de croyance

30 Plutôt qu'au *Discours de la méthode* de Descartes, il faudrait se référer à Peirce et à son article « Comment se fixe la croyance ». Voir section 3.4.

31 Voir par exemple Lenclud (1990).

32 Évidemment, c'est le fameux « connais-toi toi-même ».

33 Formule développée aussi par Latour (2002).

ne sont pas dupes. En ce sens, « croyance » est un terme normatif et péjoratif, il sous-entend qu'un adulte raisonnable ne croit pas ou qu'un occidental éduqué engagé dans un processus d'interprétation d'une culture exotique ou d'une pratique magique ou religieuse ne croit pas.

Si je dis que les Dangaleat (groupe hadjeraï de la région centrale du Tchad) croient à l'existence des *margai* (une sorte de génie), c'est parce que, moi, je n'y crois pas et que, n'y croyant pas, je pense qu'eux ne peuvent qu'y croire à la manière dont j'imagine que pourtant je pourrais le faire. (Pouillon, 1993, p. 46)

L'analyse de l'attribution de croyance exposée précédemment ne tombe pas sous cette critique. Rien n'indique qu'il soit irrationnel de croire au sens de tenir pour vrai. Au contraire, le principe de charité enjoint d'attribuer le plus de croyances cohérentes et prétendant raisonnablement à la vérité. Parler de croyance n'implique donc pas un défaut de rationalité ou une comparaison entre l'interprète rationnel et l'interprété immergé dans sa croyance et sans recul critique. Ce concept est certes normatif puisque la vérité est source de normes pour la croyance, mais recourir au concept de croyance n'implique pas l'exigence de ne pas croire au nom du savoir ou de la science occidentale. La seule obligation mentionnée est de croire, si possible, correctement. Cette obligation vaut tout autant pour soi que pour les autres.

2) L'erreur inverse serait de surestimer les croyants quant à leur souci du vrai en général et quant à leur attachement à des vérités religieuses en particulier. Attribuer des croyances serait surinterpréter le rôle des croyances propositionnelles pour les croyants qui n'ont pas nécessairement les croyances qui semblent correspondre à leurs pratiques plutôt orientées par la piété (Veyne, 1983). Cette surinterprétation aurait les mêmes causes que l'interprétation péjorative : nous projetons une compréhension de la foi religieuse chrétienne sur des pratiques non chrétiennes.

Cette surinterprétation est même problématique pour l'étude du christianisme et des monothéismes en général. Certains spécialistes religieux au sein de religions monothéistes ont le souci d'élaborer des systèmes théologiques de croyances tandis que les fidèles sont loin d'un tel souci : ils leur importent plus de participer au culte ou au rite que de comprendre la théologie qui l'accompagne.

Il m'est arrivé de suivre des offices chrétiens et je voyais bien que la plupart des fidèles ne comprenaient rien au rituel ni ne s'en souciaient. N'empêche qu'ils avaient le mérite, aux yeux de Dieu, de venir à la messe : et tout est là. (Veyne, 1996)

Par sa critique la survalorisation herméneutique du symbolisme religieux que peu de fidèles connaissent bien, Veyne vise la survalorisation du problème de la vérité.

En s'inspirant de Veyne, Piette formule une critique du concept de croyance assez proche.

Plutôt que de penser en termes d'adhésion et d'états mentaux, nous assimilerons ce qui est désigné par le terme « croyances » à de simples opinions émises *dans des échanges verbaux spécifiques*. (Piette, 1999, p. 20, je souligne)

Piette pointe le danger d'une production artificielle de discours relatifs à des croyances propositionnelles quand l'anthropologue interroge les pratiquants. D'eux-mêmes, en général, ces derniers ne décrivent pas leur pratique religieuse grâce à l'expression de croyances que ceci ou cela est vrai.

Il faut aussi reconnaître que dans des contextes plus sécularisés, les hésitations à affirmer sa foi signalent l'intériorisation d'une distance critique. S'y exprime une relativisation de toute adhésion à des énoncés de croyances propositionnelles précis : « Je sais bien, mais quand même » semblent dire nombre de croyants³⁴. Néanmoins, notre recours au concept de croyance ne se fonde pas sur l'auto-attribution ou sur l'expression de croyances, mais sur l'attribution en troisième personne, à partir éventuellement de l'expression d'auto-attribution de croyances. Plus généralement, l'analyse des pratiques religieuses en termes de croyances ne cherche pas à mettre au jour l'adhésion à un système de propositions tel un credo.

Veyne, Piette, Scheid, De Certeau et bien d'autres veulent nous rappeler les pratiques du recours au mythe ou au discours religieux qui ne va pas sans hésitation, oscillation, contradiction, distance critique. Ce quotidien n'est pas l'affirmation et l'étude théologique ou philosophique de propositions. Il prend différentes formes allant de la mention d'entités surnaturelles ou divines sans un souci intense ou développé d'examiner la vérité de ce qui est cru à la pratique rituelle détachée de toute adhésion claire à une doctrine. Certes, le christianisme paraît insister sur le croire³⁵ en acte, mais en réalité, le croire est d'abord un *faire* inscrivant un sujet dans une culture et une histoire et ce croire n'est donc pas une croyance durable et réfléchie d'un sujet se constituant en assumant la vérité de propositions intégrées dans un système clairement théorisé. Seuls des spécialistes du religieux, dont les philosophes font parfois partie, peuvent croire en un corpus de propositions déterminées.

Mais puisque « croyance » ne signifie pas nécessairement credo, et que l'attitude religieuse n'a pas besoin d'être spécifiée quant à son intensité ou sa ferveur, le concept de croyance utilisé ici échappe aux objections et n'entend que souligner que dans une situation de pratique religieuse, au moment où

34 Voir Mannoni (1969).

35 L'usage du verbe « croire » en lieu et place du substantif « croyance » vise à la fois à marquer que l'engagement et l'acte sont primordiaux et aussi à ne pas nier que des croyances propositionnelles peuvent être présentes dans la pratique religieuse. Voir Gisel et Margel (2011).

l'on cherche à comprendre ce qui a lieu, il importe d'attribuer des croyances sur les entités supposées présentes et sur leurs propriétés.

Il se peut que ces croyances ne soient pas bien ancrées, qu'elles soient aisément mises à l'arrière-plan une fois le rituel fini ou même pendant le rituel ou plus généralement qu'elles soient accompagnées d'un plus ou moins grand doute. Il se peut parfaitement que l'adhésion soit hésitante et non dogmatique. Il n'en reste pas moins que l'on ne peut universaliser l'attitude de détachement, voire d'indifférence à ce à quoi l'on fait référence dans le rite ou la pratique religieuse, ce que Veyne reconnaît.

Pas plus en religion qu'en musique, on ne saurait douter de la force et de la sincérité de *certaines* personnes en certains moments. (Veyne, 1996, §43)

La leçon à tirer est probablement plus du côté des oscillations de la croyance que de son inexistence. Ce sont ces moments de croyance qui vont nous intéresser pour amorcer l'examen proprement philosophique de la pluralité religieuse, et ces moments sont sûrement plus évidents lors de rites publics ou privés.

Suivons l'analyse de Scheid (2005) sur les rites sacrificiels des Romains. Scheid n'utilise pas le vocabulaire des croyances propositionnelles et s'attache à ne pas surinterpréter les pratiques. Pourtant, l'interprétation du rite passe par l'attribution, ici implicite, de croyances propositionnelles.

L'étude détaillée des gestes sacrificiels dans leurs contextes variables permet, donc, de considérer que le sens premier, implicite, du sacrifice, c'est d'énoncer et de réaliser des hiérarchies dans l'ordre de l'existant. (Scheid, 2005, p. 276)

Qu'il faille supposer des croyances sur l'existence de divinités et sur leurs natures en lien avec des croyances relatives aux hiérarchies sociales devient plus explicite quelques lignes plus bas.

Certains rites soulignent l'immortalité des dieux ou mettent en scène leur mode d'action par l'usage d'aliments, par des gestes qui les explicitent de manière plus ou moins réaliste. Assez réaliste toutefois pour que certains Anciens déchiffrent le geste et l'intention, et que les Modernes puissent les comprendre. (Scheid, 2005, p. 276)

Cette compréhension passe par l'interprétation des compte-rendus de rites et des gestes qui y sont consignés. L'attribution de croyances propositionnelles est alors indispensable pour comprendre.

Par leur sens implicite, les rites des Romains formulent toujours une sorte d'énoncé fondamental qui concernait le système des choses, qui rappelait le statut respectif des mortels et des immortels. Certes, comme dans toutes les religions, la majorité des pratiquants n'étaient guère attentifs à cet énoncé, où,

quand ils l'étaient, ce n'était que rarement, dans la mesure où les rites réalisaient cette vérité, mais n'avaient pas à la révéler. (Scheid, 2005, p. 278)

Loin de nier qu'il puisse exister un contenu propositionnel à associer au rite, Scheid indique que l'adhésion à des propositions est variable et incertaine.

On peut dire qu'il s'agissait d'une dynamisation de la religion et de la « foi » conduite sur le mode romain, puisque chez les Romains faire c'était croire. Du moment que les rites étaient célébrés, la foi suivait sous la forme d'interprétations et de spéculations. (Scheid, 2005, p. 282)

Le rite n'est pas accompagné d'un acte de foi exprimé lors d'une cérémonie comme la récitation du credo. Pour autant, même en limitant l'attribution de croyance à un moment où la croyance est comme activée, sans supposer que la personne croit durablement, n'est-ce pas s'illusionner sur le fonctionnement du rite que d'attribuer des croyances propositionnelles ?

Une interprétation répandue consiste à montrer qu'en général, un citoyen romain croit que le rituel est important sans pour autant le considérer comme réellement efficace. Or, de cette inefficacité acceptée par l'agent, il faudrait conclure que l'attribution de croyance en des êtres surnaturels ou divins n'est pas pertinente puisque rien n'est agissant dans le rite. On pourrait vouloir illustrer ce point par un texte de Pline l'Ancien à propos de l'efficacité des paroles incantatoires lors d'un rituel d'immolation.

Au sujet des remèdes fournis par l'homme, il s'élève d'abord une grande question toujours pendante : Les paroles et les charmes magiques ont-ils quelque puissance ? S'ils en ont, il conviendra de les rapporter à l'homme. Consultés en particulier, les gens les plus sages n'en croient rien ; et cependant, en masse, les actes de tous les instants impliquent, sans qu'on s'en aperçoive, la croyance à cette puissance. Ainsi on pense que sans une formule de prière il serait inutile d'immoler des victimes, et que les dieux ne pourraient être convenablement consultés. (Pline l'Ancien, 1962, t.2, XXVIII, III)

La reconnaissance en privé de l'inefficacité du rituel pourrait indiquer qu'en général, ces pratiquants ne croyaient pas du tout en une interaction avec des êtres surnaturels et qu'il faut comprendre autrement le rituel. Mais si l'on lit le texte jusqu'à la fin, on remarque que l'existence des dieux n'est pas mise en cause : « les dieux ne pourraient être convenablement consultés ». Pline souligne que la magie ne fait pas partie de son univers de croyances, tout en reconnaissant la nécessité de la piété à l'égard des dieux. Il faut donc au moins lui attribuer la croyance qu'il y a des dieux. Il n'est pas incohérent de pratiquer un rituel sans croire à l'efficacité de chaque geste ou de chaque parole. Par contre, conformément au principe de charité, on ne peut attribuer des croyances incohérentes en première interprétation. On ne peut pas commencer par attribuer, à une même personne, la croyance

qu'il n'y a pas de dieux et celle qu'il faut faire preuve de piété à leur égard, au moins au moment où le rituel est pratiqué.

Le contradicteur insistera. Le rituel se comprendrait mieux comme une forme de conformisme social. Mais un tel conformisme suppose une mise à distance par rapport au rituel et ce qu'il implique. Une telle mise à distance ne peut être universalisée car elle ne vaut que par contraste avec un engagement réel. Le conformiste désamorce le geste rituel qui a sa logique et qui implique des croyances relatives au destinataire du rite : les dieux.

Allons un peu plus loin. À l'opposé de toute une tradition de sciences humaines et sociales, il me semble au contraire que nous devons assumer les effets de distinction et de distribution qui accompagnent l'usage du concept de croyance propositionnelle :

Quand on parle de « croyances religieuses », il faut prendre garde que le mot « croyance » est destiné à distribuer les pensées entre nous, les miennes et les tiennes. (...) Les divers états (conscients ou inconscients) de la croyance sont intrinsèquement liés aux possibilités de différencier les positions de chacun dans une conversation. (Ortigue, 1981, p. 10-11)

Il ne s'agit pas d'assumer un christiano-centrisme ou un occidental-centrisme quel qu'il soit. Comme le dit Ortigue, on examine les positions dans une conversation, y compris *sa propre position*. Le concept de croyance propositionnelle permet seulement de poser une question normative et critique : quelle rationalité pour les croyances religieuses quand on attribue à différentes personnes des croyances diverses, mais surtout incompatibles entre elles ? Loin d'être l'import de préjugés ethnocentristes, l'attribution de croyances suppose une posture critique.

Et il n'y a guère de sens à attendre un « Je crois » à moins qu'une désaffection pour la coutume ait rompu le charme. (Ortigue, 1981, p. 11)

Que le sociologue, l'historien ou l'anthropologue minorent le rôle de ces croyances pour mieux décrire la situation et que la normativité des concepts de croyance et de vérité leur paraissent faire obstacle à *leur* effort de compréhension, cela fait partie des conditions méthodologiques de leurs explications. Il ne s'agit pas de le contester. Cependant, en interrogeant la prétention à la vérité des croyances, le philosophe n'introduit pas nécessairement une batterie de concepts inappropriés. Il s'engage dans une certaine description des pratiques religieuses et dans une réflexion critique sur ce qui est cru³⁶.

36 Voir Schmitt (2020b).

1.6.3 Des croyances seulement semi-propositionnelles ?

En refusant le partage entre croyance et savoir, on minore la place du doute dans la définition de la croyance par opposition avec la certitude du savoir. Mais le risque est de donner l'impression que les croyants qui tiennent pour vraies certaines propositions, sont plus dogmatiques qu'ils ne le sont réellement.

Hume, qui pourtant recourt abondamment au concept de croyance, nous met en garde contre une illusion qui frappe tout autant l'observateur, ici l'historien des religions, que le croyant lui-même. Cette illusion est celle de la fermeté de la croyance religieuse, comme si le doute n'était pas très répandu.

Nous pouvons observer qu'en dépit des manières dogmatiques et impérieuses de toutes les superstitions, la conviction des hommes religieux est, à toute époque, plus affectée que réelle et approche très rarement et fort peu la ferme croyance et la ferme persuasion qui nous gouvernent dans les affaires ordinaires de la vie. Les hommes n'osent avouer, même au fond de leur propre cœur, les doutes qui les assaillent sur ces sujets. (Hume, 1996, p. 85-6)

À la suite de Sperber REF !!!!!, Piette (1999) utilise la notion de croyance *semi-propositionnelle* qui est une croyance ambiguë par son contenu et par l'attitude d'adhésion relâchée et très variable, une quasi-croyance en somme, une représentation semi-propositionnelle et non une croyance *bona fide*. Le contenu n'est pas une seule proposition étant donné l'obscurité de ce qui est dit être cru et ne peut donner lieu à une unique croyance bien formée. Par exemple, la croyance en la Trinité ne peut pas être propositionnelle, sauf pour des théologiens de haut vol, car elle est liée à des énoncés dont la signification n'est pas univoquement déterminée : ce qui est un ne peut en même temps être accepté comme étant trois et même dire qu'il s'agit de trois personnes en un dieu n'est pas immédiatement plus clair.

La croyance semi-propositionnelle est plutôt une croyance portant sur des phrases et non sur des propositions facilement identifiables. Dire que l'on croit que Dieu est trine, serait croire que la phrase « Dieu est trine » est vraie sans pouvoir formuler clairement une ou plusieurs propositions cohérentes sur la Trinité³⁷. Le croyant pourra professer sa foi que Dieu est trine en le disant ou en reprenant à son compte le discours d'une autorité religieuse affirmant que Dieu est trine. Néanmoins, ce discours et ces affirmations ne sont pas l'expression d'une croyance en un contenu déterminé. En suivant les indications de Sperber³⁸, il faudrait attribuer une méta-croyance de la forme : X croit que ce que dit

37 Ce qui est loin d'être impossible, comme le montre le recueil de textes contemporains élaboré par Rea (2009b, Partie I).

38 Pour une discussion, voir Récanati (1997) qui critique notamment le dualisme trop radical entre les quasi-croyances et les croyances.

l'Église à propos de la Trinité est vrai, tout en étant incapable d'identifier la proposition exprimée par ce que dit l'Église car des symboles comme « trinité » ne reçoivent pas une interprétation univoque.

Cette limite dans l'attribution d'une croyance n'invalide pas le projet d'attribution de croyances propositionnelles en matière de religion. Il y a bien des croyances propositionnelles attribuables notamment négativement : Dieu n'est pas un être sans vie, Dieu n'est pas que créateur, ni seulement Esprit-Saint, etc. Positivement, des croyances positives sont aussi attribuables, même si aucune n'équivaut à la quasi-croyance. Les chrétiens peuvent croire que Dieu est Père au sens de créateur, qu'il est Fils au sens de rédempteur, qu'il est Esprit-Saint au sens d'une présence continue. De même, croire en la vie après la mort serait semi-propositionnel. Croire que le mort n'est pas mort, mais vit encore bien que son cadavre montre le contraire, n'est pas une croyance déterminée par un contenu, mais recouvre plusieurs contenus incompatibles qui font l'objet d'une série d'actes de croire.

Ainsi, le croyant peut sans cesse relativiser son adhésion à des contenus difficiles à identifier. Ce qu'il dit « Dieu est trine » ne permet pas l'attribution de la croyance que Dieu est trine. Mais pour comprendre pourquoi il le dit, il faut multiplier les croyances attribuées et les associer à la méta-croyance selon laquelle dire que Dieu est trine est vrai ou bien attesté par une autorité reconnue. Croire ainsi consiste, selon Piette, à croire en mode mineur. Selon les contextes, le croyant oscille entre l'adhésion à un contenu et sa relativisation. Il est hypolucide : son attention est flottante, ce qui lui permet de gérer les contradictions ou incertitudes de ses croyances.

Attribuer une croyance en Dieu à une personne ne signifie donc pas lui attribuer une théorie cohérente de la providence et de la liberté humaine ou une claire compréhension de ce que signifie « Dieu jugera les vivants et les morts ». L'attribution vise si possible à identifier les contenus propositionnels tenus pour vrais ou impliqués par la pratique linguistique et non-linguistique sans aller directement de ce qui est dit ou professé à ce qui est cru.

Supposons qu'un croyant dise : « il y a une vie après la mort, mais en même temps, ce n'est pas vraiment une vie car le corps disparaît ». Il ne veut pas être confondu avec un croyant affirmant qu'après la mort, il aura une vie organique. La question est donc quel concept de vie est ici mobilisé. On peut chercher à donner sens à ce qui est nommé « vie » : quelque chose comme je serai encore conscient d'exister même sans corps. Dire d'une personne qu'elle croit qu'il existe une vie après la mort revient à lui attribuer la croyance qu'elle continuera d'exister sous une forme qu'elle ne sait pas préciser, avec des pouvoirs d'action différents de ceux de la vie d'avant la mort et avec des relations

mal définies avec les divinités et les autres morts. Par conséquent, une interprétation de ce qui est dit est souvent possible, même si ce qui est dit n'exprime pas une proposition identifiable.

2. Objections contre l'analyse aléthique

Les croyances religieuses sont parfois décrites et évaluées sans prendre en compte la rationalité de leur prétention à la vérité. Le but de ce chapitre est de proposer, contre des objections classiques ou récentes, une défense de l'approche aléthique présentée dans le chapitre précédent, tout en clarifiant la place de notre approche dans l'espace des discussions philosophiques sur les religions.

2.1 Le positivisme logique et les non-sens religieux

Où vont les morts ? / [...] Arrête d'y penser. Jean-Louis Murat

2.1.1 Le principe de vérifiabilité

Le positivisme logique³⁹ est l'occasion d'une critique de la rationalité de toute prétention à la vérité de la part des croyants car il n'est pas possible de leur attribuer une quelconque relation à des contenus propositionnels. La raison en est qu'aucun énoncé proprement religieux n'exprime pas de proposition bien formée. Si une personne prie un esprit pour guérir, elle n'a pas de représentation suffisamment déterminée de cet esprit et de son pouvoir guérisseur car il est impossible de former une proposition à propos d'entités religieuses ou métaphysiques. Contrairement à l'analyse fondée sur le concept de croyances semi-propositionnelles, il n'est pas supposé qu'une ou plusieurs propositions sont tenues pour vraies et par conséquent, aucune croyance propositionnelle n'est correctement attribuable à cette personne.

Cette impossibilité d'attribuer des croyances propositionnelles dépend donc de l'impossibilité de formuler un énoncé doué de sens exprimant une éventuelle proposition objet d'une croyance. Selon les positivistes logiques, les possibilités de signification des énoncés se réduisent à deux situations : soit un énoncé est analytique et il est vrai ou faux *a priori*, soit un énoncé est synthétique et donc est vrai ou faux empiriquement, ce qui signifie que ce qu'il dit est vérifiable empiriquement. Tel serait le critère positiviste de signification d'un énoncé.

Un énoncé est analytique si sa signification suffit à décider de sa vérité ou de sa fausseté. Comprendre le sens de $2+2=4$, c'est comprendre que l'énoncé est vrai en comprenant la signification de '2' et '4' et des signes '+' et '='. Il s'agit d'une tautologie si la proposition est vraie ou d'une contradiction si elle est fausse. Laissons les énoncés analytiques qui concernent les sciences formelles comme la logique et les mathématiques.

³⁹ Voir Soulez (1985) et Jacob (1980).

Le positivisme logique impose aux énoncés synthétiques ou énoncés de fait des exigences empiristes, essentiellement sous la forme du principe de vérifiabilité. Or, les énoncés religieux ne peuvent pas respecter ce principe.

Il n'est pas possible de donner une définition de la vérifiabilité qui soit commune à tous les positivistes, mais nous suivons Ayer (1956) pour évaluer l'importance du défi vérificationniste.

Une énonciation a « factuellement » un sens pour une personne donnée si, et seulement si, elle sait comment vérifier la proposition qu'elle vise à exprimer, c'est-à-dire si elle sait quelles observations la conduiraient sous certaines conditions, à accepter la proposition comme vraie ou à la rejeter comme fausse. Si d'un autre côté la proposition supposée est de telle nature que l'affirmation de sa vérité ou de sa fausseté n'est liée à aucune affirmation quelconque concernant la nature de son expérience future, alors pour autant qu'il s'agit de cette personne, elle est, si ce n'est une tautologie, une pure pseudo-proposition. L'énonciation qui l'exprime peut avoir un sens émotionnel pour elle, mais elle n'a pas de sens littéral. (Ayer, 1956, p.42-3)⁴⁰

Pour connaître la signification d'un énoncé, il faut pouvoir identifier une ou plusieurs propositions et leurs conditions de vérité vérifiables et accessibles empiriquement. Ces propositions sont soit exprimées par l'énoncé, soit impliqués par l'énoncé. Asserter « le chat est sur le paillason » permet d'exprimer la proposition qu'il y a un chat sur le paillason, affirmation qui est vérifiable en allant voir s'il y a bel et bien un chat sur le paillason. Puisque l'énoncé a un sens, il est possible d'attribuer la croyance propositionnelle qu'il y a un chat sur le paillason à la personne qui le dit. L'accès à des données empiriques est le critère permettant de distinguer le discours dénué de sens – les pseudo-propositions – du discours doué de sens : discours factuel vrai ou faux.

Pour éviter un principe produisant des demandes exorbitantes de vérification incessante, il faut aussi distinguer la vérification de fait de la vérifiabilité qui est la possibilité de décrire des données observationnelles qui, si elles étaient collectées, prouveraient la probable vérité de l'énoncé en question. L'existence de montagnes sur la face cachée de la lune ne pouvait pas être objet de vérification au moment où Ayer publia *Langage, Vérité et Logique*, mais la vérifiabilité de cette hypothèse était déjà acquise (Ayer, 1956, p.43). Précisons aussi que le principe de vérifiabilité n'exige pas une confirmation empirique sûre et définitive. Seule une confirmation jusqu'à preuve du contraire est nécessaire, ce qui permet de rendre compte de la prétention à la vérité en sciences et du progrès scientifique.

40 Ayer (1956, p. 221-235) précisera cette formulation de l'exigence de vérifiabilité dans un appendice paru 10 ans après la première version, c'est-à-dire en 1946. Sur l'évolution de la critique d'Ayer qui se fait un peu moins radicale au fil des ans, voir Macdonald (2013).

La métaphysique (Ayer, 1956, chap. 1) ou la théologie (Ayer, 1956, p.161-169) restent incapables de fournir des énoncés hypothétiques susceptibles de résister au défi vérificationniste. Comment, par exemple, penser vérifier empiriquement que le monde est composé d'une ou de plusieurs substances ? Comment penser vérifier empiriquement qu'il existe un dieu transcendant ou qu'un ancêtre mort continue d'exister ?

Une réponse pourrait être d'interpréter les expériences mystiques comme des expériences assurant une forme de vérification de certains énoncés religieux. Pourtant, l'analogie entre expérience mystique et expérience pertinente pour une vérification est très clairement contestée par Ayer.

Nous ne nions pas *a priori* que le mystique soit capable de découvrir des vérités par des méthodes propres à lui. Nous attendons d'entendre ce que sont les propositions qui matérialisent ses découvertes pour voir si elles sont vérifiées ou infirmées par nos observations empiriques. Mais le mystique, loin de produire des propositions vérifiables empiriquement, est incapable de produire aucune proposition intelligible. Et c'est pourquoi, nous disons que son intuition ne lui a révélé aucun fait. Et qu'on ne dise pas qu'il a appréhendé des faits qu'il lui a été impossible d'exprimer. Car nous savons que s'il avait réellement acquis quelque information, il serait capable de l'exprimer. (Ayer, 1956, p. 167)

La position d'Ayer est la suivante. Il ne nie pas qu'il soit possible qu'une intuition mystique ou métaphysique puisse donner accès à des connaissances, on pense à Bergson⁴¹ ou aux défenseurs de l'existence d'intuitions intellectuelles sur lesquelles nous reviendrons au chapitre 6. Cependant ceux qui disent avoir des intuitions mystiques ou métaphysiques ne réussissent pas à formuler de propositions factuelles vérifiables. Cette absence de proposition factuelle bien construite montre qu'ils n'ont pas recours à une faculté justifiée ou fiable de connaissance. L'absence de sens de certains énoncés n'est donc pas seulement un problème grammatical au sens ordinaire car il faut distinguer entre deux formes de non-sens.

We are no longer the knights who say « Ni ! ». We are now the knights who say « *ekki-ekki-ekki-pitang-zoom-boing !* » (Graham Chapman dans *Monty Python and the Holy Grail*, 1975)

L'expression en italiques est un non-sens car elle ne respecte pas la grammaire anglaise pas plus que les mots utilisés ne sont en usage chez les locuteurs anglophones. Par contre, une expression comme « il existe un dieu transcendant » est formée de mots en usage chez les locuteurs francophones et la grammaire française est respectée. Néanmoins, un tel énoncé serait, comme les énoncés métaphysiques et théologiques, ni vrai ni faux car dénué de sens (Ayer, 1956, p. 54). « Il existe un dieu transcendant » semble avoir un sens, mais en réalité, cet énoncé *exprime* des émotions et manifeste

41 Voir Bergson (2013a,b) et les analyses de Feneuil (2011).

notre relation affective aux faits sans être une quelconque hypothèse sur des faits. Pour comprendre ce que font et disent les croyants, il ne faut pas leur attribuer des croyances propositionnelles, mais des émotions liées à ce qu'ils disent et font.

Les énoncés moraux – « Monsieur le directeur, votre comportement est répugnant ! » – tout comme les énoncés esthétiques – « Liv, tu es très élégante ! » – ne sont pas non plus empiriques et sont littéralement des non-sens : ils ne décrivent aucun fait. Par contre, ils expriment plus ou moins correctement des émotions. En cela, ils jouent un rôle important, voire nécessaire dans la vie sociale. De leur côté, les énoncés religieux sont plus proches d'une poésie vaine. Ici, le désir d'expression prendrait une forme confuse et inutile.

La critique de la métaphysique au nom de l'exigence de vérifiabilité permet donc de montrer que les énoncés religieux ne décrivent pas plus le monde empirique qu'une éventuelle réalité transcendante. Ce sont des non-sens sans aucune valeur cognitive.

Le théiste comme le moraliste peut croire que ses expériences sont des expériences cognitives, mais, à moins qu'il puisse formuler sa « connaissance » en propositions qui soient empiriquement vérifiables, nous pouvons être sûr qu'il se dupe lui-même. Il sait que ces philosophes qui remplissent leurs livres avec des affirmations, qu'ils « connaissent » intuitivement telle ou telle « vérité » morale ou religieuse, fournissent simplement des matériaux pour le psychanalyste. Car aucun acte d'intuition ne peut être dit révélé une vérité au sujet d'une matière de fait, à moins qu'ils aboutissent à des propositions vérifiables. Et toutes les propositions de ce genre doivent être incorporées dans le système des propositions empiriques qui constituent la science. (Ayer, 1956, p. 168-9)

Notons qu'Ayer (1956, p. 162-3) ne défend pas l'athéisme. L'athéisme est une *thèse* métaphysique qui tient qu'un énoncé comme « Dieu existe » a un sens, mais est faux, alors que l'analyse proposée par Ayer est que l'énoncé métaphysique résumant l'athéisme est dénué de sens.

2.1.2 Critique du principe de vérifiabilité

Répondre à l'objection positiviste suppose de contester l'exigence de vérifiabilité qui interdit d'interpréter les pratiques religieuses en attribuant des croyances propositionnelles. C'est aussi expliciter ce que l'on entend par vérité dans le cas des croyances religieuses.

Le critère positiviste de la signification imposé aux énoncés religieux est fragile sur plusieurs points⁴². Le problème le plus évident est qu'il est faux selon ses propres exigences. Le principe énonçant le critère s'autoréfute. L'exigence de vérifiabilité n'est pas représentée par un énoncé analytiquement vrai car comprendre le sens du principe, ce n'est pas comprendre qu'il est vrai. De

⁴² Voir Plantinga (1967, chap. 7).

même, aucune vérification empirique ne peut être menée pour vérifier le principe. Par conséquent, selon les critères de signification du positivisme logique, l'affirmation de l'exigence de vérifiabilité n'est ni vraie ni fausse ; et tout simplement dénuée de sens.

Comme souvent dans les critiques de la métaphysique, une métaphysique implicite semble présumée par le positivisme logique⁴³. Un présupposé est que tout fait est empiriquement accessible, c'est-à-dire accessible, directement ou non, grâce à une expérience sensible. Il semble bien que ce ne soit pas le principe de vérifiabilité qui soutienne la thèse métaphysique que tous les faits sont des faits empiriques, mais bien l'inverse. Le positiviste logique réduit la catégorie de fait à celle de fait empirique pour fonder son vérificationnisme alors qu'il devrait procéder à l'inverse. Or, on ne peut trancher cette question sur la nature des faits sans faire de la métaphysique. Il faut commencer par élargir considérablement les critères de signification et de vérité des énoncés afin de pouvoir discuter de manière sensée de l'extension de la catégorie de fait. Ne pouvant mener une telle discussion si les critères positivistes sont respectés, le positivisme apparaît incapable d'être correctement justifié. Il perd *ipso facto* sa force critique.

2.1.3 Le silence théologique et la religion

L'exigence de vérifiabilité est parfois admise sans forcément faire référence au positivisme logique. Ainsi, il n'est pas rare que les religions soient défendues en soulignant qu'il s'agit d'abord et avant tout d'expériences subjectives sans prétention à la vérité, par opposition au travail de vérification des sciences seules à même de chercher des vérités propositionnelles. Ainsi, il serait possible de retourner l'exigence de vérifiabilité à l'avantage, en quelque sorte, de la vie religieuse.

La reprise religieuse du positivisme est parfaitement exposée dans un article de McPherson (1955)⁴⁴ qui est comme un modèle de réponse religieuse au positivisme dont on retrouve encore des versions à l'heure actuelle. McPherson a cherché à montrer que le positivisme devait être non pas accepté dans ses conclusions anti-métaphysiques, mais pris comme l'occasion d'un réveil du sommeil dogmatique théologique.

Peut-être que la philosophie positiviste a rendu service à la religion. En montrant, à leur manière, l'absurdité de ce que les théologiens essaient de dire, les positivistes ont aidé à suggérer que la religion appartient à la sphère de l'indicible. Et, cela peut être vrai. Et c'est aussi ce que Otto⁴⁵, à sa manière,

43 Voir Williams (1986).

44 Le recueil *New Essays in Philosophical Theology* dans lequel l'article de McPherson est inclus, a joué un rôle essentiel dans le renouveau de la philosophie anglo-saxonne de la religion suite au déclin de cette discipline lors des beaux jours du positivisme.

45 Dans son ouvrage *Le sacré*.

voulait montrer. Les positivistes sont peut-être les ennemis de la théologie et les amis de la religion. (McPherson, 1955, p.140-1)

La différence entre religion et théologie est ici la même que celle entre foi et théorie. En prônant le renoncement à la prétention à la vérité, une philosophie apparemment peu orientée vers la défense des croyances religieuses comme le positivisme devient une occasion pour un retour à une authentique foi, libérée des exigences théoriques de la vérité propositionnelle.

L'argument de McPherson est alors le suivant : le discours théologique est plein de contradictions et d'obscurités et donc de non-sens si on le prend en un sens littéral. La théologie de la Trinité en offre un exemple apparemment facile. Les croyants n'ont pas de croyance propositionnelle car il n'y a pas de proposition bien formée à croire en matière religieuse. La seule voie pour sortir de ces problèmes est *the positivistic way*. Cette voie reconnaît l'absence de sens des propositions théologiques et prône le silence. C'est la reprise du thème wittgensteinien de la fin du *Tractatus Logico-philosophicus*.

6.552. Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. (...)

7. Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder silence. (Wittgenstein, 1993)

Ces deux propositions encadrent des remarques sur la nécessité d'apprendre à ne plus dire l'indicible pour voir le monde autrement. Il y a donc une éthique ascétique du discours dont le point de départ serait une réduction du dicible au vérifiable (même si Wittgenstein ne dit pas cela). La seule attitude religieuse possible serait la révérence⁴⁶ et le positivisme aurait cette vertu de nous préparer à renoncer pieusement à dire ce qui est indicible.

Cet ascétisme peut sembler plus authentiquement religieux. Mais, comme le reconnaît McPherson (1955, p. 142), le refus de la théologie, c'est-à-dire ici d'un discours métaphysique ayant prétention à la vérité, va de pair avec un refus de tous les énoncés religieux voulant exprimer des propositions et s'apparente à l'ineffabilité mystique sur lequel nous reviendrons de manière critique dans la section 5.3. Cette défense de l'ineffable ou au moins d'un discours non propositionnel est une alternative fondamentale à notre projet, elle suppose de séparer les religions du reste des pratiques humaines, ce que nous allons contester.

2.2 L'attitude religieuse sans la vérité (Wittgenstein)

Strange I have words for diner. Rodolphe Burger

46 Voir Nef (2010b, §13).

2.2.1 L'authenticité sans la vérité

Wittgenstein⁴⁷ n'a pas développé une philosophie de la religion complète, ni même multiplié les remarques sur les religions⁴⁸. Il fut personnellement très sensible à l'attitude religieuse et il a proposé des remarques sur la nature des croyances religieuses dont la postérité est importante dans le champ de la philosophie comme des sciences sociales des religions⁴⁹. Ses remarques manifeste une recherche d'authenticité hostile à la possibilité d'une vérité religieuse objective.

Nombreux sont les sociologues et les historiens qui ont montré comment l'époque moderne était marquée par une baisse de l'autorité des traditions et des institutions religieuses, mouvement de sécularisation parallèle à la prise de conscience de la pluralité religieuse et de la valeur du pluralisme en général. Or, l'individualisation de la croyance au sein de sociétés pluralistes fragilise la prétention à la vérité objective. Ainsi, Taylor (1994 ; 2011, chap. 13) insiste sur l'authenticité comme concept herméneutique clef pour comprendre le rapport au Bien et à la religion sans mettre en avant la vérité. Le travail de Wittgenstein insiste lui aussi sur l'authenticité du rapport à soi bien plus que sur la prétention à la vérité.

Historiquement l'authenticité prend de l'importance d'abord dans le domaine moral quand le sens interne, l'intuition personnelle, est reconnu comme plus fiable que le formalisme des règles ou qu'une autorité extérieure à l'individu. S'amorce alors un changement dans les conditions de la croyance. Cet âge de l'authenticité comme le nomme Taylor est une expansion dans l'opinion et dans la sensibilité commune d'un mouvement d'autonomisation et de recentrement sur soi initié d'abord dans le monde de la littérature et des arts ainsi qu'en philosophie, en particulier chez Rousseau et dans le romantisme. Après la seconde guerre mondiale, l'âge de l'authenticité devient celui de l'individualisme expressif et Taylor y voit une forme d'idéal moral de liberté qui, malgré ses défauts, mérite une réelle reconnaissance. En effet, l'individualisme expressif n'est ni un égoïsme ni un hédonisme puisqu'il conjugue le droit et le devoir d'être soi. Il est une affirmation de soi et de l'importance de l'épanouissement personnel qui vont au-delà du consumérisme.

47 Je reprends ici de nombreux éléments de Schmitt (2011).

48 Pour fournir une exégèse complète des différents textes de Wittgenstein sur la religion, il faudrait tenir compte de plusieurs points : la biographie qui oscille entre foi intense comme lors de la première guerre mondiale et doute radical, l'épistémologie des croyances notamment dans les leçons sur la croyance religieuse (Wittgenstein, 1992), l'anthropologie en discussion avec Frazer (Wittgenstein, 1982), le commentaire de textes bibliques lors de conversations rapportées (par exemple Drury, 2002) et la métaphysique du *Tractatus* (Wittgenstein, 1993) dont les fameux textes sur le Mystique. Ceci étant étudié, la question de la place de ces développements dans l'économie générale de la pensée de Wittgenstein se poserait. Un tel travail dépasse largement le cadre de notre projet.

49 Voir Phillips (2013, 2014) et Mulhall (2015).

Cette mise en avant du choix existentiel pris comme une valeur quel que soit son contenu bouleverse la croyance religieuse⁵⁰. Aucune autorité extérieure ne peut venir imposer un mode de vie. Ni l'État ni une Église ne peuvent se prévaloir de leur lien au sacré ou au divin pour définir ce que l'individu choisira pour son propre épanouissement personnel. Son sentiment et sa passion sans médiation instituée « savent » ce qui est bon pour lui et aucune communauté ne peut s'imposer, notamment en matière d'éthique sexuelle. D'où la revendication régulière d'une vie spirituelle, mais non religieuse, la religion étant une comprise comme institution qui impose une soumission⁵¹.

En insistant ainsi sur la quête la plus sincère et la plus authentique, on paraît « oublier » complètement la prétention à la vérité des croyances. La subjectivité prise comme centre de la vie religieuse semble interdire toute prise en compte de la vérité qui ne dépend pas de soi. Le danger d'une telle scission entre subjectivité et vérité est double. D'une part, on accrédite une réduction plus que discutable de la vérité à ce que proclame une institution imposant ce qu'elle nomme « vérité » ; d'autre part, on passe sous silence la prétention à la vérité inhérente à de nombreuses croyances.

2.2.2 Les différents sens de « croire »

Pourquoi m'appellez-vous « Seigneur, Seigneur » et ne faites-vous pas ce que je dis ? Luc 6 : 46

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein développe le projet d'une analyse finie des propositions. Cette analyse isole des noms désignant les éléments simples de l'univers : les objets. Cette métaphysique réaliste suppose qu'il peut exister une relation de représentation et même d'isomorphisme entre le langage mis en forme logique et les faits qui sont des structures logiques composées d'objets. Si la structure de la proposition est aRb et que la proposition est vraie, alors il existe deux objets désignés par 'a' et 'b' qui ont une relation R désignée par 'R'.

Il est possible de s'interroger sur la vérité des propositions et donc des croyances propositionnelles si chaque proposition complexe peut se décomposer univoquement en propositions simples et si chaque proposition simple peut se décomposer univoquement en noms d'objets simples. Mais, comme Wittgenstein l'explique dans les paragraphes 46 à 49 des *Recherches Philosophiques*, il faut renoncer au projet d'une analyse unique et finie des propositions. L'analyse en éléments simples est toujours contextuelle et relative à des conventions déterminant le degré de simplicité visé et la méthode de décomposition acceptée. Il n'y a ni analyse unique, ni éléments simples métaphysiques qui seraient les

50 Hervieu-Léger (1999) a ainsi caractérisé les croyants contemporains selon deux idéaux-types, le pèlerin et le converti, tous deux incarnant une recherche personnelle où le transcendant, sans être perdu, est rapporté à la quête de soi.

51 Voir Comte-Sponville (2006).

briques de l'univers se reflétant dans des propositions bien formées. C'est pourquoi, il faut exposer les différents usages des termes pour comprendre leur sens et la forme de vie qui va avec. Il importe de ne jamais séparer un mot de son usage toujours contextuel et relatif à des pratiques. Cette relativisation prend une importance considérable dans le cas des énoncés et mots religieux. Seule la vie authentiquement religieuse permet de donner sens aux énoncés et aux mots religieux. Ainsi, le mot « Dieu » tient son sens des usages qui en sont faits. Comme nous allons le voir, ces usages ne supposent pas nécessairement une référence à un être. En décrivant la grammaire philosophique des termes et énoncés religieux, il est manifesté qu'ils ne contiennent pas de prétention à énoncer des vérités.

La thèse essentielle que l'on peut donc tirer des écrits de Wittgenstein sur le religieux est que la croyance religieuse est radicalement distincte des autres formes de croyances. Le concept de croyance n'a pas l'unité d'un genre avec des sous-espèces comme la croyance religieuse, la croyance politique, la croyance factuelle, etc. (Wittgenstein, 2005, §575s). La construction d'un concept univoque et général de croyance serait une erreur grammaticale et conceptuelle due à une faible attention à la diversité des usages. Seules les diverses pratiques religieuses et les nombreux jeux de langage religieux peuvent donner sens à des énoncés sur Dieu ou le jugement dernier, exemples récurrents chez Wittgenstein. Une meilleure description des énoncés de croyances religieuses doit donc montrer comment celles-ci se distinguent des autres formes de croyances, notamment propositionnelles.

Comprendre les croyances religieuses commence par clairement les distinguer d'une attitude théorique relativement à une hypothèse que l'on saurait pas bien confirmer. Croire *en* Dieu ce n'est pas faire l'hypothèse qu'il y a un dieu et se demander s'il y aurait quelque probabilité *que* ce dieu existe. « Ce n'est pas d'hypothèse qu'il est question, ni de haute probabilité, non plus de connaissance ». (Wittgenstein, 1992, p. 112)

On verra que Wittgenstein ne décrit pas l'attitude religieuse comme une confiance liée à des croyances propositionnelles ou à des dogmes, ni comme une confiance en quelqu'un, mais plutôt comme la confiance en certains jeux de langage qui donnent sens à l'existence, qui permettent de voir la vie d'une manière intéressante. On comprend que des croyants comme des non-croyants qui sont méfiants vis-à-vis de toute discussion métaphysique sur la vérité ont vu dans ces descriptions une manière de redonner sa noblesse à l'attitude religieuse grâce à l'authenticité qui s'exprime dans cette attitude.

Quand celui qui croit en Dieu regarde autour de lui et demande « D'où vient tout ce que je vois ? », « D'où vient tout cela ? », il ne demande pas une explication (causale) ; et la rouerie de sa question, c'est

d'être cependant l'expression d'une telle demande. Il exprime en réalité une attitude à l'égard de toutes les explications. Mais comment cela se montre-t-il dans sa vie ? [...] Ce que je veux dire réellement, c'est qu'il ne s'agit pas ici des mots que l'on prononce, ou de ce que l'on pense en le faisant, mais de la différence qu'ils marquent entre différents moments de la vie. Comment sais-je que deux hommes visent la même chose, lorsqu'ils disent chacun croire en Dieu ? Et l'on peut dire exactement la même chose s'il s'agit de trois personnes au lieu de deux. La théologie qui fait porter l'effort sur l'emploi de certains termes et certaines phrases, et qui bannit les autres, ne rend rien plus clair (Karl Barth). Elle s'agite en vain, pour ainsi dire, parmi les mots, parce qu'elle veut dire quelque chose et qu'elle ne sait pas l'exprimer. C'est la pratique qui donne aux mots leur sens. (Wittgenstein, 2002, p. 85)

La croyance religieuse est pensée par Wittgenstein comme une prise de position sur la vie ou le monde. L'erreur de l'analyse aléthique, une erreur typiquement rationaliste issu des Lumières, est de projeter une attitude théorique et de type scientifique sur des croyants dont la forme de vie est toute différente⁵². La possible vérité des croyances par référence à un dieu, à une vie post-mortem ou à toute autre situation non empirique pouvant rendre vraies les croyances religieuses, est exclue.

Il y a des cas où nous avons une croyance – où nous disons : « je crois » – alors que, vue sous une autre face, cette croyance ne repose pas sur le terrain des faits, sur lequel reposent normalement nos croyances ordinaires de la vie quotidienne. (...) Vous pouvez dire : « Nous comparons des états d'esprit ». (Wittgenstein, 1992, p. 108)

Malcolm (2014a, Introduction) rapproche l'attitude de Wittgenstein de celle de Job quand ce dernier s'abandonne à la volonté de Dieu sans lui demander plus de justification. Voir le monde comme un miracle serait une autre manière d'exprimer que les croyances religieuses constituent une attitude générale visant à ne pas chercher plus que la volonté de Dieu. De même, on peut s'étonner que le monde soit, sans chercher à expliquer ce « fait » (Wittgenstein, 1992, *Conférence sur l'éthique*).

En cela, les croyances religieuses relèvent d'une forme de certitude qui ne s'appuie pas sur des preuves. On comparera plutôt les croyances religieuses avec des certitudes vitales comme peuvent l'être les croyances de base qui structurent notre pensée (Marrou, 2011). Croire que le monde extérieur existe est une croyance de base, une croyance que je ne peux pas mettre en question puisque je fonde sur cette croyance un grand nombre d'autres croyances plus précises. En douter serait mettre en cause l'ensemble de ma cognition, ce serait un effondrement de toute ma pensée.

Mais la croyance religieuse est une foi et n'est pas seulement une croyance de base que tout être humain devrait entretenir pour penser.

52 Voir Bouveresse (2011) pour une confrontation entre Russell, héritier des Lumières, et Wittgenstein.

Il me semble qu'une foi religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée en faveur d'un système de référence. Que par conséquent, bien que ce soit une foi, c'est cependant une manière de vivre ou une manière de juger la vie. (Wittgenstein, 2002, p. 82)

La croyance religieuse est ce qui définit la manière de vivre et de juger la vie et en cela, elle est structurante et fondatrice comme une croyance de base peut l'être. Néanmoins, la croyance religieuse n'est pas une certitude que je découvre en moi. Elle suppose un engagement existentiel et authentique de toute la personne. Ce serait une erreur de la confondre avec l'attitude de tenir pour vrai un dogme ou une hypothèse.

2.2.3 Le fidéisme moral

Ce récit (les Évangiles) a été reçu par les hommes avec foi (c'est-à-dire avec amour). C'est cela, et rien d'autre qui fait la sûreté de ce tenir-pour vrai. Wittgenstein

L'altérité radicale de la croyance religieuse qui interdit toute analyse aléthique passe par une conversion totale de l'individu. Cette manière d'être authentique semble dépendre d'un saut de la foi caractéristique du fidéisme.

5.7.1916 : Le monde doit devenir totalement autre. Il doit pour ainsi dire croître ou décroître dans son ensemble, par l'acquisition ou la perte d'un sens. (Wittgenstein, 1971)

Dès 1967, et bien que les *Leçons sur la croyance religieuse* n'aient pas encore été publiées, Kai Nielsen⁵³ avait vu le fidéisme des travaux inspirés de Wittgenstein. En première approximation, le fidéisme religieux se définit comme une position selon laquelle la foi est supérieure, et *contraire* à la raison, notamment quand il s'agit de connaître Dieu. Le fidéiste pose que la foi ne peut pas se réconcilier avec la raison même en lui accordant une place inférieure car la raison mène trop facilement à l'aveuglement moral ou religieux, par exemple en favorisant une analyse propositionnelle des croyances religieuses. Historiquement, avant de désigner une thèse générale prônant une certaine humiliation de la raison au profit de la foi, le fidéisme fut un mouvement historique de réaction de certains catholiques du XIXe siècle contre le rationalisme des Lumières. Le fidéisme accorde ainsi un rôle fondamental à la foi comme don de Dieu dans la « connaissance » religieuse. En opposant foi et raison, le fidéisme semble néanmoins dépendant d'une certaine conception de la raison réduite à des procédures logico-mathématiques ou scientifique en général.

Pour Wittgenstein, comme pour nombre de nos contemporains, l'engagement personnel – l'authenticité – est le cœur de la foi. Mais nulle part, Wittgenstein ne reconnaît la possibilité que la foi

53 Voir Nielsen (2005, p. 23).

soit un don surnaturel de Dieu. Aussi, l'opposition à l'arrière-plan de son travail serait plutôt entre 1/ argumenter pour justifier des propositions et des croyances non religieuses et 2/ s'engager et avoir des principes religieux de vie et donc des croyances religieuses. Si l'analyse des religions par Wittgenstein est fidéiste, ce fidéisme est donc avant tout *moral*⁵⁴ et non religieux car la portée cognitive de la foi qui est essentielle à la définition du fidéisme religieux est exclue.

Le christianisme n'est pas une doctrine, je veux dire, n'est pas une théorie concernant ce qu'il est advenu et ce qu'il adviendra de l'âme de l'homme, mais la description d'un processus effectif dans la vie de l'homme. (Wittgenstein, 2002, p. 85)

Cependant, il faut qualifier ce fidéisme moral de modéré⁵⁵. Wittgenstein ne considère pas comme Kierkegaard (que nous étudierons dans la section suivante) que la foi mène nécessairement à des paradoxes ou qu'elle suppose un saut au-delà de la rationalité. Le fidéisme modéré se caractérise pour sa part par un rejet de l'effort de défense argumentée de la foi, mais les croyances ne sont pas dites irrationnelles pour autant.

Dans le fidéisme moral, l'usage limité de la raison reste acceptable, mais à partir de l'acte de foi et non indépendamment de lui. Wittgenstein reconnaît souvent la possibilité pour le croyant de donner des raisons en faveur de sa foi, par contre, le risque du ridicule est propre au croyant qui imagine pouvoir discuter de ce qu'il croit indépendamment de sa pratique religieuse ou en mettant entre parenthèses sa foi.

Ce qui me paraît risible chez O'Hara, c'est qu'il fait apparaître [les Épîtres de Paul] comme raisonnables. (Wittgenstein, 1992, p. 114).

Plutôt que d'articuler philosophiquement les croyances et le travail d'argumentation sur la vérité de ces croyances, Wittgenstein rejette la discussion argumentée des propositions religieuses pour mieux mettre en valeur la légitimité de l'attitude religieuse au sens d'une attitude morale authentique.

2.2.4 Description ou réforme de la vie religieuse ?

Les croyants sont souvent confrontés à des mises en question internes à leur religion ou externes, venant d'autres religions ou de l'athéisme. Ils doivent entrer dans des discussions sur certains contenus dont la vérité est mise en doute. Refuser toute légitimité à ce type de discussion est une double erreur.

54 La différence entre fidéisme religieux et fidéisme moral nourrit de pensées religieuses est probablement la source des confusions vis-à-vis du caractère religieux ou non de l'attitude et des propos de Wittgenstein. Si par bien des aspects, Wittgenstein a une attitude religieuse comme lorsqu'il prie intensément sur le front pendant la première guerre mondiale, il reste difficile de savoir s'il fut parfois croyant. Il ne pratiqua aucun culte et ne se reconnaissait dans aucune profession de foi. Lors de la mort de Wittgenstein, ses amis les plus proches se sont même interrogés sur la pertinence de funérailles religieuses.

55 Voir Penelhum (1999).

1) On ne comprend plus les dynamiques religieuses qui mènent des croyants à s'interroger et à défendre rationnellement certains points de leurs croyances. 2) On néglige une partie du travail et de l'éthique philosophiques : il ne faut pas renoncer à discuter la prétention à la vérité des croyances religieuses.

La philosophie selon Wittgenstein n'est pas une entreprise d'explication ou de connaissance de vérités d'un type spécial, par exemple métaphysiques. La philosophie doit par contre décrire les usages des mots qui sont le véritable sens des concepts. De telles descriptions n'aboutissent pas à la révélation d'une essence, mais à des tableaux synoptiques permettant de voir les différents usages.

Je ne crois pas que j'aurais pu m'entendre avec Hegel. Il me semble toujours en train de dire que des choses pourtant très différentes sont en réalité les mêmes. Ce que je veux montrer, c'est que les choses qui paraissent identiques sont en réalité différentes. Je songeai à faire de cette citation du *Roi Lear* une épigraphe pour mon livre : « Je vous apprendrai les différences ». Puis, riant : « La remarque : 'Étonnez-vous' ne me paraît pas mauvaise non plus ». (Drury, 2002, p. 179).

Ces différences sont déjà là et le philosophe n'a pas à les inventer, il a seulement à les mettre au jour.

La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, enfin de compte, que le décrire. Car elle ne peut pas le fonder. Elle laisse toutes les choses en l'état. (Wittgenstein, 2005, p. 124)

Savoir si la philosophie telle que Wittgenstein la pratique, en particulier à propos des croyances religieuses, se contente de laisser les choses en l'état suppose de s'interroger sur la normativité du propos de Wittgenstein. Si ce dernier impose une norme de rectitude ou de correction aux croyances religieuses, alors il ne se contente pas de les décrire. Or, les descriptions de Wittgenstein suppose pour partie une réforme de certaines attitudes religieuses. Un de ses arguments est qu'il n'existe pas de pensées ou de propositions communes à toute l'humanité à partir desquelles un examen rationnel, contradictoire et impartial, pourrait statuer sur la vérité ou la fausseté des croyances religieuses prenant pour objet ces propositions⁵⁶. Les croyances religieuses seraient donc à nettement distinguer des autres croyances. Néanmoins, les jeux de langage religieux ne sont pas totalement isolés ou sans communication avec les autres jeux de langage. Quand Wittgenstein (1992, p. 107) souligne l'abîme entre celui qui croit au jugement dernier et celui qui n'y croit pas, il ajoute que des images peuvent aider à comprendre les jeux de langage qui semblent si éloignés.

56 Voir Diamond (2011).

Dans ce cas, de toute évidence, le rôle de la croyance est beaucoup plus du type suivant : Imaginez qu'on dise d'une certaine image qu'elle aurait le rôle de me rappeler constamment à mes devoirs, ou que je ne cesse de penser à elle. Il y aurait une énorme différence entre les gens pour qui cette image serait constamment au premier plan et les autres qui tout bonnement n'en feraient absolument aucun usage. Wittgenstein (1992, p. 112)

Décrire ces images serait le moyen de comprendre sans projeter de point de vue critique, afin de décrire les usages des mots dans des jeux de langage auxquels on ne participe pas. C'est d'ailleurs ce que Wittgenstein fait dans la *Conférence sur l'éthique* afin de mieux se faire comprendre de son auditoire. Il y décrit son point de vue existentiel et moral à partir d'expériences prégnantes à forte teneur religieuse, tels les sentiments d'étonnement ou de sécurité absolue. Mais le recours aux images vise la bonne interprétation de ce qui est dit et fait en matière religieuse. Cette prétention à retrouver la véritable et authentique attitude religieuse ne peut qu'être réformatrice et normative, même si Wittgenstein s'en défendrait. Là où l'on pourrait s'attendre à la description de divers jeux de langage religieux, on constate qu'une certaine interprétation de la bonne vie religieuse est défendue⁵⁷.

Ainsi, comme nous l'avons vu, il n'hésite pas à déclarer que le Père O'Hara est « risible » quand il veut montrer le caractère raisonnable de certaines idées religieuses car il ne fait pas ce qu'il *devrait* faire. Et il ne s'agit pas d'une erreur isolée, mais d'un exemple d'une pratique plus générale contestée par Wittgenstein : la discussion argumentée sur les contenus de croyance qui se retrouve dans de nombreuses traditions religieuses – occidentales ou non.

De fait, la pratique religieuse de certains croyants comporte une interrogation sur la vérité de ce qui est cru, et parfois, indépendamment de sa foi comme dans la théologie naturelle. La reconnaissance de possibles erreurs dans le contenu de croyance peut même mener à une perte progressive de la foi comme le montre ce passage d'Anna Karenine.

Il savait par ailleurs que Nicolas s'était affranchi de la religion non par désir de vivre plus librement, mais sous la lente poussée des théories scientifiques modernes. (Tolstoï, 1972, p. 543)

Une réflexion sur le mal, comme celle que nous proposerons dans la section 7.5, pourrait aussi produire des effets similaires. Ce type de situations où la croyance religieuse est sensible à la discussion de sa rationalité ou de sa vérité est nié par Wittgenstein pour qui aucune erreur au sens propre n'est possible ou déterminante dans la participation à un jeu de langage religieux.

Il peut bien arriver, et il advient fréquemment aujourd'hui, qu'un homme abandonne un usage après avoir reconnu une erreur sur laquelle cet usage s'appuyait. Mais ce cas n'existe précisément que là où il suffit

⁵⁷ Il faut aussi remarquer que Wittgenstein s'interroge sur les croyances religieuses dans des contextes amicaux qui orientent sa réflexion, comme par exemple quand Drury lui fait part de son désir de devenir prêtre.

d'attirer l'attention de l'homme sur son erreur pour le détourner de sa pratique. Or, ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple et c'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas d'une erreur. (Wittgenstein, 1982, p. 23)

Ici Wittgenstein parle d'un changement d'usage pour un peuple. Il semble clair qu'un groupe socialement organisé ne change pas de pratique à la simple reconnaissance, par certains, d'une erreur. Wittgenstein semble aussi appliquer ce modèle à l'individu religieux, car un individu ne peut décider d'un usage à lui seul. Cependant, comme dans le cas de Nicolas exposé par Tolstoï, une suite d'arguments pointant des erreurs dans les croyances religieuses peut faire perdre progressivement la foi. Il existe aussi des cas symétrique de croyants renforçant la force de leurs croyances grâce à l'argumentation. Il ne s'agit pas de nier le rôle des émotions dans la croyance, mais de lier celles-ci à des pratiques argumentatives. Par exemple, parce qu'ils ont confiance dans la pertinence de certaines sciences ou en ceux qui proposent des arguments, certains croyants accordent de l'intérêt à ces arguments, ce qui les amène parfois à modifier leurs croyances⁵⁸.

Dira-t-on que ces pratiques argumentatives bien que courantes sont vides de sens et qu'il faut les décrire ainsi ? Comme nous l'avons vu en étudiant le positivisme, dénoncer un vide de sens, c'est vouloir changer une pratique et non la décrire.

Il est donc bien difficile de décrire ce que l'on considère être l'authentique et véritable attitude religieuse sans mutiler la description de la diversité des pratiques et croyances. Il faut disposer d'une théorie en partie normative pour prétendre à la fois décrire ce qu'est la croyance tout en récusant certaines interprétations des agents eux-mêmes. Or, cette évaluation ne peut se justifier que par une argumentation philosophique critique visant une compréhension illusoire, mais courante, des énoncés religieux par certains croyants qui n'hésitent pas à discuter de contenus propositionnels. Cette confusion entre décrire et réformer est un des points les plus litigieux de l'analyse wittgensteinienne. Qu'un philosophe cherche à la fois à décrire au mieux et à évaluer ce qu'il décrit n'est pas contesté. Par contre, prétendre décrire des différences tout en évaluant selon un modèle particulier pose problème.

2.2.5 Le refus actif des croyances propositionnelles

Il a continué à prier avec son cierge éteint. Juan Rulfo

En suivant le principe de charité, l'interprète doit attribuer le plus possible de croyances vraies à celui ou celle qu'il étudie, mais il ne faut pas que la personne manifeste qu'elle ne vise pas la vérité, par

58 Il est remarquable que Richard Swinburne ait plusieurs fois mentionné, lors de conversations, des témoignages de conversions déclenchées en partie par la lecture de ses arguments pour l'existence de Dieu.

exemple parce qu'elle se montre ironique. Ne pourrait-on pas alors faire l'objection suivante à notre projet : les croyants manifestent par leurs discours et leurs comportements qu'ils ne désirent pas que leur soit attribuée une prétention à la vérité.

Imaginons une croyante, Jeanne, qui ne considère pas que Wittgenstein décrive l'attitude religieuse en général, mais qu'il a prescrit comment se comporter. Jeanne peut revendiquer d'échapper à l'analyse propositionnelle en expliquant que justement être juive, chrétienne, musulmane, etc., c'est refuser de s'interroger sur la vérité de ce qu'elle croit, c'est faire l'effort de ne pas croire *que* ceci ou cela est vrai. En somme, Jeanne décrit sa vie religieuse comme une vie qui refuse la prétention à la vérité objective. L'attribution de croyances propositionnelles est donc refuser *activement* grâce à un travail sur soi qui rend totalement illégitime l'attribution de croyances propositionnelles.

Plus concrètement, cela signifie que si quelqu'un attribue une croyance propositionnelle à Jeanne qui prie, celle-ci doit pouvoir répondre quelque chose comme :

« Non je ne crois pas qu'un être surnaturel ou divin écoute, la prière est une technique de soi⁵⁹ qui ne suppose aucune prétention à la vérité concernant des êtres divins ou surnaturels. »

De même, lors d'un rituel où est invoqué le pardon d'un dieu ou l'aide d'un ancêtre, Jeanne doit revendiquer l'effort personnel qui serait la condition de sa foi : ne surtout pas croire qu'il y a un dieu qui pardonne ou que l'ancêtre peut lui venir en aide.

Cette défense contre l'attribution de croyances propositionnelles n'est pas convaincante. Que Jeanne revendique une absence de croyances propositionnelles ne signifie pas que l'on ne peut lui en attribuer. En effet, un des principes de l'attribution est que Jeanne n'a pas d'autorité absolue et incontestable lui permettant de savoir si elle a telle ou telle croyance.

Peut-être que cette revendication de Jeanne peut se comprendre comme l'usage d'une forme subtile de fiction⁶⁰ qui aide tout simplement à vivre mieux, à être plus soucieux des autres, à être plus sensible à certains aspects esthétiques de la nature, etc. Lire un texte religieux ne devrait pas être autre chose que lire un texte littéraire dans lequel toute ressemblance avec des faits est fortuite et trompeuse. Serait ainsi pratiqué un jeu existentiellement sérieux, mais sans aucune prétention à la vérité, sans pouvoir prétendre se lier ainsi à des êtres divins ou surnaturels, pas même à l'aspect sacré du monde ou de la nature.

Plus précisément, une certaine prétention à la vérité pourrait intervenir à propos de la morale et de l'existence humaine immanente. Seules des croyances propositionnelles avec un contenu moral ou

59 Apparemment, Jeanne est une lectrice de Foucault.

60 Voir voir section 7.2.2.

anthropologique pourraient être attribuées à Jeanne, mais aucune croyance avec un contenu spécifiquement religieux. Ainsi, Jeanne refusera qu'on lui attribue une croyance propositionnelle sur la vie après la mort tout en acceptant l'attribution de croyances sur la vie nouvelle en cette vie pour qui lit et accepte le message de tel texte religieux à propos de la mort. On lui attribue ainsi des croyances propositionnelles prétendant à la vérité seulement à propos de l'existence humaine.

Une telle attitude est très loin de l'interprétation courante que l'on peut faire des pratiques des croyants, mais elle n'est pas incohérente. Elle suppose néanmoins de s'interroger non seulement sur la réalisation d'une telle attitude, mais aussi sur le besoin pratique, moral, social ou politique d'une telle attitude religieuse sans vérité autre qu'à propos de notre monde.

Jeanne n'entend pas seulement inclure des textes religieux parmi ses lectures et des pratiques religieuses parmi ses sorties culturelles. Jeanne se revendique d'une tradition religieuse qu'elle pratique en suivant plus ou moins, comme tous les croyants, les règles de la pratique que fixe sa tradition ou son autorité religieuse. Pourquoi participer à des rites et des cultes et suivre ces règles ? Pour mieux saisir certaines vérités anthropologiques ou morales. Qu'est-ce que cela apporte de plus qu'une étude attentive de ces textes et discours, mais sans le rituel ou le culte ? Jeanne répondra peut-être que le culte ou le rituel sont aussi des fins en soi, des moments importants ayant une valeur intrinsèque indépendamment de toute croyance propositionnelle et de toutes les vérités non religieuses que les textes comportent.

Je n'ai rien à opposer à une telle attitude, mais le cahier des charges est extrêmement contraignant pour un résultat bien modeste ou étrange.

Grâce à son attitude religieuse, le croyant doit faire l'effort de refuser toute attribution de croyances propositionnelles ayant un contenu religieux. Il doit prier, célébrer, interpréter des textes, etc., sans jamais croire qu'il existe le moindre être non naturel visé par ces attitudes. Il doit trouver un moyen de pratiquer un culte en disant « Dieu (ou Seigneur, ou toi l'ancêtre, etc.) fais ceci » sans penser qu'il existe un dieu (ou un Seigneur, ou un ancêtre, etc.). J'ai beaucoup de mal à voir la différence avec l'attitude suivante de John.

John, fasciné par le personnage de Dean Moriarty dans *Sur la route* de Jack Kerouac, va régulièrement dans un club de Jazz pour déclamer des passages du livre et espérer que le *it* lui vienne. Il le fait avec d'autres membres de la communauté des Moriartistes qui suivent des règles plus ou moins précises dans leur manière d'invoquer la venue du *it*. Mais John prend toujours soin de ne pas croire que Dean Moriarty existe et encore moins qu'il a le pouvoir de l'aider – quand bien même un

grand nombre des Moriartistes soutiennent que Dean Moriarty est toujours vivant et peut faire venir le *it* s'il est correctement invoqué. Bien sûr, Neal Cassady a existé. Il était l'ami de Kerouac qui se cache derrière le personnage de Dean Moriarty, ce qui renforce la prétention à la vérité des Moriartistes qui contrairement à John n'ont pas une attitude de refus des croyances propositionnelles. Pour autant, John se préoccupe peu de Neal Cassady qui est mort et ne peut rien faire pour lui. Ce qui lui importe est le personnage, les mots du livre et l'effet que cela produit en lui.

Voici à quoi ressemble donc l'attitude religieuse si l'on assume le refus de l'attribution de croyances propositionnelles. Pour la justifier pleinement, il faudrait montrer qu'elle produit des effets ayant une grande valeur, mais inaccessibles par d'autres moyens. Ce serait montrer qu'il existe des raisons *pratiques* décisives d'adopter une attitude religieuse pour atteindre certains biens. Une telle position sera contestée dans la section 8.5.2. Pour le moment, nous pouvons conclure que sans être absurde, cette position ne permet pas de décrire toutes les croyances religieuses, mais qu'elle suppose un changement d'attitude de la part de nombreux croyants qui ont des croyances propositionnelles à propos d'entités religieuses.

2.3 Vérité, subjectivité et authenticité (Kierkegaard)

La porte est la limite entre le monde étranger et le monde domestique s'il s'agit d'une habitation ordinaire, entre le monde profane et le monde sacré s'il s'agit d'un temple. Ainsi « passer le seuil » signifie s'agréger à un monde nouveau. Van Genneep

L'analyse aléthique suppose que la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses est une prétention à la vérité objective. Attribuer à X la croyance que Dieu reçoit sa prière signifie que l'on considère que X tient pour vrai que Dieu existe réellement et qu'il écoute (en quelque sens que ce soit) réellement la prière et que ce n'est pas le fait de croire qui rend vraie ou fausse la croyance. La lecture de Kierkegaard est un défi pour ce projet car, apparemment, Kierkegaard insiste sur la vérité subjective de la relation à Dieu, bien plus que sur le contenu propositionnel des croyances.

Une vérité peut être dite subjective parce que telle proposition serait vraie *pour* X et non pour Y. C'est un relativisme mainte fois critiqué⁶¹ dans lequel sont confondus : 1) le fait de croire qu'une proposition est vraie et 2) le fait qu'une proposition est vraie. Le simple fait que X tienne pour vrai que *p* ne nous dit bien sûr rien sur la vérité de *p*.

Une autre interprétation de la subjectivité de la vérité peut être défendue grâce à la lecture de Kierkegaard. Par sa foi, à partir de son existence religieuse authentique, le croyant a les moyens de dire la

⁶¹ Voir Boghossian (2009).

vérité non seulement sur son attitude, mais aussi sur l'objet de ses croyances. La vérité elle-même n'est pas, à strictement parler, subjective car elle ne varie pas selon les points de vue subjectifs. Seul l'accès à la vérité est subjectif. Parler d'une subjectivité de la vérité, c'est insister sur la nécessité, pour le sujet croyant, d'exister authentiquement s'il veut accéder à la vérité. L'existence authentique, et donc vraie en ce sens, est nécessaire pour mieux vivre et comprendre ce qui est reconnu aussi comme objectivement vrai. Une existence subjective est vraie quand elle est mise en *accord* avec la réalité objective de Dieu qui sinon reste in-croyable⁶².

Si une telle interprétation est plausible, elle ne peut pourtant pas servir à contester l'approche défendue dans ce livre comme nous le verrons, notamment en introduisant le thème de la pluralité religieuse.

2.3.1 L'importance de la vérité objective et historique

La vérité objective en matière de religion est d'abord et avant tout historique pour Kierkegaard, or la connaissance historique sur les débuts des religions est très incertaine et approximative. Ces faiblesses font qu'il n'existe aucune obligation d'adhérer à des contenus de croyance et il en va de même si l'on veut fonder la foi sur des arguments qui eux aussi sont incertains et ouverts à des discussions sans fin. Si l'on voulait déduire la foi d'une approximation historique ou d'arguments, alors ce serait tout simplement comique (Kierkegaard, 2002, p. 51). Mais l'important est de ne pas devenir un sujet objectif, un sujet qui se détermine que par rapport au savoir objectif dont il est capable sous peine de sombrer dans le scepticisme et finalement le désespoir. Le souci d'objectivité ne peut qu'être insatisfaisant à cause du décalage entre l'approximation de la connaissance objective en matière de religion et l'intérêt infini pour la vérité qui motive le croyant. Telle serait l'incommensurabilité de la raison et de la foi⁶³.

Un autre argument pour cette incommensurabilité est que la foi est plus ferme que la connaissance historique. La décision de s'engager dans une vie religieuse, si elle était fondée objectivement, serait sans cesse repoussée ou révisable en fonction de l'avancée de l'enquête objective. La raison doit, au contraire, reconnaître ses limites, notamment par la reconnaissance du péché aux effets désastreux sur la compréhension et la connaissance en matière de religion. Mais Kierkegaard n'a pas renoncé à la vérité objective. En réalité, la question, si on veut la poser dans un vocabulaire qui n'est pas le sien, est

62 Je laisse de côté l'importante question de la relation entre Kierkegaard et Hegel, notamment sur la vérité comme identité du sujet et de l'objet, une telle question dépasse largement les enjeux de mon étude. Sur la vérité chez Kierkegaard, voir Rouse (1988).

63 Voir Evans (1998a, p. 11-12).

épistémologique ou même transcendantale : à quelles conditions, la vérité objective et universelle du christianisme peut-elle être reconnue par un être humain ?

La foi est la disposition ou la capacité à saisir des vérités inaccessibles sans l'acte de foi. Sans l'acte de foi, la position n'est pas la neutralité de la raison capable d'évaluer objectivement le contenu des croyances, mais une forme d'incompréhension proche de l'athéisme. À l'inverse, le sujet connaissant et existant doit être inclus parmi les critères de la vérité⁶⁴. L'approximation de la réflexion objective implique que la vérité objective du christianisme qui est celle d'un dieu personnel existant indépendamment du sujet ne se manifestera pas à un sujet impersonnel ou à un penseur abstrait. Seul un sujet s'appropriant la vérité de son existence en lien avec un dieu personnel peut accéder à la vérité objective en matière de religion. Ainsi d'une question épistémologique ou transcendantale, on passe à une question existentielle, celle de la conversion. Si l'on peut parler de vérité subjective, c'est parce qu'une réflexion sur le comment croire est nécessaire (Kierkegaard, 2002, p. 175), et le comment dépend d'une référence à une réalité indépendante du croyant. C'est parce qu'il est objectivement question du dieu chrétien qu'il faut faire le saut de la foi pour comprendre des énoncés sur ce dieu et qu'en ce sens, la vérité est subjective⁶⁵.

Un système de l'existence ne peut [nous] être donné. S'ensuit-il qu'un tel système n'existe pas ? En aucune façon. Ce n'est d'ailleurs pas dit dans les mots qui précèdent. L'existence est elle-même un système – pour Dieu, mais ne peut l'être pour un esprit existant. (Kierkegaard, 2002, p. 111)

Comprendre la logique de l'existence, la vérité objective comme système, n'est pas à notre portée puisque nous sommes dans l'existence, dans le temps qui empêche toute clôture dans un système de connaissances objectives. Et dans la perspective chrétienne qui est celle de Kierkegaard, l'absolu éternel se manifeste éminemment sous la forme d'un paradoxe entre fini et infini – Jésus-Christ humain et divin – obligeant à un saut de la foi. Mais pour Dieu, nulle rupture. Dieu n'a pas à avoir la foi pour savoir ce qu'il en est de sa vérité, car il y a bien une vérité de l'existence et de Dieu. Que le système complet du savoir soit hors d'accès pour nous n'implique donc pas qu'il n'y a pas de vérité objective présumée par celui qui se convertit à l'authentique vie religieuse, c'est-à-dire pour Kierkegaard, qui

64 Voir Jacoby (2002, p. 34)

65 À l'inverse, Schacht (1973) comme tant d'autres tente de séparer l'engagement existentiel et la question de la connaissance subjective. J'ai bien conscience de proposer une interprétation et une reconstruction du propos de Kierkegaard. Il y a des passages qui paraissent accréditer une lecture plus antiréaliste et plus subjectiviste de la vérité. Ainsi, « Ce que demande [le christianisme] est la subjectivité en laquelle seule, s'il y a du tout une vérité, gît la vérité du christianisme. Objectivement celle-ci n'existe pas » (2002, p. 118). Mais on peut interpréter en général les passages de ce type en comprenant qu'il n'y a pas d'accès complet à la vérité du christianisme par la réflexion objective et non qu'il n'y a pas de vérité objective à connaître. Je rejoins ainsi Evans (1998b) ou Jacoby (2002).

a la foi chrétienne, même si la formulation et l'articulation d'une telle vérité n'a probablement aucun sens.

2.3.2 Appropriation de la vérité et saut de la foi

Je suis seul de nouveau / Fallait bien que ça me retombe dessus. Jean-Luc Le Ténia

L'existence nous place donc face à deux formes d'accès à la vérité que l'on ne peut pas harmoniser : la foi et la pensée objective. Cette absence de médiation synthétisante trouve sa raison d'être dans le temps, le temps de l'existence qui rend toujours contingente, et même paradoxale, notre situation épistémique.

Pour la réflexion objective, la vérité est quelque chose d'objectif, un objet, et il s'agit de faire abstraction du sujet ; pour la réflexion subjective, la vérité est l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité, et il s'agit de s'approfondir en existant dans la subjectivité. (Kierkegaard, 2002, p. 167)

La vérité du christianisme étant historique, elle est toujours approximative et incertaine pour qui voudrait penser de manière parfaitement objective sans faire le saut de la foi. Or, ce dont il est question, Dieu, n'est ni approximatif, ni seulement historique. La vérité objective en matière de religion demande donc une conversion du sujet. Ce dernier doit se risquer dans la foi plutôt que de se perdre dans le mauvais infini de la réflexion objective, toujours approximative et finalement désespérante.

La vérité subjective n'est donc pas une forme de relativisme ou de nihilisme où chacun serait porteur de sa propre vérité. Ainsi, Lukács se méprend-il en croyant que la vérité, pour Kierkegaard, est ce que le sujet décide qu'elle est par référence à lui-même, sauf à présupposer par avance qu'il est impossible qu'il existe un dieu.

Cette position nihiliste vis-à-vis de la connaissance de la réalité objective tient à ce qu'aux yeux de Kierkegaard, il est tout simplement hors de question que notre comportement cognitif soit affecté d'une quelconque manière par la réalité objective existant indépendamment de notre conscience. La subjectivité, chez lui, décide de tout. Il s'agit seulement de savoir si l'on a affaire à une subjectivité authentique, passionnément intéressée, liée intimement à l'existence du penseur, ou si l'on a affaire à une subjectivité superficielle et dépassionnée. (Lukács, 2010, p. 203)

Cette interprétation athée qui ne permet pas d'articuler vérité objective et vérité subjective conviendrait mieux à la lecture de Wittgenstein. Lukács ne comprend pas la possibilité d'une appropriation de la vérité objective par le sujet qui se décide à se l'approprier autrement et non qui se décide à constituer la vérité objective du christianisme. Il importe de bien distinguer entre l'authenticité comme éthique centrée sur le sujet (dans la lignée des réflexions de Wittgenstein déjà exposées) et

l'authenticité mesurée à l'aune de l'existence de Dieu comprise comme une réalité imposant une conversion du sujet. Dans le second cas, la vérité est caractérisée par un accord exigé avec la réalité, suite à un choix de son existence en accord avec une réalité qui précède et reste indépendante de ce choix, bien que reprise par le sujet croyant⁶⁶. Le sujet doit de se rendre impersonnel pour pouvoir saisir des vérités objectives impersonnelles comme en sciences. Par contre, en matière religieuse, l'absolu étant personnel, Dieu s'étant même incarné dans une personne humaine, le sujet doit se décider à être dans une relation de passion infinie à cet être qui est amour. En cela, le sujet se constitue et se choisit dans un procès de subjectivation où la décision pour le christianisme s'oriente grâce à la révélation contenue dans une parole vivante d'amour⁶⁷. Le sujet ne décide pas de la vérité, il décide de lui-même à l'aune de la vérité objective.

2.3.3 Le problème de la pluralité religieuse

Le problème de la description de la foi par Kierkegaard ne se situe donc pas dans le refus de toute vérité objective au profit de la décision passionnée du sujet. Il est que, de manière plutôt surprenante, Kierkegaard semble très confiant en ce qui concerne l'existence d'une vérité objective accessible en matière de religion.

On trouve chez Kierkegaard une forme radicale d'exclusivisme religieux⁶⁸ qui manque singulièrement de justification et qui donc ne fournit pas une réponse aux questions qui naissent de la prise en compte de la diversité religieuse. D'ailleurs, la reconnaissance et l'appropriation de la vérité objective du christianisme demandant une passion infinie du sujet exclut toute autre perspective sur l'absolu, toute prise en compte de la pluralité religieuse. L'exclusivisme kierkegaardien est tout autant radical qu'injustifié⁶⁹.

Kierkegaard ne cesse de définir la religion ou la religiosité en fonction de l'intériorité et de l'engagement personnel. Un tel critère est loin de fournir un concept permettant de comprendre ce que sont les religions en général, et tel n'est sûrement pas le projet de Kierkegaard. Ici, et il n'est malheureusement pas le seul, il confond une analyse normative religieuse – il faut s'engager personnellement pour vivre en chrétien fidèle au Christ – et une description de la religion. Cette absence de prise en compte de religions autres que le christianisme se remarque aussi quand

66 Voir le thème de la répétition et de la reprise dans Kierkegaard (2008).

67 Puisqu'une parole est ce qui est donné et demande une appropriation pour être comprise en sa vérité, on peut faire une lecture herméneutique de Kierkegaard. Voir Delecroix (2002).

68 Voir chapitre 4.

69 Kaufmann (1980, p. 182-4) note avec justesse ce point et s'en indigne, jugeant que Kierkegaard n'a pas manifesté la moindre ouverture d'esprit tant il était sûr de la vérité du christianisme tel qu'il l'entendait.

Kierkegaard mentionne la contingence de l'appartenance au christianisme sans l'interroger sérieusement.

Il y a pourtant une chose qui est admise : le christianisme comme donné. On admet que nous sommes tous des chrétiens. [...] Si un homme disait en toute simplicité et naïveté qu'il est préoccupé de lui-même, que dans ces conditions, il n'est pas cohérent de sa part de se dire un chrétien, il serait – non pas poursuivi ou exécuté –, mais on le regarderait avec colère et on dirait : « Cet homme est vraiment ennuyeux à faire tant de bruit pour rien. Pourquoi ne peut-il pas être comme nous autres, qui sommes tous des chrétiens ? [...] S'il était marié, sa femme lui dirait : « Comment, mon cher, peux-tu avoir de pareilles idées ! Tu ne serais pas un chrétien ? [...] Tu n'est pourtant pas un juif, un mahométan non plus, que pourrais-tu donc bien être ? » (Kierkegaard, 2002, p. 57)

S'interroger sur la contingence du fait d'être chrétien n'est pas véritablement compris comme un problème philosophique pertinent. Ce serait plutôt le signe que la spéculation objective ne pourra comprendre ce que l'approche subjective comprendra. La spéculation voudrait une réflexion plutôt désintéressée et donc impersonnelle alors qu'inversement, la foi est l'appropriation singulière d'une relation à l'absolu.

Kierkegaard répond au problème de la contingence du fait d'être chrétien quelques pages après le passage cité.

Si le christianisme est essentiellement quelque chose d'objectif, il importe pour l'observateur d'être objectif, mais si le christianisme est essentiellement la subjectivité, c'est une erreur pour l'observateur d'être objectif. Pour toute connaissance où l'on peut dire que l'objet de la connaissance est l'intériorité elle-même de la subjectivité, le connaissant doit être dans cet état. (Kierkegaard, 2002, p. 59)

Le cercle est patent : face à la contingence du fait d'être chrétien, Kierkegaard ne propose qu'une justification qui suppose la vérité du christianisme et l'exigence de la vivre authentiquement.

L'engagement infini du chrétien dans la foi telle que Kierkegaard la comprend fait obstacle à la reconnaissance d'une autre vérité objective : dans d'autres religions (mais pas toutes), il existe aussi 1) une défense approximative de la vérité objective, historique, de la révélation et 2) un appel à une décision personnelle à vivre une existence passionnée conforme à la vérité objective imparfaitement reconnue. Ici, c'est la diversité des foies et non la diversité plus large des religions ou croyances religieuses qui n'est pas prise en compte. Il existe plusieurs révélations qui appellent à des changements de vie de manière radicale. Le saut de la foi pour s'approprier *une* révélation dépend alors d'une reconnaissance de la prétention plus justifiée à la vérité de telle révélation plutôt que telle autre, il

dépend d'une décision au sein de la pluralité, problème que Kierkegaard ne pose pas mais résout arbitrairement.

S'il y a lieu de s'inquiéter d'un subjectivisme dans la pensée de Kierkegaard, il faut donc le situer à ce stade. La pluralité religieuse est un problème *avant* que n'intervienne la nécessité d'une appropriation authentique de la possible vérité de telle religion et rend arbitraire le fait d'être chrétien tel que l'entend Kierkegaard. Cette position illustre ici une conception de la foi comme redoublement de la contingence : sans raison, je suis né chrétien – contingence de l'origine par rapport à la diversité des lieux possibles de naissance – et sans raison objective solide, je me confirme chrétien – contingence de l'acte de foi, du saut de la foi par rapport à la diversité des religions⁷⁰.

Finalement, la lecture de Kierkegaard n'invite donc pas à un abandon de toute réflexion sur la vérité objective, sur le contenu de croyance, bien au contraire. On ne peut réduire Kierkegaard à n'être qu'un apôtre de l'authenticité contemporaine où le rapport à soi importe plus que le rapport adéquat à un absolu préalablement reconnu. Comme je le soulignais dans l'avant-propos, ce qui nous importe au plus au point est de mettre notre vie en accord avec ce qui le mérite, et telle était l'immense inquiétude de Kierkegaard. Mais le saut de la foi, d'une foi particulière, ne se justifie que si l'on peut défendre la rationalité d'une croyance religieuse particulière tout en ayant conscience que d'autres croyances existent et pourraient être justifiées.

2.4 Objections *de jure* et *de facto*

2.4.1 L'erreur génétique et la circularité de la critique

Inter faeces et urinam nascimur

L'objection génétique contre la rationalité des croyances religieuses neutralise les discussions sur la vérité et prend la forme générale suivante. Que les croyances religieuses soient vraies ou fausses, nul ne le sait en examinant le contenu qui est cru. Par contre, le croyant est irrationnel à cause du *mode d'acquisition* de sa croyance et l'on peut en déduire la (probable) fausseté de ses croyances et donc l'inutilité d'une enquête plus approfondie sur des *contenus* de croyance.

Un tel raisonnement risque d'être circulaire. Pour décrire la genèse des croyances religieuses, le naturalisme métaphysique ne être supposé puisqu'il implique, par définition, la fausseté des croyances

⁷⁰ Peut-être faudrait-il invoquer des raisons sociales ou historiques qui feraient que Kierkegaard manquant d'informations fiables sur les autres religions n'a pas pu prendre au sérieux leur prétention à relire à l'absolu ? Sur ce problème, voir l'absence de débat entre pairs épistémiques à propos des religions, section 6.2.2.

religieuses en niant l'existence d'entités surnaturelles. Pour rendre valide l'argument, il faudrait donc expliquer pourquoi le naturalisme suffit pour *expliquer* la genèse des croyances religieuses, pourquoi il est le cadre ultime et suffisant de l'explication des croyances religieuses sans être une métaphysique naturaliste qui nie par avance la vérité de toutes croyances religieuses.

Si la genèse des croyances révèle des écarts par rapport à certaines exigences rationnelles fondamentales, la conclusion que leur contenu propositionnel est faux pourrait paraître évidente. Pourtant, il est parfaitement possible qu'une croyance soit acquise pour de très mauvaises raisons et qu'en même temps, elle soit vraie. Je peux m'en remettre au hasard pour trouver la réponse à « combien fait 16 divisé 4 ? » et dire sans réfléchir que cela fait 4. Ma croyance est vraie, mais parfaitement irrationnelle quant à sa méthode d'acquisition. Si tous mes résultats en mathématiques étaient obtenus au hasard, il serait justifié de douter de la vérité de mes croyances mathématiques. Seul un doute général sur la manière d'acquérir des croyances religieuses peut donc produire un argument génétique contre la prétention à la vérité des croyances. Mais le risque est de produire des inductions peu justifiées : certaines croyances religieuses sont produites de manière irrationnelle, donc elles sont toutes fausses.

Plantinga (2000, 2015) distingue entre les objections *de jure* et les objections *de facto*. Les objections *de facto* mettent en cause la vérité des croyances et visent à montrer la fausseté du contenu propositionnel des croyances. Les faits objets de croyance n'existent en réalité pas du tout. La vérité est ainsi directement examinée tandis que les objections *de jure* mettent en question un défaut dans la manière de croire pour indirectement montrer que les croyances sont (probablement) fausses.

Selon Plantinga, les explications génétiques qui sont des objections *de jure* doivent résister à deux contre-objections :

1/ Pour accepter une objection génétique, il faut que la description de la genèse soit solidement justifiée. L'hypothèse freudienne de la horde primitive et du meurtre par les fils du père monopolisant les femmes paraît aussi crédible⁷¹ prise littéralement que le récit, aussi lu littéralement, d'une discussion fort ancienne entre un serpent, un homme et une femme nus dans un merveilleux jardin. Une telle fantaisie ne fera ni une genèse crédible, ni critique pertinente.

2/ Comme nous l'avons vu ci-dessus, une description génétique des croyances religieuses ne doit pas reposer sur une prémisse métaphysique naturaliste. L'objection *de jure* vise à éviter la question *de facto* de la vérité ou de la fausseté du contenu de ces croyances, mais l'objection *de jure* ne doit pas

71 L'hypothèse proposée par Pasolini (2015) d'un meurtre originaire du fils, ou d'un des fils, par le père est tout aussi crédible.

dépendre d'une objection *de facto* implicite comme celle que l'on peut déduire du naturalisme niant l'existence d'entités religieuses.

Trois descriptions génétiques paradigmatiques seront examinées : une explication psychanalytique, une explication socio-économique et une explication cognitiviste. À chaque fois, nous nous demanderons si l'explication est suffisamment crédible pour servir d'objection et si la conclusion contre les croyances religieuses ne présuppose pas une critique *de facto*. L'enjeu n'est pas de refuser la légitimité d'une analyse non philosophique des croyances religieuses, mais seulement de contester qu'elle suffise. Ainsi, est réaffirmée la nécessité d'une discussion critique de la vérité des croyances religieuses.

2.4.2 Généalogie freudienne des croyances religieuses

There is no cure but to stay, stay away without pay / And the horns upon my head / Are getting thicker with each day. Thee Oh Sees

2.4.2.1 Neutraliser la question du vrai

La psychanalyse jouit parfois d'un prestige que l'on peine à comprendre car les raisons de ce succès sont rarement de bonnes raisons⁷². Pourtant, la psychanalyse s'est largement diffusée sous une forme plus ou moins fidèle aux écrits de Freud et de ses successeurs, et cette diffusion mérite que l'on réévalue la portée des critiques freudiennes à l'encontre des religions. Plus précisément, ce ne sont pas à proprement parler les « résultats » ou la clinique qui m'intéressent ici, mais bien la méthode.

Les religions sont décrites par Freud⁷³ comme comportant une part d'adhésion à des doctrines, à des contenus tenus pour vrais, mais ce n'est pas l'examen de la vérité de ces doctrines qui importe. L'attitude d'adhésion à ce qui est promis dans les doctrines est le véritable objet de l'enquête génétique psychanalytique.

Voici la définition d'une religion que l'on trouve dans *Malaise dans la civilisation* :

Ce système de doctrines et de promesses prétendant, d'une part, éclairer toutes les énigmes de ce monde avec une plénitude enviable, et l'assurer d'autre part qu'une Providence pleine de sollicitude veille sur sa vie et, dans une existence future, s'appliquera à le dédommager des privations subies ici-bas. (Freud, 1971, p. 17)

72 Voir Bouveresse (1991).

73 Je ne vais étudier que la psychanalyse freudienne et non ses suites. Il existe différentes manières de concilier religion et vérité dans un contexte psychanalytique, comme celle proposée par Balmary (1986).

Cette définition fondée sur les monothéismes juifs et chrétiens est beaucoup trop restrictive pour s'appliquer à l'ensemble des phénomènes religieux et cette limite risque de grever l'explication. La discussion qui suit ne portera donc que sur les religions ainsi définies.

Freud porte régulièrement des jugements négatifs sur les contenus des croyances religieuses qui lui semblent absurdes ou insuffisants au regard des exigences de la raison. Cependant, notamment dans *L'avenir d'une illusion*, il insiste sur la tâche du psychanalyste qui doit évaluer la force et l'efficacité des représentations religieuses plus que leur contenu. L'approche est donc bien génétique. En tant que psychanalyste, Freud n'oppose pas une objection *de facto* aux erreurs religieuses.

Développée par Freud, l'objection *de jure* met en question la manière de croire qui donne l'impression illusoire du vrai à cause des pulsions à la source de la croyance, du désir investi dans l'objet de la croyance mimant la prétention à la vérité.

C'est là un nouveau problème psychologique. Il faut poser la question suivante : en quoi la force interne de ces doctrines [religieuses] consiste-t-elle, à quelles circonstances celles-ci doivent-elles leur efficacité, laquelle est indépendante du fait que leur validité est ou non reconnue par la raison ? (Freud, 2012, p. 185)

Quelques pages plus loin, on trouve le même type d'explicitation du programme freudien.

Il n'entre pas dans le propos de cette investigation de prendre position sur la valeur que possèdent les doctrines religieuses en matière de vérité. Il nous suffit de les avoir identifiées d'après leur nature psychologique comme étant des illusions. (Freud, 2012, p. 193)

À l'origine de toute croyance religieuse, il y a un désir frustré qui cherche sa satisfaction et sa consolation dans une représentation imaginaire. Croire religieusement est comparable à rêver : des pulsions cherchent à se satisfaire, mais sans atteindre un objet réel.

La description des croyances religieuses comme illusion pourrait sembler incompatible avec le programme génétique qui neutralise la question de la vérité. Une illusion est, par définition, une erreur que l'on ne peut pas corriger. La description génétique psychanalytique doit donc montrer que la manière de croire produit une illusion sans même que l'on ait à s'interroger directement sur la fausseté de la croyance. Pour tenter d'expliquer pourquoi le recours au concept d'illusion ne présuppose pas la fausseté des croyances étudiées, Freud (2012, p. 188-191) compare deux croyances : la croyance au retour du Messie et la croyance qu'un jour mon prince viendra. Il est très peu probable que la promesse chrétienne du retour du Messie soit réalisée. Le désir de voir advenir la justice parfaite est incompatible avec les limites de notre monde, ce qui suffirait à rendre illusoire cette attente d'un miracle par définition imprévisible. Par contre, la croyance d'une jeune bourgeoise⁷⁴ qu'un prince viendra pour

74 Contrairement aux savants virils, ce sont les jeunes femmes qui prennent leurs désirs pour la réalité...

l’emmener avec lui est certes assez improbable, mais moins improbable que la croyance au retour du Messie selon Freud : il est en effet possible qu’un prince vienne. Néanmoins, cette attente du prince est d’abord produite par un désir et donc elle est aussi une illusion sans être nécessairement fausse.

Pourquoi parler d’illusion si l’attente de la jeune bourgeoise n’est pas totalement vaine ? Pourquoi la croyance religieuse à propos du Messie est déclarée très probablement fausse sans justification ? Apparaît ici un biais que l’on retrouvera. Freud paraît tenir les croyances religieuses pour fausses afin de justifier la recherche de la genèse de cette illusion. Son naturalisme qui est une objection *de facto* détermine son objection génétique *de jure*.

Un deuxième argument pour expliquer le recours à la notion d’illusion paraît plus convaincant (Freud, 2012, p. 198). Les sciences qui sont le seul mode de connaissance du monde extérieur ne seraient pas assez avancées pour manifester la fausseté de toutes les affirmations des religions. Une part de crédibilité résiste même à une époque où les sciences sont bien développées. Cette crédibilité provient de la satisfaction que les représentations religieuses procurent à nos désirs et Freud y oppose la conscience lucide de la détresse humaine. La psychanalyse n’aide pas à comprendre la fausseté des croyances, mais à comprendre la pathologie de la croyance, pour fournir les moyens de se libérer d’une maladie qui illusionne en faisant prendre ses désirs pour la réalité (*wishful thinking*).

2.4.2.2 Détresse et figure du père

Dans sa genèse de l’illusion religieuse, Freud articule origine phylogénétique et origine ontogénétique ainsi que névrose et croyance religieuse. L’enfance de l’humanité et l’enfance de chacun sont comparables, l’enfance de chacun répétant l’enfance de l’humanité sous la forme d’une pathologie, d’une névrose qu’il n’est pas aisé de surmonter.

La première étude précise de Freud (2012) sur les religions consistait en une comparaison entre la névrose compulsive⁷⁵ et le comportement rituel. Les actes compulsifs peuvent apparaître dénués de sens, mais la force de la psychanalyse serait de manifester leur sens caché. Ils ont pour cause des conflits de pulsions refoulées ne s’exprimant que de manière détournée et symbolique. Les pulsions sexuelles et agressives de l’enfance sont réprimées et refoulées selon le schéma du complexe d’Œdipe dans lequel le père joue un rôle central. S’opère un déplacement de l’objet premier de la pulsion vers

⁷⁵ Selon le dictionnaire Laplanche et Pontalis, une névrose obsessionnelle se définit ainsi : « Dans la forme la plus typique, le conflit psychique s’exprime par des symptômes dits compulsifs : idées obsédantes, compulsion à accomplir des actes indésirables, lutte contre ces pensées et ces tendances, rites conjuratoires, etc., et par un mode de pensée que caractérisent notamment la rumination mentale, le doute, les scrupules et qui aboutit à des inhibitions de la pensée et de l’action. » (Laplanche et Pontalis, 2007, p. 284)

un autre objet, et vers d'autres représentations qui acquièrent ainsi une portée symbolique en tant qu'elles représentent des désirs sans les désigner de manière transparente.

L'attachement pathologique à ces représentations se manifeste alors dans la répétition des actes. L'angoisse liée à la détresse due aux pulsions impossibles à satisfaire, notamment à cause du père qui interdit, et à la crainte d'un châtement lorsque l'acte n'est pas effectué indiquent un conflit psychique que l'on retrouve dans le cas du rituel. Cette angoisse et cette crainte sont contrôlées par la répétition de gestes stéréotypés. Dans les rites religieux, la scrupulosité articulée à des interdits stricts joue le même rôle. Freud (2012, p. 108) peut donc affirmer que la névrose est une « religiosité individuelle [et] la religion [une] névrose obsessionnelle universelle ».

Afin d'expliquer comment la religion qui a pourtant été définie selon le modèle des monothéismes juif et chrétien peut être une névrose universelle, il importe de montrer que tous les êtres humains héritent de l'attitude religieuse apparue aux origines de l'humanité. Tout être humain affronte la peur de la fragilité, de la souffrance, de la frustration et de la mort (Freud, 1971). Chacun est en demande de protection là où le narcissisme et le fantasme de toute-puissance sont durement réprimés, ce qui produit le besoin universel d'une religion rassurante dont le sens profond est de fournir l'image d'un père protecteur et juste sous la forme d'un dieu tout puissant, providentiel et parfaitement juste. Finalement, c'est l'impuissance à accepter la réalité qui engendre le besoin de croire et l'illusion (Freud, 2012).

[La psychanalyse] nous a montré que le dieu personnel n'est rien autre chose, psychologiquement, qu'un père transfiguré (...) Dieu juste et tout-puissant, la Nature bienveillante, nous apparaissent comme des sublimations grandioses du père et de la mère, mieux, comme des rénovations et des reconstructions des premières perceptions de l'enfance. (Freud, 1980, p. 124-125)

Considérer que les attitudes et les croyances des enfants vis-à-vis de leurs parents sont, par projection, à l'origine des attitudes et croyances religieuses est assez contestable empiriquement. Il semble au contraire que les enfants distinguent assez aisément ce qui vaut pour les parents et ce qui vaudrait pour les dieux. Ainsi, ils ne font pas en général de sacrifice ou de rituel pour se concilier leurs parents ou pour les remercier⁷⁶. Le parallélisme entre névrose obsessionnelle et acte rituel ne suffit donc pas pour montrer précisément l'universalité de la névrose religieuse. Par contre, si toute attitude religieuse est l'héritage nécessaire d'une série d'événements à l'aube de l'humanité, alors toute croyance religieuse postérieure à ces événements sera déterminée par cette unique source. L'universalité de la névrose religieuse actuelle serait prouvée par son lien avec une origine commune, pathologique et insurmontable.

⁷⁶ Voir Atran (2009, 3.7).

Le besoin actuel universel de croire serait donc en réalité la répétition d'un événement fondateur de toute l'humanité (Freud, 2009). La projection actuelle du complexe du père sous la forme d'un dieu serait le résultat d'une introjection d'un meurtre primitif et de ses conséquences, introjection qui se transmettrait inconsciemment de génération en génération, produisant culpabilité et haine en plus du besoin de consolation. Croire en un dieu parfaitement juste rassure et inquiète car cette croyance s'accompagne du souvenir inconscient et coupable du meurtre primitif du père.

Comme on l'a dit, le mythe de la horde primitive où le père monopolisant les femmes est tué par ses fils ne peut être qu'une forme de fiction heuristique. On voit mal ce qui, contrairement à ce que Freud affirme même prudemment, pourrait justifier d'y croire comme possible origine historique réelle des religions. De plus, Freud semble défendre un principe assez magique qui ferait de l'ontogenèse une répétition de la phylogenèse selon la transmission inconsciente d'un caractère acquis. Retenons simplement que les croyances religieuses relèvent de l'archaïque, de pulsions refoulées et s'expriment pathologiquement dans des rites et des mythes.

2.4.2.3 Genèse psychanalytique et vérité des croyances

Deux interprétations de la description génétique de Freud permettent de la concilier avec la possible vérité de croyances religieuses. Selon ces interprétations, Freud n'aurait pas à présupposer la fausseté des croyances et ne pourrait pas non plus la déduire de sa description génétique. Si ces interprétations sont justes, s'interroger sur la prétention à la vérité reste pertinent.

Les descriptions psychanalytiques peuvent être sans porter critique radicale de deux manières : 1/ elles permettent de diagnostiquer ce qui est pathologique dans les croyances religieuses sans exclure la possibilité de croyances religieuses non pathologiques et 2/ elles montrent peut-être comment l'on croit en Dieu, Dieu qui existerait sans que cela soit une illusion.

1/ La première relecture de Freud fait de la psychanalyse une étape pour le croyant qui doit assumer ce moment critique où la pathologie de la croyance est mise au jour pour mieux la surmonter.

Feuerbach (1992) voyait dans les représentations religieuses, notamment sous la forme du dieu amour, des extériorisations et aliénations de l'essence humaine dans des images théologiques. Même s'il faut libérer l'humain de sa fascination pathologique pour un divin inexistant, ces projections ne sont pas totalement illusoires. L'image théologique est illusoire, mais son contenu anthropologique fondamental est sain, si l'on comprend que Dieu n'est qu'une image déformée de l'amour universel. À propos de la psychanalyse, Ricœur (1965) montre aussi que la description de la projection indique un

risque réel d'illusion, mais contrairement à Feuerbach, la prise de conscience de la projection est, selon lui, une libération d'une forme illusoire de vie religieuse qui rend possible une piété plus authentique. La généalogie psychanalytique ne peut pas prétendre être une description universelle des croyances religieuses, ce qui permet d'échapper au soupçon freudien compris comme une herméneutique démystificatrice et démythologisatrice en vue d'une vie religieuse plus mature. La psychanalyse devient ainsi une ressource pour un croyant qui tient à la vérité de sa croyance et à l'irréductibilité de sa foi à une névrose.

2/ L'autre usage de l'explication génétique par des croyants ne consiste même pas en une interprétation permettant une appropriation de la psychanalyse sous une forme modifiée. La conciliation entre l'explication génétique psychanalytique et la croyance religieuse consiste à nier les conséquences critiques des analyses freudiennes. Freud affirme ne pas se prononcer sur la vérité des croyances, supposons donc ces croyances vraies. Cette vérité (possible) pourrait-elle être compatible avec la genèse en termes d'attachement à une figure paternelle consolatrice face à l'angoisse et à la fragilité ? L'hypothèse est la suivante. Dieu, posé comme réalité objet possible de croyances vraies, aurait pu créer les êtres humains de telle sorte qu'ils croient à partir de leur faiblesse et de leur angoisse. Dieu aurait lui-même prévu que la croyance en un être rassurant, bon et providentiel naîtrait de la faiblesse de la condition humaine et de l'angoisse. Le besoin de consolation de la créature serait alors une manière humble de demander le soutien de son créateur (Plantinga, 2000, p. 198). Cette tendance à désirer la consolation par un dieu représenté comme un père pourrait même avoir été voulue par Dieu. L'anthropomorphisme comme la projection sont alors compris comme des préparations à la reconnaissance de Dieu et non comme des preuves d'une illusion (Hick, 1990, p. 35).

Il faut donc conclure que la description génétique psychanalytique ne fournit pas par elle-même d'objections suffisantes pour se dispenser d'étudier directement la prétention à la vérité des croyances religieuses.

2.4.2.4 *L'objection de facto implicite*

Dans cette esquisse, nous avons cherché à faire entrer la psychologie dans le cadre des sciences naturelles. Freud

Reste l'erreur génétique fondamentale : on peut montrer que la portée critique de la description génétique – l'objection *de jure* – repose entièrement sur un présupposé naturaliste – une objection *de facto*. Ceci confirme l'impossibilité de se dispenser d'un examen du contenu des croyances religieuses.

Diagnostiquer une illusion dans toutes les croyances et dans le besoin de consolation suppose que *de facto*, il n'y a pas de consolation à attendre car il n'y a pas de Dieu ou d'entités surnaturelles. Freud présuppose donc une métaphysique naturaliste à l'arrière-plan de ses descriptions.

L'argument de Freud devrait prendre la forme suivante :

1. Les croyances religieuses sont issues d'un processus consistant à prendre ses désirs pour la réalité.
2. Or, toute croyance consistant à prendre ses désirs pour la réalité est fausse.
3. Donc les croyances religieuses sont fausses.

2 est discutable. Parfois prendre ses désirs pour la réalité permet de connaître la réalité. Comme le défendent Plantinga et Hick, on pourrait parfaitement penser que l'aspiration religieuse à une consolation d'origine surnaturelle est un processus prévu par Dieu pour nous rapprocher de lui. Ceci montre que Freud ne cherche pas simplement une genèse des croyances religieuses, mais une genèse de l'illusion religieuse, c'est-à-dire la genèse d'une erreur motivée par un désir qui détourne du vrai. La méthode génétique freudienne dépend de cette prise de position sur le contenu des croyances. Si aucun dieu n'est posé – objection *de facto* –, alors effectivement la genèse est celle d'une illusion – objection *de jure*.

Plus généralement, une analyse des croyances religieuses ne peut pas faire l'économie de l'analyse de leur prétention à la vérité et la finale de *L'avenir d'une illusion* montre comment l'étude du psychisme se fait dans un cadre naturaliste présupposé, mais pas vraiment justifié.

Enfin, on a essayé de dévaloriser radicalement l'effort scientifique en considérant que, étant lié aux conditions déterminant notre propre organisation psychique, il ne peut rien donner d'autre que des résultats subjectifs, tandis que la nature véritable des choses existant à l'extérieur de nous lui demeure inaccessible. À cette occasion, on ne tient pas compte de quelques facteurs qui sont décisifs pour ce qui est de la conception que l'on doit se faire du travail scientifique : notre organisation, c'est-à-dire notre appareil psychique, s'est précisément développée dans l'effort déployé pour étudier le monde extérieur, il a donc forcément réalisé dans sa structure un certain degré d'adaptation à la finalité recherchée ; il est lui-même un élément constitutif de ce monde que nous avons à explorer, et il se prête très bien à une telle exploration ; la tâche de la science est pleinement circonscrite si nous faisons en sorte qu'elle se limite à montrer le monde telle qu'il doit nous apparaître compte tenu de la spécificité de notre organisation psychique ; les résultats, caractérisés par leur finitude, qu'a obtenus la science, sont conditionnés en raison justement de leur mode d'obtention, non seulement par notre organisation psychique, mais aussi par ce qui

a agi sur cette organisation psychique ; enfin vouloir poser le problème d'une nature du monde où on ne prendrait pas en compte notre appareil psychique perceptif est une abstraction vide, sans intérêt pratique.

Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner. (Freud, 2012, p. 235)

Le raisonnement de Freud est le suivant :

1. Les croyances religieuses consistent à croire en une réalité non accessible scientifiquement ou empiriquement.

2. Ce qui existe est accessible scientifiquement ou empiriquement. [Prémisse métaphysique naturaliste]

3. Donc les croyances religieuses consistent à croire en l'existence de ce qui (très probablement) n'existe pas. [objection *de facto*]

4. Croire en ce qui n'existe pas naît d'un processus psychologique détournant de la réalité, telle une névrose où la personne prend ses désirs pour la réalité.

5. Les croyances religieuses consistent à croire de manière comparable à une névrose où l'on prend ses désirs pour la réalité.

6. Les croyances religieuses sont (très probablement) des illusions à cause de leur origine.

La critique de l'illusion est donc fondamentalement le résultat d'une objection *de facto* et non d'une objection *de jure* sur l'irrationalité de la genèse des croyances religieuses. Pour être convaincante, la défense de la prémisse métaphysique naturaliste (2) serait nécessaire. Or, Freud ne donne pas d'explication à sa croyance en la vérité du naturalisme métaphysique. Il montre que notre psychisme est adapté à la connaissance de la nature. Il ne montre pas qu'il n'est pas adapté à la connaissance du surnaturel ou du non-naturel. On l'aura compris, loin de fournir une alternative à une enquête sur la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses, la généalogie freudienne présuppose un tel examen sans le mener, ni même indiquer comment le mener.

2.4.3 Généalogie socio-politique des religions (Bourdieu)

La société se paie toujours elle-même de la fausse monnaie de son rêve. Mauss

2.4.3.1 L'illusion dans le champ religieux

Les sciences sociales peuvent aussi être interprétées comme réduisant massivement les prétentions des croyances religieuses⁷⁷. Dans la lignée de Feuerbach ou Marx, l'illusion est tenue pour constitutive

⁷⁷ L'examen d'une théorie sociologique critique des religions ne signifie pas que je considère que toute sociologie est une critique des croyances religieuses. Pouivet (2015) a développé une contestation des prétentions des sciences sociales à

de l'acte de croire et sans se prononcer directement sur la réalité de l'objet de la croyance, les sciences sociales pourraient mettre au jour les mécanismes et déterminismes qui produisent l'illusion religieuse. La mise au jour des jeux de pouvoir et de légitimation sous la forme d'une genèse socio-politique des croyances religieuses permettrait de révéler leur fausseté systématique, et tel est le projet de Bourdieu⁷⁸.

Y a-t-il une sociologie de la croyance ? J'ai décidé de ne pas biaiser ; et de reformuler la question : la sociologie de la religion telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, c'est-à-dire par des producteurs qui participent à des degrés divers au champ religieux, peut-elle être une véritable sociologie scientifique ? Et je réponds : difficilement. C'est-à-dire à condition seulement qu'elle s'accompagne d'une sociologie scientifique du champ religieux. Mais une telle sociologie est une entreprise très difficile ; non que le champ religieux soit plus difficile à analyser qu'un autre (bien que ceux qui y sont engagés aient intérêt à le faire croire), mais parce que quand on en est, on participe de la croyance inhérente à l'appartenance à un champ quel qu'il soit (religieux, universitaire etc.) et que quand on n'en est pas, on risque premièrement d'omettre d'inscrire la croyance dans le modèle, etc. (j'y reviendrai), deuxièmement d'être privé d'une partie de l'information utile. (Bourdieu, 1987, p. 156)

L'objectivation est une nécessité pour le sociologue afin de ne pas perdre sa force critique dans un effort de compréhension. Bourdieu insiste donc sur le préalable à toute bonne sociologie des religions : révéler le champ religieux et ses conflits d'intérêts aveuglants au sein desquels s'inscrit le chercheur. L'objectif de la science sociale est donc double : comprendre ce qui fait sens pour les agents et pourquoi cela fait sens sous le mode de l'illusion. En procédant ainsi, le chercheur évitera les illusions de ceux qu'il étudie, notamment s'il est croyant. Il sera capable de mettre une distance suffisante entre lui et les intérêts dans lesquels il va se trouver impliqué quand, pour son enquête, il va participer à la vie du champ religieux, ce que Bourdieu (1987, p. 158) nomme « participation objectivante ».

La lutte des intérêts dans le champ religieux porte sur les biens du salut. Elle oppose les clercs et les laïcs. Les clercs sont les dominants du champ car ils possèdent les biens du salut ou l'accès à ces biens que recherchent les laïcs qui sont les dominés dépendant des clercs pour les obtenir : « hors de l'Église point de salut ». Les luttes opposent aussi certains clercs, comme quand un prophète entre en opposition avec un groupe de prêtres institutionnellement mieux reconnus que lui. Ces oppositions sont l'objet d'une analyse structurale décrivant le champ des intérêts religieux complétée par une généalogie

comprendre les croyances religieuses, critique à laquelle Cuin (2015) a apporté des mises au point sans forcément prendre toujours la mesure de l'épistémologie défendue par Pouivet, sur laquelle je reviens dans la section 4.4. J'ai pour ma part essayé de développer des convergences entre certaines méthodes des sciences sociales et l'épistémologie des croyances religieuses (Schmitt, 2015a).

78 Sur l'analyse des religions par Bourdieu, on se reportera principalement à Dianteill (2002) et Tarot (2008, chap. 13 et 18).

historique retraçant les trajectoires dans le champ et l'histoire du champ lui-même. Ainsi, le religieux n'est pas à comprendre comme une relation à des dieux, au sacré, au surnaturel ou aux ancêtres. Il est d'abord une transfiguration et une sanctification du sens : il légitime les classements et les distinctions sociales. En cela, l'ordre symbolique religieux se comprend par sa fonction sociale qui est de produire de l'idéologie⁷⁹. D'où l'idée d'une réduction des illusions grâce au travail sociologique.

La religion est prédisposée à assumer une fonction idéologique, fonction pratique et politique d'absolutisation du relatif et de légitimation de l'arbitraire qu'elle ne peut remplir qu'en tant qu'elle assure une fonction logique et gnoséologique et qui consiste à renforcer la force matérielle ou symbolique susceptible d'être mobilisée par un groupe ou une classe en légitimant tout ce qui définit socialement ce groupe ou cette classe, i.e. toutes les propriétés caractéristiques d'une manière parmi d'autres d'exister, donc arbitraires, qui lui sont objectivement attachées en tant qu'il occupe une position déterminée dans la structure sociale (effet de consécration comme sacralisation par la « naturalisation » et l'éternisation). (Bourdieu, 1971, p. 300)

La religion est donc le produit des rapports de forces politiques et sociaux autour du symbolique que fournit la religion pour dissimuler la violence de l'arbitraire social et politique. Cette violence est transformée en situation justifiée et acceptée des agents qui ignorent la nature véritable de l'ordre social et politique car leur habitus est parfaitement accordé au champ. « Les théodicées sont toujours des sociodicées » (Bourdieu, 1971, p. 312). Le lien entre politique et religieux est ainsi essentiel car le champ religieux reproduit en le dissimulant le champ politique et même il le renforce par l'idéologie légitimante.

Bourdieu (1971, p. 330-1) reprend les analyses de Weber sur le conflit entre prêtrise et prophétie dans le judaïsme antique. Le champ religieux est l'objet de lutte pour dominer le champ, notamment entre une bureaucratie de prêtres administrant le religieux et des prophètes aspirant à renouveler les pratiques et les croyances. Si une royauté sûre et puissante domine, aucun prophète ne peut émerger et la bureaucratie des prêtres domine le champ religieux. Par contre, si le pouvoir politique est plus instable ou incapable de contrôler strictement le social, alors il y a place pour une lutte des prophètes contre l'ordre précaire des prêtres. Il ne faut pourtant pas en conclure que le champ religieux n'a pas une certaine autonomie. Celle-ci est toute relative, mais il est indispensable d'en tenir compte. Une religion n'est pas seulement le reflet du politique car elle est aussi sa transformation en ordre légitime.

L'urbanisation joue un rôle majeur (Bourdieu (1971, p. 302-3, reprenant à nouveau Weber) pour la restructuration du champ religieux, et même pour son émergence puisqu'elle modifie les intérêts du

⁷⁹ La référence à Marx est omniprésente quoique souvent implicite. Sur Marx et le religieux, on consultera Lenoir (2014).

clergé face aux laïcs. Dans le mode de vie paysan, la particularité locale est essentielle et des pratiques magiques d'interaction avec des divinités locales sont nombreuses. Cette magie est, selon Bourdieu, pré-religieuse, en deçà d'un affrontement entre la bureaucratie des spécialistes du religieux et des laïcs dominés par les clercs⁸⁰. À l'inverse, l'urbanisation concentre les populations et rend caduque le recours à l'interaction magique avec des divinités locales. Se met en place un monopole des biens du salut par les clercs qui s'unissent grâce à la croyance en un dieu unique demandant une conduite éthique systématiquement présentée dans des codes rationalisés. Cette rationalisation et cette éthicisation du champ religieux qui est unificatrice et hiérarchisante est aussi concomitante d'une centralisation du pouvoir politique sous la forme des premiers États.

Ces conditions du sens des pratiques religieuses restent incomprises des croyants. Ainsi, le sens de l'ascèse des laïcs, qui peut remplacer le recours à la magie, n'est compris que comme une soumission à Dieu. Seule l'objectivation sociologique peut révéler qu'il s'agit d'un habitus de dominé dans un champ religieux administré par une bureaucratie au service d'un pouvoir centralisé. L'illusion opère car l'agent a une certaine maîtrise pratique du champ. Il sait s'y orienter grâce à son habitus et en fonction de son intérêt, mais sans la conscience de la structure qu'il a incorporée (Bourdieu, 1987, p. 157)⁸¹.

Le cas du charisme religieux illustre bien l'illusion complète des agents (Bourdieu, 1971, p. 317-8). Le charisme n'est pas une grâce personnelle, ni même un talent individuel. Il relève de l'analyse sociologique car il faut comprendre l'aura et l'efficacité symbolique et sociale du discours religieux que le prophète charismatique méconnaît lui-même. L'éthique professionnelle et sa position dans le champ sacralisent et sanctifient sa parole, lui confèrent une autorité sur les dominés sensibilisés à son charisme. Ainsi, la dissimulation pour les dominés du sens de la pratique de l'agent charismatique se redouble en un mensonge à soi, une mauvaise foi, du prophète se masquant l'intérêt de dominant qui structure son discours et sa pratique. Comme nous l'avons vu ci-dessus, le prophète est un spécialiste religieux opposé au prêtre et à son administration. Le prophète ne peut prendre une position dominante qu'en cas de crise politique et sociale et donc religieuse. Quand le pouvoir et la religion qui le légitime contrôlent moins bien les pratiques et les discours, un discours et une pratique renouvelés peuvent apparaître comme plus fidèles au dieu dont le prophète se fait le porte-parole. Le prophète ne peut être dominant que s'il peut alors s'emparer de la force symbolique dominante, mais pour cela, il la renouvelle pour mieux assurer son intérêt. Il ne le fait pas en parfait cynique qui utiliserait sa

80 Tarot (2008, chap. 18) a bien montré les limites de l'analyse de Bourdieu qui développe sans en avoir toujours bien conscience une description du champ religieux à partir du conflit typiquement français de l'Église et de l'État, quand bien même ses objets étudiés ne se réduisent pas au cas français récent.

81 Sur l'illusion chez Bourdieu, voir Costey (2005).

connaissance réflexive du champ religieux, mais il investit un espace laissé un peu plus libre par la situation de crise, en fonction de ce qu'il se représente et de ce qu'on lui représente comme bonne foi.

2.4.3.2 L'objection de jure sociologique

La question qui se pose est celle de la réduction de toutes les croyances religieuses et de toutes les caractéristiques des croyances religieuses, y compris le contenu propositionnel, à n'être que l'effet aveugle et aveuglant d'une lutte d'intérêts au sein d'un champ structuré. Peut-on formuler une objection sociologique *de jure* ?

Face à la réduction génétique, on pourrait invoquer la distinction développée par Reinchenbach entre contexte de découverte et contexte de justification. Certes le contexte de découverte ou d'acquisition d'une croyance religieuse relèverait pour partie des explications proposées par exemple par Bourdieu, mais la justification de la croyance s'opère selon des critères qui ne sont pas ceux du succès dans la lutte pour défendre ses intérêts. On pourrait imaginer la situation suivante. Une personne a un intérêt personnel qui la fait s'investir dans la vie d'une communauté religieuse afin d'occuper une position de pouvoir. En même temps, il se trouve que cette communauté est constituée d'institutions qui, malgré les vicissitudes nombreuses de son histoire passée et de son présent, offrent une chaîne de transmission assez fiable de témoignages sur la vie d'une personne remarquable. Dans une telle situation, la sociologie critique montre comment la personne en vient à croire sans pour autant pouvoir réduire le contenu de ses croyances à un pur effet des luttes d'intérêt. Bourdieu dit ainsi :

Laisant de côté le problème de la foi en Dieu, en l'Église, en tout ce que l'Église enseigne et garantit, il s'agit de poser le problème de l'investissement dans l'objet, de l'adhérence liée à une forme d'appartenance et de savoir en quoi la croyance prise en ce sens contribue à déterminer le rapport à l'objet scientifique, à déterminer les investissements dans cet objet, le choix de cet objet. (Bourdieu, 1987, p. 157)

Ce passage porte sur la sociologie du sociologue des religions et interroge le rapport non distancié au champ religieux. Bourdieu insiste sur la mise entre parenthèses de la foi, et donc de sa possible vérité. Il paraît ménager une distinction entre l'approche objectivante nécessaire au sociologue et la question des raisons justifiant de croire ou de tenir pour vrai. Un sociologue pourrait avoir la foi, la sociologie critique ne se prononcerait pas sur ce point. Par contre, en tant que sociologue, il doit pratiquer la participation objectivante et avoir conscience qu'il étudie un champ structuré par des antagonismes et par le pouvoir symbolique qui légitime l'ordre politique et social. Aucune objection *de jure* ne peut être développée à partir d'une telle interprétation.

Néanmoins, cette proposition d'harmonisation de la sociologie critique et des analyses non réductionnistes et non critiques n'est pas tenable. La fonction idéologique du religieux se développe dans un champ où les raisons de croire sont par avance toujours illusoires. La prétention à la vérité du croyant n'est pas seulement mise entre parenthèses pour pouvoir produire des analyses du religieux qui n'ont de portée que partielle. Elle est intégralement contestée comme le montre une comparaison possible entre le champ religieux et le champ académique.

Le champ de la raison scientifique rend possible la prétention rationnelle à la vérité car son fonctionnement et son histoire sont bien différentes du champ religieux.

C'est dans l'histoire, et dans l'histoire seulement, qu'il faut chercher le principe de l'indépendance relative de la raison à l'égard de l'histoire dont elle est le produit ; ou, plus précisément, dans la logique proprement historique, mais tout à fait spécifique, selon laquelle ce sont institués les univers d'exception ou s'accomplit l'histoire singulière de la raison. Ces univers fondés sur la *skholè* et sur la distance scolastique à l'égard de la nécessité et de l'urgence, économiques notamment, favorisent les échanges sociaux dans lesquels les contraintes sociales prennent la forme de contraintes logiques (et réciproquement). S'ils sont favorables au développement de la raison, c'est que, *pour s'y faire valoir, il faut faire valoir des raisons* ; pour y triompher, il faut y faire triompher des arguments, des démonstrations ou des réfutations. (Bourdieu, 1997, p. 130-1, je souligne)

La spécificité du champ scientifique et académique est qu'il se développe grâce à une relative autonomie par rapport aux autres champs, alors que le champ religieux est la reproduction transfigurée et transfigurante du champ politique. Dans le champ scientifique et académique, il existe une coïncidence plus ou moins parfaite entre défense de son intérêt et défense de raisons soumises à des contraintes logiques et empiriques. Le champ scientifique et académique ainsi constitué impose en quelque sorte de raisonner correctement et autorise la prétention à la vérité pour ceux qui se soumettent à ses règles qui sont tout autant sociales que rationnelles. Le champ religieux est par nature celui de l'idéologie et de l'illusion et l'on ne voit pas bien comment il pourrait exister des croyances rationnelles dont la prétention à la vérité pourrait être justifiée. C'est pourquoi l'approche interne, participante ou compréhensive, du religieux est si durement contestée par Bourdieu (1987). Le champ religieux n'introduit pas de distance critique par rapport aux luttes d'intérêt et ne place pas les agents de ce champ en situation de produire des raisons justifiées à propos de leurs croyances. Telle est l'objection *de jure* sociologique.

2.4.3.2 L'objection de facto implicite

Une question se pose alors : comment le miracle d'un champ autonome et structuré par les exigences de la raison peut-il se produire ?

Les champs scientifiques, ces microcosmes qui, sous un certain rapport, sont des mondes sociaux comme les autres, avec des concentrations de pouvoir et de capital, des monopoles, les rapports de force, des intérêts égoïstes, des conflits, etc., sont aussi, sous un autre *rapport*, des univers d'exception, un peu miraculeux, où la nécessité de la raison se trouve instituée à des degrés divers dans la réalité des structures et dispositions. (Bourdieu, 1997, p. 130)

Dans son histoire de la raison, Bourdieu juxtapose les champs pré-scientifiques et le champ scientifique sans réussir à exposer comment un champ où l'on n'est légitime que si l'on donne de bonnes raisons peut émerger de champs, dont le champ religieux, où règnent l'illusion. La méthode sociologique critique et réductionniste montre ici ses limites. Mais la sociologie critique ne rend plus compte de la genèse de nos capacités critiques puisque ce qu'elle dit du monde social semble incompatible avec toute position critique lucide. Elle ne rend donc pas compte de la différence entre les agents religieux aveuglés et le sociologue lucide.

Bourdieu est exemplaire d'une certaine démarche sociologique qui consiste à adopter une posture immédiatement critique car la critique est la condition de possibilité de la compréhension du religieux. Cette méthode paraît produire une solide objection *de jure* contre les croyances religieuses alors même qu'elle suppose une objection *de facto* non formulée. C'est parce que le champ scientifique est considéré comme le seul où puisse s'exprimer une prétention justifiée à la vérité qu'il pose que le champ religieux est source d'illusions pour les agents. Le champ religieux ne fonctionnant pas comme le champ scientifique, il ne peut avoir les ressources nécessaires à la prétention légitime à la vérité. Or, pour décider du monopole de la prétention justifiée à la vérité du champ scientifique, il faut avoir une épistémologie et une métaphysique naturalistes. On ne trouvera donc pas d'objection *de jure* contre la rationalité de la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses dans les travaux d'une sociologie critique.

Notons pour finir qu'une démarche plus cohérente est parfaitement possible en sciences sociales des religions. Ainsi, l'anthropologie des religions inspirée par la sociologie de la critique met en œuvre une approche en deux temps : 1) description du point de vue du croyant qui contient déjà des analyses critiques, celles portées par les agents eux-mêmes quand ils sont en situation de controverses ; 2)

critique, possible, mais non nécessaire, des illusions religieuses d'un point de vue extérieur à celui des agents^{82,83}.

Plutôt que d'inaugurer la recherche en adoptant un point de vue athée ou même sceptique sur les croyances religieuses, le sociologue ou l'anthropologue des religions commencera par adopter le point de vue des agents étudiés. Ce point de vue peut l'amener à peupler la description de la situation d'agents en relation avec le ou les croyants étudiés puisque l'on adopte le point de vue de l'agent⁸⁴. À l'inverse, l'étude d'un athée suppose de ne pas introduire d'êtres divins ou surnaturels. Une fois cette première description effectuée, rien n'interdit de mener une généalogie critique de la croyance. Cette explication génétique peut utiliser le schème de l'illusion et approfondir le sens des croyances et pratiques religieuses sous la forme d'une critique⁸⁵.

Mais cette généalogie ne devra pas supposer le naturalisme sous peine de pétition de principe et donc la discussion des contenus de croyance et de leur prétention à la vérité sera à développer pour elle-même, ce que l'on va montrer dans la suite de ce chapitre.

2.4.4 Naturaliser les croyances religieuses

Le problème récurrent des objections *de jure* est que la méthode génétique ne peut produire une objection contre la rationalité d'une prétention à la vérité que si le naturalisme est présupposé. Or, présupposer le naturalisme pour produire une critique des croyances religieuses est une pétition de principe. Par conséquent, pour être cohérente et efficace, une critique génétique des croyances religieuses devrait être articulée au naturalisme sans le présupposer. Un examen du projet humien doit permettre de comprendre comment lier critique et naturalisme. Il faudra aussi en mesurer les limites.

82 Voir Boltanski (1990, I, 3). Pour une comparaison entre sociologie de la critique et sociologie critique, voir Bénatouïl (1999).

83 La sociologie cognitive développée par Boudon (2003) s'attache à retrouver le sens d'une action humaine en reconstituant les raisons d'agir de différents ordres, raisons instrumentales aussi bien qu'axiologiques, qui motivent les agents. Ces raisons sont parfois limitées car l'agent ne dispose pas de toutes les informations pertinentes ou ne vit pas dans une société lui permettant de comprendre objectivement une partie du monde. Il peut être rationnel pour un agent de faire une danse de la pluie dans certaines circonstances alors que cela ne l'est pas du tout pour un météorologue (à jeun). Une telle sociologie permet donc de montrer une rationalité à l'œuvre tout en laissant ouverte la question des limites de cette rationalité, en particulier la prétention à la vérité dans des domaines bien différents du champ scientifique comme l'ont montré les travaux généraux de Bronner (2003), ceux de Sanchez (2007) sur la magie et ceux de Sauvayre (2012) sur les révisions et non-révisions de croyance. Plus généralement Cuin (2012) et Bouvier (2016b) ont défendu la pertinence de la sociologie cognitive quand elle prend pour objet les croyances religieuses.

84 Voir Piette (1999, 2003) et Claverie (2003).

85 Piette (2013) et Schmitt (2013a).

2.4.4.1 Hume et l'histoire naturelle des religions

Le théologien peut se livrer à la plaisante tâche de décrire la religion comme descendant du ciel, revêtue de sa pureté originelle. Un devoir plus mélancolique s'impose à l'historien. Edward Gibbon

On trouve chez Hume un argument génétique associant une réflexion sur l'origine passionnelle des croyances religieuses, une histoire des religions et une philosophie sceptique fournissant l'arrière-plan nécessaire pour rendre le projet cohérent.

Les croyances religieuses sont produites par le fonctionnement naturel de l'esprit humain, mais en situation de peur ou d'inquiétude. Une telle explication génétique rapporte les religions à leur source : la nature humaine et ses passions.

Même les *mathématiques*, la *philosophie naturelle* et la *religion naturelle* dépendent, dans une certaine mesure, de la science de l'HOMME, puisqu'elles relèvent de la compétence des hommes et que ce sont leurs forces et leurs facultés qui en jugent. (Hume, 1995, p. 33)

L'étude de la nature humaine occupe la place d'une philosophie première chez Hume et détrône la métaphysique. Or, l'erreur génétique vient apparemment d'un manque de justification de l'arrière-plan naturaliste de l'analyse génétique. Hume ne va pas justifier son histoire naturelle des croyances à partir d'une métaphysique naturaliste car une analyse philosophique sceptique suffit à donner des raisons fortes de douter de l'existence d'un dieu pour éviter le piège d'une présupposition de l'objection *de facto*. En effet, le naturalisme comme position philosophique niant l'existence de toute entité surnaturelle découle du scepticisme qui est développé sous la forme d'une enquête empirique sur les limites de l'esprit humain, en particulier quant à ses prétentions à la vérité métaphysique⁸⁶. L'analyse génétique humienne présentée dans *Histoire naturelle de la religion* est donc à associer à la discussion des arguments pour et contre l'existence de Dieu exposée dans *Dialogues sur la religion naturelle*. Cette combinaison d'une explication causale et d'une philosophie sceptique permet de produire une critique de l'acte de croire rapporté à des passions trompeuses et une critique du contenu des croyances donnant une illusoire connaissance de réalités surnaturelles. Le naturalisme de l'explication génétique et le scepticisme sur la prétention à la vérité produisent finalement une philosophie irréligieuse qui ne tombe pas sous les critiques exposées dans la section 2.4.1⁸⁷. Elle est un modèle de critique associant les causes et les raisons de la croyance dont un naturaliste contemporain, s'appuyant sur les travaux des sciences cognitives, pourrait s'inspirer.

86 Voir Brahami (2003).

87 Voir Russell (2008).

Les raisonnements humiens suivent parfois des principes un peu simplistes. Ainsi, Hume (1996, p. 41) s'appuie sur un évolutionnisme qui identifie « les tribus sauvages d'Amérique, d'Afrique et d'Asie » de son temps à un premier stade persistant de l'histoire religieuse de l'humanité. À l'inverse, les Européens auraient pu évoluer vers le monothéisme. L'histoire des religions a beaucoup changé depuis le XVIII^e siècle et évite les sophismes évolutionnistes et ethnocentristes⁸⁸. Il n'en reste pas moins que Hume fournit une exposition des causes générales de l'origine et du développement des religions à partir du polythéisme originaire vers le monothéisme. Il note d'ailleurs que le monothéisme souvent n'élimine pas toute forme de polythéisme, mais plutôt entre en constante tension avec lui. La croyance en un dieu transcendant s'accompagne aussi souvent de la croyance en des êtres plus ou moins divins comme les anges ou les saints.

Les religions ne sont pas le produit de l'intelligence et de la raison, pas plus qu'elles ne sont dues au simple hasard. Sans être de l'ordre des passions premières ou de l'instinct comme peut l'être l'amour de soi, les croyances religieuses sont des produits dérivés de passions fondamentales, des *by-product* comme nous le verrons dans la section 2.4.4.2.

À quelles passions ferons-nous appel pour expliquer un effet aux conséquences aussi importantes ? Ce n'est assurément pas à la curiosité spéculative ou au pur amour de la vérité. Ce mobile est trop raffiné pour des intelligences si grossières ; et il conduirait les hommes à des enquêtes sur l'ordre de la nature, sujet trop large et trop étendu pour leurs étroites capacités. Les seules passions qu'on puisse imaginer capables d'agir sur de tels barbares sont les affections ordinaires de la vie humaine : le souci anxieux du bonheur, la crainte de maux futurs, la terreur de la mort, la soif de vengeance, la faim et l'aspiration aux autres nécessités de l'existence. Agités par des espoirs et des craintes de cette sorte, et surtout par les dernières, les hommes scrutent avec une curiosité tremblante le cours des causes futures et examinent les divers événements contraires de la vie humaine. et sur cette scène de désordres, avec des yeux encore plus troublés et étonnés, ils aperçoivent confusément les premières traces du divin. (Hume, 1996, p. 46-7)

La source ultime des croyances est la nature humaine non pas au sens d'une définition de l'essence humaine, mais au sens des manières d'être et de réagir à la situation de l'être humain. Parmi ces événements, ceux qui sont liés à notre recherche du bonheur stimulent les passions, principalement la crainte et l'espoir.

Comme les causes, qui dispensent bonheur et malheur, sont en général très peu connues et très incertaines, notre anxiété et notre inquiétude essaient de s'en faire une idée déterminée et ne trouvent pas de meilleur moyen que de les représenter comme des agents intelligents et volontaires, semblables à nous-mêmes, sauf par leur puissance et leur sagesse quelque peu supérieures. (Hume, 1996, p. 61)

⁸⁸ Voir par exemple Bellah (2011).

La nature est d'abord vécue comme un désordre, les humains ignorant des causes naturelles des événements bons ou mauvais et le fonctionnement de leurs passions. Sous la pression de la crainte et de l'espoir, les humains vont alors projeter des causes anthropomorphes sur la nature car l'introduction d'agents surnaturels compense l'ignorance du fonctionnement réel de la nature et de l'humain. La religion exposée dans sa genèse apparaît comme le contraire des lumières de la science et de la philosophie à cause de biais cognitifs qui ruinent la prétention à la vérité des croyants.

Nous acceptons facilement la prospérité comme notre dû, et nous nous interrogeons peu sur sa cause ou son auteur. Elle suscite la gaieté, l'activité la vivacité et une intense jouissance de tous les plaisirs de la société et de sens ; et tant que nous demeurons dans cet état d'esprit, nous avons peu le loisir ou le goût de penser aux régions invisibles et inconnues ; d'un autre côté, tout accident funeste nous alarme et nous incite à rechercher les principes de son origine ; la crainte du futur jaillit et l'esprit, en proie à la méfiance, à la terreur et à la mélancolie, a recours à toutes les méthodes susceptibles d'apaiser ces puissances intelligentes et secrètes, dont, pensons-nous, notre sort dépend entièrement. (Hume, 1996, p. 50)

Mais si nous déraisonnons quand nous croyons sous l'effet de la crainte, les croyances religieuses ont malgré tout un ordre exposé dans des panthéons qui sont intelligibles car structurés autour de relations de parenté entre les dieux (comme quand le dieu de la médecine est le père de la déesse de la santé) ou autour de relations d'opposition (comme entre Épiméthée l'insouciant et son frère le sage Prométhée). Plus généralement le polythéisme est structuré par des relations allégoriques qui donnent une apparence d'ordre là où l'esprit scientifique n'a pas encore exposé l'ordre réel de la nature.

Ces analyses étant rappelées, la question qui se pose est celle de leur portée critique et notamment de la possibilité d'échapper à l'erreur génétique. Les conclusions des *Dialogues sur la religion naturelle* et de l'*Histoire naturelle de la religion* ont suscité la perplexité de nombre de lecteurs. Hume y semble défendre un théisme très épuré et incertain, un déisme peut-être, que l'on peut résumer ainsi : « la ou les causes de l'ordre de l'univers [qui] ont probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine » (Hume, 1997, p. 158). Or, les deux ouvrages montrent d'un côté que les arguments pour l'existence d'un dieu sont très insuffisants, et de l'autre que l'origine des croyances religieuses n'en fait pas des guides sûrs pour la connaissance de la réalité. Il ne semble rester aucune place légitime pour les croyances religieuses. Pourquoi alors évoquer la possibilité d'une foi déiste ?

La tendance universelle à croire en une puissance invisible et intelligente, si elle n'est pas un instinct originel, accompagne du moins généralement la nature humaine, et peut être considérée comme une sorte de marque ou de cachet que l'ouvrier divin a laissé sur son œuvre ; et rien ne peut plus élever la dignité de

l'humanité que d'être ainsi élue, entre toutes les autres parties de la création, pour porter l'image ou l'impression du Créateur universel. (Hume, 1996, p. 103)

Il semble bien qu'un dieu soit posé puisque Hume lui attribue la propriété d'avoir créé l'être humain à son image. En ce sens, Hume donne l'impression d'avoir critiqué les superstitions et l'enthousiasme, la religion soumise aux passions tristes, mais pas toute croyance religieuse.

Formuler une telle hypothèse, serait oublier deux choses. D'une part, dans l'*Histoire naturelle de la religion*, Hume ne cesse de souligner la continuité entre le polythéisme, le monothéisme et la religion naturelle déiste et d'autre part, son recours à l'argument du mal pour nier que Dieu puisse être provident ou même pensé grâce aux catégories morales de bien et de mal, ce qui semble le mener à l'athéisme (Hume, 1997, chapitres X et XI).

La suite du texte cité ci-dessus introduit un scepticisme si fort sur le contenu de croyance que l'acte de croire en un dieu, même réduit à ce qu'en dit le déisme paraît, sinon absolument nié, être lui-même l'objet d'un fort scepticisme. La suspension sceptique du jugement n'affecte pas seulement le polythéisme, le théisme du dieu provident, mais aussi le déisme le plus minimal. Le déisme ne serait que le fruit d'une tendance presque invincible, même pour l'examen rationnel le plus approfondi. Mais cette invincibilité ne permet pas d'affirmer que cette tendance est fiable.

Mais consultez cette image, telle qu'elle apparaît dans les religions populaires du monde. Comme nos représentations défigurent la divinité ! Quel caprice, quelle absurdité, quelle immoralité ne lui attribuent-elles pas ! A quelle dégradation la portent-elles, en lui ôtant jusqu'aux caractères que nous accorderions naturellement, dans la vie courante, à un homme de sens et de vertu ! (Hume, 1996, p. 103)

La genèse des croyances ne mènent pas à l'athéisme dogmatique ou à déclarer fausses toutes les croyances. Elle laisse apparemment intacte la possibilité d'une croyance plus rationnelle ou plus respectueuse de la perfection divine. Mais il faudrait pour cela que le croyant échappe aux passions et aux croyances populaires alors que l'histoire naturelle insiste sur la continuité entre les différentes formes de croyances religieuses.

Les *Dialogues sur la religion naturelle* examinent rationnellement ce problème de la nature divine et des preuves et contre-preuves de son existence. Loin de clarifier et de légitimer une croyance plus philosophique en un principe créateur de la nature, loin de sortir de l'obscurité et du vague que l'histoire naturelle n'invalidé pas complètement, les *Dialogues* concluent sur l'obscurité du concept de Dieu et à l'échec des arguments pour son existence. Le scepticisme doit se redoubler et porter aussi sur la foi la plus simple qui apparaissait initialement comme le résidu sain de l'analyse génétique.

Une telle lecture est encore problématique puisqu'elle doit affronter la fin surprenante des *Dialogues*. Philon, pourtant sceptique, tire le bilan des discussions en réaffirmant qu'une croyance en un dieu pourrait être justifiée. Mais le scepticisme sur les raisons de croire ne peut placer chaque être humain que dans une situation très inconfortable : entre une tendance à croire et la conscience qu'il n'y a pas de bonnes raisons de croire. Car il faut admettre que ce qui est cru est finalement bien mystérieux car trop indéterminé.

Si le tout de la théologie naturelle, comme quelques-uns semblent le soutenir, se résout en une seule proposition simple quoique assez ambiguë ou du moins indéfinie, *que la ou les causes de l'ordre de l'univers ont probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine*, si cette proposition n'est pas capable d'extension, de variation ou d'explication plus particulière, si elle ne fournit aucune inférence qui affecte la vie humaine ou qui puisse être la source d'une action ou d'une absence d'action, et si l'analogie, imparfaite comme elle est, ne peut être étendue plus loin qu'à l'intelligence humaine, et ne peut être transférée, avec quelque apparence de probabilité, à d'autres qualités de l'esprit ; si tel est bien le cas, que peut faire d'autre l'homme le plus curieux, le plus contemplatif et le plus religieux sinon donner un franc et philosophique assentiment à la proposition aussi souvent qu'elle se présente et croire que les arguments sur lesquels elle est établie excèdent les objections qui s'y opposent.

Si l'on arrêta la lecture ici, Hume semblerait inviter à croire la proposition minimale que « la ou les causes de l'ordre de l'univers ont probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine » parce que nous ne pouvons pas réellement résister à cette croyance qui se forme naturellement en nous. En ce sens, Hume ne nous présente pas une solution aux doutes sceptiques car il ne fait qu'indiquer une solution désespérée et sans justification. En effet, le scepticisme porte aussi sur cette attitude affranchie de la connaissance de bonnes raisons de croire. Pourtant la fin des *Dialogues* ne semble-t-elle pas montrer le contraire ?

Certes, quelque étonnement naîtra naturellement de la grandeur de l'objet ; quelque mélancolie de son obscurité ; quelque mépris de la raison humaine, de ce qu'elle ne peut donner de solution plus satisfaisante à cette question extraordinaire et magnifique. Mais croyez-moi, *Cléanthe*, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien disposé puisse éprouver en cette occasion est une attente ardente et un vif désir qu'il plaise au Ciel de dissiper, ou du moins d'alléger, cette profonde ignorance, en accordant à l'humanité quelque révélation plus précise et en lui découvrant la nature, les attributs et les opérations du divin objet de notre foi. Toute personne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de la raison humaine se précipitera avec la plus grande avidité vers la vérité révélée ; tandis que l'arrogant dogmatique, persuadé qu'il est de pouvoir ériger un système complet de théologie, par le seul secours de la philosophie, dédaignera toute autre aide et rejettera cette institutrice qui se présente. Être un philosophe sceptique est,

chez un homme de lettres, le premier pas et le plus essentiel vers l'état de vrai croyant et de vrai chrétien.
(Hume, 1997, p. 158)

Ce texte ne laisse pas d'interroger car il mène à penser que la foi chrétienne serait la solution aux doutes sceptiques. Probablement est-ce de la prudence mêlée d'ironie de la part de Hume que ne pas tirer explicitement la conclusion sceptique qui semble s'imposer à la suite des doutes exposés sur la manière de croire et sur le contenu des croyances. Il faudrait aussi reconnaître le miracle de la grâce ou de la révélation comme solution aux doutes sceptiques. Or, la croyance aux miracles a été critiquée par Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain* dont le chapitre X paraît, même s'il ne le dit pas clairement, contester le miracle de la résurrection de Jésus-Christ. La foi chrétienne n'est donc pas une option plausible.

Les deux ouvrages, *Histoire naturelle de la religion* et *Dialogues sur la religion naturelle* se complètent donc l'un l'autre. *L'Histoire* jette le doute sur l'attitude religieuse populaire, polythéiste ou monothéiste, en montrant qu'elle est le produit de passions sans lien avec la recherche de la vérité. Les *Dialogues* jettent le doute sur les raisons de croire en un théisme plus philosophique réduisant la croyance à l'effet d'une tendance qui pourrait être acceptée si l'on en restait à l'examen des arguments de la théologie naturelle. La fin des *Dialogues* nous renvoie à amont. En effet, l'assentiment à la tendance naturelle à croire consisterait à s'abandonner à la foi. Nous devons donc relire l'explication des causes de la foi, relire *l'Histoire*, et cette relecture nous amènera à relire les *Dialogues*, et ainsi de suite. Le cercle n'est pas vicieux car le balancement illustre l'impossibilité de trancher dogmatiquement la question. L'erreur génétique est évitée avec soin par Hume.

Celui-ci reconnaît le caractère quasi-irrésistible, mais non universel des croyances en un être à l'origine de la nature. Dans les *Dialogues*, Hume nomme cette tendance la vraie religion⁸⁹. Mais le qualificatif de religion est assez étonnant et probablement là aussi un peu ironique. Cette religion ne peut pas s'appuyer sur des affirmations relatives à la nature du principe et encore moins fournir des preuves d'existence d'un tel principe. La réflexion philosophique mène donc un scepticisme radical qui n'est pas un athéisme dogmatique. Le sentiment qu'il existe un ordre dans la nature, renforcé par l'étude scientifique des lois de la nature, et par la curiosité à propos de l'origine de cet ordre mènent à une croyance assez naturelle, mais vague et quasi vide. Il n'y a donc pas de contradiction entre le

89 Dans une lettre à Leechman, Hume associe la moralité de la vraie religion à l'acceptation de l'existence de Dieu : « the Practice of Morality, and the Assent of the Understanding to the proposition that God exists » (cité par Gaskin, 1988, p. 188). Toute la question est de savoir si l'on peut avoir autre chose qu'une tendance à croire cette proposition floue « Dieu existe » ou bien si une foi mieux fondée est justifiée. Hume paraît bel et bien penser qu'une telle foi n'est pas justifiée.

déisme évanescant qui pourrait laisser penser qu'une croyance assez indéterminée du point de vue des dogmes est sauvée et la méthode naturaliste. La concession possible au déisme vague n'a pas dans la pratique intellectuelle, sociale, morale ou politique une quelconque influence ou légitimité. Elle n'est que la reconnaissance sceptique que nous tendons à croire et qu'à partir de la considération de l'ordre de la nature, il est normal et non pathologique de tendre à croire en un principe indéterminé à l'origine de cet ordre.

Retenons donc la méthode de Hume et sa lucidité sur la portée de l'explication génétique. La démarche génétique *ne suffit pas* pour produire une critique complète des croyances religieuses et a besoin non d'une métaphysique naturaliste mais d'une critique sceptique des contenus de croyance.

2.4.4.2 Les sciences cognitives des religions

Mais si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient dessiner et travailler comme les hommes, les bœufs feraient des dieux semblables aux bœufs, les chevaux des dieux semblables aux chevaux. Xénophane

Le programme des sciences cognitives⁹⁰ est celui d'une étude naturaliste de la cognition et, pour notre objet, des croyances religieuses replacées dans l'histoire naturelle de l'humanité. Ce naturalisme est d'abord méthodologique. Il consiste en l'étude de l'humain grâce à des méthodes directement inspirées des sciences de la nature : l'observation empirique, l'expérimentation, l'induction et il ne mentionne ou ne postule aucune entité surnaturelle dans ses explications. Ce naturalisme *méthodologique* indispensable aux sciences se distingue du naturalisme *ontologique* ou *métaphysique* postulant qu'il n'existe que des entités naturelles, c'est-à-dire que n'existe que ce qui existe dans l'espace-temps.

Les sciences cognitives des religions émergent dans les années 90. Les religions ne sont plus seulement étudiées en tant que productions culturelles ou historiques devant être interprétées par l'anthropologie, la sociologie, la théologie ou la philosophie, mais aussi et avant tout comme le développement de processus cognitifs humains universels et parfaitement ordinaires. Ces processus permettent d'assumer différentes fonctions : percevoir, mémoriser, être attentif, décider, etc., et certains sont impliqués dans la formation de croyances religieuses, dans les pratiques rituelles, dans la transmission des idées religieuses et dans les relations religieuses de pouvoir. On retrouve ici le

90 En français, on peut se référer aux deux ouvrages essentiels de Boyer (2001) et Atran (2009). Sperber (2011) a donné une présentation générale des sciences cognitives et de leur application aux phénomènes religieux.

programme humien du *Traité sur la nature humaine*⁹¹. Dans l'introduction, Hume fait référence à Bacon et Newton et explique qu'il veut étendre les méthodes qui ont fait leurs preuves pour la connaissance de la nature, pour la philosophie naturelle selon le langage du XVIIIe siècle, aux sciences de l'humain, la philosophie morale toujours au sens du XVIIIe siècle. Ceci permettrait d'expliquer les actions et la vie intellectuelle et morale grâce aux principes naturels de l'esprit – la nature humaine – sans invoquer d'entités surnaturelles comme les âmes ou les dieux. Néanmoins, cette filiation scientifique revendiquée par Hume s'exprime dans une simple étude empirique de l'humain sans réelle démarche expérimentale car comme il le souligne :

La philosophie morale, il est vrai, offre un inconvénient particulier que l'on ne rencontre pas dans la philosophie naturelle : quand elle recueille ses expériences, elle ne peut les produire à dessein, avec préméditation et de manière à trouver réponse à toutes les difficultés particulières qui peuvent se présenter. (...) Mais si je tentais d'éclaircir un doute en philosophie morale (...) en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste. Dans cette science, nous devons par conséquent glaner nos expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde. (Hume, 1995, p. 36-7)

Il existe bien sûr une difficulté d'ordre éthique si l'on traite l'humain comme un simple objet d'expérimentation. Hume souligne aussi le problème de la perturbation de l'observé par l'observateur dans la recherche expérimentale qui semble rendre difficile, mais pas impossible, le suivi d'une méthode naturaliste. Les sciences cognitives restent limitées par ces contraintes, mais l'expérimentation est néanmoins largement pratiquée en biologie, éthologie, neurologie ou psychologie. On peut donc dire avec Prinz (2016) que les sciences cognitives prolongent et renouvellent la méthode naturaliste humienne et aussi de nombreuses hypothèses humiennes sur la cognition intellectuelle ou morale.

La question qui va nous occuper est alors de savoir si, interprété selon le projet humien, un programme cognitiviste d'explication naturaliste des croyances religieuses peut s'intégrer à leur critique en évitant l'erreur génétique. Pour cela, l'explication causale des croyances religieuses doit être associée à une réflexion sur les raisons de croire. Il faut donc examiner si l'explication causale en sciences cognitives semble favoriser un naturalisme ontologique radical – il n'y a pas de dieu, de divinité ou d'entités surnaturelles – ou un scepticisme naturaliste sur le religieux comme chez Hume ou

91 On peut aussi créditer Hume, avec d'autres, d'avoir préparé l'avènement des sciences humaines et sociales en particulier par son scepticisme métaphysique et son recours au concept de croyance pour embrasser la diversité humaine. Sur ce point, voir Brahami (2001).

bien encore, et de manière peut-être un peu surprenante, un théisme capable d'intégrer les résultats des sciences cognitives en désamorçant une potentielle conséquence critique.

Sans trancher parmi les différents modèles exposant les causes des croyances religieuses, commençons par donner un rapide aperçu des travaux dans ce domaine. Ensuite nous poserons la question des conséquences à tirer sur la rationalité de la prétention à la vérité contenues dans les croyances religieuses.

L'esprit est abordé comme un ensemble de modules coordonnés les uns avec les autres dont les processus remplissent des tâches précises et spécialisées. Nos ancêtres ont développé leur cerveau et leur esprit sous la contrainte de la sélection naturelle et de la nécessité de survivre et de se reproduire. Les sciences cognitives exposent à la fois le fonctionnement actuel de l'esprit, mais aussi sa genèse car nos manières fondamentales de penser, percevoir, communiquer, etc. reposent sur des processus innés, pour l'essentiel inconscients, et communs à tous les êtres humains. Il en va de même pour les processus cognitifs impliqués dans les religions. La nature humaine est à l'arrière-plan des variations culturelles et des processus cognitifs innés contraignent la forme et la variabilité des phénomènes religieux.

Deux modules ou deux types de processus cognitifs semblent essentiels pour la vie religieuse, pour les croyances comme pour les pratiques : d'une part, un module de détection des agents, et d'autre part, un module nommé « théorie de l'esprit ».

Pour des raisons évidentes de survie, nous devons être capables de détecter, de manière simple, rapide et efficace, les autres agents, humains ou animaux, car ils sont potentiellement dangereux. Plus précisément, nous devons pouvoir identifier des signes d'agentivité, d'une activité produite par un agent, et l'efficacité de ces processus est cruciale pour la survie, ce qui se manifeste par le faible taux de non-détection des agents quand ils sont présents. Un agent pouvant être dangereux, il importe de détecter tout potentiel agent dangereux, y compris quand on ne perçoit pas directement cet agent. Les processus de détection des agents sont donc hypersensibles car ils s'activent au moindre indice de présence d'un agent. Cette imperfection apparente qui produit de nombreux faux positifs par surdétection est un avantage adaptatif important. Il permet de prévenir le danger au moindre signe de danger. Or, un mécanisme plus lent, supposant une analyse fine de la situation, serait évolutionnairement inutile.

Ce module de détection intervient donc dans des situations inappropriées, sans danger, comme lorsque l'on voit des formes humaines dans les nuages, ou que l'on voit son père lors du test de Rorschach, ou bien encore comme lorsque l'on attribue des intentions à une chose ou à une machine,

voire même à des événements. Suivant cette pensée téléologique, il est assez naturel d'accuser le pied de la chaise de me faire mal ou de chercher pourquoi tel événement m'arrive à moi, comme si la chaise ou l'événement avaient des intentions dirigées vers et contre soi. Cette surdétection produit aussi une habitude et une facilité à se référer à des agents invisibles ayant des intentions nous concernant.

Un second module, ou ensemble de modules, inné va intervenir dans la production des croyances religieuses : la théorie de l'esprit. Il ne suffit pas de détecter des agents, il faut aussi comprendre pourquoi ils agissent. Des processus cognitifs de détection des intentions et croyances sont nécessaires à la coopération quotidienne avec les autres humains et les animaux. Ces processus s'enclenchent aussi pour déterminer quelles pourraient être les intentions et croyances des agents, y compris ceux qui restent invisibles.

À partir de ces deux processus cognitifs, une généalogie du concept d'être divin ou d'esprit est possible. Nous possédons la catégorie de personne que nous distinguons de celle d'objet ou d'animal. Nous attribuons des croyances et des intentions aux personnes pour comprendre ce qu'elles font et anticiper sur des interactions futures. Mais nous croyons parfois détecter la présence d'agents que pourtant nous ne pouvons observer directement. Nous formons ainsi facilement le concept d'un agent invisible doué de pouvoirs supérieurs aux nôtres et d'un esprit. Kelemen (2004) a ainsi montré comment très spontanément les enfants sont enclins à penser de manière finaliste et anthropomorphe plutôt que mécaniste. Ils sont ainsi naturellement portés à croire en des agents surnaturels pour mieux s'adapter au monde qui les entoure.

Néanmoins, un dieu ou un esprit n'est pas un simple être humain. Ses pouvoirs sont souvent plus importants : un esprit pratique la magie ou un dieu peut être dit omnipotent. Les représentations associées aux esprits ou aux dieux sont donc plus ou moins contre-intuitives par rapport à notre connaissance quotidienne ou empirique, ce qui rend plus facile la diffusion des représentations religieuses. Un dieu peut agir là où un humain en est incapable : par exemple, il guérit un malade sans avoir de corps ni donc de main pour agir sur le corps du malade. Un tel dieu guérisseur est une représentation en partie compréhensible : un agent guérit une personne. En même temps, cette guérison est aussi contre-intuitive : l'agent est invisible et utilise des moyens d'action inconnus. Cette contre-intuitivité frappe et les représentations associées se mémorisent plus aisément, ce qui explique la diffusion facile des représentations religieuses⁹².

92 La question des croyances semi-propositionnelles se reposent ici, voir 1.6.3.

Un des débats sur l'explication des croyances religieuses porte sur leur contingence par rapport à la cognition humaine en général. Ces processus cognitifs producteurs de croyances religieuses sont-ils des produits dérivés (*by-product*) contingents de processus naturels fondamentaux ou bien sont-ils des processus essentiels de la vie humaine ?

Les processus cognitifs impliqués dans les croyances et pratiques religieuses sont dérivés s'ils sont le développement accidentel et contingent de la cognition humaine naturelle qui, par exemple, a absolument besoin de la détection des agents et de la théorie de l'esprit pour la survie, mais pas des représentations religieuses⁹³. À l'inverse, tenir les processus cognitifs impliqués dans les religions pour fondamentaux suppose de montrer qu'ils sont essentiels à la survie. Selon cette hypothèse, la coopération efficace et durable n'est possible que grâce à certaines représentations morales qui luttent contre l'égoïsme et contre tout un ensemble de vices ou de fautes morales déstabilisant la coopération. Si l'on peut montrer que ces représentations morales ont besoin d'être renforcées par la crainte d'un dieu puissant et juge ou d'entités surnaturelles, alors on explique aussi que la coopération humaine efficace et durable suppose des représentations religieuses et que les processus produisant ces représentations sont essentiels⁹⁴.

2.4.4.3 *Portée critique des sciences cognitives des religions*

Ces résultats – certes encore incomplets – sur l'origine et la production des croyances religieuses jettent-ils un doute sur le contenu des croyances ?

La question porte sur le type de processus à l'origine des croyances religieuses qui pourrait s'opposer à la rationalité de la prétention à la vérité⁹⁵. En effet, la nature de ces processus donne au minimum une présomption en défaveur de la possible vérité des croyances religieuses. Les processus impliqués dans la production des croyances religieuses ne semblent pas orientés ou contraints par la recherche de la vérité, mais par la survie et la reproduction. De plus, le fort taux d'erreurs lors de la détection des agents semble bien indiquer que les processus ne visent pas la production de croyances vraies.

Comparons ce qui est dit des croyances religieuses et ce qui est dit des croyances sur le monde empirique. Pour expliquer la croyance qu'il y a un lapin devant soi, il faut mentionner le lapin et la chaîne causale qui relie le lapin à la perception de lapin et ensuite à la formation de la croyance qu'il y

93 Voir Atran (2009) et Boyer (2001).

94 Voir Bering (2011).

95 Sur les arguments contre les croyances religieuses à partir des sciences cognitives, voir Jong et Visala (2014) et les discussions dans Schloss et Murray (2009).

a un lapin. On précise ensuite que le lien causal entre le lapin et la croyance est fiable. Dans certaines conditions, il existe une bonne raison pour la personne de croire qu'il y a un lapin : un processus perceptif fiable menant en général à des croyances perceptives vraies. Les sciences cognitives des religions semblent offrir une explication des croyances religieuses sans mentionner d'êtres divins ou surnaturels dans la chaîne causale produisant la croyance. Ici, il n'est pas pertinent d'objecter que l'explication cognitiviste n'est pas encore complète car elle fournit un schéma général plausible d'explication naturaliste complète. Ce schéma est suffisamment précis et ne mentionne pas de causes non naturelles, ni ne laisse penser qu'elles seraient utiles.

À moins qu'il ne soit possible de produire une explication théiste ou religieuse des processus cognitifs impliqués dans les croyances et pratiques religieuses. Si une telle explication complémentaire de l'explication donnée ci-dessus est possible, elle montrerait que les sciences cognitives sont *compatibles* avec une interprétation théiste ou religieuse. Ce qui impliquerait que les sciences cognitives des religions sont à la fois compatibles avec le naturalisme métaphysique et avec certaines croyances religieuses et donc qu'aucune objection *de jure* ne pourra être déduite des travaux des sciences cognitives.

Contre la conciliation entre sciences cognitives et rationalité de la prétention à la vérité des croyances religieuses, des cognitivistes vont rappeler 1/ le fort taux d'erreurs des processus de détection des agents et 2/ l'apparente inutilité de la référence à des êtres divins ou surnaturels dans l'explication. L'explication naturaliste apparaît alors complète.

Pour surmonter le premier problème, Clark et Barrett (2011) proposent de comprendre les processus produisant les croyances religieuses comme formant un ensemble cohérent nommé « God-faculty ». Cette faculté-Dieu produit spontanément et sans réflexion une sensibilité au sacré, au divin ou au surnaturel, aux signes d'agentivité divine ou surnaturelle dans l'univers. Tout comme la perception, la mémoire ou la confiance dans les témoignages d'autrui sont des facultés humaines naturelles et globalement fiables, le sens du divin serait aussi une faculté globalement fiable⁹⁶. Ainsi, reconnaître qu'il y a un fort taux d'erreurs dans la détection des agents n'implique pas que les croyances religieuses sont toutes fausses.

Il faut cependant compléter cette idée d'une God-faculty par une hypothèse métaphysique : le sens du divin a été implanté par Dieu lui-même. Les causes prochaines de ce sens du divin se trouvent dans les processus de sélection naturelle ayant produit l'espèce humaine décrits par les sciences cognitives,

96 Clark et Barrett se réclament de la défense du sens commun par Thomas Reid et Alvin Plantinga sur lequel nous reviendrons dans la section 4.2.

mais ultimement, la cause de l'existence d'un sens du divin chez les humains serait Dieu. En créant l'univers, Dieu aurait anticipé l'existence d'êtres intelligents devant être sensibles à l'aspect sacré, divin ou surnaturel de cet univers. Ou bien, Dieu serait intervenu au cours de l'évolution naturelle pour l'orienter vers la production d'êtres intelligents doués d'un sens du divin. La première hypothèse semble plus compatible avec les sciences que la seconde qui suppose un dieu interventionniste et en contradiction avec les lois de la nature.

Ainsi, il peut exister une très bonne explication naturelle de la faculté-Dieu et des croyances qu'elle produit (suivant les chemins de l'évolution, du dispositif hypersensible de détection de l'agentivité et de la théorie de l'esprit), mais il pourrait être vrai *en même temps* qu'un dieu personnel guide providentiellement ces processus naturels de telle sorte que les gens acquièrent une croyance vraie en Dieu. Les explications naturelles et surnaturelles peuvent être vraies ensemble. En insistant sur l'explication naturelle, on n'a donc pas éliminé l'explication surnaturelle. Pourquoi, après tout, Dieu ne pourrait-il pas produire en nous, à travers les processus de l'évolution, une faculté [...] qui rende les humains conscients de Dieu dans des circonstances variées ? (Clark et Barrett, 2011, p. 17-8, je souligne)⁹⁷

Il n'est pas nécessaire ici d'argumenter pour la vérité de cette hypothèse. Pour montrer que la genèse cognitiviste ne suffit pas à prouver que les croyances religieuses sont fausses, il faut simplement montrer qu'il est possible d'associer les résultats des sciences cognitives des religions à une interprétation religieuse ou théiste de ces résultats. Néanmoins, l'hypothèse doit être crédible. Souvenons-nous de la leçon que nous avons tirée de la lecture de Hume : si une explication génétique causale ne suffit pas à montrer que les croyances religieuses sont toutes fausses, le soupçon donne une présomption en défaveur de la rationalité des croyances religieuses et donc en défaveur de leur possible vérité. La présomption défavorable est due au fort taux d'erreurs et à l'apparente inutilité de postuler des êtres divins ou surnaturels pour que l'explication cognitiviste soit satisfaisante. Pour contrer cette présomption défavorable, le croyant doit proposer des raisons de croire l'hypothèse non naturaliste qui offre une interprétation religieuse ou théiste des sciences cognitives.

Mais une discussion argumentée sur ces questions pourrait être à son tour biaisée par les processus que l'on vient de décrire⁹⁸. Si les croyances religieuses viennent de processus spontanés et souvent inconscients, alors les arguments pour l'existence de Dieu vont être soutenus par les processus producteurs de croyance⁹⁹. Ainsi, la pensée téléologique étant assez spontanée, on peut soupçonner

97 Voir aussi Barrett (2004).

98 Voir Thurow (2014) sur cette question.

99 De Cruz et De Smedt (2014) ont proposé une étude de l'influence des processus mis au jour par les sciences cognitives des religions sur la compréhension et la défense des arguments pour l'existence de Dieu. Cette influence n'ôte pas toute crédibilité à ces arguments car elle est parfois nécessaire pour apprécier correctement ces arguments défendent les deux

qu'elle risque de produire un biais favorable en faveur des arguments pour l'existence d'un dieu provident cherchant intentionnellement à créer un univers ordonné, et l'on pense à ce que Hume dit sur la tendance à croire en un créateur intelligent. Les processus cognitifs producteurs des croyances religieuses seront aussi actifs dans le travail d'argumentation examinant les croyances religieuses. Ils sont juges et parties et donc une évaluation suffisamment impartiale de leur fiabilité ou de leur rationalité est apparemment impossible.

Sans nier une influence de ces processus, il ne faut cependant pas en exagérer l'influence sur l'examen critique et argumenté de l'hypothèse.

Supposons que X et Y soient deux partenaires sexuels réguliers et donc très liés affectivement et que Y soit accusé d'un meurtre horrible. Au départ, X ne croit pas possible que Y soit un meurtrier. X découvre pourtant des indices de la culpabilité de Y. À la suite de l'examen des preuves, il est possible que X surmonte sa tendance forte à croire Y innocent. Et si à l'inverse, X découvre des indices forts de l'innocence de Y, X croit donc que Y est innocent sur la base des preuves collectées et de sa tendance forte à croire Y innocent. Cette dernière situation n'invalide pas le recours aux preuves par X qui peut, par exemple, les présenter devant un tribunal et être justifié dans sa défense de Y. Il faut donc conclure que même si des processus font spontanément croire en des êtres divins ou surnaturels, un examen critique d'arguments pour ou contre l'existence de tels êtres est encore justifiée.

Reste l'objection de l'inutilité de l'hypothèse religieuse ou théiste étant donné que l'explication des croyances religieuses par les sciences cognitives est suffisante car complète. Pour une meilleure explication, le rasoir d'Ockham demande à ne pas multiplier les entités sans nécessité et il constitue une objection contre l'ajout de l'hypothèse religieuse ou théiste.

Cet usage du rasoir d'Ockham suppose de bien distinguer entre science et philosophie. Que l'explication cognitiviste ne mentionne pas d'entités surnaturelles conformément à sa méthode naturaliste n'est pas mise en question. Par contre, en changeant de discipline, en posant la question philosophique de la vérité des croyances, on « sort » de la discipline scientifique qui étudie les processus naturels de la croyance. L'explication surnaturelle ne complète pas de l'intérieur l'explication scientifique en ajoutant des entités et des causes. Elle pose une question extérieure au travail scientifique, celle d'une cause de l'univers et de l'être humain. Dieu n'est pas supposé agir directement au sein des processus cognitifs pour produire les croyances religieuses car il est ici supposé pour expliquer l'existence des processus eux-mêmes. Si un usage du rasoir d'Ockham se justifie, c'est

relativement à la nécessité de postuler l'existence d'un dieu pour comprendre pourquoi il y a des processus de croyance et non pour expliquer comment les processus produisent les croyances. La question philosophique doit ainsi porter sur les raisons de croire qu'il existe un dieu ou pour le dire autrement sur la rationalité de la prétention à la vérité de certaines croyances religieuses. Une objection *de jure*, décrivant la genèse des croyances, ne suffit pas.

Le bilan de ces discussions sur l'erreur génétique et plus particulièrement sur les sciences cognitives est le suivant. Si la généalogie causale des croyances religieuses peut légitimement produire une baisse de confiance concernant la rationalité de la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses, elle ne suffit pas à éviter de poser plus directement la question de la vérité des croyances. Tout comme Hume renforce la portée critique de l'explication génétique par la discussion argumentée de la prétention à la vérité, il importe de discuter *directement* de la vérité et de la fausseté des croyances religieuses.

3. L'éthique de la croyance et de l'enquête

Il n'est pas souhaitable de croire une proposition quand on n'a aucune raison que ce soit de supposer qu'elle soit vraie. Je dois bien sûr admettre que si une telle opinion devenait commune, elle transformerait totalement notre vie sociale et notre système politique. Russell

Ce chapitre vise à clarifier le projet d'examen des croyances religieuses en fonction d'une éthique de la vie intellectuelle¹⁰⁰. Sans exposer une éthique complète de la vie intellectuelle, il sera montré qu'il existe quatre devoirs structurant l'enquête : 1/ le devoir de chercher la *vérité* (déjà évoqué dans la section 1.5.2) car la croyance étant un tenir pour vrai, elle doit être examinée par rapport à une norme de vérité (sections 3.1 et 3.2) ; 2/ le devoir *d'enquêter* sur les raisons de croire quand un doute apparaît (section 3.4) ; 3/ le devoir de donner des *arguments* exposant des raisons de croire car nous nous le devons les uns aux autres, au moins lors d'une réflexion philosophique, mais aussi dans le cadre plus large de la raison publique (section 3.5) ; 4/ enfin un dernier devoir s'impose, celui de *suspendre notre jugement* si nous n'avons pas de bonnes raisons argumentatives pour notre croyance à l'issue de l'enquête sur les raisons de tenir pour vrai.

On notera qu'aucun devoir de croire ou de croire selon telle méthode n'est mentionné. Croire n'est pas un état que nous pouvons avoir à volonté. Le seul devoir que nous ayons est *d'essayer* de croire *correctement* en faisant certaines enquêtes, en examinant des raisons, en les formulant sous forme d'arguments, en étant sensible et attentif à ces devoirs.

3.1 Les raisons épistémiques de croire

Nous sommes les animaux qui peuvent à la fois comprendre et répondre aux raisons. Parfit

Après avoir attribué des croyances à une personne, il est possible de les *évaluer* pour savoir si elles sont rationnelles ou raisonnables. Un tel programme peut inquiéter car il semble supposer une police de la pensée dont on ne voit pas bien la nécessité. Mon propos n'est pas d'encourager une quelconque discipline coercitive, mais le laxisme intellectuel de l'absence de réflexion *normative* n'est pas la bonne réponse à la police intellectuelle. De plus, il ne s'agit pas de s'ériger en juge des croyances des autres puisqu'il s'agit au contraire d'inclure ses propres croyances dans l'ensemble des croyances examinées, par la prise en compte de la pluralité¹⁰¹.

100 Sur sur l'épistémologie des croyances religieuses, voir Pouivet (2013) et Rehault (2014). Sur l'éthique intellectuelle en général, voir Engel (2019) et Pouivet (2020a).

101 Il existe un baratin au sens de Frankfurt (2006) très courant à propos du respect des croyances religieuses confondu avec le respect pour les croyants. Il ne faudrait pas évaluer les croyances parce qu'il faut respecter les croyants et leur mode de vie, mais l'enquête développée ici n'évalue pas des personnes.

S'interroger épistémiquement sur les croyances consiste à prendre acte qu'une croyance se définit, entre autres, par la prétention à la vérité qu'elle contient. Or, la vérité est aussi une valeur qui s'explique sous forme de normes. La vérité peut être comprise comme une norme politique ou sociale au sens où dire la vérité ou plus généralement dire quelque chose en le faisant passer pour la vérité donne un pouvoir de contrainte et une apparence de légitimité¹⁰². Ce qui importe ici est plutôt la vérité comme norme épistémique interne et constitutive de la croyance : X croit que p signifie que X tient pour vrai que p . Puisque par définition, croyance et vérité sont liées, croire correctement exige de croire ce qui est vrai ou probablement vrai. D'où la question : est-il correct que X tienne p pour vraie ? La recherche des raisons de tenir pour vraie une proposition est, *en cas de doute justifié*, un devoir épistémique, et non moral, au sens où nous devons le faire pour croire rationnellement¹⁰³. Le devoir de croire ce qui est vrai et de ne pas croire le faux justifie le devoir de fournir des raisons en cas de doute justifié.

Une discussion philosophique (amicale) de la prétention à la vérité des croyances religieuses est justifiée pour plusieurs raisons. 1) Pour qu'il y ait prétention rationnelle à la vérité, des raisons, quelles qu'en soit la nature, justifiant ou autorisant cette prétention doivent exister. 2) La prise de conscience de la pluralité religieuse crée un doute qui lui-même pousse à enquêter sur la prétention à la vérité de telle ou telle croyance. La question n'est donc pas de savoir s'il est bon ou mauvais de croire étant donné une autorité instituée, mais si ce qui est cru est (probablement) vrai.

Cet examen sera mené en cherchant les raisons de croire¹⁰⁴. Une raison se définit par une relation à quatre termes : r est une raison pour x de ϕ -er dans les circonstances c . ϕ -er est une variable pour des états ou des actions sensibles aux raisons comme croire ou désirer. Puisqu'une croyance est un tenir pour vrai, il est constitutif de la croyance correcte qu'elle soit normée par des raisons épistémiques en faveur de sa possible vérité. En première approche, une raison est à considérer relativement à une personne et à des circonstances. Si une personne se noie et si je suis en bonne santé, j'ai une raison de plonger pour aider cette personne. Par contre, un enfant ne peut pas avoir cette même raison puisqu'il ne pourrait avoir la force de sauver la personne. De même, si j'ai les deux bras plâtrés, je n'ai plus de raison de plonger, les circonstances ont changé.

102 Sans même se référer à Foucault, on pense à Platon cherchant à distinguer la philosophie comme recherche honnête de la vérité de la sophistique comme faux savoir produisant des apparences séduisantes de vérité.

103 Au nom d'une certaine conception de la personne humaine, on peut refuser d'isoler les croyances des personnes et donc les devoirs épistémiques relatifs aux croyances des devoirs moraux de la personne. Cependant, il me semble que conceptuellement, on peut distinguer le niveau épistémique et le niveau moral de l'évaluation et travailler l'éthique des croyances avant l'éthique des personnes qui ont des croyances.

104 Voir Parfit (2011), Skorupski (2013) et Scanlon (2014) qui défendent l'idée que le concept de raison est fondamental au sens où il ne peut être analysé grâce à des concepts plus fondamentaux.

Pour expliciter ce qu'est une raison, sans prétendre la définir, on peut dire qu'une raison compte en faveur de l'état ou l'action de ϕ -er pour x dans les circonstances c . Dans le cas des raisons de croire, il faut trouver des faits qui joueront le rôle de raisons épistémiques, c'est-à-dire qui justifient la prétention à la vérité de la croyance de x dans les circonstances c . Le fait qu'il y ait un lapin fou courant dans un champ est une bonne raison de croire qu'il y a un lapin fou courant dans un champ. Mais qu'il existe une raison ne suffit pas : il faut *répondre correctement* à cette raison. Je pourrais ne pas bien regarder le champ et ne pas avoir conscience de la présence du lapin fou. Avoir une raison n'implique pas nécessairement que l'on y soit sensible et que l'on y réponde. Sans me prononcer sur l'existence de raisons objectives indépendantes des désirs et motivations de la personne, il suffit de remarquer que l'enquête est une recherche de raisons qui peut faire apparaître des raisons auxquelles on n'était pas sensible avant.

L'objectif de cet ouvrage n'est pas d'attirer l'attention sur les lapins fous dans les champs mais sur la pluralité religieuse. Cette pluralité bien comprise est une raison qui compte en faveur du scepticisme religieux. Le scepticisme religieux est un ensemble de croyances qui est, je crois, la réponse correcte au fait de la pluralité religieuse.

Pour qu'une réponse correcte soit donnée à une raison, il faut que la raison soit *saillante* pour le croyant. Le fait de la pluralité religieuse est par définition un fait complexe comprenant la diversité des traditions, pratiques, croyances religieuses ainsi que des relations d'incompatibilité et de contradiction entre elles. Ce sont principalement les différentes croyances religieuses attribuables qu'il importe de rendre saillantes. Ainsi, est constituée une circonstance partageable pour rendre sensible à la pluralité dans laquelle nos propres croyances sont incluses.

Mais la pluralité religieuse devenue objet de réflexion, n'est pas *ipso facto* une raison d'être sceptique religieux. Voir le lapin fou donne accès à une raison qui peut produire à elle seule le jugement correct qu'il y a un lapin. Par contre, le scepticisme religieux dépend d'un ensemble d'arguments. C'est par la comparaison entre la prétention à la vérité des croyances religieuses et l'incompatibilité de ces croyances que l'on fera apparaître ce fait de la pluralité comme une raison forte de juger que le scepticisme religieux est la réponse correcte à la pluralité religieuse.

Il existe des raisons épistémiques de croire, mais aussi des raisons *pratiques* relatives soit à la motivation subjective comme le désir, soit à des obligations morales. Mon projet vise à étudier les croyances religieuses plus que les pratiques qui en dépendent. Or, les raisons épistémiques de tenir pour vraie une proposition sont indépendantes des désirs ou des motivations subjectives ou des obligations morales. Les raisons pratiques motiveraient à tenir pour vrai tel ou tel contenu religieux parce que le croyant en retirerait un avantage pratique, une *utilité*, ou parce que croire serait *moralement requis*. Les

raisons pratiques ne seront étudiées qu'une fois reconnu le manque de bonnes raisons épistémiques pour la justification des croyances religieuses dans le chapitre 8. Elles ne peuvent pas être l'objet premier de l'enquête car leur lien à la vérité qui elle est constitutive de la croyance, semble indirect.

Une raison épistémique argumentative est un argument qui me donne une raison de croire. Si un procureur expose des preuves dont il déduit la culpabilité de X, alors il fournit des raisons épistémiques argumentatives de croire que X est coupable. Il existe aussi des raisons épistémiques *non* argumentatives. Lorsque je regarde le lapin fou courir, j'ai accès à une raison de croire qu'il y a un lapin fou dans le champ, mais aucun argument n'est développé.

Les arguments proposés devront obéir à certaines normes pour être acceptables, en particulier, ces arguments devront être acceptables par toute lectrice ou tout lecteur qui comprend les concepts et les modes de raisonnement employés. Ceci n'a rien d'une évidence en matière religieuse. Certains pourraient défendre qu'en matière de religion, la foi ou une certaine pratique est nécessaire pour comprendre la légitime prétention à la vérité d'une croyance. Si une personne n'a pas la foi ni la bonne pratique, ou plutôt si elle n'a pas la foi ou pratique propre à *telle* tradition, alors elle n'est pas dans les circonstances pouvant lui faire apparaître la (probable) vérité de telle croyance et les raisons de croire.

Néanmoins, il faut distinguer trois niveaux de discours.

Le premier est celui de la foi d'une personne qui est une raison pour elle de tenir pour vrai tel ou tel contenu de croyance. Par exemple, la personne dira : « j'ai foi en Jésus-Christ, nous aussi nous ressusciterons ». La foi est ici une raison de croire en la résurrection. Pour comprendre le point de vue de la personne, il importe d'introduire la foi parmi ses raisons de croire.

Le deuxième niveau de discours décrit pourquoi la foi particulière de telle personne est une bonne (ou mauvaise) raison pour la personne de tenir pour vrai tel contenu de croyance. À ce niveau, une réflexivité normative sur les raisons de croire est introduite. Après avoir reconnu que, pour cette personne, sa foi est une raison et on s'interroge afin de déterminer si, pour cette personne, sa foi est une *bonne* raison. Dans notre exemple, la foi dans le message de Jésus est une bonne raison de croire en la résurrection car Jésus l'a promise et qu'il se présente comme le Fils de Dieu.

Reste un troisième niveau qui ne s'arrête pas à la perspective subjective de la foi particulière et s'interroge sur les raisons de croire *tout bien considéré*, liées à des propriétés identifiables de cette foi. Or, c'est à ce niveau qu'il faut introduire le fait de la pluralité religieuse comme élément de la *situation épistémique*. Pour qui prend conscience de la pluralité religieuse, la manière de poser la question des raisons de croire est modifiée et les raisons justifiant ou non certaines croyances doivent maintenant être pesées explicitement.

Au troisième niveau de discours, la foi pourrait jouer le rôle d'une raison ou d'un accès aux raisons de croire, mais elle sera examinée selon des critères épistémiques reconnues philosophiquement au-delà du cercle de telle ou telle tradition religieuse : cette foi a-t-elle des propriétés qui fournissent une bonne raison de croire tout bien considéré ? La possibilité d'accorder à une foi particulière un rôle central dans l'accès aux raisons de croire n'est pas directement contestée. Il s'agit plutôt d'élargir la situation épistémique en introduisant la pluralité religieuse parmi les conditions d'examen des raisons de croire et donc parmi les conditions d'examen de l'apport épistémique possible d'une foi particulière en tant qu'elle a des propriétés qui peuvent être reconnues par l'enquêteur dont la situation épistémique est en partie constituée par la pluralité religieuse.

3.2 Le devoir de justifier la prétention à la vérité

Rappelez-vous tout simplement qu'entre les hommes il n'existe que deux relations: la logique ou la guerre. Demandez toujours des preuves, la preuve est la politesse élémentaire qu'on se doit. Si l'on refuse, souvenez-vous que vous êtes attaqué et qu'on va vous faire obéir par tous les moyens. Vous serez pris par la douceur ou par le charme de n'importe quoi, vous serez passionné par la passion d'un autre; on vous fera penser ce que nous n'avez pas médité et pesé; vous serez attendri, ravi, ébloui; vous tirerez les conséquences de prémisses qu'on vous aura fabriquées, et vous inventerez, avec quelque génie, – tout ce que vous savez par cœur. Paul Valéry

Chercher des raisons de croire, c'est chercher ce qui *justifie* une croyance. Voici comment Locke défend cette exigence de donner des raisons appliquée à la foi.

La foi n'est qu'un assentiment ferme de l'esprit ; s'il faut la réguler comme c'est notre devoir, elle ne doit être accordée que pour une bonne raison, et donc ne peut être opposée à la raison. Celui qui croient sans avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses propres fantaisies, mais il ne cherche pas la vérité comme il le doit, ni ne paie à son Créateur l'obéissance qui Lui est due, Lui qui voudrait que l'homme utilise les facultés de discernement qu'Il lui a donné pour le préserver de l'erreur et de la méprise. Celui qui ne le fait pas au mieux de ses capacités, peut certes parfois tomber sur la vérité, mais il n'est dans le vrai que par hasard, et je ne sais pas si la chance de la rencontre peut excuser l'inexactitude de la méthode. Ce qui est au moins certain, c'est qu'il doit être responsable des erreurs dans lesquelles il tombe quelles qu'elles soient ; tandis que celui qui utilise la Lumière et les facultés donné par Dieu, qui cherche sincèrement à découvrir la vérité par les aides et la capacité dont il dispose, peut, en faisant son devoir comme une créature rationnelle, avoir cette compensation : s'il manque la vérité, il n'en manquera pas la récompense. Car celui qui, en quelque situation ou sujet que ce soit, croit ou non en fonction de ce que la raison lui conseille, dirige correctement son assentiment et le donne comme il le faut ; celui qui agit autrement, transgresse sa propre lumière et abuse de ses facultés qui ne lui ont été données pour aucune autre fin que chercher et suivre la garantie la plus claire et la probabilité la plus grande. (Locke, 2006, IV, 17, 24)

Le devoir d'examiner et de chercher des raisons justifiant¹⁰⁵ la foi est compris comme un devoir moral d'origine divine. Mais pour le moment, nous isolerons le devoir *épistémique* du commandement *moral* (divin ou non)¹⁰⁶. Ce devoir épistémique général oblige à éviter l'erreur et se décline en trois devoirs épistémiques plus précis : 1) le devoir d'éviter les pensées auto-réalisatrices (*wishfull thinking*) comme l'amour de ses propres imaginations, 2) le devoir d'examiner nos croyances grâce à nos *meilleures facultés* épistémiques comme la raison et 3) le devoir de ne pas livrer notre esprit au hasard et à l'arbitraire, mais de suivre une *méthode* épistémique sans s'aveugler, volontairement ou non. Ces devoirs constituent les bases d'une *déontologie* épistémique.

Si de tels devoirs sont correctement suivis par celui qui a la foi, alors celle-ci sera justifiée rationnellement. On objectera que la foi est liée à une révélation et qu'une révélation demande un assentiment et non une enquête intellectuelle ou des arguments. Locke répond qu'en réalité, il faut avoir de bonnes raisons de penser que ce qui se présente comme une révélation est une révélation divine authentique.

Il appartient encore à la raison de juger de la vérité du fait qu'il s'agisse d'une révélation ainsi que de la signification des mots qui ont transmis la révélation : là où l'on estime révélé quelque chose qui est contraire aux principes clairs de la raison et à la connaissance assurée qu'a l'esprit de ses propres idées claires et distinctes, là il faut écouter la raison se prononçant sur une question de son domaine. (Locke, 2006, IV, 18, §8)

Aussi, l'enquête sur les raisons justifiant de croire qu'un texte est bien une révélation précède l'acte complet de foi et le justifie ou l'autorise d'un point de vue rationnel. La raison, faculté essentielle de l'esprit humain, doit être reconnue dans ses droits car elle confère intelligence et autonomie. D'un point de vue religieux, le recours à la raison peut aussi être vu comme une obligation. Dieu a créé les êtres humains doués de raison et la raison est un don divin qui mérite d'être cultivé, ce qui donne une bonne raison au croyant théiste de suivre notre méthode, même si *in fine*, elle peut se retourner contre l'engagement initial.

Dans son article « the ethics of belief » paru en 1877, Clifford formule cette exigence que l'on nomme *évidentialiste*¹⁰⁷ :

(PC) Il est mauvais toujours, partout et pour quiconque, de croire quelque chose sur la base d'un élément de preuve insuffisant.

Le principe déclare qu'une personne est justifiée à croire que *p* si et seulement si la personne dispose d'éléments de preuve (*evidences*) suffisants en faveur de *p* et que dans le cas contraire, elle doit

105 Sur la justification, voir Meylan (2015).

106 Ce n'est probablement pas une distinction qu'assumerait Locke. L'articulation entre obligation morale et obligation épistémique sera précisée dans la section 3.5.

107 Sur l'évidentialisme, voir sa défense par Conee et Feldman (2004, en particulier chap. 4 et 7).

renoncer à sa croyance. Parmi ces données, on inclura les perceptions, les souvenirs, les différents types de raisonnements et arguments et peut-être aussi des intuitions comme en mathématiques ou en morale. Néanmoins, savoir ce qui peut tenir lieu de donnée probante est très débattu, aussi, plutôt que d'en proposer une théorie précise, nous examinerons au fur et à mesure si tel élément est bien probant relativement à telle question particulière.

Ce que suggère sans bien le dire le principe de Clifford est que ces éléments de preuve doivent être *universellement* accessibles et acceptables par tous. Locke le défendait aussi en expliquant que la raison est une faculté identique chez tous les êtres humains¹⁰⁸. Qu'il existe des éléments de preuve suffisants suggère aussi qu'il existe des *degrés* dans la justification et dans la croyance : une justification est plus ou moins forte. Comme le dit Hume (2006, sect. X, partie 1), « un homme sage proportionne sa croyance aux *evidences* ». Ainsi, une raison peut justifier de croire que p à un faible degré sans pour autant donner une raison suffisante ou décisive pour croire avec une forte justification que p ? Si je vois un ami arriver avec un parapluie chez moi en août, c'est une raison de croire qu'il va pleuvoir, mais cette raison est faible car en août, la probabilité qu'il pleuve est faible et le simple fait que mon ami ait un parapluie ne suffit pas à justifier la croyance qu'il va pleuvoir.

Le concept de justification épistémique explicité par PC est normatif. Il est meilleur de croire de manière justifiée que de manière non justifiée et sans raison et on doit être justifié. Cette norme peut aussi être comprise comme morale et telle est très certainement l'intention de Clifford. Il existerait une obligation morale à ne croire que sur la base d'éléments de preuve, nous y reviendrons dans la section 3.5.

Sans être contradictoire ou absurde¹⁰⁹, PC exige pourtant beaucoup trop. Tel que Clifford le formule, ce devoir est irréalisable et n'a donc pas d'autorité ou de normativité véritable. Comment « quiconque » peut-il s'assurer de la justification de *toutes* ses croyances « toujours, partout » par un accès *effectif* à des éléments de preuve ? C'est une tâche impossible qui va contre le principe : *devoir implique pouvoir*. Par contraposition, ne pas pouvoir implique qu'il n'y a pas de devoir. L'*évidentialisme* développé par Locke et Clifford paraît irréalisable et ne nous oblige en rien.

108 Une difficulté lors d'un débat est de donner une formulation des raisons qui soit accessible. Ce problème ne doit pas mener à conclure que l'existence de raisons accessibles et acceptables universellement est illusoire. En tant qu'enseignant, il m'a parfois été difficile d'exposer, de manière convaincante, la preuve que $2+2=4$, par exemple en utilisant l'axiomatique de Peano. Il n'en reste pas moins qu'elle est une raison universellement acceptable de croire que $2+2=4$.

109 PC pose aussi problème en ce que son affirmation n'est pas conforme à ce qu'exige PC. Existe-t-il des éléments de preuve en faveur de PC ? PC est-il connu par induction : sur la base de différentes tentatives de justification, PC apparaîtrait comme mieux justifié ? Ou pour le dire autrement, étant données nos attentes relatives à la justification et au concept de justification et étant donné nos différentes méthodes de justification, PC exprimerait au mieux l'exigence normative de la justification ?

Cependant, les exigences évidentialistes correctement *contextualisées* fournissent le modèle de l'enquête ici proposée.

La justification d'une croyance par des éléments de preuve suppose d'articuler la croyance justifiée, la base de justification, c'est-à-dire ce qui justifie, et la pertinence de telle base pour la justification de telle croyance, c'est-à-dire pourquoi telle base justifie telle croyance. Une régression à l'infini apparaît immédiatement. La base de justification doit elle-même être justifiée, c'est-à-dire justifiée par des éléments de preuve, qui eux-mêmes doivent être justifiés, etc. Cette régression à l'infini a un double aspect : 1) pour chaque base de justification, il importe d'avoir des éléments eux-mêmes justifiés et 2) le lien de justification entre la donnée et la croyance justifiée doit aussi être justifié.

Pour éviter cette régression, il faut distinguer justification *inférentielle* et justification *non-inférentielle*. La justification est inférentielle si une inférence à partir d'éléments de preuve justifie la croyance. Une justification non-inférentielle est celle d'une croyance justifiée sans raisonnement à partir de données. Si C est justifiée par inférence à partir de C', mais que C' est auto-justifiée, il est inutile de chercher C'' qui permettrait d'inférer C'. La régression à l'infini est évitée.

Qu'est-ce qu'être auto-justifié ? Deux manières de justifier sont possibles pour assurer une telle auto-justification : soit une *certitude* et un accès *direct* subjectif à des données, soit la *fiabilité* de processus cognitifs. Dans le premier cas, la justification est dite interne, la personne sait de toute évidence ou immédiatement que ceci est un élément de preuve. $a=a$ ou *j'ai mal à ma dent* me sont évidents sans inférence. Dans le second cas, la justification est externe, indépendante de l'accès conscient à ce qui justifie la croyance, mais elle autorise à tenir la donnée pour basique et n'appelant pas une justification par une autre donnée. Ainsi, la fiabilité générale de la mémoire ou de la perception garantit que ce souvenir ou cette perception peuvent être des éléments de preuve sans que la personne ait une réelle conscience des mécanismes cognitifs fiables de sa mémoire ou de sa perception.

Toute justification ne peut pas reposer sur des *processus* fiables. Certains éléments de preuve doivent être connus et, dans certaines situations comme le doute, un examen de ces raisons épistémiques de croire est nécessaire. Locke a raison de rappeler trois devoirs à suivre lors de cet examen : 1) le devoir d'éviter les pensées auto-réalisatrices, 2) le devoir d'examiner nos croyances grâce à nos meilleures facultés épistémiques et 3) le devoir de ne pas livrer notre esprit au hasard et à l'arbitraire. S'en remettre à des processus fiables ne suffit donc pas même s'il est nécessaire de tenir pour garantie la fiabilité de certains processus cognitifs que nous mobilisons constamment.

La question qui nous intéresse est de savoir dans quelles circonstances, des raisons argumentatives sont nécessaires à la justification, ce qui n'implique pas de défendre la thèse que toute justification est

inférentielle ou argumentative. Les devoirs mis en avant par la tradition évidentialiste classique ont donc besoin d'être contextualisés et rapportés à une enquête aux conditions précises.

Pour le dire autrement, prendre les obligations épistémiques pour des impératifs catégoriques, sans conditions, serait une exagération. Il y a de nombreuses situations où l'examen attentif des éléments de preuve serait ridicule, inefficace ou irrationnel. Dans ces situations, négliger cet examen n'est pas du tout une faute épistémique. Croire que mon café n'a pas été empoisonné par un lapin fou nommé FSB n'est pas irrationnel et examiner les éléments de preuve avant de boire mon café serait irrationnel. Mais, imaginons un opposant au régime de Vladimir Poutine au petit déjeuner. Dans ce contexte, il est rationnel que chaque matin, il examine les raisons de croire la vérité de la proposition que son café n'est pas empoisonné.

Les obligations épistémiques qui nous intéressent sont des impératifs hypothétiques relatifs à des doutes liés à la situation épistémique. Dans ces circonstances, l'accès à des raisons formulées sous forme d'arguments discutables par d'autres est une obligation que l'on peut formuler ainsi :

JRD¹¹⁰ Dans une situation de doute justifié à propos de la vérité de p , une croyance que p est justifiée si et seulement si l'enquêteur peut formuler des raisons argumentatives comportant des éléments de preuve et des inférences en faveur de p .¹¹¹

Une objection générale contre l'exigence de justification argumentative serait qu'elle présuppose un contrôle sur les croyances que nous n'avons pas étant donné la définition même du concept de croyance¹¹².

Supposons que je m'aperçoive qu'une de mes croyances n'est que faiblement justifiée et qu'une croyance concurrente est plus justifiée, il serait alors de mon devoir de réviser ma croyance. Or, pour obéir à mon devoir, il faut que je *puisse* faire ce qui m'est demandé impérativement, et que je puisse aussi ne pas le faire. Si l'expression « tu dois faire A » a un sens, il faut que « je peux faire A ou non-A » soit vrai. Dans le cas contraire, le devoir est absurde, soit parce que faire A m'est impossible, soit parce que je fais nécessairement A et que m'obliger à le faire n'aurait aucun sens.

Pour remplir ses obligations épistémiques, il faut donc avoir un authentique contrôle sur ses croyances pour éliminer celles qui sont jugées fausses et pour décider de croire celles considérées comme vraies ou que l'on désire ou veut croire. Le problème n'est pas qu'il est difficile de croire à

110 JRD = Justification Relative au Doute.

111 On pourrait exiger une justification plus forte tel que JRD+ : Dans la situation de doute justifié à propos de la vérité de p , une croyance que p est justifiée si et seulement si l'enquêteur peut formuler des raisons argumentatives *décisives* comportant des éléments de preuve et des inférences en faveur de p . Au fur et à mesure, le niveau de justification sera réévalué en fonction des raisons de douter, mais il est préférable de ne pas imposer une exigence démesurée au début de l'enquête.

112 Voir Williams (1973). Sa position est qu'il est logiquement, et non pas seulement psychologiquement, impossible de décider de croire. Voir Engel (2007, p. 134-142) et Jaffro (2013, Introduction).

volonté, il est plutôt qu'il est conceptuellement absurde d'essayer de concevoir une personne qui se décide à croire à volonté.

Supposons qu'on vous ordonne de croire que $2+2=5$ sous peine de souffrir les pires tortures. Vous pouvez accepter $2+2=5$ comme une hypothèse et vous efforcer de garder volontairement à l'esprit cette égalité. Il paraît néanmoins hors de votre contrôle de décider d'y croire, d'être disposé à agir sur la base d'une adhésion à la proposition que $2+2=5$. Dans cette situation, vous avez une raison pour l'attitude d'*acceptation* de $2+2=5$ et une raison de *désirer* croire. Vous n'avez aucune raison épistémique relative à un contenu de croyance. Votre volonté se conforme à une raison d'accepter et non à une raison de croire. La déontologie appliquée aux croyances ferait donc erreur sur la nature même des croyances en supposant un volontarisme absurde.

En réponse à cette objection, il faut reconnaître les limites de notre contrôle sur les croyances et en même temps la possibilité d'un contrôle *suffisant* pour assumer nos devoirs épistémiques. Feldman¹¹³ distingue différents niveaux de contrôle pour montrer comment il est possible d'exercer un contrôle suffisant¹¹⁴.

1/ Une action peut être sous mon contrôle volontaire *basique* s'il s'agit d'une action de mon corps et que je contrôle les mouvements de mon corps.

2/ Une action peut être sous mon contrôle volontaire *indirect non basique* quand il me suffit de faire une action sous mon contrôle basique pour faire l'action voulue : j'ai un contrôle volontaire indirect sur l'ampoule car il me suffit de bouger la main – action volontaire basique – pour appuyer sur l'interrupteur et allumer la lumière.

3/ Une action peut être sous mon contrôle volontaire *à long terme* comme lorsque je peins ma maison.

4/ Une action peut être sous mon influence volontaire *indirecte* comme quand je cherche à maintenir mon cœur en bonne santé en faisant du sport.

Nous n'avons pas de contrôle volontaire basique sur nos croyances puisque nos croyances ne sont pas des membres de notre corps. Par contre, nous avons un contrôle volontaire indirect sur certaines de nos croyances.

Si je veux croire que la lumière est éteinte, il me suffit d'éteindre la lumière et de garder les yeux ouverts pour que la croyance se forme : j'ai bien contrôlé ma croyance. Plus instructif pour notre propos est le contrôle volontaire à long terme ou l'influence indirecte sur ses propres croyances. Tel est le rôle de l'enquête et de l'attention aux éléments de preuve. Pour contrôler ses croyances, le meilleur

113 Voir Conee et Feldman (2004, chap. 7).

114 Feldman reprend la typologie d'Alston (2005, chap. 4), mais Alston nie la pertinence de la déontologie épistémique car il considère que nous n'avons pas de contrôle suffisant sur nos croyances.

moyen disponible est de les examiner en s'interrogeant sur les doutes et les raisons de croire. On acquiert ainsi un contrôle volontaire à long terme. Ce contrôle peut aussi être complété par un effort plus général pour améliorer ses compétences en matière de formation de croyance, en suivant des cours de logique, en lisant des revues de sciences sociales, en prenant l'habitude de discuter des arguments lors de séminaires, etc.

3.3 Le cercle épistémique et les vertus intellectuelles

Will it go round in circles, will it fly high like a bird up in the sky. Billy Preston

Il faut maintenant expliciter cette situation de l'enquête où la pluralité religieuse joue un rôle central puisqu'elle est, avons-nous dit, notre situation épistémique et qu'elle nous donne des obligations. Pour cela, il nous faut faire un léger détour par la question des cercles épistémiques et des vertus.

Un cercle épistémique existe quand, pour justifier une croyance, on a recours à une *source* de croyances qui ne peut être reconnue comme justifiée sans supposer, à un moment ou un autre que cette même source est justifiée. Parmi les sources de croyances possiblement justifiées, on peut citer la perception, la mémoire, l'intuition ou l'inférence (Alston, 2005, chap. 9, iv-vi). Pour évaluer la fiabilité des sources de croyances, il est nécessaire de disposer d'au moins une source justifiée de croyances. Mais comment examiner cette source pour s'assurer de sa justification sinon sur la base d'autres sources de croyance qui sont reconnues comme justifiées ? On ne peut ainsi développer une analyse indépendante de l'usage des sources de croyance car on oscille sans cesse d'une source à l'autre pour penser la justification.

Supposons que je veuille justifier ma croyance perceptive qu'il y a un lapin dans le champ. Je dois mentionner ce que je vois : des mouvements d'une forme ressemblant à celle d'un lapin. Mais il faut aussi mentionner que je suis capable de bien voir. Comment justifier que je sois capable de *bien* voir ? Peut-être en référence au bon fonctionnement général de la perception chez l'être humain, dans des circonstances normales. Mais comment a-t-on acquis des connaissances sur le fonctionnement de la perception chez l'être humain ? Par l'analyse, l'inférence et l'observation, c'est-à-dire en partie par la perception. On pourrait répéter la mise au jour d'un tel cercle pour d'autres sources de croyance comme la mémoire ou l'inférence.

Cette circularité n'est pas une faute logique où les prémisses supposent la conclusion. Elle ne conduit pas non plus à une conclusion sceptique. Pour penser, pour croire, nous sommes toujours déjà dans un cercle vertueux : nous développons notre pensée grâce à nos capacités cognitives reconnues

comme déjà justifiées. Certes il y a bien un cercle, mais il ne paraît vicieux que pour qui demande une fondation. Or, comme le montre Alston, notre vie épistémique n'est pas une vie que l'on peut fonder.

Il est futile de chercher des raisons de préférer au commencement des pratiques doxastiques plutôt que d'autres. Car, au « commencement », nous n'avons absolument nulle part où aller pour prendre une décision raisonnée sur les pratiques à adopter et celles dont il faut s'abstenir. Il n'y a pas de « point de vue de nulle part » pour reprendre l'expression mémorable de Thomas Nagel. Ainsi, l'exercice d'imagination consistant à nous placer nous-même au commencement de notre vie cognitive n'est d'aucune utilité pour organiser notre vie cognitive réelle. (Alston, 2005, p. 219)

Si un fondement absolu de la justification est impossible et s'il faut admettre des cercles épistémiques, faut-il en conclure que la justification d'une croyance peut venir du simple exercice quotidien ou spontané de nos facultés cognitives, sans examen critique de ses croyances ?

En réalité, l'exercice quotidien ou spontané de nos facultés cognitives ne suffit pas pour l'enquête ici proposée. Cet exercice doit être *perfectionné* par des vertus intellectuelles et par un examen *critique* non pas de toutes les croyances pour les fonder mais, pour les cas qui nous intéressent, des croyances religieuses étant donné la conscience de la pluralité religieuse. À partir de la fiabilité naturelle de nos capacités, il importe de mieux réaliser les exigences épistémiques, en particulier en cas de doute. Ces capacités fonctionnant mieux sont des vertus (des formes d'excellence) épistémiques ou intellectuelles¹¹⁵.

Mon propos ne consiste cependant pas en un développement d'une épistémologie des vertus au sens où le concept de vertu peut servir à répondre aux principales questions épistémologiques. Ce concept n'est mobilisé ici que pour incarner les normes épistémiques et préciser le type d'enquête qui sera mené¹¹⁶.

Une vertu en général est une capacité ou disposition stable qui permet de bien réagir dans des circonstances données. Le courage est une vertu morale qui permet de bien réagir à un danger¹¹⁷. Une vertu épistémique comme l'ouverture d'esprit, l'impartialité, la sobriété intellectuelle ou le courage intellectuel, est une capacité ou une disposition stable à bien réagir dans l'acquisition, le maintien ou la révision de ses croyances. La bonne réaction fait référence à la finalité visée, quelle soit la connaissance, la vérité ou la justification sans forcément être liée à l'idée d'une perfection humaine ou d'une finalité de l'être humain accomplissant sa nature¹¹⁸. Être vertueux épistémiquement permet d'être cognitivement plus fiable et de ne pas se tromper facilement. Le vertueux épistémique sera notamment

115 Voir Pouivet (2006a, chap. II). Nous reviendrons sur l'éducation du jugement dans la section 6.2.1.

116 Voir Engel (2019, IV, 2).

117 Voir l'analyse classique donnée par Aristote dans *Éthique à Nicomaque*, Livre II.

118 Voir Pouivet (2020a) qui, à la suite de Thomas d'Aquin, décrit les vertus intellectuelles dans le cadre de la recherche de la vie bonne.

plus sensible aux raisons et y répondra plus souvent comme il se doit. Ainsi la croyance de l'agent épistémique est justifiée quand (et non si et seulement si) cet agent a une croyance grâce à l'exercice d'une ou plusieurs vertus épistémiques.

L'acquisition d'une vertu suppose l'exercice de la volonté qui certes ne peut pas produire la croyance, mais joue pourtant un rôle essentiel. Si nous avons conscience de certaines normes devant être mieux suivies, l'effort volontaire et la répétition vont permettre d'acquérir une disposition conforme à la norme. La philosophie *des* religions ici pratiquée, et non la philosophie de la religion, suppose que l'effort pour assumer la pluralité religieuse deviennent constitutif de la manière dont les problèmes sont traités¹¹⁹.

La recherche de la vérité ou de la justification suppose une certaine confiance en soi, dans ses capacités d'observation, de réflexion, d'auto-critique, mais la confiance en soi peut prendre des formes pathologiques comme l'égoïsme épistémique extrême ou modéré¹²⁰.

L'égoïste épistémique extrême refuse toujours que le fait qu'autrui croit que *p* constitue par soi seul une bonne raison de croire que *p*. L'égoïste extrême ne croit que ce qu'il tient par lui-même pour bien justifié et il adopte un idéal épistémique d'autonomie radicale. Il est assez évident qu'un tel idéal est impraticable. Il est impossible de tout examiner par soi-même sans croire grâce au témoignage d'autrui¹²¹.

L'égoïste épistémique modéré accepte le témoignage d'autrui à propos de *p* à condition d'être en possession d'éléments de preuve en faveur de *p* ou en faveur de la fiabilité d'autrui à propos de *p*. Mais même modéré, l'égoïsme épistémique repose sur le refus d'admettre que le fait qu'autrui croit que *p* soit en soi une bonne raison *prima facie* de croire que *p*.

Il y a une partialité qui est presque une incohérence dans les deux formes d'égoïsme épistémique. Bien sûr, pour faire un effort de recherche personnelle, il faut un minimum de confiance *en soi*, en sa capacité à trouver des éléments de preuve avant même de les avoir trouvés ou d'avoir une quelconque idée de la forme qu'elles auront. Or, l'égoïste n'admet pas qu'il puisse faire confiance *aux autres*, sauf s'il a des preuves de leur fiabilité ou de la vérité de ce qu'ils transmettent. Pourquoi n'applique-t-il pas cette exigence à lui-même ? Pourquoi se fait-il confiance sans preuve et ne fait-il pas confiance à autrui avant d'avoir des preuves ? La position semble injustifiable à cause de sa partialité non motivée.

Une des vertus essentielles pour la justification des croyances religieuses en contexte pluraliste est l'ouverture d'esprit qui n'est pas seulement un vague idéal gentillet. Elle est une vertu qui limite la confiance en soi qui est pourtant centrale pour la recherche de la vérité, mais qui pourrait devenir

119 Je ne sous-entends à aucun moment être une réalisation exemplaire des vertus ici exposées.

120 Sur la confiance en soi, en autrui et l'ouverture d'esprit, voir Zagzebski (2009, chap. 4) que je suis globalement.

121 Voir Tocqueville (1993, t.2, partie I, chap. II) ou Wittgenstein (2006).

vicieuse sous la forme de l'égoïsme épistémique. Cette ouverture d'esprit augmente la confiance en autrui et la nécessaire coopération épistémique. Ce qu'autrui croit est, parfois mais pas toujours, une raison de croire. Si j'ai de bonnes raisons de penser qu'autrui n'est pas fiable ou que ce qu'il croit est (probablement) faux, alors je ne suis pas tenu d'avoir confiance en ce qu'il dit¹²².

En mettant la pluralité au centre de l'analyse de la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses, nous donnons à cette vertu d'ouverture d'esprit une importance radicale. La pluralité religieuse appartenant à la situation épistémique, l'ouverture d'esprit est la vertu nécessaire pour un examen rigoureux de la justification des croyances religieuses.

Mais pourquoi considérer que la pluralité religieuse est constitutive de la situation épistémique et que la réponse vertueuse à cette pluralité est l'ouverture d'esprit ? Pour répondre, il faut comprendre comment un doute naît de la prise de conscience de la pluralité religieuse, doute qui détermine l'ensemble de la suite de l'enquête à mener.

3.4 Le doute et l'enquête

Trying to find a clue, trying to find a way to get out. Joy Division

La situation de l'enquête est à ce stade du raisonnement la suivante : d'une part, nous attribuons des croyances et nous nous interrogeons sur d'éventuelles raisons de croire, d'autre part, nous avons conscience d'une pluralité de croyances attribuées incompatibles entre elles, mais portant sur des sujets proches, voire identiques : Dieu, la vie après la mort, l'origine de toutes choses, la nature humaine, l'ordre moral, les pratiques de piété, etc.

Afin d'assurer plus d'objectivité, une meilleure ouverture d'esprit et une plus grande impartialité, le désengagement de l'évaluateur serait une condition nécessaire d'une bonne évaluation. Les droits de la raison seraient assurés par l'examen des croyances religieuses de l'*extérieur*. Or, à propos des croyances religieuses, prétendre à une neutralité vraiment impartiale paraît difficile, voire illusoire. Celui qui mène l'enquête, qui attribue, qui compare, qui évalue, est lui-même situé par son histoire, ses croyances, ses projets. Il peut même avoir conscience de la contingence et de l'arbitraire de son point de vue qui n'est pas de nulle part. Si l'enquêteur était né ailleurs ou à une autre époque, il peut supposer qu'il aurait très probablement d'autres croyances que celles qu'il a actuellement.

122 Si l'égoïsme épistémique est un vice épistémique, son contraire l'est aussi. Une forme d'universalisme qui du simple fait qu'autrui croit que *p* conclurait que j'ai toujours une bonne raison de croire que *p* est injustifié et vicieux, menant à croire sans bonne raison. Il en va de même, et le cas est plus courant, quand il s'agit de toujours croire une personne, par exemple le Pape, son professeur ou son partenaire.

Il faut tenir ensemble cette conscience d'une particularité potentiellement arbitraire et l'exigence de donner des raisons partageables.

Si un point de vue de nulle part n'est pas nécessaire pour que l'enquête soit menée correctement, quel serait alors le point de vue le plus impartial possible ? L'athéisme est déjà une prise de position qui déclare fausses toutes les croyances religieuses qui supposent un dieu. Ce serait une pétition de principe. S'il est une position initiale posant qu'aucune croyance n'est suffisamment justifiée pour être adoptée, le scepticisme paraît injustifié car cette justification ne peut se faire qu'en évaluant les différentes croyances religieuses et athées. Le scepticisme religieux ne sera donc pas une condition de l'examen mais, comme je le défendrai, son résultat. Le scepticisme ne peut qu'être une position conquise à partir la prise de conscience de la pluralité qui produit un doute reconfigurant la situation épistémique de l'enquêteur. La perspective initiale proposée, ni athée, ni sceptique, ni confessante, est donc la suivante.

L'enquêteur a lui-même des croyances. Certaines de ces croyances sont religieuses, athées ou sceptiques. Quelle que soit sa position, ce qu'il croit est un élément de la diversité religieuse étudiée. Mais la conscience de la pluralité des croyances produit un sentiment de doute par *relativisation* des croyances de l'enquêteur. Cette relativisation n'intervient pas seulement lors d'un examen théorique, mais surtout lors de la fréquentation et de la discussion avec des personnes partageant d'autres croyances¹²³. Cette relativisation produit souvent, mais pas nécessairement, une diminution de la confiance initialement accordée à ses propres croyances. Aucune loi psychologique associant la conscience d'une pluralité de croyances et le doute moteur de l'enquête n'est à invoquer ici, mais seulement une corrélation courante.

Le chercheur s'identifie plus ou moins vaguement en sentiment à une Communauté dont il est membre... et il parle des tendances cognitives qui sont l'aboutissement du cours de la vie de cette communauté comme de Notre Expérience.

L'expérience d'un seul homme n'est rien, si elle est seule en cause. Si quelqu'un voit ce que d'autres ne voient pas, on appelle cela une hallucination. (Peirce cité par Tiercelin, 2016, p. 98)

L'enquêteur voit donc le contenu de ses croyances littéralement mis en question lors de la prise de conscience de la pluralité. Il ne peut en rester à une attribution de croyances et à des comparaisons et évaluations du point de vue de nulle part. Il est pris, il devrait même être pris s'il était plus attentif à la pluralité, selon l'exigence de l'ouverture d'esprit, dans le malaise que produit la relativisation de la prétention à la vérité contenue dans ses croyances. Ce doute et ce malaise permettent alors d'occuper

123 On pourrait aussi insister sur le fait que le doute prolonge la distanciation que nous avons toujours plus ou moins par rapport à nos activités et nos relations. C'est ce que Piette (2013) nomme le mode mineur, si nécessaire à la croyance, mais aussi à sa mise en question.

une place fonctionnellement assez similaire à celle du point de vue de nulle part. Adhérant moins à ses propres croyances qui sont objets de discussion, l'enquêteur n'a pas à être sceptique ou alors seulement par *méthode* et provisoirement. Si l'enquête ne permet pas de trouver de bonnes raisons pour certaines croyances, alors il pourra ensuite adopter une *conclusion* sceptique sur la prétention à la vérité des religions.

Peirce (1878) a admirablement restitué la logique de l'enquête¹²⁴. Si l'enquêteur refuse de se laisser affecter par la pluralité religieuse, il risque de pratiquer la méthode de *ténacité* pour fixer ses croyances. Cette méthode consiste à ne considérer que ce qui peut confirmer ses croyances et à se rendre aveugle à ce qui risque de les infirmer et donc de produire un doute, un trouble. Une autre méthode consiste à suivre, sans réflexion critique, des *autorités* politiques, sociales ou religieuses. Là aussi, l'enjeu est de maintenir fixe la croyance et d'éviter les inquiétudes du doute. Or, dans les deux situations, la fixité de la croyance est mise en question par la pluralité éprouvée naturellement dans la vie sociale et pas seulement examinée théoriquement.

Cette méthode pour fixer la croyance, qu'on peut appeler *méthode de ténacité*, ne pourra s'appliquer constamment dans la pratique ; elle a, contre elle, les instincts sociaux. L'homme qui l'aura adoptée s'apercevra que d'autres hommes pensent autrement que lui, et, dans un moment de bon sens, il lui viendra à l'esprit que les opinions d'autrui sont aussi valables que les siennes ; et cela ébranlera sa confiance en ce qu'il croit.

La conception que la pensée ou le sentiment d'un autre peuvent valoir la nôtre est certainement un progrès nouveau et très important. Elle naît d'un instinct trop fort pour être étouffé sans danger de destruction pour l'espèce. À moins de vivre en ermite, on influera nécessairement sur les opinions les uns des autres. (Peirce, 1878, p. 561-2)

Mais, dans les États les plus soumis au joug sacerdotal, se rencontrent des individus qui ont dépassé ce niveau. Ces hommes ont une sorte d'instinct social plus large ; ils voient que les hommes en d'autres pays et dans d'autres temps ont professé des doctrines fort différentes de celles qu'ils ont eux-mêmes été élevés à croire. Ils ne peuvent s'empêcher de remarquer que c'est par hasard qu'ils ont été instruits comme ils le sont et qu'ils ont vécu au milieu des institutions et des sociétés qui les entourent, ce qui les a fait croire comme ils croient et non pas fort différemment. Leur bonne foi ne peut échapper à cette réflexion qu'il n'y a pas de raison pour estimer leur manière de voir à plus haut prix que celle d'autres nations et d'autres siècles ; et ceci fait naître des doutes dans leur esprit. (Peirce, 1878, p. 563-4)

Il y a apparemment une forme d'hésitation chez Peirce à désigner la cause du doute. D'un côté, l'*instinct* social rend caduque la méthode de ténacité, mais c'est pour mieux faire confiance à un avis autorisé ou autoritaire ; de l'autre, il faut un *effort personnel* pour prendre en compte les avis autres et

124 Sur la place des croyances et le rôle de l'enquête chez Peirce, voir Tiercelin (1993a ; 1993b, Conclusion).

jeter le doute sur ses propres croyances. L'apparente hésitation entre instinct social et effort personnel se résout si l'on comprend la dynamique de la bonne fixation des croyances. L'effort personnel de réflexion critique sur les croyances, la volonté d'enquêter, prolonge une tendance sociale naturelle à tenir compte de l'avis d'autrui.

Dans la croyance par ténacité ou par déférence à l'autorité, la défense contre le doute consiste à ne pas tirer les conséquences de la pluralité sur le degré de crédibilité ou de justification de ses propres croyances. Ces conséquences ne sont pas la négation et l'abandon de ses croyances, mais le doute pousse à l'enquête sur les raisons de croire. Cet effort individuel est nécessaire pour assumer jusqu'au bout les effets de la socialisation et de la relativisation plus ou moins spontanée de ses propres croyances. La vertu d'ouverture d'esprit développe et perfectionne cette tendance sociale à l'examen de soi à partir de la perspective des autres.

Le doute ainsi produit n'est pas un simple doute de papier par lequel l'enquêteur contemple des options qui lui sont indifférentes, sans savoir laquelle adopter, puisque ses propres croyances sont mises en question. En effet, quelle que soit la position adoptée, religieuse, athée ou sceptique, la discussion sur la pluralité religieuse inclut cette position comme objet d'étude. En ce sens, en suivant Tiercelin (2016, chap. 3), on peut parler d'une justification du doute : les raisons de douter sont liées aussi bien aux effets possibles de cet examen – cela doit changer quelque chose à la vie d'être un croyant inscrit dans telle tradition religieuse, d'être athée ou d'être sceptique –, qu'aux causes de cet examen – l'inquiétude et le désir d'y voir plus clair en cherchant des raisons pour telle ou telle croyance.

Une fois les méthodes de ténacité et d'autorité critiquées, restent, selon Peirce, deux méthodes de fixation de la croyance : la méthode *a priori* et la méthode scientifique.

La méthode *a priori* consiste à raisonner par soi-même en faisant abstraction de toute autorité. Peirce lui reproche d'être beaucoup trop subjective et de ne pas se donner les moyens d'éliminer l'influence des préjugés et les idiosyncrasies personnelles. Il manque à la méthode *a priori* la confrontation avec une extériorité qui limite l'arbitraire individuel. À l'inverse, la méthode scientifique fait que 1/ l'enquêteur est confronté à une *communauté* de chercheurs porteurs parfois d'avis divergents et que 2/ collectivement, les chercheurs se confrontent à la *réalité*. Cette dualité permet de distinguer deux types de problèmes que nous allons aborder ensuite. Le premier est épistémique, il est celui de la prétention à la vérité contenue dans des croyances religieuses diverses et incompatibles, il est notre problème central. Le second, dont on comprendra la pertinence plus tard, est métaphysique, il est celui de la vérité du théisme ou de toute métaphysique supposant un principe bon.

Le premier type de problème ne relève pas de l'enquête empirique à proprement parler. Il ne s'agit pas d'évaluer la prétention à la vérité de telle ou telle croyance religieuse. Ainsi, nous n'allons pas

discuter directement des mérites comparés des représentations du salut tels que le bouddhisme, l'hindouisme, le christianisme, l'islam etc. le conçoivent. Par contre, nous allons discuter la prétention à la vérité d'une croyance propre à une tradition religieuse, étant donnée la pluralité religieuse. Cette prétention est-elle appuyée par un ensemble de propositions consistant, sans contradiction logique entre les propositions ? Cette prétention est-elle consistante avec l'existence d'une diversité de religions ? Cette prétention est-elle soutenue par des arguments incluant des analyses sur la cognition humaine, ses limites, ses particularismes ?

En travaillant sur la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses, il n'est pas nécessaire d'étudier le détail de telle ou telle croyance. Nous n'aurons pas à interroger la compatibilité de telle croyance avec des savoirs scientifiques ou avec des données empiriques autres que l'existence d'une pluralité religieuse. Le travail sera souvent conceptuel comme nous l'avons déjà vu : comment définir une croyance, quel concept de vérité est nécessaire à l'analyse, qu'est-ce que la justification, etc. En plus de la vérité et de l'exigence de justification, les normes épistémiques seront donc bien sûr la cohérence logique, la validité des inférences, la cohérence de systèmes conceptuels, la plausibilité de telle affirmation, ainsi que le devoir de croire ce qui est vrai et de refuser ce qui est faux.

En faisant de la pluralité la situation épistémique de la réflexion sur les croyances religieuses, nous essayons d'introduire cette communauté d'expérience et de pensée au cœur de notre travail. Cette lutte contre la subjectivité dans le raisonnement, nous l'aborderons aussi quand nous devrons confronter la prétention à la vérité et l'expérience religieuse individuelle (section 6.2.1).

Le second type de problème que nous rencontrerons (au chapitre 7) porte sur la vérité du théïsme. Le théïsme sera confronté à certains traits de la réalité comme 1/ l'incroyance non coupable de personnes ayant honnêtement cherché à croire en Dieu sans y parvenir et 2/ les maux horribles apparemment injustifiés. La fixation de la croyance doit pouvoir résister à des expériences surprenantes. Or, l'incroyance non coupable de personnes ayant honnêtement cherché à croire en Dieu sans y parvenir et les maux horribles apparemment injustifiés sont des « surprises » pour qui adoptent des croyances supposant un principe bon, divin ou non, tout comme l'est la pluralité religieuse. Ces expériences difficiles à accorder avec les croyances religieuses produisent aussi un doute et une enquête.

3.5 Donner des raisons : éthique et politique de la croyance

L'état d'esprit était tel en 1848 que si quelqu'un était venu dire : « Le Bon Dieu vient d'être chassé du ciel, la République y est proclamée ! », tout le monde l'aurait cru et personne n'en aurait été surpris. Bakounine

Pour présenter l'enquête sur les raisons de croire, nous avons eu recours aux concepts de norme et de devoir. Ces concepts paraissent relever d'abord de l'éthique déontologique plutôt que de l'épistémologie. Cette proximité n'est pas entièrement trompeuse, même s'il ne faut pas réduire les devoirs épistémiques à des devoirs moraux.

L'épistémologie des croyances ici défendue a des implications pour une éthique des croyances religieuses et même pour une politique. Cette éthique comporte un devoir social, politique et moral de remplir des obligations épistémiques. Locke situait l'origine du devoir d'enquêter sur les raisons de croire dans un commandement divin. Héritier des Lumières et d'un certain positivisme, Clifford insiste longuement sur la source des obligations d'interroger, de douter et de chercher les éléments de preuve suffisants sans recourir à une origine divine.

Dans la mesure où aucune croyance qu'un homme peut soutenir, aussi apparemment insignifiante soit-elle, et aussi obscur soit-il, n'est en réalité jamais insignifiante ou sans conséquence sur le destin de l'humanité, nous n'avons d'autre choix que d'étendre ce jugement à toutes les croyances. (Clifford, 2018, p. 8)

Mais, toujours selon Clifford, la motivation à enquêter sur les croyances n'est pas seulement conséquentialiste ou pragmatique. Même si une croyance fautive ou non justifiée n'est pas utilisée pour agir ou même si elle ne cause pas l'échec d'une action, il existe un devoir pour l'agent vis-à-vis de ceux qui pourraient acquiescer cette croyance. Clifford (2018, p. 9) souligne ainsi :

L'épouse d'un petit artisan, dure à la tâche, peut transmettre à ses enfants des croyances qui tisseront ensemble tous les fils de la société ou bien qui la déchireront en lambeaux.

Même les plus humbles – car pour Clifford une femme d'artisan est à l'opposé de l'intelligence des leaders d'opinion, des hommes d'État, des philosophes et des poètes (*sic*) – n'ont pas toujours conscience qu'ils ont le sort de l'humanité entre leurs mains. Or, tous, nous avons à lutter contre la crédulité qui est un mal universel. La grandiloquence, le sexisme et le paternalisme désuets du propos ne doivent pas nous faire négliger l'effort de Clifford pour inscrire les devoirs épistémiques dans le prolongement des devoirs moraux, ce que j'interprétera ainsi : bien que les devoirs épistémiques ne tirent pas leur normativité des devoirs moraux, il existe des devoirs moraux qui obligent à prendre très au sérieux les devoirs épistémiques. En précisant ces devoirs moraux, on montrera à la fois l'importance des devoirs épistémiques et aussi le champ limité auquel nous les appliquons.

La vérité, nous l'avons vu, est la norme fondamentale de la croyance : X est autorisé à croire que p si p est vraie. Cela n'implique pas que nécessairement, X doive explicitement chercher la vérité et encore moins qu'il se représente correctement le concept de vérité. X va peut-être plutôt chercher explicitement des preuves que p et ainsi, il est en quête de la vérité sur p . Plus généralement, la

croissance de X sera justifiée si la croissance de X est conforme à des normes épistémiques. X n'a pas à assumer et à se conformer consciemment à des normes épistémiques qu'il se représente sous la forme d'énoncés de devoir. Cependant, lors d'une enquête complexe sur la justification d'une croissance, il importe d'explicitier les normes à suivre et les devoirs qui en découlent. Dans ce type d'activité humaine, la vérité devient ainsi la norme régulatrice fondamentale qu'il est préférable d'explicitier.

Quel est le statut de ces normes ? Surviennent-elles sur nos pratiques ? Existent-elles dans un ciel platonicien ? Sont-elles des vérités qui de fait existent et dont il faut tenir compte ? Les normes fondamentales de l'enquête n'ont pas besoin d'être pensées comme des normes indépendantes de toute pratique humaine, même si elles le sont peut-être. Peut-être s'agit-il de normes en soi, existant de toute éternité indépendamment de l'existence ou de l'inexistence d'êtres humains. Il me semble suffisant de dire ici qu'une fois que nous avons compris qu'une croissance n'est correcte que si elle est vraie, *nous nous devons des raisons les uns aux autres* – selon l'expression de Scanlon (1998) – pour justifier notre prétention à croire correctement¹²⁵.

Les raisons proposées au cours de l'enquête doivent pouvoir convaincre toute personne indépendamment de ses croyances religieuses¹²⁶. Si une raison proposée ne peut être acceptée que par un membre de telle religion, alors elle ne suffit pas à justifier correctement la prétention à la vérité de cette religion face au doute dû à la conscience de la pluralité religieuse, car cette raison n'est pas partageable. Pourtant, est-ce qu'elle ne justifie rien ?

Ad intra, il y a bien justification, mais *ad extra*, il faut au moins que la raison soit compréhensible et reconnue comme acceptable sans pour autant être acceptée. Je peux comprendre que X, un membre d'une religion, m'explique pourquoi il considère que ses croyances religieuses peuvent prétendre à la vérité pour une raison R. Par exemple, son texte de référence lui paraît révélé ou il a fait l'expérience, pour lui indubitable, que tel dieu était présent lors d'un événement marquant. Supposons que je ne partage pas son avis sur le caractère révélé du texte ou sur la nature de son expérience religieuse. R n'est pas une raison pour moi de tenir pour justifiée la prétention à la vérité de ses croyances, mais je comprends que X a une raison qui justifie pour lui la prétention à la vérité de ses croyances. R pourrait être une raison pour moi de croire comme elle l'est pour X. Je peux commencer par prendre son point de vue de manière *conditionnelle* : si je croyais que tel texte est révélé ou si j'avais eu une expérience comparable à celle de X, alors je serais sensible à R et je trouverais justifiée la prétention à la vérité contenue dans les croyances de la religion de X.

125 Voir aussi Rawls (1993, VI).

126 La philosophie analytique de la religion a parfois été comprise comme trop dogmatique ou comme se mettant au service de la foi sans prendre assez de recul et sans prendre la mesure de la sécularisation (Stavo-Debaugé, 2012). La méthode ici présentée évite ce reproche.

Il est intéressant de remarquer que, paradoxalement, même celui qui voudrait montrer que *seule* l'appartenance à une religion permet d'en comprendre la justification se voit contraint de donner des raisons compréhensibles et acceptables par ceux qui ne partagent pas sa religion. Dire que pour comprendre la justification de telle croyance, il faut avoir eu telle expérience, c'est donner une raison accessible à tous : l'expérience religieuse par ses propriétés donne une justification pour celui qui l'a eu. *Si* vous aviez telle expérience, alors vous auriez une croyance justifiée. On pourrait dire la même chose d'une position défendant la nécessité de la foi pour pouvoir justifier toute croyance religieuse. *Seule* la foi donnerait, selon cette position, une justification à celui qui croit. Il serait alors affirmer que *si* vous aviez la foi, étant donné ses propriétés, vous auriez des croyances justifiées pour vous.

Mais, ce sont des raisons *partageables* qui devront justifier la vérité de l'expérience ou de la foi affirmée dans le conditionnel. L'appartenance à une communauté d'enquête impose de formuler des raisons partageables, y compris sous la forme conditionnelle : si vous aviez, comme moi, la raison R de croire C, C serait justifiée pour vous aussi. L'expérience et la foi ne suffisent donc pas. Leur force comme raisons doit être défendue vis-à-vis d'autres enquêteurs et des raisons partageables doivent être formulées au moins pour justifier les conditionnels et soutenir la prétention à la vérité fondée sur l'expérience ou la foi personnelle.

Ceci permet de préciser pourquoi nous n'avons pas recours à la phénoménologie religieuse au cours de notre enquête.

En ayant pour tâche de décrire l'expérience religieuse de l'intérieur, la phénoménologie religieuse oscille entre deux écueils. 1/ La description phénoménologique cherche à décrire l'expérience dans son immédiateté vécue en retrouvant ce que cela signifie subjectivement d'avoir la foi, de pratiquer tel rituel, de croire telle proposition. Mais une telle méthode philosophique manque en général des méthodes critiques que l'anthropologie, la sociologie, les sciences cognitives ou l'épistémologie, peuvent apporter pour étudier empiriquement les expériences religieuses¹²⁷. 2/ Peut-être que la phénoménologie religieuse vise plutôt à nous faire simuler l'expérience religieuse avec le moins de recul possible, voire peut-être même vise-t-elle à nous convertir en nous faisant adopter et l'expérience et les croyances associées¹²⁸. Il s'agirait de vivre en soi l'expérience religieuse la plus authentique en comprenant toute la richesse de significations et ainsi, de devenir croyant.

On distinguera deux points : 1/ décrire une expérience religieuse pour nous la faire revivre et nous faire éprouver qu'en l'ayant, on est ébloui par une certitude qui justifie pleinement le croyant qui prétend à la vérité et 2/ affirmer que seul le fait d'avoir tel type d'expérience avec ses propriétés permet

127 C'est le reproche que l'on peut adresser à la phénoménologie des religions comme l'a fait Janicaud (2009) ou à la sociologie phénoménologique des religions développées par exemple par Spickard (1991, 2005).

128 Sur ces questions, voir mon court article sur la phénoménologie des expériences religieuses (Schmitt, 2012b).

de tenir pour justifiée la prétention à la vérité contenue dans des croyances religieuses. 1 semble souvent le but de la phénoménologie religieuse tandis que 2 relève d'une épistémologie des croyances religieuses centrée sur l'expérience ou la vie religieuse et une discussion est possible sur la réalité de la justification de la croyance par les propriétés de l'expérience car un discours est construit en commun. Le phénoménologue ne cherche pas à énoncer des raisons de croire partageables puisqu'il se replie sur un vécu en essayant de le partager en le faisant simuler ou vivre par autrui.

Apparaît ainsi la dimension politique et morale de la méthode choisie. En philosophie politique, l'idée de justification publique est l'idée qu'une coercition est justifiée si elle est acceptable par ceux qui y sont soumis : le consentement éclairé est au cœur de la légitimité politique libérale ou anarchiste. Pour être acceptable, une loi ou un pouvoir doit être justifié de telle sorte que chaque personne soumise à cette coercition puisse librement et lucidement reconnaître l'autorité de cette loi ou de ce pouvoir. On considère que la justification publique est une manière d'incorporer dans la production des lois ou dans l'établissement des pouvoirs les valeurs de liberté et d'égalité entre les membres du corps politique. La coercition étant admissible par tous à la suite d'une libre réflexion sur les raisons justifiant la loi ou le pouvoir, il est justifié que la loi ou le pouvoir s'exerce sur tous¹²⁹.

Le doute initial sur la prétention à la vérité des croyances religieuses à cause de la pluralité nous met dans cette situation d'égalité. En cherchant ainsi des raisons de croire, nous nous plaçons en situation de neutralité par rapport à la prétention à la vérité des croyances religieuses et devant l'obligation de fournir, à d'autres, des raisons. Mais puisque ces raisons doivent être accessibles à tous et susceptibles d'être librement examinées en vue d'être partagées, il est préférable que ces raisons soient exposées à travers des arguments, plus ou moins mis en forme selon les besoins du moment¹³⁰.

En insistant sur la responsabilité individuelle, sur le contrôle et sur l'enquête à mener, nous pouvons donner l'impression de présupposer un moi individuel distant de ses croyances et les jugeant par sa raison. Et l'on pourrait porter le soupçon plus loin en s'interrogeant sur l'anthropologie philosophique individualiste et rationaliste ainsi présupposée. Si une telle anthropologie était l'arrière-plan de ce travail, il serait aisé de prévoir qu'il sera difficilement compatible avec de nombreuses croyances religieuses.

Il importe de comprendre que nous ne présupposons pas un tel moi désincarné évaluant des options ou des hypothèses sans se sentir impliqué. Le travail ici mené repose sur une conception du sujet *social* et *engagé* dans des liens qui le constituent et qui ne sont pas si faciles à mettre à distance. Ainsi que nous l'avons défendu, ce qui importe est de se fournir des raisons les uns aux autres et non d'opérer,

129 Il n'est pas certain que beaucoup d'institutions politiques soient réellement légitimes en ce sens.

130 Sur l'inclusion des religions dans la conversation démocratique, voir Delecroix (2017).

sous voile d'ignorance, un choix rationnel entre des options disposées devant soi. Le modèle de l'agent rationnel évaluant des options religieuses du point de vue de nulle part n'est pas du tout celui que nous supposons dans ce travail. Ni l'auteur, ni le lecteur ou la lectrice, ne se place devant une description des différents systèmes religieux afin d'en mesurer la prétention à la vérité et de choisir le meilleur. Une telle attitude impartiale et neutre est très probablement impraticable.

La question centrale de l'ouvrage est celle des bonnes raisons que, suite à un doute, l'on peut donner à un interlocuteur à propos de la prétention à la vérité d'une croyance religieuse en général. La question est plus large et antérieure à celle de l'examen au cas par cas de la prétention à la vérité de chaque religion. Je souscris donc à la critique développée par Sandel (1999, p. 225-6) quand il met en question le moi désencombré présupposé dans la *Théorie de la justice* de Rawls. Le problème du sujet politique n'est pas qu'il a à choisir des fins se présentant à lui de l'extérieur. Son problème n'est pas d'occuper un point de vue de nulle part pour rendre ses choix et ses engagements plus rationnels. Le problème du citoyen est la profusion des fins. Pour notre objet, le problème est, par analogie, la pluralité des traditions religieuses. Face à cette profusion, il importe de se comprendre et de comprendre la prétention à la vérité de ces traditions bien plus que de chercher à choisir de manière neutre.

Nous pouvons maintenant comprendre l'ensemble de la méthode ici suivie. Nous nous devons des raisons ; ces raisons doivent prendre la forme d'arguments et non de descriptions d'expériences subjectives, ceci explique le recours principalement à la philosophie que l'on nomme analytique ; ces arguments devront être le résultat d'une enquête où l'on cherchera des éléments de preuve de toutes sortes, d'où notre allégeance à l'évidentialisme comme cadre épistémologique de cette enquête.

Jusqu'au chapitre 6, l'enquête ne cherchera pas à mettre au jour la vérité ou la fausseté de telle ou telle religion. C'est pourquoi elle n'est pas une enquête métaphysique sur la nature et la réalité de telle entité postulée par des croyants. Elle est d'abord épistémique, et en position *meta* par rapport à chaque tradition religieuse : existe-t-il de bonnes raisons de croire que les croyances d'une tradition religieuse puissent être vraies alors même qu'il y a une pluralité de religions (apparemment) incompatibles ? Si l'on pouvait montrer que malgré le doute né de la prise de conscience de la pluralité religieuse, il existe de bonnes raisons de penser qu'une religion peut être vraie, alors une enquête métaphysique sur le contenu des croyances religieuses serait à mener. L'enquête ne deviendra métaphysique qu'au chapitre 7, quand nous aurons réussi à formuler un modèle de prétention à la vérité qui résiste au doute né de la prise de conscience de la pluralité religieuse.

3.6 L'argument sceptique de la pluralité religieuse

3.6.1 L'argument sceptique en quatre phases

L'argument développé dans cet ouvrage opère en quatre moments. Le premier (chapitres 1, 2 et 3) aboutit au besoin de l'enquête, le deuxième (chapitres 4 et 5) aboutit à une alternative entre le théisme et l'athéisme, le troisième (chapitres 6 et 7) conteste le théisme et les métaphysiques reposant sur un principe bon et, finalement, aucune raison pratique suffisamment forte ne compte en faveur de la nécessité des croyances religieuses (chapitre 8).

Le premier moment que nous venons de suivre se formule ainsi. Notons que les croyances mentionnées sont religieuses ou athées :

1. Je crois que p à propos de A . [stipulation]
2. X croit que q à propos de A . [stipulation]
3. p et q sont apparemment incompatibles. [stipulation liée à la pluralité religieuse]
4. Si j'étais dans la situation de X , il est probable que je croirais que q et que je trouverais que p est fausse. [conscience de la possible erreur due à ma position]
5. Je doute de p ¹³¹.

À ce stade, une enquête sur les raisons de tenir pour vrai p ou q est justifiée. Mais plutôt que d'étudier chaque religion une à une, c'est la prétention à la vérité des croyances religieuses en général qui sera l'objet du questionnement. Les différentes options étudiées sont : l'exclusivisme – *une seule* religion est justifiée dans sa prétention à la vérité, le pluralisme – *plusieurs* religions sont justifiées, et le relativisme – *toutes* les religions sont justifiées. L'enquête aboutira aux conclusions suivantes :

6. L'exclusivisme religieux n'est pas justifiable. [chapitre 4]
7. Le pluralisme religieux n'est pas justifiable. [chapitre 5]
8. Le relativisme religieux n'est pas justifiable. [section 6.3]

Après cette deuxième étape, l'enquête ne sera pas finie. À partir de l'étape précédente, on montrera que l'on peut formuler une nouvelle hypothèse capable de justifier l'engagement religieux en référence à un dieu, ou plus généralement en référence à un principe ultime bon : le théisme pluraliste qui est la métaphysique commune nécessaire à de nombreuses religions. La troisième étape de l'argument sera donc la suivante :

131 Pouivet (2020b) remarque que la forme de cet argument est une reprise de celui exposé par Sextus Empiricus pour défendre le scepticisme en général. Or, soumettre les croyances religieuses à un raisonnement sceptique pour conclure au scepticisme est tout sauf instructif. Mais 5 exprime un doute provisoire et n'exclut pas de sortir du désaccord. 4 n'est pas la prémisse décisive pour conclure au scepticisme religieux mais 4 initie la situation de doute et montre le besoin d'une enquête qui d'ailleurs, permettra de construire une position – le théisme pluraliste – qui résiste aux objections sceptiques tirées de la pluralité religieuse.

9. L'examen des désaccords religieux permet de formuler l'hypothèse du théisme pluraliste [chapitre 6].

10. Le théisme, pluraliste ou non, est (probablement) faux [chapitre 7].

11. Ce résultat vaut aussi pour les métaphysiques et les croyances religieuses qui supposent un principe ultime bon non divin [chapitre 7].

À moins que n'existent des raisons pratiques de tenir pour vrais des contenus religieux.

12. Il n'y a pas de raison *pratique* décisive d'adopter une religion liée à un principe ultime bon. [chapitre 8]

13. Par conséquent, il n'y a (probablement) aucune raison suffisante, ni épistémique, ni pratique, d'adopter une religion. [scepticisme religieux]

La conclusion qui comporte un élément athée reste religieusement sceptique sans être plus déterminée puisqu'elle est surtout négative et n'indique aucune métaphysique ou vision du monde à laquelle adhérer.

3.6.2 L'objet de l'argument

L'argument sceptique porte sur les croyances religieuses, mais il a des conséquences pratiques. La pluralité des *pratiques* religieuses ne pose pas en elle-même de problèmes épistémologiques importants. Qu'il existe plusieurs types de rituels et de coutumes religieuses n'implique pas que le choix d'une tradition soit arbitraire et mis en question par l'existence d'autres pratiques. Il est parfaitement concevable que la relation à une ou plusieurs divinités passe par des pratiques différentes selon les lieux et les époques.

Mais une pratique ne peut exister sans croyances. Si un chrétien prie pour son salut après la résurrection de son corps et si un bouddhiste prie pour éviter une réincarnation non désirée, leurs pratiques ne sont pas conflictuelles, mais elles s'accompagnent de croyances incompatibles sur la nature humaine et sur la vie après la mort.

Le choix d'une vie religieuse est apparemment invalidé indirectement par les contradictions entre croyances. Si X croit que *p* alors il semble bien que X ne peut pas croire que *non-p* tout en étant rationnel. Si X croit certaines propositions religieuses, il ne peut croire rationnellement que leur négation est vraie comme l'est leur affirmation. Si la pluralité religieuse et d'autres arguments mènent au scepticisme quant à la prétention à la vérité des croyances, les pratiques perdront une bonne part de leur rationalité. Si j'ai de bonnes raisons de douter qu'il y a un dieu, j'ai de bonnes raisons de douter qu'il soit rationnel de lui vouer un culte.

Une réponse possible serait séparer la valeur et la rationalité de la pratique religieuse de toute croyance propositionnelle. Dans les chapitres 1 et 2, nous avons vu l'échec de différentes tentatives allant en ce sens. Nous examinerons aussi une neutralisation de la prétention à la vérité permettant de conserver l'intérêt des pratiques religieuses quand nous étudierons le fictionnalisme. Mais nous montrerons aussi les limites de cette position (section 7.2.2).

Bien que les pratiques religieuses soient mises en question, l'argument ici développé ne vise pas chaque croyant qui saurait qu'il existe d'autres croyances religieuses que la sienne. Il faut avoir développé les conséquences de ses croyances religieuses et de ses croyances sur la diversité des religions pour prendre conscience des problèmes posés par la pluralité religieuse. Le propos n'est donc pas d'accuser les croyants soit d'incohérence, soit de ne pas remplir leurs devoirs épistémiques. L'argument développé montre qu'étant donnée la pluralité religieuse, ce sont les *croyances* religieuses, et non les *croyants*, qui manquent de justification épistémique. La justification ou l'absence de justification épistémique est d'abord un fait à propos des croyances plutôt qu'un fait relatif aux personnes. Par contre, la prise de conscience par un croyant d'un fait relatif aux croyances religieuses affecte sa rationalité.

La situation est la suivante. Un croyant a un ensemble de croyances religieuses propres à telle tradition. Il a aussi conscience de la pluralité religieuse au sens où il a conscience qu'il existe des croyants qui ont des croyances incompatibles avec les siennes. À ce stade, il n'est pas irrationnel car il n'a pas conscience des conséquences que l'on peut inférer de la pluralité religieuse. On peut même ajouter qu'il n'a pas d'accès facile à des raisons de croire qu'il est irrationnel. Avoir des croyances religieuses particulières et avoir conscience de la pluralité religieuse ne suffisent pas à mener au raisonnement que nous allons développer. En effet, il faut bien un livre entier pour arriver à tirer les conséquences sceptiques de ses croyances religieuses particulières et de sa conscience de la pluralité religieuse.

Certes, la conscience de la pluralité religieuse dispose à relativiser et même à douter de la prétention à la vérité des croyances religieuses d'une tradition particulière. Certes, un croyant conscient de la pluralité religieuse dispose des éléments de preuve lui permettant de douter de manière justifiée de la vérité de ses croyances religieuses. Néanmoins, on ne peut le blâmer pour ne pas avoir tiré toutes les conséquences de la pluralité religieuse et de son engagement particulier. Ce travail ne consiste donc pas à traquer des contradictions déjà présentes dans l'esprit des croyants. Je n'entends que signaler que la prise de conscience de la pluralité religieuse dispose, me semble-t-il, à croire au scepticisme si l'on assume ses obligations épistémiques. C'est une des tâches de la philosophie que de nous faire voir plus clairement les raisons de nos croyances et même ce que nous devrions croire.

4. L'exclusivisme religieux

L'ingénieux Ulysse, après s'être dépouillé de ses haillons, s'élançait sur le large seuil de la porte, en tenant dans ses mains l'arc et le carquois rempli de flèches ; il répand à ses pieds ces traits rapides, et dit aux prétendants : « Cette lutte terrible est enfin terminée. Maintenant, je vais viser un autre but que nul homme n'a encore atteint ; voyons si je ne le manquerai point, et si le puissant Apollon m'accordera la gloire d'atteindre ce but ». Homère

Pour sortir du doute dû à la prise de conscience de la pluralité religieuse, une première option consiste à défendre que la prétention à la vérité est légitime de manière exclusive : une seule tradition religieuse transmet des croyances vraies sur Dieu ou la réalité ultime. L'exclusivisme religieux est dans ce cas *épistémique*.

Mais l'exclusivisme peut aussi être *sotériologique* : une seule religion permet le salut. On peut considérer que l'on possède (globalement) la vérité sur les questions religieuses tout en reconnaissant que les autres peuvent être sauvés par leur attitude morale ou par la grandeur spirituelle de leurs pratiques pourtant liées à des erreurs sur la représentation du divin ou de la réalité ultime. L'exclusivisme en matière de salut qui nie cette possibilité du salut pour ceux qui se trompent vient donc s'ajouter à l'exclusivisme épistémique, il n'en découle pas. Ce second exclusivisme ne sera pas directement étudié ici et donc, par exclusivisme, on entendra systématiquement exclusivisme épistémique.

L'exclusivisme est plus ou moins explicite. Il existe bien sûr un dogmatisme religieux qui prône l'unicité de la bonne relation cognitive et pratique à Dieu, sans tenir compte de la pluralité religieuse. Il existe aussi un exclusivisme réfléchi, assumé et justifié par une argumentation solide. On ne peut pas l'ignorer en l'assimilant au dogmatisme car il est défendu en mettant en avant une rationalité finie et consciente de ses limites comme de ses forces.

Mais on pourrait accuser l'exclusivisme religieux de transformer une contingence en justification, ce qui serait la marque d'un dogmatisme. Supposons que le hasard des rencontres ou de la naissance dans tel milieu explique pourquoi telle personne pratique telle religion. La défense de cette religion est donc liée pour cette personne à la familiarité et à la connaissance de cette religion que, par hasard, elle pratique plutôt qu'une autre. Cette contingence rend-elle arbitraire sa défense de l'exclusivisme ? Il n'en est rien si l'on peut montrer que l'exclusivisme n'est pas seulement l'expression d'une contingence, mais d'une meilleure condition de jugement, ce que supposera sûrement un croyant exclusiviste. Il est parfaitement possible que le hasard donne la possibilité de juger mieux que d'autres. Supposons que, par hasard, j'ai pu voir mon voisin et lui parler chez le fleuriste. Tous mes amis croient qu'il est en voyage, je suis le seul à avoir un point de vue juste sur sa présence en ville. Le hasard est un facteur décisif qui m'a mis en situation de bien juger et la contingence de mon point de vue ne suffit pas à me disqualifier. Pourtant, il est parfaitement justifié que mes amis s'interrogent sur mon

affirmation que le voisin est en ville et non en voyage comme tout le monde le croit, car ils ont de bonnes raisons de douter de ce que j'affirme.

De même, le croyant exclusiviste pourra estimer être justifié dans sa prétention à la vérité en matière religieuse tout en apparaissant, de l'extérieur, être dans une situation contingente ou résultant d'un hasard peu propice à l'accès à la vérité. Or, grâce au chapitre précédant, nous occupons la position extérieure à la croyance. Aussi, nous allons discuter des raisons de défendre une position exclusiviste à propos des croyances religieuses.

4.1 Définir l'exclusivisme

*Jésus lui dit : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. »
Évangile de Jean, 14 :6.*

Les contenus de croyance de différentes traditions religieuses semblent incompatibles¹³². Par conséquent, celui qui prétend à la vérité au sein d'une tradition semble supposer plus ou moins explicitement que les autres traditions ont tort quand elles diffèrent de la sienne. La question est alors de savoir s'il existe de bonnes raisons pour l'exclusivisme religieux.

Une première forme d'exclusivisme, une forme radicale, consisterait en l'affirmation suivante¹³³ :

(E) Une tradition transmet toutes les propositions vraies en matière religieuse et les autres traditions sont entièrement fausses.

Les conséquences sociales et éthiques de (E) sont probablement catastrophiques. Formuler de manière assez caricaturale, (E) manifeste une forme d'orgueil.

Une telle conception n'est pas du tout plausible. De nombreuses religions ont trop de points communs pour qu'on puisse croire en un monopole exclusif de la vérité (et des voies du salut). De nombreuses religions empruntent les unes aux autres.

Supposons que X est un membre de religion A. La religion A est née d'une réforme de la religion B. Des contenus de B sont toujours présents en A. Mais les membres de A ne veulent pas être reconnus comme membres de B, et réciproquement. Pourtant, certaines croyances de X seront identiques à certaines croyances des membres de B. Si X adopte (E), il lui faudrait conclure que toutes les croyances des membres de B sont fausses. Les croyances communes à A et B sont donc fausses. Il faudrait attribuer des croyances à X que X tient pour vraies et aussi pour fausses. Cela irait contre le principe de charité.

Plus concrètement, le théïsme peut être un point commun des traditions juive, chrétienne et musulmane et de certaines formes d'hindouisme et de néo-confucianisme. L'idée d'un salut par le refus

¹³² Nous verrons dans le chapitre 5 si la compatibilité de différentes traditions peut être défendue. En première approche, le plus simple est de partir du constat d'une incompatibilité de nombreuses croyances religieuses.

¹³³ Je suis d'assez près les définitions proposées par McKim (2012, chap. 2).

du narcissisme ou du centrement sur soi serait aussi une croyance commune à de nombreuses religions. Ces points communs peuvent se formuler sous forme de propositions. Ainsi, puisqu'il est aisé de montrer que de nombreuses traditions religieuses entretiennent des croyances communes, l'exclusivisme radical n'est pas une interprétation charitable de la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses.

L'exclusivisme peut prendre une forme modérée.

(E') La plupart des affirmations d'une tradition religieuse T sont vraies, et tout bien considéré, T est la meilleure quant à la recherche de la vérité en matière de religion. Les autres traditions religieuses sont justes quand elles acceptent les affirmations vraies contenues dans T, mais leurs affirmations sont en général fausses.

Cet exclusivisme modéré compare, certes approximativement, la proportion de vérités entre deux traditions ou deux systèmes de croyances. On pourrait s'interroger sur la partialité et le contraste entre la prétention générale à la vérité pour soi et la disqualification de cette prétention dans d'autres traditions. Nous reviendrons régulièrement sur ce biais apparent.

Le contraste provient d'un principe de sens commun. Si nous avons raison d'affirmer telle proposition, ceux qui la rejettent, explicitement ou implicitement, ont tort. Celui qui considère que sa tradition a un accès privilégié et exclusif, même au sens modéré, à la vérité en matière religieuse ne peut qu'exclure les autres traditions de cet accès privilégié. Une telle conclusion aura des conséquences sociales et politiques dangereuses si l'exclusivisme ne s'accompagne pas d'une forte insistance sur le besoin de tolérance. En effet, tolérer consiste justement à considérer qu'autrui se trompe ou a un comportement condamnable moralement, tout en ne tirant pas les conséquences habituelles – interdictions, condamnations, critiques – que ce genre de reproches entraîne en général. Un exclusiviste religieux peut tenir le respect de la conscience errante pour meilleur moralement que la conversion forcée, la censure ou la coercition. Il est donc non pertinent de lui faire des reproches moraux.

L'enjeu des sections suivantes est de comprendre comment il serait rationnel d'adopter les croyances religieuses particulières d'une tradition, même si l'on a conscience de la pluralité religieuse et sans adhérer au pluralisme religieux valorisant plusieurs traditions. Pour justifier la rationalité éventuelle de croyances religieuses, la recherche portera sur la manière de croire quand on a conscience de la pluralité religieuse. Ce travail peut prendre deux directions.

1/ *Justifier* (au sens strict du terme) consiste à donner de bonnes raisons de croire assumées en première personne. C'est une position internaliste fondée sur l'accès introspectif à ses croyances et à des éléments de preuve disponibles.

2) *Garantir* n'est pas justifier au sens précis maintenant utilisé, mais bien une forme de justification au sens large employé dans les chapitres précédents. La garantie est d'abord une analyse de la manière

de croire qui ne suppose pas que le croyant puisse lui-même lucidement expliciter la justification de sa croyance. La garantie est une propriété des croyances qui les rend rationnelles. Elle justifie leur prétention à la vérité en décrivant le processus fiable, en partie inaccessible en première personne, produisant la croyance et garantissant sa rationalité aléthique¹³⁴.

4.2 L'exclusivisme garanti

Notre tâche, c'est d'aider les dogmatiques à bien comprendre leurs propres thèses. Marx

4.2.1 La garantie des croyances

La première méthode ici examinée pour défendre l'exclusivisme est externaliste et elle permet de soutenir que ce qui rend rationnel une croyance n'a pas nécessairement à être connu par le croyant. Un processus fiable extérieur, possiblement inaccessible à la conscience, peut suffire à rendre une croyance rationnelle.

Il faut bien comprendre l'ordre du raisonnement exclusiviste. L'exclusivisme serait la situation épistémique initiale de l'enquête contrairement à ce qui a été défendu dans le chapitre 3. L'exclusiviste ainsi conçu ne répondrait pas à la demande de raisons de croire en admettant que la situation de l'enquête est le doute dû à la prise de conscience de la pluralité. De son point de vue, il répond à la demande en montrant que l'enquête exposée dans le chapitre précédent est injustifiée. Il répond notamment en montrant qu'il ne rencontre pas la pluralité religieuse sous la forme d'une situation épistémique de doute, mais comme une possible objection à une position par ailleurs, et par avance, bien assurée¹³⁵.

L'exclusiviste montre d'abord la légitimité de ses croyances : croire de manière exclusiviste (au sens modéré) est garantie. Dans un second temps, la conscience de la pluralité religieuse est présentée comme ne remettant pas en cause la défense initiale de la rationalité des croyances religieuses de telle tradition. En amont d'un débat pluraliste, il n'existe pas d'obligation *initiale* de donner des arguments pour ce que l'on croit. Il est parfaitement justifié et rationnel d'adhérer à des contenus de croyance sans avoir à systématiquement exposer à ses contradicteurs des preuves ou des arguments.

Cette idée trouve son origine, au moins pour la période contemporaine, dans *De la certitude* où Wittgenstein décrit les conditions pratiques de l'examen critique, du doute et de la recherche de preuves ou d'arguments. Il montre que ces attitudes rationnelles dépendent et se fondent sur des certitudes (*hinge*¹³⁶ *certainty*) hors de la pratique du doute. Ainsi pour commencer une recherche

134 Je ne discuterai pas d'une autre position assez courante en théologie : l'inclusivisme. L'inclusivisme entend montrer que certaines, voire toutes les traditions religieuses peuvent être intégrées dans une seule tradition dont la prétention à la vérité est mieux garantie ou justifiée et qui permet d'interpréter et de donner de la valeur aux autres traditions qui seraient incomplètes. L'inclusiviste ne reconnaît donc les autres traditions qu'à l'aune de sa supériorité et donc dépend d'un exclusivisme fondamental.

135 Cette démarche sera la même pour une autre défense de l'exclusivisme étudiée dans la section 4.4.

136 Au sens d'une charnière ou d'un gond.

historique critique, il faut déjà croire que l'univers existe bel et bien depuis plusieurs années (et même plus évidemment). Pour croire un témoignage à propos d'une ville où l'on n'est jamais allé, il faut croire que ce que dit tel témoin est globalement vrai, qu'il a bien vu ce dont il parle. Or, il est impossible de fournir un argument pour l'existence du monde extérieur, d'autrui ou du passé qui serait suffisamment fort pour résister à des objections sceptiques¹³⁷. Il est par conséquent nécessaire de reconnaître que nous croyons avec raison et certitude un ensemble de propositions sans avoir de preuve et surtout sans en avoir besoin.

Ces croyances fondamentales sont pour partie constitutives de notre nature rationnelle. Grâce à elles, il est possible d'argumenter, de douter ou de faire preuve d'esprit critique. Pourtant, cette base ne peut être mise en question ou faire l'objet d'une preuve prenant appui sur des vérités plus fondamentales. Nous avons raison d'être certain que le monde extérieur existe, qu'autrui n'est pas un robot bien programmé, que le passé a bien eu lieu, et bien d'autres choses encore. Nous ne pouvons pas en douter réellement et même cela ne nous rendrait pas plus rationnel d'essayer de le faire.

De manière proche, Plantinga et Wolterstorff (1983) qui sont les pères fondateurs du courant que l'on nomme « épistémologie réformée » (en raison de la confession de ces auteurs) défendent que certaines croyances religieuses fondamentales non pas à être justifiées par des arguments pour être rationnelles. Mais avant d'examiner comment certaines croyances religieuses pourraient être basiques et garanties, commençons par une défense de la légitimité des croyances religieuses, sans argument pour assurer cette légitimité et tout en ayant conscience de la pluralité.

Van Inwagen (2010b) défend la rationalité des croyances religieuses par comparaison. Certaines croyances comme nos croyances politiques ou nos croyances philosophiques ne peuvent être parfaitement défendues par des arguments aux conclusions contraignantes. Dans ces disciplines, il n'existe pas de prémisses acceptables par tous, ni d'arguments valides justifiant des conclusions devant être acceptées par tous. Les désaccords en matière de politique ou de philosophie ne reposent cependant pas sur une irrationalité généralisée faisant que chacun opte arbitrairement pour une position ou une autre. Il faut plutôt reconnaître que les données disponibles pour argumenter de manière conclusive sont insuffisantes. Une ou plusieurs intuitions président à notre adhésion à tel contenu de croyance plutôt que tel autre.

Par exemple, si la liberté paraît à certains plus importante à défendre politiquement que l'égalité, c'est parce qu'il est intuitivement plus juste à leurs yeux que la liberté individuelle soit protégée en priorité. Mais aucun argument aux conclusions contraignants reposant sur des prémisses acceptées de tous ne suffit à justifier pleinement cette conviction.

Acceptons donc que, dans les domaines politiques ou philosophiques, des croyances sans justification par des arguments aux conclusions parfaitement contraignantes peuvent être rationnelles.

¹³⁷ Voir par exemple Plantinga (1967) qui en tirera des conséquences importantes pour les croyances religieuses.

Si nous l'accordons, alors il n'y a pas de raison de faire une différence pour les croyances religieuses. Si à l'inverse, pour pouvoir reconnaître la rationalité des croyances religieuses, il était exigé des croyants des éléments de preuve suffisants et des arguments aux conclusions contraignantes, l'effort supplémentaire attendu par rapport à notre pratique épistémique courante en philosophie et en politique serait injustifié. Une thèse de la différence dit Van Inwagen est injustifiée.

Il peut exister un effort légitime à faire pour défendre ses croyances religieuses, surtout si des objections sont présentées. Mais exiger de fonder les croyances religieuses sur des principes explicites suppose de les distinguer d'autres croyances et donc de les soupçonner d'un défaut épistémique plus radical que les croyances politiques ou philosophiques. Avant examen, rien ne vient justifier une telle différence. Cela ne signifie pas que les croyances religieuses n'ont pas à être examinées, mais simplement qu'il ne faut pas toujours exiger des croyants des arguments qu'ils n'ont pas nécessairement à donner pour être, à bon droit, rationnels¹³⁸.

L'idée centrale de l'épistémologie réformée des croyances religieuses développées par Plantinga¹³⁹ est qu'une croyance religieuse comme d'autres formes de croyances – perceptives ou mémorielles par exemple – peut être garantie (*warranted*) au point d'autoriser le croyant à penser qu'il a un savoir. La garantie est donnée par un processus fiable, en partie inconscient, menant à la croyance. La rationalité de la croyance échappe donc en partie au contrôle du sujet et à un examen critique. Si une croyance basique est garantie, c'est parce qu'elle est produite par des facultés cognitives fonctionnant correctement, dans des circonstances adaptées au bon fonctionnement de ces facultés, facultés qui ont été faites pour produire majoritairement des croyances vraies (Plantinga, 1993, chap. 1 et 2). Le processus fiable qui mène à la croyance basique garantie n'est pas une inférence ou un raisonnement que le sujet contrôle. Il opère dans le sujet sans que celui-ci soit contraint de produire une réflexion critique pour assurer la fiabilité du processus. Ainsi, ma perception et ma mémoire fonctionnent en général correctement sans que je connaisse tous les mécanismes qu'elles mettent en œuvre et sans que j'ai à faire d'effort pour les contrôler.

Plantinga (2000) propose alors un modèle pour expliciter les conditions de la garantie des croyances théistes et même chrétiennes.

Supposons que nous ayons une faculté cognitive permettant de reconnaître l'existence de Dieu et la vérité des propositions théistes décrivant certains de ses attributs¹⁴⁰. Cette faculté, Plantinga propose de la nommer *sensus divinitatis*, selon l'expression de Calvin (1961). Dans des circonstances appropriées

138 Nous reviendrons sur les thèses de Van Inwagen dans la section 6.2.1.

139 Une première version de l'épistémologie réformée a été développée dans Plantinga et Wolterstorff (1983), mais je me focaliserai sur les travaux plus récents de Plantinga (1993a,b et 2000).

140 On se souvient que Clark et Barrett (2011) utilisent l'épistémologie de Plantinga pour penser une faculté-Dieu étudiée, selon eux, par les sciences cognitives (section 2.4.4.3).

comme la contemplation de la beauté de la nature, la lecture de la Bible ou une prise de conscience d'une faute morale, nous formons la croyance que Dieu existe, qu'il est tout-puissant ou bon.

Il ne s'agit pas d'inférences comme le *modus ponens* suivant : 1) la nature est belle, 2) la beauté suppose un artiste, 3) donc il existe un dieu artiste qui a créé les beautés de la nature. La croyance est basique, non inférée, elle naît à l'occasion d'une contemplation, d'une lecture ou d'une méditation. Elle sera garantie et source de savoir si elle est le produit d'un processus fiable impliquant une faculté adaptée à la production de croyances vraies. Telle est censée être la fonction du *sensus divinitatis*.

Les raisons de penser que nous sommes bien doués d'un *sensus divinitatis* ne peuvent être des arguments en bonne et due forme prouvant que Dieu nous a créé ainsi, avec la capacité à reconnaître son existence. Plantinga ne donne pas de preuve que certaines croyances religieuses fonctionnent bien ainsi. Pour cela, il faudrait pouvoir argumenter et conclure que Dieu existe. Une telle conclusion dépendrait de notre capacité à produire des arguments aux conclusions contraignantes en matière de métaphysique, ce que Plantinga considère comme impossible dans le cas de Dieu. La question *de facto* « Dieu existe-t-il ? » ne peut être parfaitement tranchée. Reste la question *de jure*, celle du droit de croire ou de l'autorisation à croire. Si Dieu existe, le modèle paraît plausible : Dieu nous aurait créé avec un *sensus divinitatis*. Mais si Dieu n'existe pas, le modèle de garantie reposant sur le bon fonctionnement du *sensus divinitatis* est faux. Plantinga souligne alors que le croyant adhère déjà à la prémisse *Dieu existe*. À ses yeux, il existe donc un modèle acceptable qui fonde la rationalité de sa croyance.

Quel que soit le point de vue adopté, que l'on croit ou non que la proposition Dieu existe soit vraie, il faut reconnaître que la rationalité de la prétention à la vérité contenue dans les croyances théistes est justifiée (au sens large) : il est rationnel de croire *pour le croyant*. Cela ne signifie pas que ce qui est cru soit vrai, mais que cela pourrait être vrai si Dieu existe, or le croyant croit justement que Dieu existe. Ce modèle épistémique a une double signification. 1/ Du point de vue du croyant, puisqu'il croit en Dieu, il a une bonne raison de croire qu'il est garanti dans sa croyance. 2/ Du point de vue du non-croyant, le croyant apparaît rationnel. Par conséquent, le croyant, s'il se posait des questions épistémiques (ce qui n'est pas obligatoire), trouverait une bonne raison de penser qu'il est rationnel¹⁴¹.

À ce stade du raisonnement, l'exclusivisme religieux n'est pas encore défendu. Il s'agit seulement d'une défense du théisme puisque la croyance basique garantie est une croyance religieuse portant sur Dieu sans être propre à une tradition religieuse. Pour défendre l'exclusivisme religieux, il faut aussi montrer qu'un ensemble de croyances propres à une religion particulière peut être garanti.

Dans un second temps, Plantinga défend la garantie de la croyance chrétienne. Si nous disposons tous naturellement d'un *sensus divinitatis*, pourquoi n'opère-t-il pas en chacun et pourquoi existe-t-il des athées et des sceptiques ? Plantinga répond que le péché fait dysfonctionner notre production de

141 Plantinga est plus ambitieux encore puisqu'il prétend montrer que le croyant peut prétendre *savoir*.

croyances vraies, même dans des circonstances favorables. Notre cognition étant blessée, il lui faut un soin puissant : l'Esprit-Saint. Celui-ci est capable de corriger le fonctionnement de nos facultés utiles pour reconnaître non seulement que le dieu du théisme existe, mais que le dieu chrétien est celui qui existe et sauve.

Plantinga n'entend pas prouver par un argument à la conclusion contraignante que la Trinité existe et que la troisième personne de la Trinité opère pour donner la foi. Il ne vise qu'à proposer un modèle qui, s'il était vrai, expliciterait la fiabilité du processus menant à la croyance chrétienne. Si une personne a des croyances chrétiennes, elle peut soutenir que son processus de croyance est garanti ; ou bien, en respectant le principe de charité, attribuer des croyances chrétiennes à une personne peut être complété par une reconnaissance qu'il existe un modèle garantissant la fiabilité du processus de croyance de cette personne et que cette personne peut assumer.

Plantinga (2000, p. 442-457) se défend contre l'accusation morale d'égoïsme ou d'arrogance que semble comporter l'affirmation que le chrétien posséderait une source de croyances garanties que les non-chrétiens n'ont pas. Il insiste ainsi sur l'importance de la prise au sérieux de la pluralité et reconnaît que les manifestations de piété extérieures au christianisme ne sont pas feintes ni méprisables.

Tout d'abord, j'utiliserai le terme « exclusivisme » de telle sorte que vous ne serez pas compté parmi les exclusivistes si vous n'êtes pas pleinement conscient des autres fois, si vous n'avez pas porté votre attention sur leur existence et sur leurs affirmations de manière forte et assez fréquente, si vous n'avez pas noté que les adhérents des autres religions paraissent parfois faire preuve d'une grande intelligence, d'une excellence morale et d'une perspicacité spirituelle, si vous n'avez pas réfléchi d'une certaine manière au problème du pluralisme en vous demandant s'il est vrai ou s'il peut être réellement vrai que le Seigneur s'est révélé et a révélé son projet pour les chrétiens, disons d'une manière qu'il n'a pas révélé à ceux qui ont une autre foi. (Plantinga, 2000, p. 440)

Croire que d'autres se trompent n'est pas non plus en soi une attitude arrogante sinon l'enseignant serait par définition arrogant vis-à-vis de ses élèves dans l'erreur. C'est encore plus vrai si la personne a pris le temps de bien peser les objections que l'on pourrait lui faire et qu'elle persiste à penser qu'elle a raison et que d'autres ont tort.

4.2.2 La pluralité religieuse comme *defeater*

Je considérais cette diversité de sectes qui règnent sur la terre et qui s'accusent mutuellement de mensonge et d'erreur ; je demandais : Quelle est la bonne ? Chacun me répondait : C'est la mienne ; chacun disait : Moi seul et mes partisans pensons juste ; tous les autres sont dans l'erreur. Et comment savez-vous que votre secte est la bonne ? Parce que Dieu l'a dit. Rousseau

Une croyance même basique et apparemment garantie peut être faillible. Je peux croire rationnellement, sans argument, ni examen de mes croyances, et pourtant être obligé, par la prise de

conscience d'une objection, de réviser le contenu de ma croyance et ma manière de croire, en diminuant le degré de croyance et la prétention à la vérité. Un *defeater*, une objection dirimante, est une croyance qui est une raison pour ne plus entretenir une première croyance, même basique¹⁴².

Il existe deux formes de *defeaters* épistémiques. Soit un *defeater* ôte les raisons de croire (*undercutting defeater*), soit il entre en contradiction avec la croyance initiale (*rebutting defeater*). Ici, la pluralité religieuse joue le rôle d'un *undercutting defeater* qui sape les raisons de croire d'une manière exclusiviste. L'exclusivisme religieux, tel que Plantinga le défend, est ainsi mis en question par la reconnaissance de la pluralité religieuse qui opère comme un *defeater* ; un autre *defeater* contre ce *defeater* est alors nécessaire pour retrouver la garantie initiale.

La pluralité des croyances religieuses une fois prise en compte semble produire un doute sur la rationalité de la prétention à la vérité des croyances particulières avons-nous vu. Tenir alors une religion pour supérieure aux autres serait traiter des cas similaires ou équivalents de manière inégale, ce qui ne se justifie apparemment pas. La réponse possible du croyant s'appuyant sur l'épistémologie réformée est qu'il possède une source de croyances garanties – l'Esprit Saint – que les autres n'ont pas ou qu'il y a un défaut – le péché originel – dans le processus de formation des croyances religieuses chez ceux qui n'ont pas ses croyances basiques. Sa situation n'est pas équivalente à celle des croyants des autres religions qui ne pourraient expliquer ainsi leur exclusivisme. On ne peut donc pas accuser un tel exclusiviste de ne pas traiter de manière équivalente des cas équivalents : il n'y a pas, à ses yeux, de cas équivalents, et il ne fait donc pas preuve d'arrogance¹⁴³.

Pour clarifier ce point, Plantinga a recours à une comparaison. Supposons que je sois accusé du vol d'un drapeau alors que je me souviens avoir fait de l'escalade en solitaire l'après-midi durant lequel a eu lieu le vol. Je crois basiquement que je n'ai pas volé le drapeau, sur la base de ma mémoire qui est une faculté fiable en ce qui concerne les souvenirs récents d'une activité longue. Supposons aussi que des témoins ont pourtant la très nette impression de m'avoir vu roder près du drapeau, et qu'ils connaissent mon aversion pour le propriétaire du drapeau. Ces témoins ont de bonnes raisons de croire que je suis le voleur. Cette situation est analogue à celle de la pluralité religieuse. Je ne peux pas proposer une preuve de mon innocence, mais à mes yeux, je suis en possession d'une croyance garantie que d'autres n'ont pas et j'ai parfaitement raison de penser que je possède cette croyance garantie de manière exclusive. Je ne serais éventuellement arrogant que dans la présentation de ce savoir et non dans ma prétention exclusive à la vérité.

Cette analogie peut nous convaincre qu'avoir raison contre d'autres qui pensent avoir raison n'est ni nécessairement arrogant, ni nécessairement dénué de rationalité. Néanmoins, elle ne peut suffire à

142 Voir Plantinga (2000, 11.1).

143 Souvenons-nous que cette forme d'exclusivisme va contre les raisons de douter et d'enquêter exposées dans le chapitre 3.

nous convaincre que les croyances religieuses prétendant à une vérité exclusive sont garanties et rationnelles une fois que la pluralité religieuse a été reconnue car Plantinga n'a pas décrit une situation parfaitement analogue à celle de la pluralité religieuse.

En effet, l'analogie risque d'être trompeuse. La mémoire d'un événement récent n'est pas basique de la même manière que la croyance religieuse. Wittgenstein souligne que les croyances basiques ne peuvent être mises en doute car toute l'architecture de mes croyances risquerait de s'effondrer. Si je doute de toute ma mémoire dans des cas simples¹⁴⁴, que puis-je encore croire, faire ou dire ? Je ne peux probablement plus parler de rien, ni élaborer de pensées complexes car une telle mémoire intervient sans cesse dans ma cognition. Pouivet (2002) a bien montré qu'il existait une différence entre les croyances basiques décrites par Wittgenstein et les croyances religieuses telles que les conçoit Plantinga. Certes, un doute généralisé en matière de religion peut être l'occasion d'une grave crise existentielle, mais il ne paraît pas impraticable. Il existe des athées qui ne sont pas irrationnels et des croyants qui peuvent mettre leurs croyances en doute, ponctuellement ou durablement, sans sombrer dans la folie.

On voit donc que l'analogie entre la mémoire de son après-midi à faire de l'escalade et les croyances religieuses garanties achoppe sur un élément essentiel. Les croyances religieuses ne sont pas basiques au sens où le sont certaines croyances mémorielles, notamment dans le cas d'un souvenir simple. Les premières peuvent plus facilement être erronées, voire trompeuses, que les secondes. Aussi, leur garantie est-elle plus vulnérable aux *defeaters*. Par conséquent, pour que l'analogie soit plus pertinente, il faut la détailler pour mieux rapprocher la mémoire et la formation des croyances religieuses.

L'analogie de Plantinga paraît comporter une asymétrie entre la source de garantie de ma croyance et la source de garantie des croyances des témoins qui imaginent m'avoir vu. Ces derniers semblent avoir moins de raisons de me croire innocent que je n'en ai. Une expérience de pensée plus analogue à la prise de conscience de la pluralité religieuse serait la suivante. Supposons la même situation en ce qui me concerne. Mais supposons que des témoins qui s'ignorent ou ne se sont pas concertés, affirment qu'ils m'ont vu et qu'ils m'ont reconnus à des détails caractéristiques. Dans cette expérience de pensée, tous les témoins et moi-même sommes sincères. Tous les témoins et moi-même avons la même source de garantie de notre croyance : la mémoire d'un événement récent et des souvenirs précis. Ainsi présentée, l'expérience de pensée incite plus à mettre en doute sa propre croyance : pourquoi une même faculté fiable produit-elle des résultats si différents chez différents individus à propos d'un même objet de croyance ? Qu'est-ce qui m'autorise à continuer de penser que ma croyance est garantie ? La bonne

144 Toute la mémoire n'est pas aussi basique. S'appuyer seulement sur sa mémoire d'un événement très ancien ne permet pas de résister à des objections fortes, alors que s'appuyer sur un souvenir récent d'un événement marquant, et sans entrer dans les détails, est justifié même face à de fortes objections. Ce type de mémoire est basique et joue le rôle d'un pivot pour la pensée.

réponse à la situation est de chercher une explication à l'asymétrie en ma faveur plutôt que de réaffirmer : je suis rationnel comme eux et cela suffit à m'autoriser à croire.

Pour cela, une théorie de l'erreur semble nécessaire¹⁴⁵, à savoir une explication de l'erreur chez autrui qui semble pourtant être rationnel. Plantinga mentionne le péché comme source de dysfonctionnement produisant des croyances erronées chez les croyants ou non-croyants ne bénéficiant pas des bienfaits de l'Esprit-Saint. Dans l'expérience de pensée, je pourrais avoir la conviction que certains témoins souffrent d'un biais en ma défaveur qui expliquent qu'ils croient sincèrement m'avoir vu.

Mais, complétons l'expérience de pensée : les témoins qui croient m'avoir vu ont eux aussi une explication de mon erreur : j'abuse régulièrement de drogues hallucinogènes ce qui provoque des souvenirs faux. La symétrie est rétablie : les témoins et moi-même avons des croyances garanties et nous pensons tous que les autres ont des biais qui les induisent à se tromper. Si l'on peut montrer qu'une telle symétrie existe aussi pour les croyances religieuses, alors il ne suffit pas de dire : je suis garanti dans ma croyance et la pluralité ne m'oblige pas à m'interroger sur cette garantie.

4.2.3 La pluralité religieuse contre la garantie

La défense de l'exclusivisme religieux suppose, par définition, une asymétrie entre les croyants. Certaines croyances religieuses doivent être défendues comme prétendant beaucoup mieux à la vérité que d'autres croyances. Ma critique va consister à montrer qu'au contraire on peut insister sur la symétrie ou l'équivalence des prétentions à la vérité des croyances de différentes traditions. Cette équivalence permet de contester la légitimité de l'exclusivisme si l'on adopte un modèle de garantie.

Pour commencer, il importe de remarquer qu'ont été développés (Baldwin, 2006) des modèles de garantie de la croyance religieuse dans d'autres traditions que la tradition chrétienne défendue par Plantinga. D'un point de vue épistémique, ceci met en équivalence les différentes traditions religieuses concernées.

Baldwin (2010) a construit un modèle précis de garantie des croyances musulmanes adéquat aux réquisits posés par Plantinga. Si l'on suit le modèle de Plantinga, en tant que théiste, un musulman peut reconnaître qu'il possède comme tout être humain un *sensus divinitatis* qui le fait croire en Dieu dans des circonstances adaptées. Il est ensuite possible, explique Baldwin, de concevoir un analogue de l'Esprit-Saint l'aidant à surmonter le péché empêchant de reconnaître Allah et la vérité qu'il a révélé dans le Coran¹⁴⁶. De même, Tien (2004) montre qu'il est possible de construire un modèle épistémologique précis de garantie de la croyance néo-confucéenne. Il serait possible aussi de le faire

145 Voir Bergmann (2009), nous y revenons page 164.

146 Il faut noter qu'ultimement, Baldwin n'en tire pas une conséquence sceptique contre les croyances religieuses.

pour le judaïsme ou le théisme hindou. Selon ces modèles, les croyances chrétiennes apparaissent aussi garanties que d'autres croyances pourtant en partie incompatibles avec le christianisme.

Que conclure de ces deux faits. 1/ Il existe des modèles similaires de garantie pour différentes traditions religieuses. 2/ Les croyances ainsi garanties ne sont pas toutes compatibles entre elles.

Plantinga (2000, p. 350) admet que le modèle de garantie des croyances qui fondent son exclusivisme chrétien peut être reconstruit au sein d'autres traditions religieuses. Cependant, il n'en tire aucune conséquence critique¹⁴⁷. Il refuse que la prise en compte de la pluralité mène à une symétrie entre les différentes croyances garanties car la prise de conscience de la pluralité religieuse n'introduit pas, selon lui, une mise à distance suffisante par rapport à ses propres croyances, ce que nous avons contesté précédemment. Selon Plantinga, le croyant exclusiviste ne devrait admettre que ceci : du point de vue d'un croyant d'une autre tradition religieuse, il existe des marques de fiabilité et d'exclusivité comparables à celles que lui-même reconnaît pour ses croyances. En raisonnant ainsi, le croyant exclusiviste ne quitte jamais son point de vue. Il n'envisage le point de vue des autres religions que de manière externe ou asymétrique. Il ne s'identifie jamais à d'autres croyants, il n'imagine jamais vraiment qu'il aurait pu avoir leurs croyances.

Mais, en réalité, l'exclusiviste devrait dire ceci : « Je sais que pour de nombreux croyants de traditions religieuses particulières, leurs croyances leur apparaissent vraies et garanties et celles des autres (dont la mienne) leur paraissent fausses. Rien ne permet de départager impartialement ces différentes prétentions à la vérité. Néanmoins, je continue à ne pas traiter les cas similaires de la même manière et persiste à penser que mes croyances sont mieux fondées que les leurs ». Une telle défense est peu convaincante : comment raisonnablement ne pas traiter les cas similaires de la même manière ?

Plantinga semble finalement défendre une forme d'entêtement car voici la leçon qu'il tire de la prise de conscience de la pluralité religieuse. Celle-ci est l'occasion de mieux prendre conscience de l'importance de sa propre vie religieuse, elle invite à cultiver plus profondément sa propre foi. Mais alors une oscillation infinie risque de s'enclencher car la pluralité qui a été abordée comme un possible *defeater* ne reçoit comme réponse qu'une réaffirmation de la situation initiale sans critiquer le *defeater*, qui va donc réapparaître et le croyant devra à nouveau affronter la pluralité religieuse comme *defeater*, etc. Pour De Ridder (2011), cette oscillation n'est pas forcément problématique, mais typique de la difficulté à penser le religieux. Or, plutôt qu'un tel entêtement, l'adoption d'une attitude sceptique me semble plus raisonnable, jusqu'à plus ample examen.

Mais pourquoi vouloir donner un poids égal à des croyances ? Il faut semble-t-il se mettre suffisamment à distance de ses croyances pour considérer les différentes situations. L'exclusiviste objectera peut-être que la sympathie pour les croyances d'une autre religion reste limitée et que seule

147 Son seul point est de mentionner que si de tels modèles de garantie des croyances existent pour des religions non chrétiennes, alors ces religions ne peuvent être attaquées par des objections *de jure* portant sur la manière de croire.

une conversion pourrait donner accès à une parfaite compréhension de la vie religieuse d'une autre tradition. Sans cette sympathie ou cette conversion, le croyant ne pourrait pas vraiment reconnaître la garantie d'autres croyances et donc les inclure dans un *defeater* de ses propres croyances. Le croyant exclusiviste pourrait dire qu'il ne peut pas vraiment croire que les autres croyances sont garanties *comme* les siennes même si le modèle de garantie est le même et semble pertinent dans chaque cas.

Supposons que X soit un exclusiviste et que Y ait des croyances religieuses incompatibles avec celles de X. X peut affirmer ne pas comprendre véritablement les croyances de Y. X peut invoquer le fait qu'il ne partage pas les expériences religieuses de Y ou ne pratique pas la religion de Y. X déclare ainsi qu'aucune compréhension de l'altérité radicale que représentent pour lui les croyances de Y n'est possible. Il n'y a donc même pas de *defeater* pour lui.

Une telle incompréhension exagère le fossé entre celui qui croit et celui qui n'y croit pas. Qu'est-ce qui résisterait à la prise en compte de la pluralité religieuse ? Ce ne sont pas les contenus propositionnels qui posent problème puisqu'ils peuvent être suffisamment clarifiés, tout comme Plantinga clarifie le rôle de l'Esprit-Saint dans la garantie, de telle sorte que n'importe quel philosophe puisse comprendre et reconnaître qu'il pourrait avoir raison de penser que ses croyances sont garanties. Ce ne sont pas non plus les attitudes qui posent problème puisqu'elles sont aussi explicitées lors de la comparaison. Le vécu, le fait subjectif d'avoir ces croyances, peut sembler difficile à comprendre, mais ce n'est pas ce qui importe ici. Seuls importent qu'une personne ait une croyance ayant tel contenu et que la rationalité de cette croyance soit explicitée par un modèle de garantie que l'exclusiviste, ou au moins Plantinga lui-même (!), peut comprendre.

L'incompréhension vient peut-être du caractère basique des croyances : le croyant ne peut pas abandonner son point de vue pour adopter le point de vue d'un croyant appartenant à une tradition différente. Ses croyances étant basiques, X ne peut penser sans elles. X manquerait nécessairement ce qui donne sens aux propositions crues par Y à cause de l'impossibilité de mettre correctement entre parenthèses ses croyances basiques. Ne pouvant occuper le point de vue de Y, X ne peut donc pas reconnaître la symétrie des points de vue. L'exclusivisme serait ainsi une position justifiée car la conscience de la pluralité religieuse n'amène pas à égaliser tous les points de vue.

On peut reprendre l'objection développée ci-dessus : si des non-chrétiens comprennent ce que dit Plantinga à propos de l'Esprit-Saint, alors pourquoi lui ne comprendrait pas parfaitement et suffisamment ce que dit un croyant d'une autre tradition et utilisant son modèle épistémique. De plus, les croyances religieuses ne sont pas basiques comme le sont certaines croyances mémorielles ou perceptives. Il est possible de se mettre à distance de sa croyance religieuse pour envisager des points de vue différents. Cette possibilité n'est pas celle de la psychologie d'un individu à un instant *t*, mais une possibilité pour tout être humain pensant, même si concrètement, un individu peut être réticent à

incarner cette possibilité. Un croyant peut ainsi douter ou envisager que sa foi, si elle était différente, le guiderait vers un autre système de croyances et de pratiques. Le refus d'adopter, même heuristiquement, le point de vue de Y ainsi que sa possible garantie serait donc difficilement justifiable par X.

Supposons à l'inverse que X puisse comprendre le point de vue de Y. X se retrouve apparemment à parité avec Y. X sait que sa croyance peut être garantie, Y sait que sa croyance peut être garantie. X comprend que, pour Y, sa croyance lui paraît garantie et même X comprend que quand il prend le point de vue de Y, la croyance de Y paraît bien garantie. Or, X sait aussi que sa croyance initiale et celle de Y sont incompatibles et ne peuvent être vraies ensemble. X comprend qu'un choix est nécessaire. X n'a alors pas de raison de choisir telle croyance plutôt qu'une autre. À moins qu'en s'entêtant, il considère que le hasard qui l'a placé dans telle tradition a bien agi.

Certains croyants opéreront peut-être difficilement un tel décentrement, pour des raisons non de limites intellectuelles ou psychologiques mais de piété. Pour qu'un tel décentrement soit possible, il semblera sûrement à certains qu'il leur faut abandonner, même provisoirement, des croyances importantes et donc ne plus vénérer correctement le dieu qui le mérite et les oblige à une telle vénération. Je ne peux que répondre en disant qu'à mes yeux, une certaine honnêteté intellectuelle qui n'est peut-être pas étrangère à la piété, demande un tel effort de décentrement, certes au risque du reniement si le *defeater* se révèle concluant.

4.3 Justifier une croyance religieuse particulière

Une vie non examinée ne mérite pas d'être vécue. Socrate

4.3.1 L'obligation d'argumenter en contexte pluraliste

La grande difficulté est d'amener les auditoires modernes à se rendre compte que vous prêchez le christianisme uniquement et simplement parce qu'il se trouve que vous pensez qu'il est vrai (...). [Ceci] force votre auditoire à se rendre compte que vous êtes lié à vos données exactement comme le scientifique est lié par les résultats des expériences. C.S. Lewis

La justification internaliste suppose que le croyant a accès à des raisons de croire, par exemple sous la forme d'arguments.

Donner des raisons de croire en argumentant consiste à chercher un ensemble de données *publiquement* accessibles pour pouvoir sur cette base confirmer des croyances comme si elles étaient des hypothèses. La rationalité de la croyance suppose la réussite des croyants à justifier leurs croyances en en proposant des confirmations plus ou moins fortes. Le travail de Swinburne illustre

exemplairement une telle épistémologie et réactive la tradition de la théologie naturelle¹⁴⁸ qui entend donner des arguments pour l'existence de Dieu et même pour une religion particulière.

Swinburne (2005, chap. 2) distingue quatre¹⁴⁹ degrés de rationalité pour les croyances, en fonction de la subjectivité ou de l'objectivité des preuves et du mode d'enquête, ainsi qu'en fonction de l'immédiateté de la justification distinguée du processus de justification.

Le plus bas niveau est la justification *synchronique subjective* : une croyance est rationnelle si et seulement si les éléments de preuve rendent probable la croyance selon des critères subjectifs. Ce niveau minimal est suivi de la justification *synchronique objective* si la personne s'appuie sur des certitudes objectives. Mais la rationalité peut être encore renforcée si, comme nous l'avons vu dans la section 3.4, la personne mène une enquête pour s'assurer de la vérité ou de la probable vérité de ce qu'elle croit, en élargissant l'étendue des éléments de preuve disponibles et en renforçant la qualité des inférences.

L'enquête peut d'abord être menée en accord avec des principes subjectifs. Ainsi, une personne s'interrogeant sur l'origine du réchauffement climatique peut consulter un expert, ayant à ses yeux d'amateur, une autorité. Souvent, le manque de temps et de compétence oblige à enquêter ainsi. Une telle justification *diachronique subjective* vaut aussi en matière de religion. Interroger un expert religieux qui inspire confiance sans analyser par soi-même les raisons de croire ou de ne pas croire est déjà une attitude rationnelle, celle de la division du travail. L'expert enquête et le « profane » lui fait confiance. Le problème de ce troisième niveau de rationalité est qu'il repose sur l'évaluation subjective des propriétés épistémiques de l'enquête. D'où le besoin parfois d'une justification *diachronique objective* qui impose à la personne une enquête adéquate selon des critères corrects non subjectifs : l'espérance de réussite de l'enquête, l'importance de cette enquête par rapport à d'autres projets, la probabilité de changer de croyance en fonction de l'enquête et le coût de l'enquête. Une telle justification suppose de mesurer correctement les moyens et les ressources disponibles. Les données rassemblées doivent être publiques et analysées selon des critères partagés et les procédures d'inférence pour justifier une hypothèse sur la base des données doivent aussi être soumises à des critères logiques et épistémiques partagés. Si certains philosophes (ou théologiens) s'appliquent à justifier des croyances ainsi et y réussissent, celles-ci seront dites rationnelles et ceux qui se fieront à leurs écrits ou à leurs dires seront aussi rationnels, même si ce n'est qu'à un degré moindre, celui de la justification diachronique subjective. On l'aura compris, la méthode de Swinburne correspond assez bien aux exigences exposées au chapitre 3.

148 Voir Clavier (2004).

149 En réalité, Swinburne distingue cinq degrés de justification, mais je simplifie une partie de son propos pour aller plus directement à mon but.

Le problème est de savoir si un tel projet est réalisable tant il paraît démesuré : donner des raisons argumentatives de croire que Dieu existe, qu'il est tel et tel, et même que telle religion a une meilleure prétention à la vérité. Une inquiétude, peut-être pas si illégitime bien que seulement intuitive, serait la suivante : l'argumentation exclusiviste cherche à être une enquête objective assurant mener à des conclusions probablement vraies, mais un tel programme ne dépasse-t-il tout simplement pas les conditions de possibilité de la pensée rationnelle ?

4.3.2 Les critères *a priori* de la religion vraie

Que vous acceptiez ou non mon affirmation que la révélation chrétienne est probablement la vraie révélation, j'espère que vous serez d'accord avec la manière dont j'ai mis en valeur ceci : la raison peut mesurer la vérité probable des religions rivales, nous aider à faire face aux insuffisances de notre propre tradition et aux mérites des autres traditions, et plus généralement, elle peut nous aider à surmonter les forces irrationnelles qui sont si profondément à l'œuvre lors des querelles religieuses entre êtres humains. (Swinburne cité par Dastmalchian, 2013, p. 299)

On notera le souci éthique de Swinburne de ne pas instrumentaliser la raison. L'enquête rationnelle permet une meilleure compréhension inter-religieuse et une auto-critique de la tradition assumée, le christianisme en l'occurrence. En ce sens, Swinburne s'inscrit en partie dans le projet moderne des Lumières d'une défense de l'autonomie de la raison mais qui serait compatible avec une révélation qu'elle validerait. Pourtant, Swinburne limite un des effets de l'autonomisation de la raison puisqu'il entend montrer que des arguments peuvent souligner la supériorité d'une religion.

Afin de défendre, sans préjugés, cet exclusivisme, il faut pouvoir définir *a priori* ce que seraient les caractéristiques d'une religion vraie, indépendamment de toute tradition particulière (Swinburne, 2007, chap. 5). Toute la difficulté est bien entendu de construire ce modèle *a priori*, sans biais, en faisant abstraction au maximum de sa situation particulière et sans anticiper sur l'évaluation future des religions. Or, on peut craindre que les critères dits *a priori* soient en réalité *a posteriori*, c'est-à-dire implicitement relatifs à une religion particulière.

L'enquête consiste en l'exposition d'arguments de deux types : des arguments pour le théisme comme métaphysique la plus probablement vraie et des arguments pour montrer quelle religion est probablement vraie. Admettons qu'il existe des raisons argumentatives de croire qu'un dieu existe, indépendamment de ce que nous connaissons des religions réelles. La défense effective du théisme n'est acceptée hypothétiquement que pour pouvoir développer l'argument sur l'exclusivisme religieux¹⁵⁰. Si l'on admet la (probable) vérité du théisme, quelles devraient être les propriétés de la religion la plus adéquate à ce dieu ?

150 L'enquête métaphysique sur le théisme sera développée dans le chapitre 7.

La plus importante des caractéristiques d'une religion adéquate à Dieu est le recueil correct d'une révélation divine (Swinburne, 2007, p. 80-5). La révélation est nécessaire pour croire un ensemble de vérités qui ne pourraient pas être découvertes par la raison ou bien qui peuvent l'être, mais très difficilement. En effet, si Dieu est bon, il doit révéler, au moins en partie, sa nature pour interagir avec les êtres humains. Par exemple, la Trinité étant une caractéristique divine difficilement accessible à la raison, une révélation paraît nécessaire, et l'on pourrait multiplier les exemples.

Swinburne va plus loin encore et montre aussi que l'on peut s'attendre à ce que Dieu vienne s'incarner et partager notre humanité pour mieux lutter contre le mal. Par son incarnation, Dieu s'identifie à notre condition et annonce son projet de rédemption. Par ailleurs, il authentifie avec force ce que les prophètes annonçaient : la victoire de Dieu sur la mort et le mal. Ici l'affirmation est importante et il faudra y revenir : si l'on croit que Dieu existe, tel est le théïsme, alors il est rationnel de s'attendre *a priori* à ce que Dieu s'incarne pour répondre au problème du mal.

Enfin, en révélant sa nature et ses actions, Dieu nous aide à être bons et met fin aux hésitations morales. Il doit réduire la pluralité des conceptions du Bien qui fait que certains se trompent sur ce qu'ils doivent faire. Si Dieu existe, une religion vraie devra donc comprendre, parmi son corps de croyances, des affirmations sur la révélation de Dieu par des paroles et des actions en lien avec notre vie éthique affrontant le mal.

La question qui importe pour nous est de savoir s'il faut aussi s'attendre à une pluralité de révélations, ce qui produirait une critique de l'exclusivisme. Swinburne (2007, p. 95-8) reconnaît la nécessité de diverses révélations privées et publiques, à des prophètes notamment, mais ce sont des révélations aux contenus compatibles, voire similaires¹⁵¹. La question est donc de savoir s'il faut aussi s'attendre à une pluralité de révélations aux contenus différents, voire incompatibles, ou à une révélation d'un contenu unique.

Le critère décisif pour évaluer les différentes prétentions à la vérité des différentes religions (l'existence de Dieu étant admise) est leur capacité à affronter le problème du mal. On peut admettre que l'incarnation de Dieu est une manière d'éviter le dieu distant et insensible au mal qui pose de redoutables problèmes comme nous le verrons dans la section 7.5. Mais est-il si hautement probable qu'il faille plutôt un dieu incarné pour lutter contre le mal qu'une autre forme d'intervention divine ? Et même, est-il si hautement probable *a priori* qu'il faille un dieu incarné pour lutter contre le mal ?

151 Il ajoute même un argument assez spécieux me semble-t-il. Il suffirait d'une révélation parfaite, d'une religion vraie accueillant la révélation de ce qui est essentiel. Cette révélation unique devrait manifester que Dieu, en s'incarnant, a eu une vie parfaite donnée en sacrifice pour lutter contre le mal sans détruire la liberté humaine. Il serait ensuite inutile de multiplier les révélations puisque le genre humain est un et que Dieu a proposé son salut à tous en s'incarnant une fois. L'argument paraît contestable car l'unité du genre humain ne signifie pas que la communication entre toutes les cultures soit suffisamment parfaite pour espérer une diffusion à tous d'une unique révélation. Il ne s'agit pas ici du manque de zèle des prêcheurs ou des prosélytes, mais bien d'une impossibilité pour certains d'accéder à la révélation vraie si elle est localisée et particulière. Ajoutons qu'une révélation post-mortem ne suffirait pas pour l'argument car pourquoi Dieu ne se révélerait-il que localement en cette vie alors qu'après la mort, il se révèle à tous ?

On pourrait imaginer des révélations plus nombreuses sur le sort des malheureux condamnés lors du jugement dernier afin que chacun puisse choisir sa vie en connaissance de cause. Ces révélations ne supposeraient pas une incarnation divine, mais plus généralement, pour chaque culture, des révélations sur la vie sainte à mener. Ces révélations pourraient même être suffisantes pour lutter contre le mal et ainsi Dieu n'aurait pas à s'incarner. On peut donc concevoir une diversité de révélations, par toutes sortes de mythes de l'au-delà par exemple, ce qui mènerait le théiste à admettre un pluralisme religieux opposé à l'exclusivisme.

Pour défendre l'exclusivisme, il faut donc préciser ce que l'on peut attendre *a priori* d'une révélation divine unique. Swinburne (2007, p. 107-8) propose différents critères d'évaluation des prétendues révélations et je me concentre sur un seul : la manière d'annoncer cette révélation est-elle authentiquement divine et impraticable par des êtres humains ?¹⁵² La révélation doit se faire d'une manière que seul Dieu peut assumer, c'est-à-dire sous la forme d'un miracle (Swinburne, 2007, p. 112-126). Un miracle est, selon la définition de Hume reprise par Swinburne, une violation des lois de la nature. Ceci suppose un dieu capable de suspendre les lois de la nature pour agir. Un miracle est donc bien un signe de l'existence et de l'action de Dieu, notamment en ce qu'il est omnipotent. Et Swinburne (2007, p. 132) d'ajouter qu'un *super-miracle* serait la preuve la plus forte d'une révélation vraie. Un super-miracle doit être l'attestation par Dieu qu'un enseignement vient bien de lui et cette révélation vaut comme signe de la supériorité d'une tradition par rapport aux autres traditions prétendant au statut de tradition révélée par Dieu. La résurrection de Jésus est justement un événement qui contrevient aux lois de la nature. Dieu attesterait par ce miracle que ce que proclamait Jésus, qu'il allait par son sacrifice réconcilier l'humanité avec Dieu, était vrai. La résurrection est un super-miracle répondant au problème du mal et certifiant la vérité de la révélation recueillie par les premiers chrétiens (Swinburne 2003 ; 2007, p. 173-7).

L'exclusivisme chrétien s'appuie donc ici sur la concordance entre les critères *a priori* de la religion vraie et les croyances fondamentales de la tradition chrétienne.

Il existe une preuve empirique (*evidence*) qu'il n'y a pas d'autres candidats au titre de super-miracle fondant une religion et pour lesquels il y aurait effectivement quelque preuve historique normale et détaillée. Mohammed, par exemple, n'a pas accompli de miracles, sauf (dit-on souvent) en écrivant le Coran ; cependant, aussi important que soit le travail d'écriture du Coran, il n'est pas flagrant qu'il soit au-delà du pouvoir humain normal. Donc si nous avons une raison quelconque de penser que Dieu interviendrait dans l'histoire humaine pour les raisons établies et qu'il fournirait une preuve de Son

152 Swinburne développe deux autres critères qui sont importants pour lui puisqu'il défend une révélation qui bien qu'unique doit être offerte à toute l'humanité et donc diffusée au-delà de la culture initiale ayant recueillie cette révélation. Ces critères obligent à examiner si la diffusion de la révélation à partir de sa source particulière est conforme à ce que Dieu peut vouloir. Il faut ainsi vérifier si les institutions qui assurent la transmission du message divin peuvent se prévaloir d'une autorité divine et d'un lien fiable avec la source première de la révélation.

intervention par un super-miracle, cette raison est la preuve que cela a eu lieu en Jésus. (Swinburne, 2007, p. 211)

Par ailleurs, les religions orientales ne peuvent prétendre au statut de religions vraies car elles n'ont pas à proprement parler de corps de doctrines révélées (Swinburne, 2007, p. 127). Dans les religions orientales, l'essentiel de l'enseignement ne nécessite pas un dieu supérieur aux êtres humains et capables de transmettre des vérités inaccessibles et a simplement besoin de sages et de saints capables de découvrir, par des moyens humains, et d'enseigner la voie droite vers le divin¹⁵³. De leur côté, le judaïsme ou l'islam souffrent d'une absence de super-miracle attestant que la révélation est bien d'origine divine (Swinburne, 2007, p. 127-129). Swinburne conclut donc de son examen des religions que le christianisme est très probablement la religion vraie puisqu'elle prétend recueillir une révélation selon laquelle Dieu s'incarne pour racheter nos péchés et qu'il l'authentifie par la résurrection de Jésus-Christ, à condition d'ajouter aussi que l'on peut raisonnablement croire qu'elle a bien eu lieu.

On a là le résultat d'une enquête qui propose des arguments pour une sortie de la situation épistémique de la pluralité religieuse. Mais, à la lecture de ces pages de Swinburne, le sentiment qui naît est peut-être que cela est un peu trop beau pour être vrai et que de nombreux points restent discutables. Les critères soi-disant *a priori* semblent beaucoup trop ancrés dans le christianisme et ne pas exprimer seulement des exigences communes.

En effet, cette enquête suit une méthode censée être objective alors qu'elle est biaisée par un critère plus *a posteriori* qu'*a priori* : une incarnation de Dieu est nécessaire pour la rédemption des êtres humains. Ceci oriente dès le départ la recherche vers le christianisme et n'a rien d'*a priori*. Une forme d'hindouisme qui défendrait l'existence de diverses incarnations de la divinité n'aurait pas moins de pertinence que l'incarnation chrétienne. Le Coran peut être compris comme une incarnation plus divine que l'incarnation de Dieu dans un être humain car il évite la confusion humain/divin et respecterait donc mieux la transcendance de Dieu transmettant sa parole.

Il ne s'agit pas d'accuser Swinburne de biaiser volontairement le résultat d'un examen de la nature d'une religion vraie, mais bien plutôt de ne pas pouvoir faire autrement que de se laisser guider par ce qui lui semble nécessaire. La tâche consistant à déterminer *a priori* le contenu d'une religion vraie paraît être une tâche impossible, sinon en soi, au moins impossible pour nous, étant donné nos connaissances limitées et la difficulté à cerner ce que l'on est en droit d'attendre d'un dieu omnipotent et bon.

4.3.3 Le témoignage

La légende s'est répandue dans le vent du D.F. et dans le vent de 68, elle s'est fondue avec les morts et les survivants, et maintenant tout le monde sait qu'une femme est restée dans l'université

153 Cette interprétation d'une absence de révélation en Orient ne va de soi, comme le montre le travail de Eltschinger (2007).

quand l'autonomie a été violée au cours de cette année magnifique et funeste. Et souvent j'ai entendu l'histoire, racontée par d'autres, où cette femme qui est restée quinze jours sans manger, enfermée dans les toilettes, est une étudiante en médecine ou une secrétaire de la Tour du Rectorat et non une Uruguayenne sans papiers et sans travail et sans maison où se reposer. Et parfois ce n'est même pas une femme, mais un homme, un étudiant maoïste ou un professeur avec des problèmes gastro-intestinaux. Et quand j'écoute ces histoires, ces versions de mon histoire, généralement (surtout si je n'ai pas bu) je ne dis rien. Bolaño

Puisqu'il est très difficile de définir les critères *a priori* d'une religion vraie, l'exclusiviste pourrait vouloir expliciter son adhésion à une religion particulière par une justification *a posteriori*. Sans prédéfinir ce à quoi doit ressembler une religion vraie, il peut tenter de comparer les religions existantes. Dans cette section, sera étudiée une défense de l'exclusivisme cherchant quelle tradition paraît la plus fiable et la plus susceptible de lier les humains à Dieu ou à des entités surnaturelles. Plus précisément, seront étudiées les chaînes de témoignages reliant à des événements fondateurs ou des révélations originelles pour montrer la supériorité d'une chaîne de témoignages et ainsi d'une tradition plus fiable que les autres.

Il faut entendre « témoignage » en un sens peut-être restreint : un témoignage est ici la transmission d'une information d'une personne qui a eu l'expérience d'un fait, à une autre personne qui, en général, n'a pas les moyens de vérifier, de confirmer ou d'infirmer, ce qui lui est rapporté par le témoignage. Si l'on me dit au téléphone qu'il pleut à Rome, je crois, de manière justifiée, qu'il pleut à Rome.

Des témoignages attestant de la vérité de telle religion seraient des témoignages prouvant que les événements à l'origine de la religion, notamment les miracles, les paroles ou les faits et gestes de personnalités extraordinaires ou divines ont bien eu lieu. Des témoins de ces événements attestent qu'ils ont eu lieu ou bien attestent qu'ils ont connaissance de ces événements car ils ont été en contact avec des témoins directs. Ils témoignent aussi du sens et de l'interprétation religieuse de ces événements comme étant des événements fondateurs. Une religion pourrait donc être justifiée par une chaîne fiable allant des témoins directs de l'événement fondateur jusqu'au croyant actuel. On retrouve ainsi un trait essentiel des religions que semblait perdre de vue l'approche en termes de critères *a priori* : l'importance de la tradition et de l'autorité que résume l'adage « comme nos pères ont cru, nous aussi nous croyons ».

La question est alors double : un témoignage peut-il, par lui-même, être source de croyances justifiées pour celui qui recueille le témoignage ? Un témoignage religieux, relatif à un miracle fondateur ou à une révélation, peut-il être source de croyances justifiées pour celui qui recueille le témoignage ?

Deux conceptions épistémiques du témoignage sont à distinguer¹⁵⁴.

154 Voir Meylan (2014) et Pouivet (2006b, 2ème partie). Engel (2007, p. 163-174) montre que la distinction de deux épistémologies est *in fine* peu pertinente.

Selon la première épistémologie, le fait que le témoin affirme que p suffit à rendre crédible que p . Le témoin assume la responsabilité du témoignage et attend que l'interlocuteur lui fasse confiance et le croit. Le témoin est une source de croyances justifiées (voire de connaissances) sans avoir nécessairement à fournir d'éléments de preuve en faveur de ce qu'il affirme. L'interlocuteur n'a pas non plus à faire preuve d'esprit critique pour croire rationnellement ce qui est transmis par le témoignage. L'examen critique est réservé à des situations particulières de doute sur le témoin ou sur le contenu du témoignage.

Selon la seconde épistémologie, le témoignage n'est crédible que si l'interlocuteur a de bonnes raisons de penser que le témoin est fiable et mérite sa confiance. Qu'un témoin affirme que p ne suffit jamais, n'autorise jamais, à croire rationnellement que p . L'interlocuteur a pour devoir de chercher d'autres raisons que le témoignage pour croire de manière justifiée que p . Or, il est souvent impossible de vérifier, sur des bases indépendantes, la vérité ou la fausseté d'un témoignage. Je n'ai pas les moyens de vérifier, sans témoignage, que des êtres humains ont été sur la lune. Je ne peux qu'accorder du crédit à des témoins qui y sont allés ou ont été en contact avec ceux qui ont foulé le sol lunaire, ce qui nous ramène à la première épistémologie. Cependant, un tel principe de présomption favorable pour la vérité du discours des témoins suppose une clause de prudence pour éviter toute naïveté. Il est rationnel de croire un témoin en l'absence de raisons de croire qu'il n'est pas fiable. La seconde épistémologie qui isole le moment du doute et refuse la confiance première apparaît donc insuffisante et nous ne la présumerons pas.

Précisons encore deux points avant de nous tourner vers le témoignage religieux. La présomption en faveur des témoins est à la fois un principe inné – spontanément, en général, nous faisons confiance à autrui –, mais aussi un principe renforcé ou confirmé par l'expérience de la coïncidence entre ce que l'on nous dit et ce que nous constatons empiriquement. Accorder foi aux témoignages est donc une attitude rationnelle justifiée qui confère une autorité épistémique au témoin. La neutralité qui inviterait à examiner chaque témoignage au cas par cas, comme dans la seconde épistémologie, serait de fait impossible et inutile, tout comme un doute généralisé.

Néanmoins, les témoignages religieux sont difficiles à accepter sans examen. Souvent liés à des miracles ou à des êtres extraordinaires, les témoignages religieux contiennent des éléments suffisamment inhabituels pour que l'on se doive de les examiner de manière critique. Il ne s'agit cependant pas de revenir à la thèse de la différence qui stigmatise *a priori* les croyances religieuses en obligeant les croyants à suivre des critères inhabituels et injustifiés, bien supérieurs à ceux imposés en politique ou en philosophie. Étant donné la nature et la diversité des croyances religieuses, il paraît difficile de croire les témoins sans examen de leur autorité et de ce qu'ils transmettent.

En suivant Hume (2006, chap. X), on peut opposer trois objections à la croyance en la vérité de certains témoignages religieux rapportant un miracle ou plus généralement des faits extraordinaires.

Premièrement, nous croyons les témoignages parce qu'ils sont utiles. Le savoir doit circuler et les témoignages s'accordent bien avec notre expérience de la nature et des êtres humains, avec la régularité du cours des choses. Si un ami me dit au téléphone qu'il a passé l'après-midi en t-shirt à Rome en février, je peux le croire car je sais que le climat romain est agréable. Je ne me pose pas et ne lui pose pas de questions supplémentaires. Par contre, si cet ami me dit avoir traverser le Tibre en marchant sur l'eau ou avoir vu une personne le faire, je le crois moins, voire pas du tout : son témoignage va contre ma connaissance de la nature et seul un examen approfondi pourrait me faire admettre son témoignage.

Hume insiste sur l'improbabilité *a priori* d'un témoignage qui choquerait notre expérience courante. Mais si l'objection de Hume porte contre tout témoignage d'un prétendu miracle ou événement extraordinaire, alors il semble reposer sur un préjugé naturaliste et donc anti-religieux qui biaise toute son évaluation et constitue une pétition de principe¹⁵⁵.

Supposons à l'inverse que X ait des raisons de croire qu'il y a une divinité capable de produire des événements extraordinaires. Cette croyance théiste initiale est métaphysique et ne suppose pas une croyance en une religion particulière. X peut être hésitant face à un témoignage de miracle, mais il ne va sûrement pas considérer qu'il est quasiment certain que, puisqu'il s'agit d'un miracle, l'événement rapporté n'a jamais eu lieu. Si X a des raisons de penser qu'il existe un dieu tout puissant, un témoignage de miracle n'est pas *ipso facto* crédible, mais il n'est pas non plus *ipso facto* improbable : il mérite examen et pourrait fournir une prémisse dans un argument pour la vérité de certaines croyances religieuses particulières.

Un témoignage religieux peut donc être une bonne raison de croire des propositions propres à une tradition particulière. L'exclusivisme serait défendu si 1/ il existe de bonnes raisons de penser qu'un dieu se révèle ou se manifeste miraculeusement et 2/ s'il est possible de montrer que les témoignages de telle tradition sont supérieurs à ceux des autres¹⁵⁶. Mais il est peu probable qu'une telle enquête comparative pour distinguer les témoignages religieux justifiés et non justifiés soit possible en respectant les exigences épistémiques de l'enquête, point sur lequel nous reviendrons dans la section 6.2.2. Pour le dire simplement, la comparaison des chaînes de témoignages des différentes religions suppose une connaissance historique (pour le moment) inaccessible. Si vous demandez à votre libraire l'ouvrage de référence sur ce point, il risque d'être désemparé.

Le deuxième argument avancé contre la rationalité de la croyance aux témoignages religieux porte sur les témoins et ceux qui les écoutent. La communication d'un témoignage suppose que le témoin est épistémiquement responsable de ce qu'il dit et que ceux qui l'écoutent interprètent au mieux ses propos

155 Voir Schmitt (2012a).

156 Un éventuel témoignage direct ou intérieur sera discuté dans la section suivante.

afin d'en saisir le sens. Néanmoins, Hume considère que l'expérience des témoignages de miracle donne une bonne raison de soupçonner que tout témoignage d'un prétendu miracle est en réalité motivé par des raisons autres que la diffusion de la vérité.

Un témoin qui prétend avoir vu un miracle gagne une autorité, un prestige et un pouvoir qui sont probablement souvent les véritables motivations de son discours, bien plus que d'attester l'occurrence d'un événement extraordinaire. Mais alors, son autorité épistémique ne repose pas sur une compétence épistémique. De même, l'interprétation du discours du témoin par l'auditoire peut obéir à des modes de pensée éloignés de la recherche de la vérité nous dit Hume. Les auditeurs vont facilement se laisser fasciner par le merveilleux du récit. Leur esprit critique sera mis en suspens, tout comme il a pu l'être par le témoin s'illusionnant lui-même¹⁵⁷. Le témoignage est en général une source de croyances justifiées ou même de connaissances et l'examen critique est en général inutile. Par contre, il est plus rationnel de se méfier et d'interroger le témoin et soi-même quand on en vient à prendre connaissance d'un témoignage de miracle ou d'événement extraordinaire lié à une prétendue révélation. D'une telle interrogation, il suivrait, selon Hume, un discrédit de *tout* témoignage de miracle pris dans des enjeux de pouvoir et de domination beaucoup trop éloignés des conditions de la prétention à la vérité. La leçon à retenir *a minima* est que des biais importants risquent de rendre impossible une enquête pour hiérarchiser les témoignages religieux, ce que confirme la troisième objection.

Cette troisième objection est liée à la pluralité religieuse. Admettons que l'on accepte de faire confiance à un témoin dans sa tradition au nom d'une présomption de vérité. Par souci d'impartialité, on devrait aussi faire confiance à des témoins d'autres traditions. Ceci est d'autant plus important que l'on sait que si l'on avait été élevé dans une autre tradition, ces témoignages auraient plus d'autorité sur nous. Les biais de la familiarité, de l'éducation ou de la socialisation qui rendent certains témoignages plus crédibles sont à redouter, ce qui diminue la crédibilité à leur accorder.

(...) le témoignage se détruit de lui-même. Pour mieux faire comprendre ceci, considérons qu'en matière de religion, tout ce qui est différent est contraire, et qu'il est impossible que les religions de l'ancienne Rome, de la Turquie, du Siam, et de la Chine soient toutes établies sur un fondement solide. Donc, tout miracle qui prétend avoir été l'œuvre de l'une de ces religions (et toutes abondent en miracles), comme il a pour fonction d'établir le système particulier auquel il est rattaché, a ainsi la même force, quoique plus indirectement, pour ruiner tout autre système. En détruisant le système rival, il détruit également le crédit de ces miracles sur lesquels ce système était établi ; si bien que tous les prodiges des différentes religions doivent être considérés comme des faits contraires, et les évidences de ces prodiges, qu'elles soient faibles ou fortes, comme opposées l'une l'autre. (...) Cet argument peut paraître trop subtil et trop raffiné, mais n'est pas en réalité différent du raisonnement d'un juge qui suppose que le crédit de deux témoins, qui soutiennent que quelqu'un a commis un crime, est détruit par le témoignage de deux autres, qui affirment

157 Pour un aperçu précis des enjeux de prestige, de fascination pour le merveilleux et d'irrationalité politique, on se reportera à l'étude passionnante de Luzzatto (2013) à propos de Padre Pio.

qu'il était à deux cent lieues de distance, l'instant même où le crime est dit avoir été commis. (Hume, 2006, X, §24)

Face à la pluralité des témoignages, seule une enquête rationnelle permettant de décrédibiliser toutes les traditions, sauf une, serait capable de justifier l'exclusivisme. Je ne connais aucune enquête de ce genre. La pluralité des témoignages ne permet donc pas de sortir du doute dû à la situation épistémique que constitue la pluralité religieuse.

4.4 L'autorisation à croire : l'exclusivisme sans justification

L'échec des différentes formes de défense épistémique de l'exclusivisme paraît nous placer dans une situation de parité épistémique. À ce stade, les différentes croyances paraissent jouir d'une égalité de statut dont aucune forme de justification internaliste ou externaliste ne permet de sortir, à moins que l'on puisse montrer qu'un croyant est autorisé à croire sans avoir à chercher une justification. En ce sens, on retrouve le refus de considérer la pluralité religieuse comme source de doute et comme situation épistémique¹⁵⁸.

Être autorisé à croire n'est pas la même chose que croire de manière garantie ou justifiée au sens évidentialiste. L'autorisation à croire ou à continuer de croire ne dépend pas nécessairement de bonnes raisons argumentatives ou de la fiabilité du processus de croyance. Pour s'opposer à une autorisation à croire, il faudrait une interdiction de croire. Cette interdiction prendrait la forme de raisons ou d'arguments suffisamment forts pour montrer que la croyance est fautive, injustifiée ou non fiable, ce que nous n'avons pas exposé pour le moment. Tout dépend dans ce cas du poids que l'on donnera à des *defeaters*. Si ce sont des arguments peu présupposants et reconnus comme forts ou dirimants, alors l'autorisation à croire ne peut être donnée. Le sujet ne peut être épistémiquement rationnel s'il croit alors qu'il connaît une objection forte à laquelle il ne sait pas apporter de réponse. Mais si les arguments ne sont pas aussi forts par rapport à sa manière de croire, alors le croyant bénéficie d'une autorisation à croire : il est innocent tant qu'il n'a pas été déclaré coupable. L'exclusivisme ne repose maintenant plus que sur une expérience personnelle qui doit avoir des propriétés telles qu'elles suffisent à autoriser à croire : cette expérience assure le croyant qu'il a raison de croire que sa religion peut mieux prétendre à la vérité. Mais le croyant conscient de la pluralité religieuse peut-il faire valoir la force de son intuition, de sa foi ou de son expérience religieuse ?

Prolongeant des suggestions de Newman (2010) et le travail d'Alston (1991), Pouivet (2013, p. 126-8 et 135-46) propose une défense de la foi en la révélation chrétienne fondée sur la *certitude* et sur un cercle épistémique vertueux. Nous avons vu dans la section 3.3 qu'il peut exister des cercles épistémiques vertueux. En matière de croyances religieuses, la certitude religieuse pourrait assurer la personne qu'elle a accès à une révélation. Cette certitude ne peut se justifier par rien d'autre que

¹⁵⁸ Voir page 121.

l'assurance qu'il s'agit bien d'une révélation¹⁵⁹. Le croyant n'a pas à répondre à une exigence épistémique déontologique de justification par des raisons pour s'assurer qu'une prétendue révélation est bien une révélation. Pouivet montre ainsi que la certitude, limitée car faillible, d'avoir reçue une révélation authentique peut suffire à autoriser à croire, sans passer par la formulation d'arguments ou de raisons de croire.

Tel semble bien être le dernier recours de l'exclusiviste ayant conscience de la pluralité religieuse. La pluralité religieuse met en question les tentatives de justification ou de garantie. Reste la certitude d'avoir accès à la religion vraie qui se confirme toujours plus par la vie religieuse elle-même. Néanmoins, cette certitude toute personnelle doit être reconnue comme faillible pour que chaque croyant puisse avoir la possibilité de reconnaître ses erreurs¹⁶⁰. En effet, être certain n'implique pas d'être infaillible, d'être disposé à ne jamais se tromper. On peut ainsi être certain et humble (Pouivet, 2017).

Même admettant qu'une telle certitude faillible soit acceptable épistémiquement, celui qui a une telle certitude doit, *dans certaines circonstances*, répondre de cette certitude. Il n'est pas exigé qu'il la justifie en la fondant sur une vérité incontestable car il est seulement demandé de l'assumer réflexivement face à des questions ou des objections nées du doute dû à la pluralité.

Reconnaître la pluralité religieuse, c'est reconnaître que d'autres peuvent avoir la même impression ou une vie religieuse comparable quant à la certitude qu'elle produit. Des croyants d'autres religions ont aussi une certitude les autorisant à rester exclusiviste alors même que cette certitude est relative à des propositions incompatibles avec celles qui paraissent certaines pour le premier croyant. Est-il encore justifiée de garder sa confiance en sa certitude dans une telle situation ? N'est-on pas réduit à la situation suivante : je suis sûr d'avoir raison donc je suis rationnel ? Pire encore, je suis sûr d'avoir raison et que les autres ont tort, mais je ne peux, ni ne dois, le justifier.

Si tant de pratiques produisant des expériences religieuses ne sont pas fiables, alors pourquoi pas *celle-ci* ? Si de puissantes expériences, apparemment pleines de sens et de révélations peuvent avoir lieu chez des personnes très intelligentes et vertueuses, sont *totalelement illusoires*, alors quelle raison avez-vous de supposer qu'il n'en va pas ainsi dans votre cas ? Ou (en donnant à la question une orientation légèrement différente) comment savez-vous que la vérité sur ce qui est ultime n'a pas été appréhendée dans l'une de ces *autres* pratiques ? (Schellenberg, 2007, p. 175-6)

De l'intérieur d'une pratique religieuse, il semble exister des marques de vérité qui peuvent donner une très forte certitude et une autorisation à croire. Mais il faut prendre réellement en compte la situation épistémique qu'est la pluralité religieuse. Il existe une multitude de pratiques incompatibles donnant une certitude à des croyants aux croyances incompatibles entre elles. Pour justifier le choix

159 On trouve la même idée d'une justification *prima facie* par l'expérience personnelle parfaitement valable pour la personne qui fait cette expérience et parfaitement non convaincante pour d'autres personnes dans James (1902, chap. 10).
160 Voir Newman (2010, p. 301), cité par Pouivet (2013, p. 139).

d'une pratique religieuse, il faudrait pouvoir montrer que l'on a accès à un signe comparatif indiquant la supériorité d'une pratique sur les autres.

De plus, comme l'indique Schellenberg, si un croyant disqualifie d'autres pratiques sur la base de sa certitude, il tombe sous la même objection. Pour d'autres croyants, ayant d'autres certitudes, sa certitude est illusoire. Mais cette certitude ne lui permet pas de justifier sa position privilégiée ou de disqualifier les autres pratiques et croyances. Il ne peut pas répondre à une objection de partialité. Par conséquent, une fois réinscrite dans la pluralité religieuse, sa certitude ne l'autorise pas à croire.

N'est-il pas alors rationnellement acceptable de reconnaître l'absence de raisons impartiales de choisir parmi différentes religions tout en maintenant son adhésion à des pratiques et des croyances particulières ? Ce serait la forme d'exclusivisme sans aucune justification, mais autorisé, sans avoir besoin de se défendre par comparaison avec d'autres traditions religieuses.

En l'absence d'une raison indépendante suffisante, personne n'est justifié quand il suppose que sa propre pratique a un statut épistémique supérieur à celles avec lesquelles elle est en compétition. Et par conséquent, dans cette situation, personne n'est rationnel en s'engageant dans cette pratique de formation de croyances et en pensant que les croyances ainsi formées sont *ipso facto* justifiées. (Alston, 1991, p. 270)¹⁶¹

Acceptons, comme le dit Alston, *le scénario du pire* correspondant à la situation décrite ci-dessus : il n'existe pas d'arguments non circulaires pour défendre la supériorité d'une pratique religieuse sur une autre. Reconnaissons aussi l'existence d'une pluralité de religions dont les affirmations centrales paraissent bien incompatibles. Alston recourt alors à des analogies montrant qu'il n'est pas totalement irrationnel de continuer à défendre une forme d'exclusivisme, bien que cette défense soit fragile, circulaire et très incertaine. Il ne justifie pas l'exclusivisme à proprement parler, mais il justifie le fait de conserver son engagement dans une religion particulière. Il autorise un engagement religieux particulier sans le justifier tout en ayant conscience de la pluralité religieuse.

La première analogie est la suivante. Si je dois choisir parmi des pratiques de prévision du temps qu'il fera, j'ai à ma disposition un outil neutre et extérieur par rapport aux pratiques évaluées. Il suffit de mesurer statistiquement la fréquence des prévisions vraies produites selon les différentes méthodes et de choisir la méthode la plus efficace. Mais, selon le scénario du pire, en matière de formation de croyances religieuses, aucune procédure extérieure n'est concluante.

Une autre comparaison apparemment plus prometteuse est la suivante. Supposons qu'il existe plusieurs pratiques bien établies de formation des croyances visuelles. Il existe donc des théories scientifiques construites différemment sur la base de diverses pratiques. Pour les uns, plus cartésiens, le

161 Alston encourage la recherche de raisons externes à la religion pratiquée pour justifier l'exclusivisme. Une théologie naturelle capable de défendre le théisme et une religion particulière seraient à développer pour compléter la certitude personnelle. L'exclusiviste devrait donc proposer, à terme, une défense argumentée de la supériorité du théisme par rapport à d'autres alternatives métaphysiques et ensuite de sa religion par rapport aux autres monothéismes. Mais ce modèle de justification de l'exclusivisme a déjà été critiqué dans la section 4.3.

monde visuel est une étendue continue plus ou moins dense par endroits. Pour d'autres, plus whiteheadiens, le monde visuel est un procès continu d'événements s'engendrant les uns à partir des autres. Pour d'autres encore, plus aristotéliens, le monde visuel nous donne à voir des substances distinctes dans l'espace. Admettons que de telles pratiques de formation de croyances sont bien établies. Il n'existe aucun critère extérieur à ces pratiques pour décider laquelle est la plus fiable. Tout choix paraît alors arbitraire. Alston souligne néanmoins que dans une telle situation il serait raisonnable de conserver sa pratique, celle que l'on maîtrise déjà et qui guide si bien dans la vie en faisant tenir pour vraie une certaine ontologie.

Pourtant l'analogie ne convainc pas parfaitement. Personne n'a vraiment la possibilité de refuser de voir et donc de refuser de choisir parmi les pratiques de production de croyances visuelles. Dans cette situation, suspendre son jugement et toute pratique visuelle parce qu'il n'existerait pas de raison externe de choisir n'est pragmatiquement pas sérieux. Il n'en va pas de même pour les pratiques religieuses. Face à la pluralité religieuse, on pourrait envisager un refus de toutes les pratiques religieuses et donc des croyances qui les accompagnent¹⁶².

Ce qui pousse à rester attaché à une pratique religieuse même face à la diversité est la conviction qu'il existe quelque chose en quoi croire et qu'il est important d'être en contact avec cette réalité, grâce à des pratiques religieuses. Or, selon la logique du scénario du pire, aucune raison externe ne vient assurer qu'une telle réalité existe. C'est bien plutôt de l'intérieur de la pratique que l'on trouve des raisons d'y croire. Et que les différentes pratiques présupposent cette référence renforce la conviction qu'il y a bien quelque chose en quoi croire. Par la perception visuelle, nous croyons qu'il existe un monde extérieur à connaître sans qu'aucun argument ne puisse être donné pour son existence indépendamment de la perception. De même, par la pratique religieuse, nous serions amenés à croire qu'il existe une réalité divine ou ultime à vénérer sans que cette croyance ne soit autrement justifiée. Et puisqu'il n'existe pas de critère impartial de choix entre les pratiques, il est rationnel de conserver la pratique que l'on connaît déjà et qui a fait ses preuves ; plutôt que d'en choisir une autre.

Mais ce conservatisme dépend de la nécessité d'adopter une pratique religieuse en suivant l'analogie de la nécessité, pour des voyants, d'adopter une pratique visuelle. Il n'existe pas de pratique socialement établie qui nierait l'existence du monde extérieur. Le solipsisme reste une hypothèse métaphysique qui trouve difficilement à s'incarner dans une pratique socialement établie... Par contre, l'athéisme ou le scepticisme sont des possibilités authentiques d'existence, notamment avec l'avènement de l'âge séculier (Taylor, 2011). La force de la comparaison d'Alston dépend donc de la nécessité de choisir une religion qui autoriserait à conserver ses croyances. Or, cette nécessité est contestable puisque l'athéisme ou le scepticisme sont possibles¹⁶³.

162 Voir chapitre 8 pour une discussion de cette position.

5. Le pluralisme religieux

*Everybody's got a room in God's hotel / You'll never see a sign hanging on the door / Sayin',
« There ain't no rooms available here anymore ».* Nick Cave

[Zadig] leur dit : « Mes amis, vous alliez vous quereller pour rien, car vous êtes tous du même avis. » À ce mot, ils se récrièrent tous. « N'est-il pas vrai, dit-il au Celte, que vous n'adorez pas ce gui, mais celui qui a fait le gui et le chêne ? – Assurément, répondit le Celte. – Et vous, monsieur l'Égyptien, vous révérez apparemment dans un certain bœuf celui qui vous a donné les bœufs ? – Oui, dit l'Égyptien. – Le poisson Oannès, continua-t-il, doit céder à celui qui a fait la mer et les poissons.

– D'accord, dit le Chaldéen. – L'Indien, ajouta-t-il, et le Cathayen, reconnaissent comme vous un premier principe ; je n'ai pas trop bien compris les choses admirables que le Grec a dites, mais je suis sûr qu'il admet aussi un Être supérieur, de qui la forme et la matière dépendent. » Le Grec, qu'on admirait, dit que Zadig avait très bien pris sa pensée. « Vous êtes donc tous de même avis, répliqua Zadig, et il n'y a pas là de quoi se quereller. » Tout le monde l'embrassa. (Voltaire, *Zadig*, Chap. XII)

Les croyances religieuses interprétées littéralement se contredisent bien souvent et ne peuvent être tenues pour vraies ensemble. Elles supposent des descriptions attributives incompatibles. Ce que propose alors Zadig est de corriger l'auto-interprétation des religions par une interprétation critique. Cette dernière doit tenir ensemble la pluralité religieuse tout en faisant reconnaître l'unicité de la référence : « je suis sûr qu'il admet aussi un Être supérieur ».

Le pluralisme vise à articuler des croyances divergentes et parfois littéralement incompatibles à une même référence à une réalité ultime. Par cette identité de la référence, les différentes croyances religieuses sont comprises comme égales quant à leur prétention à parler correctement de cette réalité ultime. Le pluralisme ne peut donc être défendu que par une réforme de l'attitude réaliste naïve ou spontanée qui interprète littéralement tous les discours religieux et tous les contenus de croyance, tout en conservant le réalisme indispensable à la prétention à la vérité (voir section 1.5). Ce réalisme minimal pose qu'il y a bien une entité ultime à laquelle se réfèrent les croyants et qui rend vraies leurs croyances. La métaphore des chemins est souvent employée pour rendre intuitif le pluralisme : plusieurs chemins incompatibles, mais équivalents quant à leur résultat, peuvent mener à un même lieu. On montrera que le pluralisme dépasse difficilement les métaphores et n'est pas une réponse satisfaisante à la prise de conscience de la pluralité religieuse.

163 On notera cependant qu'Alston n'est pas loin de quitter l'exclusivisme. Sa position paraît parfois proche du pluralisme reconnaissant l'existence de plusieurs religions aptes à connaître et vénérer Dieu ou une réalité ultime. En reconnaissant que le choix d'une pratique bien que sans raison externe est rationnel, Alston met sur un pied d'égalité les pratiques religieuses du christianisme, de l'islam, du judaïsme, du bouddhisme, etc.

5.1 La référence une des diverses religions

5.1.1 Une même référence par des voies différentes

Le pluralisme repose sur la reconnaissance d'un *truthmaker*, d'une réalité ultime unique, rendant vraies diverses croyances religieuses. Ici le *truthmaker* n'est pas ce qui rend vrai un contenu à comprendre littéralement. Un même *truthmaker* ne peut rendre vraies des propositions contradictoires et un pluraliste devra proposer un schéma général d'interprétation des contenus de croyance en vue de défendre leur égale prétention à la vérité en neutralisant les apparentes incompatibilités et contradictions.

Définissons le pluralisme religieux :

(P) De nombreuses les religions sont justifiées quant à leur prétention à la vérité en matière religieuse et aucune ne peut se prévaloir d'être supérieure aux autres de ce point de vue.

Dans (P), la seconde clause « aucune ne peut se prévaloir d'être supérieure aux autres de ce point de vue » permet de préciser que la justification des religions n'introduit pas de hiérarchie. À l'intérieur de l'ensemble des religions défendues par le pluralisme, aucune religion ne peut être considérée comme supérieure en matière de prétention rationnelle à la vérité. Ainsi, un chrétien qui tiendrait que la meilleure description de la réalité ultime est que Dieu est trine et en même temps que les autres religions reconnaissent ce dieu, mais de manière imparfaite, ne serait pas pluraliste, mais *inclusiviste*. Il gratifierait les autres religions d'un accès plus ou moins imparfait à la vérité par leur reconnaissance implicite de certaines vérités chrétiennes, ce qui suppose un exclusivisme quant à la vérité complète ou maximale. Le pluralisme à l'inverse suppose une égalité entre diverses religions.

Mais quel est l'extension du pluralisme ? Faut-il inclure toutes les religions ou bien seulement quelques grandes religions, en particulier celles qui comportent une dimension sotériologique ?

(P) exclut un pluralisme universel : « de nombreuses religions sont justifiées ». Un pluralisme universel admettrait n'importe quelle forme de croyance religieuse comme prétendant légitimement à la vérité. Mais ce serait accorder que, sous n'importe quelle interprétation, un ensemble de croyances contradictoires peut légitimement prétendre à la vérité du moment que ces croyances sont religieuses. Ceci est absurde d'où la limitation à « de nombreuses ». Cependant, dans la section 6.3, nous étudierons le relativisme religieux qui apparemment accepte que toutes les croyances religieuses peuvent légitimement prétendre à la vérité.

Il est courant de distinguer entre deux grandes périodes dans l'histoire des religions avec une période axiale de transformation au cours du premier millénaire avant notre ère dont les figures centrales sont Confucius, Gautama le Bouddha, Mahavira, les grands prophètes d'Israël, les penseurs et

philosophes grecs antiques ou bien encore Zoroastre¹⁶⁴. Les religions de la période pré-axiale sont des religions de la stabilité qui repose sur une conception cyclique du temps et sur le besoin d'unifier l'individu, son groupe et le cosmos. Les religions post-axiales insistent plus sur la transformation morale individuelle, sur le salut personnel et sur l'histoire face au chaos ou à l'injustice du monde. Si comme Hick (2004, chap. 2), on considère que les religions pré-axiales ne font pas référence à une quelconque réalité transcendante alors l'objet ultime de leurs ensembles de croyances ne peut pas être le même que pour les religions post-axiales.

De même, deux compréhensions de la libération visée par le bouddhisme sont possibles. Cette libération peut dépendre d'une référence à une réalité déterminée ou de la vacuité qui signifie l'absence de toute ontologie substantialiste et fondatrice et donc de toute référence possible pour des croyances déterminées. Dans le second cas, parce qu'il n'y a rien pour rendre vraies des croyances, on ne pourra pas inclure le bouddhisme (ainsi compris) dans les religions dont la prétention à la vérité est défendue par le pluralisme.

Comme le souligne Byrne (1995), certaines religions présupposent le pluralisme, certes limité dans son extension. Le judaïsme, le christianisme et l'islam supposent implicitement qu'une même référence peut se retrouver dans des croyances apparemment incompatibles : un dieu comme celui du théisme et une histoire en partie commune de la relation des humains à ce dieu.

Il n'est pas utile ici de trancher. L'extension du pluralisme est plus ou moins importante et le pluralisme ne signifie pas que tout ce qui peut être appelé « religion » est, quant à sa prétention à la vérité, *ipso facto* justifiée par le défenseur du pluralisme.

5.1.2 Référence une et descriptions plurielles

Dans certains cas, on peut ne pas trop savoir si un terme est un nom ou une description : ainsi « Dieu » – ce terme décrit-il Dieu comme l'unique être divin, ou bien est-il un nom de Dieu ? Mais nous n'avons pas à nous tracasser au sujet de tels exemples. Kripke

Les références apparentes des croyances religieuses ne paraissent pas toujours compatibles en ce que des descriptions diverses semblent se référer à des êtres divers. Si X croit qu'il y a une personne P1 dans la pièce voisine qui chante et que Y croit qu'il y a une personne P2 dans la même pièce qui joue de la guitare, soit $P1 \neq P2$ car il y a une personne qui chante et une autre qui joue de la guitare, soit $P1 = P2$ car la personne de la pièce voisine chante et joue de la guitare en même temps. Le pluralisme refuse la première option.

Le pluralisme doit cependant pouvoir rendre compte d'une situation plus complexe.

¹⁶⁴ L'idée d'une division entre périodes pré-axiales et post-axiales se trouve initialement dans Jaspers (1954) et pour une mise au point récente, on se reportera à Lambert (2007) et Bellah et Joas (2012).

Admettons qu'il est impossible de jouer de l'harmonica en chantant. Supposons que X et Y savent, sans erreur possible, qu'il n'y a qu'une personne dans la pièce voisine. Si X croit qu'il y a une personne P1 dans la pièce voisine qui chante et que Y croit qu'il y a une personne P2 dans la pièce voisine qui joue de l'harmonica, alors X et Y ont des croyances incompatibles ou contradictoires. Ces croyances ne peuvent pas faire référence à la même personne. Le pluraliste voudrait montrer que X et Y sont justifiés dans leur prétention à la vérité. Il suppose de réinterpréter ce qui est cru pour rendre possible une référence commune qui ne soit pas la référence apparente des croyances. Dans notre exemple, une référence commune sur la base d'une réinterprétation des contenus de croyance serait que l'unique personne présente dans la pièce a, par exemple, allumée la radio diffusant une musique associant chant et harmonica.

La référence commune malgré les contenus de croyance apparemment incompatibles implique une mise entre parenthèses du pouvoir d'identification de la référence par la description interprétée littéralement. Puisqu'il faut réinterpréter les contenus de croyance, c'est qu'ils ne contiennent pas de description correcte permettant de faire référence. La référence commune des croyances religieuses est plutôt à chercher à partir du nom propre de la réalité ultime selon la théorie de la référence directe des noms propres que l'on trouve développée par Kripke notamment. Celle-ci s'oppose, à propos des noms propres, à l'articulation du sens et de la référence développée par Frege (1971). Pour Frege, la référence suppose un sens, une manière de faire référence. La planète Vénus est la référence d'une expression comme « l'étoile du soir ». Apparemment l'expression « l'étoile du matin » parce qu'elle a une signification autre que « l'étoile du soir » n'a pas la même référence. Mais comme les significations ne sont pas incompatibles, mais seulement différentes, la référence peut être la même : la planète Vénus désignée par « Vénus » tout autant que par « l'étoile du soir » ou par « l'étoile du matin ».

Dans le cas de la pluralité religieuse, les significations ne sont pas seulement différentes, mais parfois incompatibles. Si les références des descriptions dépendent de la signification et que les significations sont incompatibles, alors les références ne peuvent être les mêmes. Le pluralisme religieux doit donc éviter l'identification de la réalité ultime par des descriptions et s'appuyer sur une théorie de la référence directe des noms propres, par exemple le nom propre « Dieu » ou le nom propre un peu plus étonnant « la réalité ultime »¹⁶⁵.

Si un nom propre a une référence directe, c'est qu'il n'est pas synonyme d'une description définie qui réfère indirectement. Kripke insiste sur la différence des deux types de référence d'un point de vue modal.

165 Voir Schmitt (2010).

Soit la phrase « Aristote aurait pu ne pas être Aristote ». Supposons qu'un nom propre n'est qu'une abréviation de description définie et ne fait référence que par une description définie. On devrait pouvoir affirmer sans contradiction « Le philosophe du Lycée aurait pu ne pas être le philosophe du Lycée ». Cette phrase est ambiguë. Soit elle signifie qu'il était possible que le philosophe du Lycée ne soit pas le philosophe du Lycée, c'est-à-dire qu'il était possible que A ne soit pas A. Au sens de l'identité, c'est absurde. Soit la phrase « Le philosophe du Lycée aurait pu ne pas être le philosophe du Lycée » signifie qu'Aristote aurait pu ne pas être philosophe ou qu'il aurait pu être philosophe sans fonder le Lycée. Ceci paraît tout à fait possible. Par conséquent, on ne peut pas dire que « Aristote » et « le philosophe du Lycée » soient synonymes ou aient la même référence dans tous les mondes possibles. Les deux expressions ne sont pas substituables *salva veritate* dans tous les contextes.

À partir de cette distinction entre la référence directe d'un nom propre et la référence indirecte des descriptions définies qui lui sont associées, on peut remarquer une propriété remarquable des noms propres (Kripke, 1982, p. 71-2) : un nom propre peut référer correctement alors même que la description définie connue ne réfère pas correctement. Supposons qu'un certain Schmidt ait découvert le théorème d'incomplétude de l'arithmétique et que Gödel lui ait volé cette découverte. Supposons aussi que la description définie « l'homme qui a découvert l'incomplétude de l'arithmétique » servait à fixer la référence de « Gödel ». Il faudrait reconnaître que « Gödel » désigne en réalité Schmidt et pas Gödel. Sémantiquement, c'est difficilement acceptable puisque la description définie ne correspondrait plus au nom propre. Il faudrait aussi croire que les parents de Gödel, à partir des années 1930, auraient systématiquement parlé de Schmidt en pensant avec fierté à celui qui a découvert les théorèmes d'incomplétude.

Au contraire, il faut reconnaître que la référence d'un nom propre n'est pas nécessairement celle de la description définie qu'on peut lui associer à partir d'une interprétation littérale. Ainsi, la référence donnée par cette interprétation peut être fautive sans que l'usage de cette description empêche de se référer correctement à ce que désigne directement le nom propre. Dans la pire situation envisageable pour le pluraliste où les descriptions contradictoires de la réalité ultime sont toutes littéralement fautes (voir section 5.2.2), la référence à la réalité ultime pourrait toujours se faire avec succès via des noms propres de la réalité ultime.

Mais la référence directe par un nom propre dépend de certaines conditions. D'une part, il faut un baptême de l'objet c'est-à-dire une relation causale doit relier l'objet au premier usage du nom propre. D'autre part, une chaîne causale de transmission fiable doit exister entre le baptême et les locuteurs utilisant le nom propre correctement. Ces conditions font des noms propres des désignateurs rigides,

des termes dont la référence est nécessairement pertinente. Dans tous les mondes possibles, le nom propre désigne un même objet, peu importe les croyances des locuteurs.

Pour interpréter correctement les contenus des croyances religieuses, il faut supposer que l'usage de noms propres pour désigner la réalité ultime (ou Dieu) se fait à partir d'une relation causale entre la réalité ultime et le nom propre utilisé dans telle ou telle religion. Kripke, qui ne discute pas le cas de noms propres religieux, insiste sur la pratique du baptême par ostension. Le lien causal entre la réalité nommée et le nom propre passe par la perception et l'ostension de l'objet. Aucune ostension de la réalité ultime n'est à proprement parler possible. Le pluralisme doit plutôt admettre des expériences religieuses à l'origine des discours religieux ayant recours à des noms propres comme « Tao », « Dieu », « Allah », « Brahman », etc. La référence apparente des discours religieux est donc trompeuse et les contenus de croyance pourraient même être tous faux. Néanmoins, par la référence directe des noms propres, le croyant se lie à une réalité qui ne rend pas vrai le contenu littéral, mais donne une référence et une justification à la prétention à la vérité du contenu descriptif correctement interprété.

5.1.3 Le modèle de la chose en soi et du phénomène

La division entre une référence réussie et des discours et des croyances littéralement faux laisse à penser que la référence commune est ineffable, bien que nommable. Pour articuler le nommable et l'ineffable, le recours à la différence kantienne entre chose en soi et phénomène paraît pertinente.

Nous ne pouvons pas dire que le Réel *an sich* [en soi] a les caractéristiques partagées par ses manifestations, telles que (dans le cas du Père céleste) l'amour et la justice ou (dans le cas de Brahman) la conscience et la félicité. Mais il est malgré tout le fondement nouménal de ces caractéristiques. (Hick, 2004, p. 247)

La chose en soi est inaccessible à notre connaissance et le phénomène est ce qui nous apparaît de la chose en soi en fonction de notre équipement cognitif et, comme certains néo-kantiens l'ont développé, en fonction de notre culture, de notre langage et de nos fonctions symboliques plus ou moins universelles (Cassirer, 1972). Hick qui est un des principaux défenseurs du pluralisme religieux, entend montrer que le Réel, c'est-à-dire la réalité ultime ou divine, étant une chose en soi, les religions ne donnent qu'une connaissance de ses manifestations relatives à différentes cultures ou expériences. Le Réel est nommable au sein de chaque religion, mais ineffable en soi.

La caractérisation négative de la chose en soi comme ce qui ne peut pas être un objet d'intuition sensible, bien que l'on y fasse référence indirectement (Hick, 2004, p. 241) permet une transition vers des enjeux proprement théologiques. Le Réel n'est pas ce qui est connu grâce à des concepts positifs

qui renverraient à des propriétés que Hick nomme « substantielles ». En cela, il est bien ineffable. Les seules propriétés positives connues sont celles du Réel *pour nous*, ce qui est l'équivalent du phénomène chez Kant. La voie négative est nécessaire pour connaître indirectement le Réel à partir de ce qu'il n'est pas. Cette voie est utilisée dans de nombreuses traditions leur permettant de relativiser leur propre discours et donc d'éviter les contradictions avec les autres religions (Hick, 2004, p. 235-6).

L'interprétation de Kant par Hick (2004, p. 245-9) fournit le premier élément d'un modèle pluraliste. Nous ne connaissons de la réalité ultime que ce que nous avons en partie construit (Hick, 2004, p. 241). Le divin ou l'Ultime ne sont expérimentés et pensés que par ce qui se manifeste et non dans leur essence à jamais inconnue. Ce qui se manifeste dépend de croyances et de discours construits grâce à des concepts humains qui s'organisent autour de deux « super-catégories » : l'impersonnel et le personnel. Ces deux super-catégories correspondent chacune à diverses religions. Le christianisme ou l'islam tombent sous la catégorie des religions personnelles car le Réel est compris comme un dieu ayant des caractéristiques proches de celles des personnes. D'autres religions vont au contraire penser le Réel comme absolument impersonnel.

Le Réel doit ainsi être à la fois suffisamment peu décrit pour éviter les contradictions entre croyances et suffisamment décrit pour n'être pas seulement une référence vide sans lien avec les contenus de croyance religieux. Dans la première édition de *An Interpretation of Religion*, Hick défendait l'ineffabilité et l'incognoscibilité du Réel. Il n'acceptait que des propositions négatives ou relationnelles telles que le Réel n'est pas imparfait, n'est pas matériel, etc., ou bien le Réel est ce à quoi je me relie religieusement, etc. L'expérience religieuse ou mystique de relation directe au Réel assure cependant que les religions relient bien les humains à quelque chose et qu'il ne s'agit pas d'une vaste illusion ou pour le dire autrement, que des noms propres nomment correctement le Réel. Mais cette association du nom propre et d'une expérience ne suffit pas pour assurer la cohérence du pluralisme.

Différents auteurs¹⁶⁶ ont montré les contradictions de ce modèle. Pour que l'on puisse reconnaître le Réel comme ce qui demande des attitudes et rend vraies des croyances religieuses, il faut pouvoir croire et affirmer certains contenus positifs à son propos. Des propositions négatives et relationnelles ne suffisent pas.

Pour que le Réel puisse nous apparaître, il faut poser une relation causale, de fondement ou d'origine entre le Réel et ceux qui ont des expériences religieuses. Mais si le Réel a pour propriété d'être une cause ou d'être quelque chose comme un fondement ou une origine, alors il a nécessairement la propriété d'être concret. L'unicité de ce Réel en soi n'est pas non plus mise en question par Hick. Ne faut-il pas aussi attribuer la bonté au Réel en soi et pas seulement à ces

166 Voir en particulier Plantinga (2000, I, 2, II).

manifestations ? La bonté paraît devoir être attribuée au Réel car elle est nécessaire pour comprendre la recherche du salut ou plus généralement pour comprendre pourquoi les grandes religions peuvent donner un sens moral à la vie par le lien au Réel. De nombreuses affirmations positives sont donc nécessaires pour qui veut expliquer l'importance religieuse de la référence à une réalité ultime. En effet, si on admet que le Réel n'est jamais connu tel qu'il est en soi, il n'existe plus aucune raison de croire que l'on en fasse correctement l'expérience à travers les religions aux hautes exigences morales plutôt qu'à travers la haine ou la violence¹⁶⁷. Sans la reconnaissance de la bonté ou de la perfection du Réel, on peinera à comprendre ce qui justifie le cœur du pluralisme tel que Hick l'énonce.

Les traditions religieuses et leurs composants variés – croyances, modalités d'expérience, écritures, rituels, disciplines, éthiques, styles de vie, règles sociales et organisations – ont une plus ou moins grande valeur s'ils promeuvent ou font obstacle à la transformation salvifique. (Hick, 2004, p. 300)

Pour distinguer une relation authentique d'une relation inauthentique au Réel, il faut un minimum de croyances positives sur le Réel en soi. Un Réel radicalement inconnu interdirait de comprendre pourquoi l'amour, le désintéressement, etc., seraient religieusement préférables aux attitudes vicieuses.

Une autre objection contre le recours au concept de chose en soi porte sur la référence directe des noms propres qui suppose une relation causale directe entre la réalité ultime et ceux qui les premiers utilisent ces noms propres. Les discours et les contenus de croyance de ceux qui baptisent la réalité ultime d'un nom propre n'ont pas à être littéralement vrais. Pourtant, les pratiques de nomination et de baptême ne peuvent pas varier à l'infini. Il faut que le nom propre se réfère bien à la réalité ultime. Pour cela, la pratique d'identification doit être correctement orientée vers la réalité ultime.

D'un point de vue religieux, on considère généralement que la réalité ultime est digne de vénération et que les discours et les croyances incorporant le nom faisant référence à la réalité ultime n'ont pas à décrire un être digne de vénération, mais seulement à être respectueux de la transcendance et de la perfection de la réalité ultime. Des discours justifiant ces précautions supposent de croire des propositions affirmatives sur la bonté (ou toute autre propriété similaire) de la réalité ultime.

Le nom propre ne suffit donc pas à assurer la convergence sans contradiction entre les religions. Des propositions affirmatives relatives à la bonté, l'unicité, la perfection, la concrétude ou la transcendance de la réalité ultime sont nécessaires. Ceci n'est qu'une autre manière de dire que l'opposition en soi / pour nous, si elle équivaut à nommable / ineffable et indescriptible positivement ne suffit pas à pour défendre le pluralisme.

Il faut alors proposer un autre modèle métaphysique justifiant le pluralisme religieux en corrigeant les propositions de Hick. Non seulement, le Réel doit être nommé par un nom propre, mais il doit aussi

167 Voir Alston (1995, p. 57) et Plantinga (2000, p. 56).

être connu, *même très minimalement*, si l'on veut justifier une pluralité de croyances religieuses apparemment incompatibles.

5.2 La vérité plurielle des religions ?

5.2.1 Le pluralisme méréologique

Selon le pluralisme, une religion propose une connaissance partielle de la réalité ultime. Les contingences historiques et culturelles ne permettent pas d'embrasser toute la réalité ultime qu'on supposera infinie. Pour donner sens à cette partialité, le pluralisme méréologique distingue le tout auquel il est fait référence de ses parties qui sont plus ou moins décrites. Il montre ainsi que la référence ultime des croyances religieuses – le tout – est toujours identique, tout en insistant sur l'aspect parcellaire de chaque croyance. Plus généralement, chaque religion offrirait un point de vue sur le tout ne donnant accès qu'à certaines de ses parties.

Supposons qu'une personne croit qu'un objet O est d'une couleur C1 et qu'une autre personne croit que O est de couleur C2. Elles peuvent avoir raison toutes les deux si O est bicolore. Mais en ayant accès à une partie colorée de O, rien n'autorise à conclure que O comme tout est de cette couleur. La croyance que O est C1 n'est pas justifiée. Par contre, la prétention à la vérité de celui qui croit qu'une partie de O est C1 est justifiée.

L'histoire de l'éléphant et des aveugles fournit une image pour mieux comprendre ce pluralisme méréologique.

Il était une fois un village entièrement peuplé d'aveugles. Un colporteur informa les habitants qu'un prince, venu de loin, traversait la contrée à dos d'éléphant. « Qu'est-ce qu'un éléphant ? » demandèrent les aveugles. Il n'y en avait pas dans les parages, et ils n'avaient jamais entendu parler de cet animal-là.

Le colporteur leur dit qu'il s'agissait d'une bête gigantesque, en tout point extraordinaire. Il piqua si bien leur curiosité que les aveugles voulurent tous approcher l'éléphant pour s'en faire une idée personnelle. Tous, c'était beaucoup trop. Par conséquent, on décida d'envoyer une délégation de trois personnes, que le prince voyageur reçut de bonne grâce. Il autorisa les représentants du village à palper son éléphant à loisir. Ils palpèrent donc, remercièrent et rentrèrent chez eux.

Aussitôt, ils furent entourés et assaillis de questions par les autres villageois. « C'est un animal qui ressemble à un tapis rugueux battu par le vent sur une corde à linge », dit un aveugle qui n'avait touché que l'oreille. « Pas du tout, dit celui qui n'avait tâté que la trompe, c'est une sorte de serpent très épais, très nerveux, à tête poilue et humide. » « Comment donc ! s'indigna le troisième, qui n'avait palpé que la patte, c'est une bête épaisse et calme comme un arbre. » (*Les aveugles et l'éléphant*, fable anonyme)¹⁶⁸

168 La fable est mentionnée par Hick (1974, p. 140) qui cependant ne considère pas qu'elle puisse servir de modèle pour son pluralisme.

Tirons les leçons de la fable. Lorsqu'il prend conscience de la pluralité religieuse, le croyant ne devrait pas confondre ce qu'il peut attribuer à une partie de la réalité ultime et ce qui décrit la nature ou l'essence de la réalité ultime comme tout. On n'objectera pas que le modèle est spatial. La réalité ultime n'a certes pas de parties spatiales puisqu'elle transcende d'une manière ou d'une autre le monde empirique. On parlera plutôt de parties ontologiques, formelles, accessibles selon des perspectives limitées, c'est-à-dire des concepts et pratiques propres à une culture et une époque. L'amour de la réalité ultime ou sa justice sont deux aspects que des croyances religieuses différentes peuvent saisir. La complexité, voire l'infinité, de la réalité ultime est telle que les croyances qui s'y rapportent ne peuvent qu'en saisir des aspects ou des éléments qui ne suffisent pas pour prétendre à la vérité sur le tout.

Cependant, le concept d'aspect ne vaut apparemment que pour des propriétés accidentelles d'une chose. Si l'éléphant paraît poilu, c'est qu'une partie est poilue, mais l'éléphant n'est pas totalement poilu et encore moins essentiellement poilu. Mais le contenu des croyances religieuses ne fait pas seulement référence à des propriétés accidentelles de la réalité ultime, mais bien à des propriétés essentielles. Or, croire que cette réalité est essentiellement personnelle comme dans les religions théistes¹⁶⁹ et croire qu'elle est essentiellement impersonnelle n'est pas cohérent.

Supposons que la réalité ultime soit impersonnelle dans sa nature ou essence, en tant qu'absolu ou Brahman. Elle ne peut donc pas être considérée comme un membre de la catégorie des personnes comme le croient des théistes. À l'inverse, supposons que la réalité ultime est personnelle par sa nature ou essence. Elle ne peut donc pas être considérée comme un membre de la catégorie des choses impersonnelles comme le croient les croyants non-théistes. La réalité ultime ne peut avoir une nature contradictoire, à la fois essentiellement personnelle et essentiellement impersonnelle. Ce serait comme si, à propos de l'éléphant, certains aveugles utilisaient des concepts uniquement valables pour les végétaux et d'autres utilisaient des concepts uniquement valables pour les animaux. On ne pourrait pas leur accorder une égale prétention rationnelle à la vérité.

On ne peut donc pas s'appuyer sur la fable de l'éléphant et des aveugles et plus généralement sur un modèle méréologique pour rendre le pluralisme religieux crédible.

5.2.2 Le modèle du filtre

Le pluralisme pourrait pour justifier l'égale prétention à la vérité de différentes croyances religieuses distinguer plusieurs formes de vérité ou de représentation. D'une part, il y aurait les croyances religieuses pouvant prétendre à la vérité littérale quand, par exemple, elles font explicitement

¹⁶⁹ Le théiste peut bien sûr développer une compréhension analogique de la personne dans le cas de Dieu, mais il admettra aussi que l'on peut dire que Dieu est essentiellement omniscient ou essentiellement bienveillant.

référence à la réalité ultime comme à une cause unique et bonne. D'autre part, il y aurait les croyances métaphoriquement ou mythologiquement vraies pouvant prétendre à la vérité parce qu'elles participent de la référence à la réalité ultime sans pour autant être justifiée en tant que représentation ou description littérale de cette réalité ultime. L'idée de filtre doit permettre de comprendre ce mode métaphorique ou mythologique de représentation vraie (Hick, 2004, p. 162s). Selon ce modèle, la réalité ultime se manifesterait sous différentes formes, notamment sous une forme personnelle et sous une forme impersonnelle parce que chaque religion filtrerait la réalité ultime à cause des catégories qu'elle emploie. Ce filtrage obligerait donc à réinterpréter le contenu des croyances.

Dans le chapitre 1, nous avons insisté sur l'effort d'interprétation des discours et des pratiques pour attribuer des croyances. L'interprétation permet d'attribuer des croyances dont les contenus ne correspondent pas à ce qui, par exemple, est dit littéralement. Si un croyant dit que la statue a répondu positivement à sa prière, peut-être croit-il que la divinité représentée par la statue a répondu positivement à sa prière et non que la statue parle.

Le pluralisme religieux insistant sur le filtrage demande une interprétation plus élaborée. On ne pourrait pas attribuer la croyance qu'il y a un dieu personnel qui écoute telle prière qui lui est adressée, mais qu'il y a une réalité ultime qui est reconnue sous la forme d'un dieu personnel qui est dit écouter telle prière qui lui est adressée.

La métaphore du filtre doit permettre de comprendre ensemble deux dimensions de la croyance religieuse. De nombreuses croyances religieuses font référence à la réalité ultime qui est bien en partie la cause ou le fondement des représentations religieuses dont le contenu est produit par une déformation sans fausseté, propre à la manifestation selon un certain point de vue de la réalité ultime. La vérité se dédouble dans un tel pluralisme. Il y a une vérité des croyances qui vient de la référence à la réalité ultime et qui se résume à quelques propositions sur la réalité ultime. Il y a une autre forme de vérité qui est à comprendre comme métaphorique ou mythologique : les croyances représentent des manifestations de la réalité ultime telle que les catégories de telle religion la filtrent et donc indirectement elles font référence à la réalité ultime en soi qu'en général, elles en décrivent pas.

Les chrétiens saisiraient par leur tradition la manifestation de la réalité ultime sous la forme de l'amour personnel trinitaire tandis que les hindous saisiraient la manifestation de la réalité ultime sous la forme de la puissance libératrice impersonnelle. Il y a bien ici une réinterprétation nécessaire du contenu des croyances religieuses puisque ce n'est pas la réalité ultime qui est un dieu trinitaire ou une puissance impersonnelle. Il faut que les croyants comprennent plutôt que la réalité ultime se manifeste à eux, à cause de leur perspective limitée par leur histoire et leur culture, sous la forme d'un dieu trinitaire ou d'une puissance impersonnelle.

Le statut ontologique de ces manifestations incompatibles de la réalité ultime est cependant loin d'être clair. Ces manifestations doivent à la fois être distincte de la réalité ultime elle-même pour éviter l'incompatibilité des natures vue dans la section précédente et distincte d'une simple apparence illusoire.

McKim (2012, p. 112-122) comme Hick (2010a, p. 76) suggèrent de recourir à l'image du canard-lapin de Jastrow pour comprendre la possibilité d'un pluralisme religieux dont le modèle serait le filtre. L'image est celle d'un canard et celle d'un lapin, ou plutôt, l'image se manifeste comme celle d'un canard et comme celle d'un lapin. Elle n'est en elle-même ni l'un ni l'autre car on ne peut pas être un lapin et un canard en même temps et sous le même rapport. L'image du canard-lapin a été utilisée par Wittgenstein pour expliciter ce qu'est le voir-comme. L'image, selon les contextes, peut être vue comme une image de lapin ou comme une image de canard. Le problème posé par l'image du canard-lapin est qu'elle ne semble pas très éclairante pour comprendre comment articuler les deux niveaux du pluralisme religieux. Selon le modèle du filtre, le pluralisme suppose une différence entre la réalité ultime et ses manifestations. Mais à quoi cela peut-il correspondre dans l'image de Jastrow ?

On pourrait dire qu'il y a un dessin et qu'il se manifeste sous deux formes incompatibles : le lapin et le canard. Mais ce serait oublier qu'il s'agit de représentation et d'image et non d'animaux réels. Par conséquent, trois choses sont à distinguer : le dessin, l'image du canard et l'image du lapin. Les deux images sont des manifestations du dessin selon des points de vue différents et ne représentent pas le dessin tel qu'il est. Or, justement, le dessin est bien une image de lapin et aussi une image de canard. Il n'y a pas deux niveaux distincts comme l'en soi et le pour nous, la réalité et sa manifestation. Le dessin *est* une double image de canard et de lapin. L'analogie avec la réalité ultime se manifestant sous des formes incompatibles ne tient plus.

Mais peut-être que l'on a tort d'identifier le dessin à une image de canard et à une image de lapin. Si l'on affirme que le dessin sert dans certains contextes de représentation de lapin et dans d'autres de représentation de canard, alors une différence entre deux niveaux est bien marquée : le dessin et ses usages pour représenter divers animaux sont distingués. Néanmoins, on ne voit plus le lien avec le pluralisme religieux. Faudrait-il dire que nous pouvons user de la réalité ultime pour représenter un dieu ou une puissance impersonnelle qui existerait par ailleurs ? Cela ne paraît pas avoir beaucoup de sens.

5.2.3 L'échec du pluralisme

La citation suivante de Hick résume toute la difficulté du pluralisme, quelle qu'en soit la forme. En introduisant une différence entre la référence à la réalité ultime et des croyances à réinterpréter et pourtant, en un sens, vraies, le pluralisme religieux est dans une impasse.

La vérité ou la fausseté littérale d'une assertion factuelle consiste en sa conformité ou son absence de conformité avec un fait. (. . .) Un jugement ou un ensemble de jugements à propos de X est vrai mythologiquement s'il n'est pas vrai littéralement, mais néanmoins *tend* à susciter une attitude dispositionnelle appropriée envers X. (Hick, 2004, p. 348)

Hick défend ici un réalisme minimal : l'existence d'une réalité ultime rend vraies les croyances et discours à propos de cette réalité, à condition de ne pas croire en une vérité littérale de ces propositions et d'abandonner les affirmations religieuses et leur prétention à la vérité au profit d'une vague croyance en une réalité ultime accompagnées de pratiques, ce que Hick nomme « attitude dispositionnelle appropriée ».

Tout le problème se concentre dans la difficulté à analyser ce qu'est la vérité mythologique si elle est définie par le fait qu'elle peut susciter une disposition appropriée envers X. L'expression « vérité mythologique » peut être remplacée par « sotériologiquement approprié », ce qui semble beaucoup plus clair. Un jugement ou un ensemble de jugements à propos de X est sotériologiquement approprié s'il n'est pas vrai littéralement, mais néanmoins tend à susciter une attitude dispositionnelle appropriée envers X. Cette reformulation ne semble pas avoir perdu d'éléments essentiels de la formulation initiale tout en ayant éliminé le concept de vérité. Il manque alors au pluralisme un modèle permettant d'expliquer pourquoi des vérités sont saisies et rendent possible la disposition appropriée, bien que les croyances soient littéralement fausses.

5.3 Le mysticisme ou l'échec du pluralisme

Je prie Dieu qu'il me libère de Dieu. Eckhart

5.3.1 Le pluralisme mystique

L'examen du mysticisme permet aussi de montrer l'échec du pluralisme religieux. Le mysticisme est souvent considéré comme un modèle pour le pluralisme religieux¹⁷⁰ puisqu'il permettrait de reconnaître une pluralité de voies religieuses justifiées ainsi que la référence à une réalité ultime commune à ces différentes traditions. Mais le mysticisme illustre malgré tout la difficulté,

170 Voir par exemple Rose (2013).

probablement insurmontable, à articuler une référence commune et la pluralité des prétentions égales à la vérité.

La convergence d'une pluralité d'expériences mystiques dépend d'une unique référence de ces expériences. Par delà les différences de tradition et d'expression, on retrouverait des expériences assez similaires et liées à une relation intime à une même réalité ultime. Ces similarités d'expériences prendraient sens au sein du pluralisme religieux : une même référence serait rencontrée et expérimentée, mais par des pratiques et dans des discours divers.

La distinction est contestée, mais admettons que, pour la perception et la croyance, nous puissions différencier d'une part un contenu non propositionnel et non conceptuel et d'autre part un contenu propositionnel donc conceptuel. Un enfant très jeune perçoit un arbre non parce qu'il possède le concept d'arbre, mais par un contenu non conceptuel. Il ne peut donc pas initialement former de croyance propositionnelle utilisant le concept d'arbre, mais quand il aura appris à distinguer un arbre d'une fleur ou d'un arbuste, alors il pourra classer les arbres selon différentes espèces grâce à sa maîtrise du concept d'arbre et il pourra avoir accès à des contenus conceptuels et propositionnels à propos des arbres.

De l'échec des différents modèles de pluralisme religieux vus ci-dessus, on conclut qu'une convergence des contenus propositionnels et donc conceptuels de nombreuses croyances religieuses est peu probable. Or, le cœur du pluralisme mystique n'est justement pas la croyance propositionnelle, mais l'expérience mystique. Celle-ci aurait un contenu représentationnel, mais non conceptuel ou non propositionnel et ce contenu serait (plus ou moins) identique à travers les différentes traditions religieuses ou mystiques.

Il est néanmoins trop simple d'affirmer que c'est le même contenu ineffable qui est intuitionné et expérimenté. Cet ineffable n'est pas, par définition, dit dans un discours propositionnel et donc il échappe au problème des croyances propositionnelles incompatibles, par contre, les métaphores et récits mystiques ne peuvent pas être dits convergents ou faisant référence à une unique réalité ultime sans un patient travail de comparaison des différentes traditions, afin de montrer la convergence des expériences¹⁷¹. Un tel travail supposerait une érudition que nous n'avons pas. C'est pourquoi on proposera un modèle général combinant démarche mystique et interprétation des croyances religieuses, modèle qui nous paraît le plus accueillant pour un pluralisme mystique. Le pluralisme mystique ici examiné est examiné pour ses vertus de conciliation de différentes pratiques et croyances religieuses et non parce qu'il fournit une grille de lecture historique, religieuse ou philosophique de tout mysticisme.

171 Otto (2016) a cherché à le montrer pour Eckhart et Sankara.

5.3.2 Le tétralemmes et la mystique

Can't catch me, I'm syntax free. Sonic Youth

La conciliation des diverses traditions religieuses suppose l'introduction d'une dynamique spirituelle *et* logique qui vise à rendre compte de l'affirmation de différents contenus propositionnels et de leur dépassement dans une expérience de l'ineffable réalité ultime. Par exemple, cette « dialectique ascendante » du mysticisme se trouve chez Denys dans des passages tels que celui-ci :

En vérité, s'il convient de lui attribuer et d'affirmer d'elle [la Cause transcendante] tout ce qui se dit des êtres, parce qu'elle est leur cause à tous, il convient davantage encore de nier d'elle tous ces attributs, parce qu'elle transcende tout être, sans croire pour autant que les négations contredisent aux affirmations, mais bien qu'en soi, elle demeure parfaitement transcendante à toute privation, puisqu'elle se situe au delà de toute position soit négative, soit affirmative. (Pseudo-Denys L'Aréopagite, 1943, *La théologie mystique*, 1000b)

Denys présente trois étapes de la théologie mystique : la cataphase constituée d'affirmations, l'apophase qui se décompose en deux temps : la négation de ce qui a été affirmé puis la contemplation, voire la déification silencieuse. Ce qui est apparemment contradictoire est la précision « sans croire pour autant que les négations contredisent aux affirmations ». On voit mal comment une négation de ce qui a été affirmé ne contredit pas ce qui est affirmé, or ce point est essentiel pour un pluraliste. Il importe en réalité de comprendre les négations comme des réinterprétations des affirmations. Les prédicats attribués à Dieu ne sont pas à interpréter littéralement comme des attributions de propriétés, malgré l'apparence d'une description de Dieu : les affirmations de la forme « Dieu est F » ont pour but une identification de Dieu. Cette référence à Dieu prépare le croyant à la rencontre de Dieu. Une affirmation apparemment descriptive n'a ainsi pas besoin d'être littéralement vraie pour permettre l'identification de ce dont on parle.

Supposons que nous nous trouvions dans un bar bondé. Je dis à mon interlocuteur : « Adressez vous à la femme qui boit du martini ». Il se trouve que la femme en question boit de la vodka. Mon interlocuteur peut pourtant parfaitement identifier la bonne personne alors même que la description donnée est fautive. L'assertion prédicative a ainsi joué le rôle d'une assertion d'identification et non d'attribution.

Telle pourrait être le rôle des croyances propositionnelles correctement interprétées : identifier ce dont il faut faire l'expérience et non décrire, même métaphoriquement ou mythologiquement, ce dont on fera l'expérience. Comme l'a montré Nef (2010a), il y a bien des raisonnements dans la théologie

négative qui s'explicitent sous la forme de tétralemmes qui permettent de mettre en question certaines prédications¹⁷². Le tétralemmes peut prendre différentes formes et l'on retiendra la forme suivante :

1. A est B
2. A est non B
3. A est B et non B
4. A n'est ni B ni non B.

L'étape 4 vise à dépasser l'attribution ou la non-attribution de tel prédicat. Ce changement n'implique pas un silence complet ni une remise en question du principe de non-contradiction, puisqu'une logique est à l'œuvre dans cette progression, logique que l'on peut présenter ainsi en l'associant au pluralisme :

Étape 1. Le discours religieux semble composé d'assertions ayant un sens littéral. Ce constat initial sert de base pour l'attribution de croyances propositionnelles attributives. À ce stade, une tradition religieuse contient des affirmations qui ne peuvent qu'entrer en contradiction avec les affirmations d'une autre tradition.

Étape 2. La négation des affirmations précédentes relativise l'étape 1 sans en donner le sens. Malgré la négation des affirmations de l'étape 1, rien n'indique encore que les traditions puissent être conciliées puisqu'aucun accord positif n'a été construit.

Étape 3. L'affirmation des affirmations et des négations produit bien évidemment des contradictions dans le discours d'une tradition. Elle opère une mise à distance des croyances propositionnelles de cette tradition. Si une autre tradition opère de même, aucun accord positif n'est trouvé. Pourtant, les croyants de chaque tradition se sont mis à distance de leurs croyances, ce qui rend possible un éventuel accord sur autre chose que des croyances propositionnelles.

Étape 4. La négation des affirmations et des négations souligne qu'il ne faut pas se focaliser sur les contradictions mises en avant à l'étape 3. L'étape 4 est la prise de conscience que le discours ne doit pas être interprété comme un ensemble d'assertions supposant des croyances propositionnelles. Les assertions font partie d'un discours visant à identifier ce dont il faut faire l'expérience et qui est finalement ineffable. Ainsi, il n'y a plus de contradictions pertinentes entre les traditions comprises. Elles sont compatibles comme moyens d'identification de ce dont il faut faire l'expérience. Et l'on supposera qu'il s'agit d'une même expérience mystique ou d'expériences suffisamment similaires.

Néanmoins, quelle est l'articulation entre les affirmations initiales, celles qui forment des contenus de croyance, et l'expérience mystique ? Il est difficile de ne pas interpréter l'ultime étape de négation des affirmations et des négations comme étant autre chose qu'une critique radicale de l'étape 1. Les

172 Voir aussi Nef (2011, chap. VI et VII).

affirmations initiales sont incorrectes et fausses. Le pluralisme mystique visant à concilier différentes traditions religieuses n'est finalement pas un pluralisme religieux accueillant la pluralité des prétentions à la vérité des croyances religieuses. L'examen du pluralisme mystique nous laisse dans la situation suivante : le mysticisme est une forme d'expérience qui suppose la critique de toutes les croyances religieuses, même interprétées, en tant qu'elles prétendent à la vérité. Il ne justifie donc aucunement une égale prétention à la vérité des croyances religieuses. De ce point de vue, celui qui interroge les religions à partir de la vérité, le mysticisme est finalement irréligieux ou mène à un scepticisme religieux.

Pour reprendre l'exemple de l'identification de la femme dans le bar bondé, on peut remarquer que dire « Adressez vous à la femme qui boit du martini » est en partie faux, mais transmet suffisamment d'informations vraies – il s'agit d'une femme qui boit un alcool blanc – pour que l'identification correcte ait de bonnes chances d'avoir lieu. Le pluraliste pourra répondre que l'identification dans le cas des religions est très hasardeuse et demande de nombreux efforts, mais qu'elle n'est pas pour autant impossible. Ils ajouteront que les religions n'ont pas à prétendre à la vérité et qu'elles ne sont que des moyens pour changer de pratique. Certains se satisferont d'une telle situation. Le mysticisme montre que les religions s'effacent d'elles-mêmes¹⁷³ pour laisser la place à une expérience mystique libérée des religions. Encore faudrait-il avoir des raisons de penser qu'il y a quelque chose dont on peut faire l'expérience par la démarche mystique. Ce point sera critiqué dans le chapitre 7.

173 Parfit (1984, partie I) a étudié comment des théories peuvent être dites s'effaçant elles-mêmes, en montrant que cela n'implique pas qu'elles se *réfutant* elles-mêmes.

6. Désaccord, relativisme et scepticisme religieux

6.1 Le désaccord entre pairs épistémiques

And I guess, I just don't know. The Velvet Underground

6.1.1 Reformulation de l'argument sceptique

Afin de clarifier la position obtenue par les discussions des chapitres précédents, une relecture des acquis à l'aune du problème du désaccord épistémique doit permettre d'expliquer pourquoi le scepticisme est finalement la meilleure réponse rationnelle, c'est-à-dire la meilleure révision de croyance une fois la diversité religieuse prise en compte¹⁷⁴.

Notre enquête nous a mené à la situation suivante. La critique de l'exclusivisme comme du pluralisme est une critique contre la rationalité de la prétention à la vérité des croyances religieuses. L'exclusivisme, comme le pluralisme, s'ils étaient défendables, permettraient au croyant de continuer à croire sans tenir la pluralité religieuse pour une raison de nier ou de douter. Si ni une unique religion, ni des ensembles de religions ne peuvent prétendre légitimement à la vérité, le scepticisme religieux semble être l'unique conclusion justifiée.

Pour échapper au scepticisme religieux, il faudrait reconnaître que nous nous trouvons dans une situation de désaccords où chacun est justifié à camper sur ses positions. Entre les religions incompatibles quant à leur prétention à la vérité, il existerait (comme) un débat au sein duquel il est rationnel de conserver sa croyance car personne ne peut trancher entre les différentes positions. Ce statut quo serait une position faute de mieux, quitte peut-être à réviser à la baisse, mais pas trop, le degré de crédibilité accordé initialement aux contenus de ses croyances.

En examinant le scénario du pire présenté par Alston (voir section 4.4), nous avons déjà critiqué un tel conservatisme. Face au désaccord lié à la pluralité religieuse, les options ne sont pas soit de changer de croyance, soit de conserver sa croyance. Suspendre sa croyance religieuse est une autre possibilité¹⁷⁵.

La prise de conscience de la pluralité revient à adopter la position d'un locuteur face à des objecteurs lors d'un débat. Or, il est parfois justifié d'adopter une position particulière même si les positions en débat sont indécidables par l'argumentation. Pour choisir rationnellement, il faut alors pouvoir recourir à ses intuitions qui sont des états privés dont la justification n'est pas donnée par

174 Sur la notion de désaccord, voir Feldman et Warfield (2010), Machuca (2013), Lackey et Christensen (2013) et Sosa (2010). Sur le site du collège de France (www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin), on peut trouver les conférences d'un colloque organisé par Claudine Tiercelin et intitulé : L'épistémologie du désaccord.

175 La position ici défendue rejoint le scepticisme défendu de manières différentes et complémentaires par Feldman (2007) ou Schellenberg (2013b).

l'argumentation puisqu'elles ne s'énoncent pas sous forme propositionnelle, quand bien même elles sont des *raisons* de choisir une position malgré le désaccord. Dans le cas d'un débat sur la pluralité religieuse, les expériences religieuses pourraient fournir des intuitions. J'entends cependant montrer qu'il n'y a en réalité pas d'intuition pour sortir des désaccords et que les conditions d'un désaccord rationnel ne sont pas réunies en matière de religions, d'où le scepticisme religieux.

6.1.2 Comment éviter le scepticisme en cas de désaccord épistémique

Le scepticisme est parfois pris comme une solution de facilité, un abandon de la recherche. Si face à tout désaccord, le scepticisme devenait l'unique attitude rationnelle, alors la situation serait souvent absurde. Si un groupe d'illuminés en vient à contester avec ténacité que $2+2=4$, faut-il, pour être rationnel et conscient de la diversité des opinions, devenir sceptique ? Le problème se poserait si, après discussion sur la vérité de $2+2=4$, des mathématiciens aux compétences équivalentes restaient en désaccord. La question du désaccord menant au scepticisme religieux n'est donc pas celle du désaccord entre des croyants en général. Elle est celle d'un désaccord entre pairs épistémiques, nous y reviendrons.

Commençons par remarquer que le désaccord sur les questions religieuses est substantiel et pose problème pour trois raisons fondamentales. 1/ Le désaccord semble massif et porter sur des éléments fondamentaux des religions. 2/ Il n'y a pas de méthode efficace connue pour résoudre les désaccords. 3/ On peine à justifier l'existence persistante de ce désaccord.

La justification des désaccords religieux supposerait de défendre le pluralisme religieux. Or, les limites du pluralisme religieux ont déjà été exposées. Si le pluralisme est un échec, la méthode pour résoudre les désaccords n'est pas de réinterpréter les croyances religieuses pour montrer leur compatibilité par delà les incompatibilités apparentes, mais plutôt de défendre l'exclusivisme d'une tradition religieuse. Pour sortir du désaccord, il faudrait critiquer les prétentions à la vérité des autres croyances produisant le désaccord. Là encore, nous avons insisté sur les impasses d'une telle tentative.

Restent donc des désaccords massifs en matière de croyances religieuses qui semblent même aggravés si l'on remarque qu'ils n'ont pas seulement lieu entre des croyants n'examinant pas réellement les conséquences épistémiques de la pluralité religieuse, mais qu'ils persistent aussi entre ceux qui, théologiens ou philosophes, soumettent leurs croyances à un examen rationnel et échangent entre eux pour se convaincre ou se critiquer mutuellement.

La situation produite par la prise de conscience de la pluralité religieuse peut donc être comparée à celle d'un désaccord épistémique persistant. Elle résulte de l'absence de conclusion du débat argumenté

correctement mené et même de l'absence de méthode efficace ou d'intuition pour résoudre ce désaccord. Mais le désaccord peut-il seulement être dit rationnel ?

La situation de désaccord rationnel la plus simple est la suivante. A a des raisons de croire que p et donc a des raisons de ne pas croire que $non-p$, mais de croire la fausseté de $non-p$. B a des raisons de croire que $non-p$ et donc a des raisons de ne pas croire que p , mais de croire la fausseté de p . Ajoutons que A et B mobilisent pour penser à p les mêmes connaissances d'arrière-plan ainsi que les mêmes capacités et méthodes de raisonnement sur p et ce qui est pertinent à son propos.

Comme y insiste Frances (2014), il faut se méfier de la simplification qui consiste à penser le désaccord uniquement comme un désaccord entre deux personnes à propos d'une proposition. Le désaccord religieux est d'ailleurs bien plus vaste qu'une opposition entre deux personnes à propos d'une seule proposition. Mais puisque ce qui nous occupe est la pluralité religieuse réfléchie, on peut s'appuyer sur cette simplification qu'est le désaccord entre deux personnes à propos d'une seule proposition.

Pour autant, les conditions du désaccord rationnels ne sont peut-être pas réunies. Un théiste invoquant la pratique de la prière comme source d'éléments de preuve s'opposera au refus d'un non-théiste d'inclure ce type de données¹⁷⁶. De même, A peut avoir une théorie de l'erreur qui explique pourquoi B ne croit pas que p , même après une explicitation des éléments de preuve disponibles. Une telle théorie ferait que A peut continuer de croire rationnellement que p , même s'il y a désaccord¹⁷⁷. Mais, pour le désaccord qui nous importe, une telle théorie de l'erreur de B ne doit pas reposer sur des principes religieux comme le péché de B, sinon il s'agit d'une pétition de principe. A ne doit pas s'appuyer sur sa religion pour dire que B est dans l'erreur et qu'il a raison de conserver sa religion. La question porte justement sur les raisons de conserver sa religion pouvant être partagées.

Si le désaccord entre A et B venait de l'imprécision ou de l'ambiguïté dans l'usage des termes ou d'un manque d'attention aux données ou aux méthodes communes, le désaccord serait trivial et non rationnel. On admettra, pour le moment, que l'on peut remédier au mieux à ce danger et qu'il existe donc des désaccords rationnels en matière religieuse. Par contre, la demande de précision devient exagérée et trop abstraite si l'on exige que A et B partagent les mêmes éléments de preuve sans plus d'explication. Il faut qu'ils les partagent au cours d'une enquête et d'une discussion. La dynamique de partage des éléments de preuve et des arguments importe plus que leur stricte identité qui est plutôt l'idéal qui guide le partage. Cette mise en commun correspond à ce que l'on nomme une exigence de publicité complète (*full disclosure*) des éléments impliqués dans le désaccord. Cette publicité est aussi

176 Voir Lackey (2014, p. 302-3).

177 Voir Bergmann (2009).

une condition pour que les interlocuteurs se reconnaissent comme des pairs, avant d'identifier leur désaccord. Le travail de reconnaissance ne s'appuie pas sur une identité donnée par avance, mais sur l'engagement commun dans l'enquête qui construit la communauté de recherche dont parle Peirce.

Une fois la situation de désaccord rendue saillante, ne pas être sceptique de la part de A ou de B serait une forme de confiance en soi déplacée liée au vice de l'égoïsme épistémique. Il faudrait que A ou B accorde moins de considération à son contradicteur et s'estime meilleur utilisateur des données publiques et des méthodes communes, malgré le partage et la reconnaissance initiés par l'enquête commune.

Le désaccord rationnel suppose donc l'existence de pairs d'égale valeur épistémique¹⁷⁸. Des pairs épistémiques sont des pairs du point de vue de la prétention à la vérité. Ils ont globalement accès aux mêmes informations servant de éléments de preuve pour les arguments et aux mêmes méthodes de raisonnement. S'il existe une asymétrie significative d'informations ou de méthode entre les participants au débat, le désaccord persistant est probablement dû à cette différence. Certains seraient en meilleure position pour mieux comprendre le problème et le résoudre. De même, si deux personnes débattent et que l'une a des compétences reconnues dans un domaine et pas l'autre, le désaccord final manifesterait peut-être plus l'incompréhension de la personne moins compétente. On ne pourra pas parler de désaccord rationnel.

La notion de pairs épistémiques peut sembler trop idéalisée. Existe-t-il véritablement des débats entre personnes possédant une égale information et une égale compétence ? Ici l'égalité doit être apparemment assez stricte pour que le désaccord soit rationnel et réellement inextricable pour un observateur extérieur ou un participant considérant la situation de désaccord indépendamment de sa propension initiale à croire. Mais, l'idéalisation sert en réalité de principe régulateur en imposant, par exemple, la confiance mutuelle dans la prise en compte des points de vue différents. Elle repose sur le *principe du poids égal* (PPE) que l'on peut formuler ainsi pour produire une symétrie épistémique.

(PPE) Il est épistémiquement obligatoire d'accorder la même crédibilité et une égale considération aux personnes impliquées dans un débat argumenté, sauf si l'on a de bonnes raisons d'estimer que les compétences épistémiques de certains sont insuffisantes.

Cette égale considération permet d'éviter l'arbitraire que nous avons vu réapparaître plusieurs fois dans les défenses de l'exclusivisme¹⁷⁹. Sauf preuve du contraire, elle suppose que les participants ont des chances équivalentes d'accéder à la vérité.

178 Voir Kelly (2005).

179 Voir Christensen (2007).

En première analyse, on pourrait croire que des pairs épistémiques devraient avoir finalement les mêmes croyances rationnelles. En raisonnant de manière similaire sur des données communes, ils devraient arriver aux mêmes conclusions. Face à un même problème de mathématiques, les pairs épistémiques compétents trouvent la même solution.

Néanmoins, on se gardera de trop majorer de tels exemples. Les êtres humains n'étant pas de simples machines, on ne peut pas seulement s'attendre à un traitement mécanique de éléments de preuve selon des algorithmes partagés par les pairs épistémiques. Néanmoins, la persistance du désaccord entre pairs épistémiques laisse l'impression que nous sommes incapables de trouver une réponse satisfaisante au problème. C'est pourquoi le scepticisme paraît être la seule attitude rationnelle. Telle est la position *conformiste* ou *conciliatrice* face au désaccord entre pairs. A et B ajustent leur croyance ou leur degré de croyance et de doute en fonction de ce qui est reconnu par tous. Ici, puisque le débat sur la pluralité religieuse mène à un désaccord persistant, le scepticisme est l'accord qui reconnaît le désaccord persistant.

Cependant, après discussion, une autre attitude pourrait être justifiée. Pourquoi ne serait-il pas rationnel de conserver sa croyance, sans scepticisme, en attendant une raison suffisante de trancher autrement ? Telle est la représentation non conformiste ou non conciliatrice du désaccord¹⁸⁰. La prise de conscience d'un désaccord épistémique persistant entre pairs ne produirait pas l'obligation d'adopter une position sceptique car il faudrait justifier en quoi cette nouvelle donnée probante qu'est le désaccord persistant, un élément de preuve de second ordre, pourrait obliger à abandonner la croyance initiale.

Face à un désaccord épistémique persistant, on peut fournir deux explications justifiant deux positions contraires.

1/ Le désaccord peut venir d'une limite commune non surmontée pour le moment ou insurmontable. Cette limite peut être par exemple un manque d'informations disponibles ou une limite propre à la raison humaine. Le scepticisme se justifie car personne n'a les moyens de surmonter correctement cette limite. Pour sortir du désaccord produisant une incertitude, des raisons *pratiques* pourraient être invoquées. L'urgence de l'action pourrait être le motif d'une décision face à l'incertitude théorique persistante. Ce point sera examiné dans le chapitre 8.

2/Le désaccord peut venir d'un élément non public et non communicable et pourtant rationnel auquel certains seulement ont accès. Une intuition inégalement répartie expliquerait que certains défendent telle position et non telle autre. Si l'on réussit à justifier le recours à des intuitions dans des débats rationnels, alors on explique deux points essentiels. A/ Le désaccord persiste car il y a une

180 La position nommée « *steadyfast* » dans la littérature.

différence significative entre les interlocuteurs. B/ La personne qui a une intuition de manière justifiée est justifiée à conserver la croyance rendue crédible par son intuition (Van Inwagen, 2010a). On justifie ainsi la position non conformiste ou non conciliatrice.

Une intuition est une tendance à juger qu'une proposition est vraie sans que la personne ne puisse pour autant fournir d'arguments pouvant justifier ce jugement. La vérité de la proposition crue n'est pas inférée d'autres données¹⁸¹. Le désaccord manifeste peut-être seulement qu'un participant a accès à une information dont la (probable) vérité lui semble bien assurée. Cette asymétrie d'intuitions explique qu'il existe, pour certains, une bonne raison de ne pas être d'accord et de refuser le scepticisme¹⁸².

Il ne s'agit pas d'invoquer des illuminations personnelles en valorisant le sentiment ou l'émotion incommunicables. Les intuitions qui interviennent dans des débats et mènent parfois à des désaccords sont des intuitions faillibles à valeur épistémique. Il n'est pas nécessaire, pour la suite de l'argument, de préciser plus avant la nature de ces intuitions et les conditions de leur fiabilité puisque j'entends montrer que même si le désaccord en matière de philosophie (ou de politique ou bien encore de morale) relève d'intuitions variables et pourtant justifiées épistémiquement, le désaccord religieux n'est pas dû à des intuitions.

Deux personnes A et B se considérant à égalité peuvent ne pas tomber d'accord. A peut progressivement en venir à penser qu'elle a un accès intuitif à des vérités (probables) que B ne comprend pas réellement. Elle considérera alors qu'elle n'a pas à réviser sa croyance du fait de ce désaccord qui s'est révélé, selon elle, ne pas être un désaccord entre pairs épistémiques. Mais B peut avoir la même impression. Supposons que A et B aient des intuitions différentes. La reconnaissance par A du désaccord parce qu'elle a une intuition qui lui donne accès à une raison de ne pas être d'accord s'accompagne de la reconnaissance que B a aussi une intuition qui lui semble tout à fait rationnelle et qui lui donne une raison de croire en une vérité opposée à celle que croit A. L'égle considération opérant toujours, il est difficile pour A ou B de se sentir en position supérieure. Dans ce cas, rien ne justifie que A ou B considère que *son* intuition suffit à échapper au scepticisme, sauf à expliquer que *son* intuition est mieux justifiée.

Supposons maintenant que A et B partagent une même théorie de l'erreur expliquant pourquoi l'une des deux se trompent. Sur la base de cette théorie de l'erreur, elles pourraient tomber d'accord. Pour cela, elles pourraient retirer, d'un commun accord, toute valeur à l'une des deux intuitions et défendre une position commune soutenue par l'autre intuition. Elles pourraient aussi retirer toute valeur aux deux intuitions et ainsi tomber d'accord sur le scepticisme.

181 Pour une mise en valeur rationaliste de l'intuition capable de donner accès à des vérités *a priori* ou à des vérités modales, voir Bealer (1999, 2002).

182 Voir Bogardus (2013).

Mais ajoutons que A a une théorie de l'erreur s'appliquant à l'intuition de B et que B n'adhère pas à cette théorie, même après discussion. A considère que l'intuition de B est une erreur, pourtant A n'est pas justifiée à conserver sa croyance. A n'a pas de raison publique partageable de disqualifier l'intuition de B ou de justifier la supériorité de son intuition. A est, pour les questions qui nous intéressent, exclusiviste ; et nous avons déjà critiqué l'exclusivisme. Ici, à nouveau, le scepticisme paraît être la position la plus rationnelle.

Néanmoins, les intuitions permettent parfois d'éviter le scepticisme. À propos des croyances religieuses ou d'autres croyances, la situation du désaccord persistant entre pairs est peut-être due à d'autres facteurs que l'information disponible, les méthodes de raisonnement utilisées ou les intuitions mobilisées. La complexité des problèmes explique peut-être l'existence de désaccords persistants entre pairs épistémiques. Une question de philosophie est en général directement liée à d'autres questions. Par exemple, la discussion sur le libre arbitre renvoie à l'interprétation du concept de loi de la nature, à la responsabilité morale, au rapport à soi, à certains principes modaux, à l'identité personnelle, etc. Les intuitions et les croyances qu'elles soutiennent interviendraient pour aider à s'orienter dans cette complexité¹⁸³.

Différentes stratégies permettent de ne pas se laisser submerger par cette complexité qui risque de rendre très rare la situation de parité épistémique avec *full disclosure*¹⁸⁴. Afin de restreindre le champ de la discussion, on travaillera avec des hypothèses explicitées, mais non interrogées. Par exemple, on peut chercher si le libre-arbitre défini selon tel ou tel critère est compatible avec le déterminisme défini selon tel ou tel critère. Mais cette complexité ne peut pas être réduite pour se prononcer sur des questions plus générales comme : l'être humain est-il libre ?

Le recours aux intuitions pour s'orienter dans la complexité non réduite est alors sûrement légitime. Les discussions autour d'expériences de pensée permettent de mettre au jour les intuitions et les désaccords sur les intuitions¹⁸⁵. En *République* 331c, Platon imagine Socrate s'interrogeant sur ce que doit faire une personne qui doit rendre une arme qu'un ami lui a prêtée. Le problème est qu'entre temps, cet ami est devenu fou et dangereux. Cette expérience de pensée vise à tester différents jugements moraux en s'appuyant sur une intuition de la justice. L'intuition permet de commencer l'enquête alors même que Socrate et ses interlocuteurs ne se sont pas encore mis d'accord sur ce qui est juste.

En cas de désaccord face à un problème complexe ou face à une expérience de pensée, celui qui a une intuition soutenant sa croyance peut estimer qu'il est autorisé à conserver sa croyance.

183 Voir Sosa (2010, p. 290-1).

184 Voir Elga (2007, sect. 12).

185 Voir Cova (2011, 2013).

L'argumentation ne pouvant suffire, l'intuition est un moyen légitime de poursuivre son enquête rationnelle. Il doit seulement être moins confiant et accorder moins de crédit à ses croyances liées à cette intuition, sauf s'il peut expliquer pourquoi la valeur de cette intuition elle-même est bien justifiée. Par contre, même s'il réduit son degré de croyance, il n'a pas à devenir sceptique.

Supposons que Céphale ne soit pas d'avis que rendre une arme à un ami devenu fou soit injuste. Socrate a l'intuition inverse, tout en reconnaissant que, grâce à l'enquête en commun, Céphale et lui sont des pairs épistémiques. Conscient de ce désaccord, Socrate devrait diminuer la confiance qu'il met en sa conception de la justice. Mais devenir sceptique paraîtrait exagéré si son intuition est forte. Son intuition qui résiste à sa réflexion – il ne faut pas rendre l'arme – est une bonne raison de penser qu'il a une conviction morale bien fondée¹⁸⁶. Bien sûr, il en va de même pour Céphale. Le débat devrait continuer pour que Socrate et Céphale puissent situer le ou les points qui véritablement ne sont pas partagés ou pour espérer se mettre d'accord par une meilleure discussion. Ils devraient identifier sur quels points des intuitions différentes opèrent pour éventuellement surmonter ces désaccords. Telle est la stratégie qu'utilise souvent Platon en menant le dialogue jusqu'à des points de rupture entre les participants. Platon cherche ainsi à nous donner les moyens de progresser dans une enquête qu'il espère voir aboutir en explicitant des intuitions au sein d'une argumentation en commun.

S'inquiéter des désaccords persistants et disqualifier les domaines où ils persistent serait confondre la méthodologie philosophique et la méthodologie scientifique. En sciences, il est possible d'obtenir une connaissance réflexive de la fiabilité des sources de connaissance. Pour cela, les scientifiques testent les moyens de la connaissance : instruments de mesure, méthodes, expériences, etc. Les intuitions philosophiques n'ont pas l'air testables de cette manière. Il n'existe souvent pas d'accès à ce dont il est question indépendante des intuitions, peut-être est-ce dû à la complexité des problèmes philosophiques¹⁸⁷. Cela n'empêche pas de continuer à enquêter rationnellement sur ces questions.

Résumons cette section. Deux situations de désaccord persistant ne mènent pas au scepticisme.

1. Un des participants peut se prévaloir légitimement d'un avantage épistémique sous la forme d'une connaissance supplémentaire, d'une compétence exclusive ou d'une intuition légitime non partageable. Le désaccord rationnel prend fin.

2. Tous les participants ou certains peuvent se reconnaître mutuellement une prétention justifiée à la vérité malgré leur désaccord avec d'autres. Pour cela, ils peuvent invoquer des intuitions différentes face à des problèmes trop complexes pour être (pour le moment) bien traités. Le désaccord rationnel persiste et la recherche aussi. En attendant une éventuelle solution, conserver sa croyance initiale

186 Par contre, quand Socrate invoque son *daimon*, ce n'est pas très convaincant.

187 Voir Sosa (2013).

soutenue par une intuition est légitime, mais le degré d'adhésion à la croyance doit être ajusté en fonction du désaccord et des échecs de l'enquête.

6.2 Le désaccord entre pairs épistémiques et le choix d'une religion

Devant tant de problèmes et de malentendus, les diables et les dieux en sont venus à douter d'eux-mêmes. Jacques Higelin

La question est maintenant de savoir si les désaccords sur la prétention à la vérité des croyances religieuses pourraient être des désaccords rationnels entre pairs épistémiques ne menant pas au scepticisme. Tout d'abord, il faut restreindre le domaine des croyants en désaccord. Ceux-ci doivent être bien informés et soucieux de procéder rationnellement, par une mise en commun des données du problème et des méthodes de raisonnement. Les expériences religieuses ou les certitudes religieuses pourront alors fournir d'éventuelles intuitions épistémiquement justifiées. En se fondant sur elles, les croyants pourraient conserver leurs croyances de manière justifiée.

Je vais défendre deux thèses. 1/ Les intuitions invoquées dans les désaccords rationnels ne sont pas suffisamment comparables à celles fournies par des expériences religieuses. 2/ La situation de débat entre pairs épistémiques n'est pas (encore) réalisée en matière de croyances religieuses. Le scepticisme semble donc bien la conclusion non du désaccord rationnel, mais de l'absence de désaccord rationnel entre pairs épistémiques ayant des intuitions différentes et poursuivant leur enquête en conservant (provisoirement) leurs croyances religieuses.

6.2.1 Intuition et expérience religieuse

[Le comparatisme est] la forme que revêt naturellement, dans les sciences humaines, la méthode expérimentale. Dumézil

Peut-on comparer les expériences religieuses à des intuitions légitimes ou à des sources d'intuitions légitimes pour un débat rationnel ? La lecture d'un texte religieux, l'expérience de la présence de Dieu, de la beauté surnaturelle de la nature, etc., seraient des intuitions ou des sources d'intuitions qui permettraient d'expliquer que, même dans un débat rationnel, le désaccord peut persister et que les participants n'ont pas à se convertir au scepticisme. Un exclusiviste pourrait tirer parti de ce recours à l'intuition. Son accès exclusif à des vérités religieuses serait lié à des intuitions possiblement rationnelles. De plus, n'ayant pas les expériences religieuses des croyants d'autres traditions, il n'a pas leurs intuitions. Il ne peut adopter leur point de vue même s'il sait qu'ils ont des intuitions différentes. Par contre, il partage des données communes et des méthodes de raisonnement avec les croyants d'autres traditions. *De ce point de vue*, ils sont ses pairs épistémiques. Mais ses croyances étant

soutenues aussi par des intuitions, il les conserve, moyennant une révision à la baisse de son degré de croyance.

Pour renforcer cet exclusivisme, souvenons-nous de la critique de la thèse de la différence par Van Inwagen. Une différence d'exigence de justification entre les croyances religieuses et d'autres formes de croyance n'est pas justifiée. On tient qu'il est rationnel d'adopter des positions philosophiques, politiques, voire scientifiques, même si toutes les données publiquement disponibles ne suffisent pas pour fonder ces positions, par conséquent, on ne peut pas exiger que toute croyance religieuse soit fondée sur des éléments de preuve publics et défendre le scepticisme en soulignant leur absence pour trancher un débat sur une question religieuse. En réalité nous dit Van Inwagen, des intuitions ou des évidences privées sont utilisées dans de nombreux débats philosophiques, politiques, voire scientifiques. Si nous accordons une valeur épistémique à ces intuitions dans ces débats, rien ne justifie que nous fassions une différence quand il s'agit de religion.

Ce refus du scepticisme dépend d'une comparaison entre intuition et expérience religieuse qu'il faut la mettre en question. Cette comparaison est une tentative d'accorder une rationalité aléthique au choix d'une religion particulière malgré les désaccords. Or, dans un débat sur des questions religieuses, ce ne sont pas des intuitions à propos de la vérité de thèses ou de principes de raisonnement que l'on invoque. Les expériences religieuses pertinentes pour la prétention à la vérité sont comprises comme des perceptions permettant une mise en présence de la divinité ou de la réalité ultime et structurant tout ou partie de l'existence de la personne. Ces expériences sont aussi liées à des pratiques culturelles et à l'appartenance à une tradition.

On doit donc contester les affirmations de Van Inwagen quand il déclare :

Si les « éléments de preuve » [*evidences*] peuvent inclure l'« intuition » ou un autre élément incommunicable (...), alors certaines croyances philosophiques et politiques de certaines personnes sont justifiées par les éléments de preuve dont elles disposent. (C'est la thèse que je trouve la plus attirante, ou la moins repoussante.) Mais si les éléments de preuve sont ainsi compris, comment peut-on être sûr que certaines croyances religieuses de certaines personnes ne sont pas justifiées par les éléments de preuve dont elles disposent ? (Van Inwagen, 2010b, p.322, traduction légèrement modifiée)

L'exclusion des intuitions hors des données publiques rend impossible la clause de publicité complète (*full disclosure*) nécessaire pour qu'il existe d'authentiques pairs épistémiques. Mais Van Inwagen défend l'idée selon laquelle ces intuitions font partie du type de données privées qui justifient, pour ceux qui les ont, leurs croyances.

Néanmoins, Van Inwagen ne décrit pas correctement la situation. Les expériences religieuses sont certes privées, mais elles ne sont pas incommunicables. Les données privées sont liées à des

expériences de présence que l'on peut décrire et donc communiquer. Il existe d'innombrables récits d'expérience religieuse qui peuvent être étudiés et servir à manifester des raisons de croire. Or, la prise de conscience de la profusion des expériences religieuses tenues pour véridiques provoquent justement le scepticisme. En lisant des récits de révélations, de miracles, d'expériences religieuses, on peut arriver à comprendre ce qui pousse à croire et à tenir pour intérieurement évident telle ou telle croyance religieuse. Le *contenu* du sentiment n'est pas incommunicable, même si sa teneur subjective qualitative l'est probablement, au moins en partie.

Certains diront qu'il est très difficile pour eux d'adopter le point de vue d'un croyant ayant une expérience religieuse qu'ils n'ont pas vécue. Mais, il est possible de s'imaginer en train de croire à cause d'une expérience religieuse particulière. Il est possible d'essayer de s'imaginer en train de croire selon une religion très éloignée de la sienne et qu'une telle expérience a toutes les marques subjectives de fiabilité. Telle serait l'exigence d'égale considération nécessaire pour développer un débat entre pairs épistémiques. Une telle prise de conscience de la diversité des expériences incompatibles mène alors tout droit à une relativisation de la prétention à la vérité de chaque expérience. Rien, dans le débat, n'indique que l'une est plus fiable que l'autre ou qu'aucune puisse l'être.

À l'inverse des expériences religieuses, les intuitions portent sur la vérité de certaines propositions. Un contradicteur qui ne croit pas en leur vérité peut les accepter comme hypothèses. Le contradicteur raisonne ainsi : *si j'accepte cette proposition, alors je peux conclure comme le fait mon interlocuteur.* Un désaccord rationnel porte ainsi sur une proposition intégrée à un raisonnement. En réalité, le désaccord menant au scepticisme religieux ne provient pas d'intuitions dont la vérité est incommunicable car nous n'en sommes pas au stade où le débat semble achercher sur des intuitions possiblement rationnelles à propos de la vérité de propositions bien identifiées¹⁸⁸.

Certes, une intuition n'est pas toujours formulée clairement même si elle est un jugement que l'on ne sait pas bien justifier, tout en étant malgré tout l'objet d'une discussion. Mais une expérience religieuse n'est pas une relation à une proposition que l'on estime vraie ou fausse et la diversité des expériences religieuses ne produit pas un conflit d'intuitions. De ce point de vue, ce ne sont pas des désaccords rationnels comme il en existe en philosophie ou à propos de questions politiques et morales précises.

Ceci permet sûrement de comprendre pourquoi de nombreux croyants ne voient pas la force du problème posé par la prise de conscience de la pluralité religieuse. Ils tiennent peut-être leur expérience

188 Des points de doctrine pourraient paraître insaisissables. Un hindou peut tenir la Trinité pour incompréhensible. Admettons le, cela ne signifie pas qu'il ne peut pas comprendre l'expérience d'une personne qui croit que Jésus l'a sauvé de la maladie en se présentant à elle, par analogie avec des expériences qu'il a faites et par une réelle considération pour la description de cette expérience.

personnelle, soutenue par des témoignages et par une tradition, pour une source d'éléments de preuve non partagés. L'engagement religieux serait une expérience disons globale, une expérience qui ne s'analyserait pas comme un ensemble d'intuitions ou de jugements sur quelques propositions précises mises au débat. Nous sommes ainsi d'accord avec les croyants pour qui il n'y a pas vraiment de divergences d'intuitions, mais bien une divergence d'expériences de pratiques religieuses rendant impossible le débat rationnel sur telle ou telle proposition isolée. Pourtant, c'est aussi cette impossibilité d'entrer dans un débat rationnel qui mène au scepticisme.

On pourrait encore objecter ceci. Certes les expériences religieuses ne sont pas des intuitions, mais elles sont la source d'intuitions et de jugements intuitifs sur la vérité ou la fausseté de propositions. On pourrait même espérer progresser dans la compréhension des désaccords en identifiant des intuitions religieuses fondamentales à partir d'une réflexion sur les expériences. Ce serait une manière d'éduquer notre jugement, ce que Newman (2010, IX, ii) nomme le sens illatif qui est l'exercice du jugement personnel et qui varie car son éducation et sa formation varient d'un individu à l'autre. Il est normal qu'il y ait des désaccords de jugement à cause du caractère personnel de l'exercice du jugement.

Rien ne permet d'exclure cette possibilité d'une meilleure éducation du jugement par une meilleure connaissance théorique et pratique de traditions religieuses. L'épistémologie du désaccord insiste sur le principe de publicité : les raisons de croire, y compris les intuitions, doivent être rendues publiques dans le débat pour que chaque participant éduque son jugement. Mais cette publicité des raisons de croire est loin d'être réalisée. On ne peut se contenter de la compréhension de quelques discours ou de quelques expériences religieuses car l'exigence de publicité dans le cas des désaccords rationnels est bien plus élevée et n'est même pas approximativement réalisée en matière religieuse.

Schellenberg souligne ainsi pourquoi nous ne sommes pas en situation de dépasser le scepticisme à propos des croyances religieuses.

Bien sûr, la tentation, notamment pour les philosophes analytiques occidentaux, est de dire que certaines de ces affirmations [religieuses] et de leurs notions fondamentales sont intrinsèquement obscures et de toute évidence sans aucune plausibilité (ou que l'on peut montrer qu'elles le sont par quelques arguments en fauteuil) et donc qu'elles peuvent être négligées ;, mais venant de personnes qui en savent moins sur les religions que leurs collègues philosophes des sciences en savent à propos des sciences, une telle approche peut difficilement être prise au sérieux. C'est simplement un fait que l'enquête sérieuse sur les options religieuses autres que le christianisme doit être entreprise par la plupart des philosophes occidentaux de la religion¹⁸⁹. Je suggérerais que tout ceci doit changer (et bien sûr cela doit changer non seulement pour les philosophes, mais aussi pour quiconque s'intéresse aux religions et est coupable de cette négligence) si une évaluation non superficielle des faits liés à la diversité religieuse a à être posée. Sans un tel

189 Je ne peux que me reconnaître dans un tel jugement [YS].

changement, une évaluation correcte ne peut pas véritablement être atteinte. Car qui sait ce qu'une attention précautionneuse à certaines affirmations inhabituelles peut bien révéler à propos de leurs significations profondes ? Et qui sait si nos intuitions sur ce qui est plausible et sur ce qui ne l'est pas ne se corrigeront pas suite à l'étude sérieuse de manières de pensée radicalement différentes de la nôtre ?

Il est intéressant de noter ici que même ceux qui reconnaissent l'importance de cette « empathie intellectuelle », accordant un intérêt authentique à la vie intellectuelle d'individus appartenant à des traditions religieuses étrangères et cherchant à améliorer leur compréhension de celles-ci peuvent encore manifester dans l'exposition de leur compréhension une diversité d'interprétations incomplètes ou erronées. Ceci peut se voir par exemple, dans la discussion entre Thomas Merton et l'universitaire bouddhiste Daisetz Suzuki, discussion que l'on trouve dans le livre de Merton : *Zen, Tao et Nirvana*. Chacun leur tour, par leur connaissance interne de leur religion, chaque auteur est capable de montrer les erreurs de compréhension de l'autre qui est extérieur. Et c'est simplement ce que nous pourrions attendre dans un domaine aussi complexe que les religions, où nous trouvons des individus limités ayant des acquis très différents et essayant de saisir les choses ultimes. Mais s'il en est ainsi quand une étude précautionneuse, un dialogue et des efforts mutuels ont été menés pour une appréciation bienveillante, que pouvons-nous attendre de plus quand il y a eu peu d'études et que l'attitude est agressive ou indifférente. Une conscience juste des diverses alternatives religieuses (en incluant leurs formulations possibles, ce qu'elles impliquent et ce qu'elles n'impliquent pas, ce qui compte pour et ce qui compte contre, ce que leur acceptation facilite et ce qu'elle empêche, etc.) produit par conséquent pour nous des obligations considérables.

Cette histoire à propos de la diversité religieuse illustre à quel point nous sommes mal équipés tel que nous sommes pour arriver à des jugements sur les religions que n'importe qui pourrait accepter. Le type de travail sérieux pour expliquer les affirmations religieuses possibles et toujours existantes et pour développer des méthodes d'étude des religions et des attitudes pour étudier les religions avec la clairvoyance et le discernement nécessaires pour nous rendre plus aptes, bien que commencé dans certains domaines (par exemple, dans les interactions entre diverses religions et dans des groupes inter-religieux, et peut-être même dans certaines facultés universitaires) n'a tout simplement pas encore été accompli quelque part. Cet état de fait doit nourrir nos doutes sur la vérité des affirmations religieuses au lieu de la croyance ou de l'incroyance. (Schellenberg, 2007, p. 89-90)

Schellenberg montre toute la difficulté qu'il y a non pas à traiter philosophiquement d'une question religieuse particulière, mais à se placer en situation de compétences intellectuelles et de bienveillance pour ce que l'on ne comprend pas bien initialement quand on désire évaluer la prétention à la vérité des croyances religieuses. On peut accorder que certains philosophes ont fait et font encore l'effort pour construire des débats rationnels non seulement à propos du théisme, mais aussi à propos de croyances religieuses plus particulières. Pour autant, cela ne produit pas un débat rationnel inter-religieux entre

pairs épistémiques. Étudier philosophiquement une proposition ou une question religieuse consiste à se donner un ensemble d'arguments pour examiner la vérité d'une proposition ou d'une hypothèse relative à une question. La conscience de la pluralité religieuse imposerait une extension des éléments de preuve de manière telle que le débat ne peut pas avoir lieu.

Mais, on dira peut-être qu'il y a bien des pairs épistémiques dans cette situation, des pairs épistémiques par ignorance qui s'appuie sur de maigres intuitions. Cela ne fait que confirmer le scepticisme car, à nouveau, le choix d'une tradition apparaît difficile à justifier.

6.2.2 Le débat rationnel, la philosophie et les religions

Les disciples d'Hésiode et tous les théologiens se sont soucier seulement de ce qui pourrait les convaincre eux-mêmes, sans songer à nous. Aristote

Le scepticisme ici défendu n'implique pas que des questions religieuses n'aient jamais été étudiées philosophiquement et selon les exigences de l'argumentation. Ce qui n'a pas (encore) été fait, c'est une réelle évaluation selon les règles de l'argumentation et du débat rationnel afin d'éclairer les prétentions à la vérité des croyances religieuses les plus diverses ou au moins une part importante d'entre elles. En effet, de nombreuses questions liées aux religions ont été examinées philosophiquement comme l'existence d'une vie après la mort ou le théisme, mais celles-ci ne sont pas liées à une religion particulière.

On connaît les efforts de certains philosophes et théologiens médiévaux, au sein de différentes religions, pour utiliser des méthodes d'argumentation rigoureuse afin de défendre la rationalité de croyances religieuses particulières. Actuellement, on peut lire des analyses philosophiques et théologiques très précises¹⁹⁰, mais ces discussions n'ont pas pour objet d'éclairer un choix entre plusieurs religions, sauf très indirectement. Nous sommes donc encore loin de pouvoir comparer les conditions du choix d'une religion avec le choix d'une option philosophique équilibrant intuition et argumentation à propos de théories représentatives de la diversité des options possibles. La philosophie des religions n'a pas encore atteint sur bien des questions le stade de l'équilibre réfléchi, sauf quand il s'agit de discussions portant sur des points de métaphysique ou d'épistémologie sans lien direct avec la pluralité des religions particulières, par exemple lors de l'examen des *pro* et *contra* relatifs au théisme.

Une fois que le menu des théories bien construites est sous nos yeux, la philosophie devient une question d'opinions. Cela veut-il dire qu'il n'existe pas de vérité à trouver ? Ou que la vérité est notre propre construction et qu'elle peut être différente en fonction de qui la construit ? Pas du tout ! Si vous dites catégoriquement qu'il n'y a pas de dieu, et que je dis qu'il existe un nombre illimité de dieux, mais

190 Voir Rea (2009b).

qu'aucun n'a fabriqué notre monde, alors il se peut qu'aucun d'entre nous ne fasse d'erreur de méthode. Chacun a pu mener ses opinions à un équilibre de la manière la plus prudente possible, prenant en compte tous les arguments, toutes les distinctions et tous les contre-exemples. Mais au moins un d'entre nous fait une erreur factuelle. Qui de nous a tort dépend de ce qui est. (Lewis, 1983, p. xi)

Le choix parmi les croyances religieuses en fonction de la prétention à la vérité reste loin d'un désaccord entre pairs épistémiques confrontés à des options clairement exposées. Ceci signifie que même ceux qui mènent des discussions argumentées sur la rationalité ou l'irrationalité des croyances religieuses ne pratiquent pas une discussion entre pairs épistémiques visant à justifier le choix d'une religion. La tentative déjà examinée (section 4.3.2) de Swinburne pour mener à bien la justification de la supériorité du christianisme en serait l'illustration.

Le débat sur la supériorité aléthique d'une ou plusieurs religions n'a visiblement pas lieu tant le nombre de présupposés semble important. Ces présupposés restent non clarifiés tant que la connaissance réelle d'autres traditions n'est pas atteinte, ce qui justifie le scepticisme sur la prétention à la vérité des croyances religieuses particulières. Contrairement à ce que soutient Van Inwagen, le désaccord aléthique entre religions ne tient donc pas à des intuitions incommunicables qui bloquent la discussion, mais il tient à la profusion des perspectives que l'on ne sait pas réguler, y compris pour un choix clair, par exemple selon la méthode de l'équilibre réfléchi.

6.3 Le relativisme religieux

Face à ce scepticisme religieux, trouver un moyen de justifier toutes les prétentions à la vérité serait une manière de désamorcer les problèmes soulevés dans les chapitres précédents, en particulier celui du désaccord entre pairs. Telle est la position du relativiste religieux¹⁹¹.

Deux relativismes sont à distinguer :

1/ Le relativisme de la vérité religieuse reconnaît la vérité de chaque tradition religieuse ou de différentes traditions. Plus précisément, une croyance religieuse est vraie relativement à la tradition dans laquelle s'inscrit le croyant, si cette tradition religieuse comporte un ensemble cohérent de croyances. Ainsi, il est vrai pour un chrétien que Dieu s'est incarné en Jésus-Christ, mais c'est une croyance fautive pour un non-chrétien.

2/ Le pur et simple relativisme religieux évacue les questions liées à la vérité hors du champ religieux. Choisir ou appartenir à une religion est une affaire totalement personnelle qui n'a rien à voir avec une quelconque vérité. Aucune réflexion critique sur la justification des croyances et sur les contenus de croyance n'est pertinente puisque la fantaisie de chacun est seule juge. Un tel relativisme

191 Voir Baghramian (2012).

qui n'est en réalité qu'un laisser-aller intellectuel radical, ne sera pas examiné puisque le refus de s'interroger sur la vérité des croyances a déjà été contesté. L'objet de cette section est donc le relativisme de la vérité religieuse.

6.3.1 Cohérentisme et relativisme religieux

Selon le relativisme, la prétention à la vérité d'une croyance est justifiée par l'appartenance à un ensemble ne comportant aucune contradiction. Il ne faut pas confondre ce cohérentisme avec le holisme des croyances (section 1.3.2) qui est la thèse selon laquelle l'*attribution* de croyances suppose la nécessaire prise en compte d'autres croyances pour attribuer correctement une croyance à un individu. Or, l'attribution d'une croyance n'est pas la même démarche que l'évaluation de sa prétention à la vérité qui suppose un examen de l'inscription sans contradiction de cette croyance dans un ensemble de croyances déjà attribuées.

Le cohérentisme pour la justification et la vérité considère que ce qui fait la justification ou la vérité d'une croyance dépend du type de lien de cette croyance avec d'autres croyances et non de l'inférence de cette croyance à partir d'éléments de preuve la justifiant¹⁹². La justification est ici définie par le soutien mutuel des croyances dans un ensemble et non par la référence à un fondement sûr. Ainsi la vérité ou la justification d'une croyance seront relatives à l'ensemble cohérent dans lequel elle s'inscrit.

Pour comprendre comment le cohérentisme pourrait fournir une théorie associant vérité et relativité en matière de religion, il faut se tourner vers le travail de Runzo (1986, 1988) qui vise à concilier la prétention à la vérité absolue de la foi et la relativité des concepts utilisés par les croyants. Runzo reconnaît que la diversité religieuse mène d'abord à un scepticisme justifié. Le relativisme doit permettre de sortir de ce scepticisme en conservant la valeur de la foi et de l'engagement religieux ainsi que la prétention à la vérité contenues dans les croyances religieuses.

Le relativiste religieux prolonge et radicalise l'idéalisme kantien selon lequel aucune intuition n'a de sens sans des concepts et pour lequel les concepts sont vides tant qu'ils sont pas remplis par des intuitions. Pour le relativiste religieux, l'intuition qui donne un contenu aux concepts religieux est le vécu religieux et les concepts ne sont pas communs à tous les humains car ils varient selon les traditions religieuses. Toute croyance propositionnelle, religieuse ou non, suppose des concepts appartenant à un langage, à une culture ou à une vision du monde particuliers constitutifs de « schèmes conceptuels » remplis par des expériences religieuses. Les différences entre les religions sont dues aux

192 Sur le cohérentisme, voir Lehrer (2005) et Haack (2001).

schèmes conceptuels mobilisés pour donner sens à nos vécus religieux et structurer ces expériences qui s'accompagnent de croyances.

Dieu *qua* nouméral se tient « derrière » pour ainsi dire la pluralité possible de réalités divines réellement phénoménales, délimitées par les différentes conceptions monothéistes du monde. Mais le nouméral et la réalité phénoménale sont deux catégories différentes de réalité. (...) « Le » Dieu de l'histoire, « Le » Dieu auquel on a affaire, n'est pas moins réel, s'Il existe, simplement parce qu'Il n'appartient pas à la catégorie du nouméral. Qu'est-ce qui pourrait être *plus* réel que ce dont nous faisons l'expérience ? (Runzo, 1988, p. 359)

L'ensemble de croyances propres à une religion doit être consistant, sans contradiction, pour que chaque croyance de l'ensemble soit vraie au sens de vraie dans cet ensemble. Il est donc parfaitement possible que des croyances religieuses propres à une tradition soient vraies alors même que d'autres religions, d'autres visions religieuses du monde, sont incompatibles avec cette croyance. Et pourtant, elles sont tout aussi vraies.

La croyance que Dieu s'est incarné en Jésus s'intègre dans la vision chrétienne du monde, mais pas dans la vision bouddhiste du monde sans que cela implique qu'il faille être sceptique s'il n'existe pas de raison indépendante de ces deux systèmes pour justifier la prétention à la vérité. Pour le relativiste, la croyance que Dieu s'est incarné en Jésus est vraie relativement à la vision chrétienne du monde sans l'être relativement à la vision bouddhiste du monde. On peut même affirmer *objectivement* que cette croyance est vraie en examinant son inclusion sans contradiction dans un ensemble cohérent de croyances.

Mais n'est-ce pas réduire Dieu à une simple représentation humaine, à ce que produit le recours à un schème conceptuel particulier ? D'un côté, le croyant engagé par sa foi dans une vision religieuse du monde doit être humble et reconnaître qu'il expérimente et parle du dieu phénoménal qu'il construit en partie à partir du schème conceptuel qu'il maîtrise. D'un autre côté, il peut par sa foi espérer que ce qu'il croit à propos du dieu phénoménal soit vrai aussi du dieu nouméral. Rien ne permet de le savoir, mais la foi permet de l'espérer.

Différentes croyances religieuses incompatibles peuvent donc chacune être comprises comme porteuses de vérités en deux sens. 1/ Les croyances sont vraies par leur inclusion dans un ensemble cohérent de croyances permettant d'avoir le dieu phénoménal comme objet de croyance. 2/ Les croyances sont peut-être vraies et le croyant a foi en cette possibilité, à propos non seulement du dieu phénoménal, mais de Dieu en soi. Cette foi en une adéquation ou au moins une bonne approximation du dieu nouméral par le dieu phénoménal relatif à une tradition religieuse autorise le croyant à conserver son engagement dans une tradition particulière tout en ayant conscience de la diversité

religieuse. La position relativiste (de Runzo) entérine le désaccord insoluble entre les croyances religieuses de différentes traditions, mais vise à sauver la prétention complète à la vérité.

6.3.2 Objections contre le relativisme religieux

Le relativisme religieux offre une réforme de la compréhension des traditions religieuses. Le croyant doit comprendre que ce qu'il tient pour vrai est d'abord vrai relativement à sa vision du monde et on peut supposer que cette relativisation n'est pas spontanée puisque croire consiste à tenir pour vrai *simpliciter*. La prise en compte de la pluralité oblige à une modestie plus grande, tempérée par la foi en la possible adéquation entre le dieu phénoménal et le dieu en soi.

Le problème du relativisme de la vérité en général est que soit il est auto-contradictoire, soit il n'est *pas pertinent* pour son adversaire qui n'a pas à y répondre et peut l'ignorer.

Soit la proposition suivante.

(R) Toute vérité est dépendante ou relative à un contexte.

Le relativiste croit que R, il croit que R est vraie. Mais la vérité de R est soit relative à un contexte, soit absolue. Si la vérité de R est absolue, alors R est fausse : il y aurait une vérité, à savoir R, qui échapperait à l'universelle relativité énoncée dans R. Pour éviter cette contradiction, on admettra que R est vraie relativement à un contexte. Supposons qu'un non-relativiste s'oppose à R parce que son contexte de croyance ne lui permet pas croire que R. Il peut légitimement continuer à analyser les croyances religieuses sans tenir compte du relativisme car R n'est pas vraie pour lui, mais seulement pour les relativistes. Face à un non-relativiste, un relativiste ne peut pas défendre la vérité de R.

Une réponse à ce dilemme de l'auto-contradiction et de la non-pertinence serait la suivante. Le problème qui nous occupe n'est pas le relativisme des croyances en général ou de la vérité en général, mais seulement celui des croyances *religieuses* et de leur vérité relativement à un système de croyances religieuses. La contradiction est levée.

Soit la proposition suivante.

(RR) Toute vérité religieuse est relative à un contexte.

Croire RR n'oblige pas à croire que la vérité de RR est relative à un contexte. RR n'est pas une vérité religieuse, mais épistémologique. Elle décrit la relativité de la vérité seulement pour certaines croyances. Elle ne suppose pas que toute vérité ou toute croyance est décrite par RR.

Mais le relativisme religieux pose malgré tout problème à cause du concept de vérité. Runzo souligne que toutes les religions monothéistes font référence à un dieu. Cette référence suppose une méta-croyance, la croyance qu'une réalité divine ultime donne sens à la vie. Une telle croyance implique de croire que Dieu existe, que Dieu est bonté et bien d'autres croyances encore.

La méta-croyance se situe à l'intersection de différents schèmes. Sa vérité et celle des croyances impliquées devrait donc faire l'objet d'un examen indépendamment d'un schème particulier. Il est possible de l'extraire de sa dépendance conceptuelle relativisante, puisque elle est « trans-schème ». La dépendance conceptuelle dans le cas de la méta-croyance n'est plus pertinente pour la vérité de cette croyance. Il est évident que pour examiner les propositions *Dieu existe* ou *Dieu est bon*, il est nécessaire de maîtriser les concepts de Dieu, d'existence et de bonté. Pour cela, il faut avoir appris la maîtrise de ces concepts grâce à l'appartenance à une tradition et à une langue. Mais le sens des concepts et la vérité des propositions qui les utilisent ne sont pas relatifs à un schème particulier.

Runzo reconnaît en partie ce point puisqu'il insiste sur la dépendance partielle de la vérité d'une proposition vis-à-vis d'un schème conceptuel en soulignant que la réalité divine elle-même détermine aussi la vérité de la proposition.

Les affirmations monothéistes sont objectives en ce qu'elles font référence au nouménal, en ce qu'elles incorporent des prétentions à la vérité à propos d'un dieu subsistant par soi. Ce (...) sens de 'objectivité' pour la foi monothéiste fournit un (...) fondement au sein du relativisme théologique pour l'objectivité de la croyance monothéiste et contre le scepticisme religieux. (Runzo, 1986, p. 218)

Un tel relativisme reconnaît la réalité même de Dieu comme critère objectif décisif de vérité de propositions à propos de Dieu. En même temps, il refuse d'évaluer la vérité de ces propositions indépendamment d'un schème conceptuel. Comment tenir ensemble cette dépendance de toute vérité religieuse par rapport à un schème conceptuel et l'indépendance par rapport à la particularité de tel ou tel schème conceptuel en ce qui concerne certaines propositions sur Dieu ?¹⁹³

Ce refus d'une évaluation indépendamment d'un schème conceptuel particulier n'est pas une simple erreur. Il est propre à une approche théologique qui, en tant qu'elle est théologique, ne peut saisir toutes les conséquences de la pluralité religieuse. Runzo (1986, chap. 8) souligne que tout discours sur Dieu est relatif à une révélation particulière. Une approche non confessante de la question comme celle défendue dans le chapitre 3 est jugée impossible et la pluralité n'est pas comprise comme une situation épistémique qui oblige à donner des raisons partageables.

Le sophisme suivant renforce l'enfermement dans une perspective théologique particulière. La prémisse mineure affirme qu'il n'y a pas de preuve universellement convaincante de l'existence ou de l'inexistence de Dieu. La conclusion est qu'il est inutile d'avoir une approche philosophique ou plus précisément argumentative de ces questions (Runzo, 1993, p. 152-4). La prémisse majeure cachée est que le critère de pertinence pour un discours argumenté est qu'il réussisse à convaincre tout le monde.

193 La référence à la différence entre chose en soi et phénomène est sans cesse invoquée par Runzo pour justifier l'articulation du discours sur Dieu pour nous et la référence indirecte à un dieu en soi, mais nous avons déjà montré dans la section 5.1.3 qu'une telle voie pose plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Si cette prémisse cachée était vraie, il vaudrait mieux renoncer à l'argumentation dans la plupart des domaines de la pensée, car la prémisse cachée pose un critère beaucoup trop exigeant, comme nous le verrons dans la section 8.1.

Le relativisme de Runzo illustre ainsi un problème général. À l'exception de la théologie naturelle qui est proprement philosophique, la pertinence épistémique d'une théologie reste toujours relative à une tradition religieuse particulière et manque ainsi le fait que la pluralité religieuse est notre situation épistémique nous mettant à distance de toute appartenance religieuse.

Tirons maintenant le bilan du relativisme de Runzo pour en formuler une nouvelle hypothèse : le *pluralisme théiste*.

Pour éviter les incohérences du relativisme, Runzo ne cesse d'insister sur la prétention à la vérité de croyances propositionnelles nécessairement associées à la foi religieuse. Il le fait dans le cadre d'une défense de la justification à croire la vérité de ces propositions. Il note aussi que les croyances religieuses monothéistes font toutes référence à une réalité divine. En cela, il présuppose un théisme qui serait tout à la fois cohérent, bien justifié et irréductible à son inclusion à un schème conceptuel. Contre Runzo, il faut reconnaître que cette irréductibilité du théisme autorise un examen de ce dernier pour lui-même dont le résultat conditionne la justification des croyances religieuses particulières qui dépendent du théisme.

Pour répondre aux problèmes de la pluralité religieuse et du désaccord, une nouvelle option comportant deux niveaux se dessine : 1/ le théisme dont la vérité est philosophiquement examinée indépendamment d'une tradition religieuse particulière, indépendamment d'un schème conceptuel particulier ; 2/ des croyances religieuses monothéistes dans lesquelles la vérité des croyances est relative à un schème conceptuel particulier et qui incluent le théisme comme un sous-ensemble de l'ensemble des croyances de cette tradition religieuse.

7. Pluralismes théiste et non-théiste

De ces notions spéculatives s'ensuivent des notions pratiques comme : qu'il faut honorer Dieu, l'aimer, lui obéir et lui rendre un culte. Grotius

Les huit premières étapes de l'argument exposées dans la section 3.6.1 ont été parcourues. Le scepticisme religieux a été justifié par la conscience de la pluralité religieuse et par les critiques adressées contre l'exclusivisme, le pluralisme et le relativisme, mais une hypothèse peut être proposée contre ce scepticisme religieux.

Le pluralisme envisagé dans le chapitre 5 était trop large et doit être restreint aux croyances théistes des différentes traditions monothéistes, d'où l'appellation de pluralisme théiste. Cette restriction n'est pas dommageable puisque nous verrons ensuite que l'extension du pluralisme au-delà du théisme pose les mêmes problèmes que ceux du pluralisme théiste, ce qui permet de couvrir un large spectre de religions (section 7.3).

La position théiste et pluraliste à examiner se formule ainsi : il est rationnellement autorisé d'avoir des croyances religieuses *théistes* même si l'on a conscience de la pluralité religieuse et du scepticisme que sa prise de conscience provoque.

L'argument pour le pluralisme théiste procède ainsi. Le théisme est une thèse *métaphysique*, plutôt qu'une simple croyance religieuse dont la prétention à la vérité, et non la vérité, peut être justifiée. Or, le théisme décrit Dieu comme un être digne d'un culte, ce qui suppose une pratique religieuse et une relation personnelle de confiance, de foi. Puisqu'il faut éviter que la pluralité des croyances *religieuses* théistes ne mène au scepticisme, on interprétera la foi comme un engagement et une confiance en Dieu n'incluant aucune prétention à la vérité autre que celle des croyances *théistes* qu'elle suppose tandis que les différentes croyances des traditions monothéistes sont reconnues comme utiles pour la vie religieuse car elles relient les humains à Dieu. Par contre, les contenus de ces croyances propres à chaque religion théiste sont à utiliser comme des *fictions*.

Selon le pluralisme théiste, le choix de s'engager dans une tradition religieuse particulière plutôt qu'un autre est finalement arbitraire, néanmoins, étant donné la défense de la métaphysique théiste et l'exigence de la foi qui en découle, le choix doit être fait. Il est rationnel et obligatoire de choisir même si le choix repose sur des raisons subjectives.

7.1 Le théisme minimal

Le pluralisme théiste suppose la défense d'un théisme minimal commun aux monothéismes (juif, chrétien, musulman et à certaines formes d'hindouisme ou de néo-confucianisme). Sa défense passe par

un débat où il est confronté à d'autres options comme l'ultimisme non personnel ou le naturalisme. Mais contrairement aux croyances religieuses particulières, le théisme est une thèse donnant lieu à des désaccords rationnels. Il est l'objet de controverses où des arguments sont proposés et où des intuitions sont mobilisées. Il appartient à une longue tradition de discussions philosophiques intra-religieuses et extra-religieuses.

Comme toute thèse métaphysique, il importe de s'assurer de la cohérence interne du théisme. Un attribut divin ne doit pas être incompatible avec un autre. Par exemple, la liberté divine et la toute-puissance divine ne doivent pas être incompatibles avec la bonté parfaite de Dieu. Le pouvoir créateur de ce dieu doit aussi être explicité¹⁹⁴, tout comme notre liberté en regard d'un être omniscient¹⁹⁵. La bonté de Dieu pourrait être comprise comme une limitation de sa toute-puissance le rendant incapable de faire le mal, d'où l'examen philosophiques des attributs¹⁹⁶. L'ontologie implicite du théisme doit aussi être explicitée et examinée quant à sa cohérence¹⁹⁷.

La cohérence interne d'une thèse métaphysique ne suffit cependant pas pour donner une raison décisive de croire cette thèse. Il faut ajouter que des arguments viennent confirmer que Dieu existe ou que l'on a de bonnes raisons qui justifie de croire que Dieu existe¹⁹⁸. Tel est le rôle des preuves de l'existence de Dieu qui viennent donner des raisons argumentatives de croire que l'être décrit par la thèse théiste existe bel et bien. Parmi ses preuves figurent l'argument cosmologique ou l'argument téléologique. Mais il est possible de ne pas chercher à prouver que Dieu existe. Il faut alors montrer que croire qu'il existe un dieu est rationnel ou garanti par un processus fiable produisant des croyances théistes¹⁹⁹.

Le théiste devra ensuite défendre la rationalité de sa croyance que le théisme est vrai en affrontant les objections, les *defeaters* contre le théisme. Le principal *defeater* est l'existence du mal horrible gratuit, mal dont l'existence paraît incompatible avec celle d'un dieu créateur tout-puissant et bon.

Un tel examen complet du théisme dépasse le projet de ce livre. Admettons qu'après avoir montrer la cohérence du théisme, on puisse proposer une justification du théisme ou une garantie de la croyance théiste. Cela pourrait sembler répondre au problème de la pluralité religieuse, mais c'est au prix de nouvelles objections : l'argument du dieu caché (section 7.4) et les arguments logiques du mal (section 7.5).

194 Voir Clavier (2011).

195 Voir Michon (2004).

196 Voir Boulnois (1994), Schmitt (2013b) et Swinburne (2016).

197 Voir Schmitt (2016).

198 Voir par exemple Swinburne (2015).

199 Voir Plantinga (2000, chap. 6).

7.2 Le pluralisme théiste

Le théisme décrit un dieu qui réclame une relation personnelle. Par conséquent, un culte est obligatoire pour qui reconnaît la vérité du théisme. Le théisme décrit un être parfait et bon, voire providentiel, qui est donc digne de respect, de louange et d'adoration. Mais le relativisme, le pluralisme et l'exclusivisme ne pouvant être justifiés épistémologiquement, la situation est comme bloquée. À l'inverse, les deux niveaux du théisme pluraliste permettent de justifier philosophiquement 1/ la croyance théiste et 2/ la nécessité de l'appartenance à un religion pour le culte. Des raisons épistémiques justifient de croire qu'il y a un dieu bon et digne d'un culte, ce qui constitue une raison pratique de vouer un culte à Dieu – ne pas être ingrat et montrer son respect et sa reconnaissance, quel que soit ce culte dont le choix obéit à des raisons subjectives – je choisis tel culte.

7.2.1 Le credo minimal et le culte intérieur

Le théisme ne peut à lui seul constituer une religion complète, mais dans la philosophie antique comme dans la philosophie classique, il existe une défense d'une forme de religion non confessionnelle, la religion naturelle. Le constat initial est que la diversité des religions mènent à des conflits plus ou moins violents et que le manque de régulation rationnelle produit des superstitions religieuses diverses et variées. Une authentique foi en la raison comme mode de régulation et de détermination d'une religion a vu le jour. On ne cherchera pas ici à reconstruire l'histoire de cette notion et encore moins à systématiser ce qui historiquement²⁰⁰ fut une série de réponses, de propositions ou de synthèses présentes dans le stoïcisme et lors de la période classique jusqu'à la *Profession de foi du Vicaire savoyard* de Rousseau et à *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant²⁰¹. Il importe plutôt de montrer comment la pluralité des théismes et des religions en général peut être comprise dans sa diversité et ses incompatibilités sans fournir les prémisses d'un argument sceptique. Pour cela, deux aspects de la religion naturelle sont à prendre en compte : le credo minimal et le culte intérieur.

Le pluralisme théiste rend compte de la prétention à la vérité de certaines croyances religieuses tout en se préservant de ce qui dans la pluralité justifie le scepticisme. Tel est le rôle du credo minimal diversement exposé par les auteurs se faisant les partisans de la « religion naturelle ». Ce credo est un ensemble de propositions que l'on peut tenir pour vraies en s'appuyant sur des arguments ou sur la

200 Voir Lagrée (1991a,b).

201 On pense ici aux sphères concentriques de la seconde préface à *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant. La sphère la plus large est la religion révélée et la sphère étroite est la religion épurée. Qu'il me soit permis de ne pas travailler l'œuvre de Kant sur ces questions, non pas qu'elle ne soit pas instructive, mais au contraire, puisqu'elle l'est et qu'en même temps elle est complexe à cause des innombrables lectures qu'elle a suscitées, il faudrait lui consacrer un ouvrage entier, de la critique de la théologie naturelle à la religion épurée en passant par le lien entre morale et religion.

conscience morale sans recourir à une révélation. Il vise à produire un ensemble réduit de croyances rationnellement justifiables et communes et certains auteurs vont même jusqu'à supposer qu'il a une valeur universelle puisqu'il est accessible par la raison ou le bon sens.

Ce credo s'énonce comme suit : il y a un dieu qui est intelligent, sage, parfait, bon et en particulier provident. Il peut exister des variations dans ce credo minimal. Ainsi, on peut ou non insister sur la transcendance divine et la providence est alors comprise soit comme l'ordre causal, intelligible et bon de la nature, soit comme un projet divin s'inscrivant dans la nature sous la forme des causes finales.

Le théisme du credo minimal ici présenté n'est pas une simple hypothèse abstraite. Il énonce le contenu minimal à tenir pour vrai pour ceux qui ont une attitude religieuse. Il est bien sûr implicite dans tout monothéisme, mais il peut être reconnu dans certaines formes de polythéisme si un dieu est supérieur aux autres, voire même est le seul Dieu véritable (*Zeus pantocrator* par exemple).

Cette première étape dans la simplification des croyances religieuses par la raison naturelle doit être suivi d'une critique des pratiques et croyances superstitieuses. Cette critique de la superstition vise à désamorcer les possibles conflits entre croyances incompatibles au profit d'une religion naturelle. Puisque le credo minimal théiste comporte la référence à un dieu providentiel, il importe de reconnaître que Dieu est digne de gratitude et donc de louange. Mais tous les cultes et toutes les croyances qui accompagnent les croyances théistes ne sont pas rationnels. Un effort de simplification du culte est nécessaire pour éviter la prolifération de superstitions. Le culte intérieur est en général favorisé par rapport aux cérémonies collectives et même le culte intérieur doit être simplifié. La prière n'a pas à être une prière de demande ou de promesse, mais seulement d'adoration. On ne cherchera pas à interagir avec Dieu comme s'il était un sujet humain que l'on peut influencer car il suffit d'aimer Dieu, de le remercier, de le louer et de l'imiter en étant vertueux, juste et charitable.

Cette attitude proprement religieuse pose la question de la pluralité des confessions et des traditions qui paraissent exclues. La pluralité religieuse serait-elle seulement une pluralité de superstitions ? Le credo minimal et le culte intérieur peuvent-ils s'articuler à des croyances et des pratiques religieuses particulières ?

Les pratiques religieuses liées au théisme peuvent d'abord prendre une forme strictement individuelle : le culte est purement intérieur et s'accompagne d'un rejet des religions instituées. Mais il peut aussi s'accompagner d'un culte extérieur, de la pratique d'une religion particulière et de l'ancrage dans une tradition. Ainsi, Rousseau commence par critiquer avec force l'orgueil et l'imagination superstitieuse à l'œuvre dans les croyances et les pratiques des religions instituées. Cependant par souci de paix civile, il reconnaît l'importance de l'attachement aux religions instituées.

D'accord avec eux sur les principes de nos devoirs, je ne dispute point sur le reste, qui me paraît très peu important. En attendant que nous sachions certainement qui de nous a raison, tant qu'ils me souffriront dans leur communion, je continuerai d'y vivre avec un véritable attachement. La vérité pour nous est couverte d'un voile, mais la paix et l'union sont des biens certains. (*Lettre à l'Abbé de Carondelet* du 4 mars 1764, cité par Waterlot, 2009, p. 15)

Un pluralisme théiste authentiquement religieux est donc possible. Il articule les principes que sont le credo minimal, le culte intérieur et les formes variées de croyances et de culte de différentes traditions religieuses.

7.2.2 Le fictionnalisme et le pluralisme théiste

Une chandelle se consumant devant une image n'empêchera aucun malheur, mais pourra conduire le témoin vers une espérance silencieuse ou pourra le délivrer de sa tristesse en l'exprimant.
Santayana

À condition d'en limiter la portée, le fictionnalisme fournit une interprétation des croyances religieuses qui permet la conjonction du credo théiste minimal et des pratiques religieuses propres à une tradition particulière. Cette conjonction ne peut alors se développer qu'au prix d'un refus de toute révélation divine de vérités religieuses particulières, puisque seule la prétention à la vérité du credo minimal est justifiée.

Le fictionnalisme est une famille de théories²⁰² qui refuse l'interprétation réaliste ou aléthique d'énoncés. Si un domaine de discours est interprété de manière fictionnaliste, ce qui est dit ne fait pas référence à des entités ou des faits indépendants du locuteur. Les énoncés forment une fiction comme un roman dont il importe de mesurer les effets sur ceux qui les utilisent, beaucoup plus que de discuter de leur vérité ou fausseté. Ils sont littéralement faux, mais méritent d'être acceptés dans certains contextes pour lesquels le but du discours est autre que la vérité.

Lire un livre ou aller au théâtre n'est pas nécessairement un simple divertissement car de telles pratiques peuvent transformer la manière de voir le monde et d'y agir. Un texte ou un récit religieux pourrait donc jouer un rôle comparable à celui d'une œuvre de fiction reconnue comme telle. En effet, celui qui lit *Anna Karenine* a des émotions, tire des inférences sur lui-même ou le monde et peut agir sur la base de ce qu'il lit à propos de la passion amoureuse, de la fidélité et de la proximité de la mort. De même, lire ou entendre un récit religieux peut produire des émotions esthétiques et morales, susciter la réflexion ainsi qu'un désir d'être meilleur (ou pire...) ou de changer sa manière d'être sans qu'il soit nécessaire de croire que ce qui est dit est vrai.

202 Voir Sainsbury (2009).

Avant de voir comment associer le fictionnalisme et le théisme, il importe d'examiner si le fictionnalisme le plus radical, à la fois religieux *et* athée, est envisageable. Ce fictionnalisme serait religieux parce que la personne participe à une vie religieuse, mais les contenus associés à cette pratique religieuse seraient intégralement compris comme appartenant à une fiction. Une personne pratiquante et non croyante est typiquement une fictionnaliste religieuse et athée. Elle participe à la vie d'un groupe religieux et suit les rites, mais elle ne croit pas que les êtres ou les événements qui sont mentionnés soient réels ou possiblement réels. Elle croit même que cela est faux.

Évidemment, il ne s'agit pas de se dire sans cesse que tout ce qui est dit est faux ; le charme n'opérerait plus. Le pratiquant non croyant n'est pas comme un lecteur paranoïaque d'*Anna Karenine* se répétant à chaque page « c'est une pure fiction, fais attention à ne pas y croire ! » ou « Arrête d'avoir peur pour elle, c'est juste une histoire ! ». Sans définir la fiction comme un jeu conscient de faire-semblant (*pretense*)²⁰³, il importe de mesurer l'importance du faire croire et du faire semblant dans l'usage des fictions. Le fictionnaliste religieux et athée universalise la réinterprétation fictionnelle des énoncés religieux.

Une telle attitude existe probablement. Néanmoins, il paraît difficile de rendre compte de certaines pratiques religieuses sans supposer l'attribution de croyances propositionnelles interprétées selon un réalisme minimal. Prier Dieu tout en pensant que Dieu n'existe pas est possible, par exemple pour exprimer une attitude ou une émotion en lui donnant une forme vivable. Mais la négation de toute prétention à la vérité dans les croyances religieuses théistes rend bien précaire cette expression et fausserait, en général, l'interprétation des pratiques. Pour que l'orant soit considéré comme rationnel, il faut en général lui attribuer la croyance qu'il y a quelque chose qu'il nomme « Dieu » ou « Seigneur » et qui peut tenir compte de sa prière. Cette croyance n'a pas à être vraie, il importe seulement que le croyant prétende à la vérité et qu'il soit possible que sa prière s'adresse à un dieu. Comme le note Pouivet (2013, p. 180), pour parler d'une foi religieuse et donc d'une confiance, il faut, en général, supposer que le croyant croit qu'il y a un être digne de confiance : « personne n'a confiance en Superman, sauf les habitants de Métropolis, mais évidemment ils sont eux-mêmes fictionnels »²⁰⁴. L'attitude n'est donc pas la même chez celui qui fictionnalise tout le discours religieux et chez celui qui a la foi, même celle du credo minimal.

203 C'est le programme que s'est donné Walton (1990) et que Currie (1990) relativise.

204 Sur la possibilité d'un fictionnalisme religieux et athée, voir le débat entre Cordry (2010) qui nie la cohérence d'un fictionnalisme religieux athée et Eshleman (2010) qui note avec raison que certaines communautés religieuses très libérales peuvent probablement intégrer des athées utilisant les récits religieux comme des fictions existentiellement pertinentes. Par contre, un fictionnalisme religieux agnostique ne niant pas la possibilité que certains énoncés soient vrais paraît décrire plus d'individus que le fictionnalisme religieux athée, tout simplement parce qu'une telle position est plus facile à vivre quand on se lie à des croyants non fictionnalistes et que, sur le fond, le théisme minimal doit être présupposé pour plus de cohérence.

Le fictionnalisme religieux que nous allons examiner est un fictionnalisme théiste *limité* qui ne s'étend pas à tout le discours et à toutes les entités auxquelles font référence les croyants. Le credo minimum examiné dans la section précédente et certaines croyances relatives à des événements historiques font partie des croyances propositionnelles attribuées au croyant théiste. La référence à Dieu et à certaines de ses propriétés ainsi que la référence à des événements historiques (Jésus a existé et a été crucifié, Mohammed n'est pas un personnage de fiction, etc.) sont à attribuer au croyant. Par contre, de nombreux aspects des récits et discours religieux seront tenus pour des fictions utiles dont la prétention à la vérité est au moins neutralisée – on ne se pose pas la question –, sinon niée – on sait que tel miracle n'a pas eu lieu, mais le récit est une parabole aux nombreuses métaphores et allégories à soigneusement interpréter. Le pluralisme théiste peut donc être défendu grâce à une claire division du travail. Le théisme inscrit dans le credo minimum reçoit une interprétation aléthique et est l'objet d'une discussion philosophique en situation de désaccord rationnel tandis que les particularités d'une tradition n'entrent plus en conflit avec les particularités d'une autre tradition car elles prennent sens comme fiction sans prétention à la vérité. Le recours aux traditions religieuses comprises grâce au fictionnalisme se justifie car elles contiennent des récits symboliquement plus riches que de nombreux récits non religieux²⁰⁵. La supériorité des fictions religieuses tient aussi à ce qu'au moins quelques éléments du récit ne sont pas tenus pour fictifs.

Certains croyants n'accepteront peut-être pas ce prix à payer pour échapper au scepticisme. Une telle fictionnalisation de l'essentiel de leur tradition peut paraître ôter toute pertinence à la pratique. Pourquoi pratiquer le culte de telle religion si l'on croit que le récit qui fonde le culte est une fiction ? Aussi faut-il préciser que le fictionnalisme ne suppose pas nécessairement de croire que tout ce qui est fictionnel est faux. Ce qui est fictionnel est peut-être faux, mais pourrait se révéler vrai ou en partie vrai. Ainsi le fictionnalisme théiste ne peut pas se comprendre grâce à des propositions de la forme « *Dans la fiction F*, Dieu est et fait ceci ou cela » alors même que cette tournure est une manière commune d'exprimer le contenu des fictions²⁰⁶. En effet, si *F* désigne un corpus religieux théiste particulier, alors, dans une proposition de la forme « *Dans la fiction F*, Dieu est et fait ceci ou cela », Dieu est un personnage fictionnel. Ce n'est pas le type de fictionnalisme limité que nous examinons. Le fictionnalisme religieux s'énoncera plutôt ainsi : « Dieu est et *dans la fiction F*, fait ceci et cela ». Dieu échappe à la fictionnalisation et le credo minimal n'est pas fictionnalisé car il n'entre pas dans le champ de l'opérateur *dans la fiction F*.

205 Voir Eshleman (2005).

206 Voir Lewis (2012).

Une telle articulation d'attitudes différentes se comprend mieux si l'on compare ce fictionnalisme théiste et l'interprétation des théories scientifiques par Bas Van Fraassen (1980)²⁰⁷ qui s'oppose au réalisme scientifique en ce que les affirmations d'une théorie scientifique ne devraient pas être crues comme si l'on décrivait littéralement des entités inobservées ou inobservables. Une théorie scientifique n'est pas l'objet d'une croyance propositionnelle tenant pour vrai un contenu car elle est une *acceptation* de ces propositions pour des raisons d'adéquation empirique (voir la section 1.4). L'acceptation est guidée par les phénomènes (observés) qu'il faut intégrer au modèle. Quant aux énoncés sur ce qui est inobservé ou inobservable, il ne faut pas croire qu'il y a là des références et des descriptions sans pour autant développer une interprétation métaphorique. C'est probablement pourquoi Van Fraassen (1980, p. 2) refuse le terme de fictionnalisme pour son épistémologie. En réalité, il défend une forme d'agnosticisme dans lequel la possibilité de la vérité de ce qui est dit n'est pas niée sans être assumée. Ce serait un fictionnalisme limité.

L'acceptation d'une théorie scientifique ne suppose pas qu'elle soit vraie ou même crue vraie. On peut l'utiliser et même « s'immerger » en elle pour mieux penser et travailler, en fonction de critères d'observabilité et d'objectivité acceptés tout en gardant à l'esprit qu'elle pourrait être vraie. Cependant, la vérité n'est pas l'essentiel. La théorie newtonienne utilise les concepts d'espace absolu et de vitesse absolue. L'adopter n'implique pourtant pas de croire qu'il existe bel et bien un espace absolu au-delà des phénomènes. Il suffit d'accepter qu'il y en a un pour continuer à travailler en physique. Dans le domaine religieux, il importerait de séparer la métaphysique et sa prétention à la vérité du religieux pour encourager l'approfondissement de l'expérience religieuse, sans errer parmi les incertitudes de la métaphysique (Van Fraassen, 2002). Accepter des contenus serait donc suffisant.

S'inspirant de Van Fraassen, Lipton propose que l'acceptation religieuse soit régulée par des savoirs et des principes extérieurs à la religion. Ainsi, une proposition religieuse entrant en conflit avec un savoir scientifique bien confirmé ne devra pas être acceptée, contrairement à ce que pensent les créationnistes. De même, certains passages immoraux de textes religieux ne pourront pas être acceptés au nom d'une réflexion morale générale. Ces propositions étant refusées, le pratiquant peut s'immerger dans une tradition particulière théiste sans craindre que ce qu'il accepte serve de prémisse à un argument sceptique. La condition de ce fictionnalisme est donc de sévèrement limiter l'étendue de la croyance, ce qui suppose un effort du croyant pour fictionnaliser la plupart de ses croyances.

207 Voir Lipton (2009). Van Fraassen (2007, p. 361-2) suit globalement l'application par Lipton de ses idées au religieux, avec quelques nuances cependant.

7.3 Le pluralisme non théiste

Une défense similaire à celle qui vient d'être exposée est possible pour certaines croyances religieuses non théistes. Elle permet peut-être aussi d'élargir par avance à des religions orientales ou extrêmes orientales la portée de la discussion des sections suivantes.

Le pluralisme non théiste comporte lui aussi deux niveaux : 1/ une position métaphysique sur la nature *impersonnelle* de la réalité ultime et 2/ des croyances (et des pratiques) religieuses pour se lier à cette réalité. Dans le théisme, Dieu est pensée comme une personne ou comme ressemblant par certaines propriétés à une personne humaine. Afin d'éviter un possible anthropomorphisme, le croyant non théiste pourrait croire en l'existence d'un être impersonnel bon ou d'une réalité ultime impersonnelle bonne à laquelle il importe de se lier pour se transformer soi-même et se rendre meilleur. Dans ce cas aussi, des croyances propositionnelles sont nécessaires. Il faut croire qu'il y a une réalité ultime impersonnelle et qu'elle est, par sa nature bonne, une condition nécessaire pour une transformation morale de soi.

L'extension de ce pluralisme non théiste comme modèle pour des religions orientales ou extrême-orientales dépend de l'attribution de la *bonté* à cette réalité ultime impersonnelle. L'attribution de bonté est nécessaire pour justifier les pratiques religieuses liées aux cultes en vue d'obtenir ce que l'on nommera ici de manière un peu vague le salut ou la délivrance ; si elle est refusée, l'argument ne vaudra plus.

L'éventuel problème posé par la pluralité religieuse se situe alors dans l'opposition entre des croyances propositionnelles métaphysiques théistes et non théistes. Le débat est déplacé conformément à ce que l'analyse du désaccord et de l'intuition suggère. Si un débat rationnel doit être mené pour mesurer les mérites de positions métaphysiques, celles-ci sont à formuler clairement et à défendre par des arguments et des intuitions. La recherche philosophique devrait s'orienter sur les raisons de croire soit le théisme, soit la métaphysique du premier principe impersonnel. Et cette recherche devrait inclure, comme point de comparaison, un naturalisme plus ascétique refusant à la fois le théisme ou la référence à une réalité ultime impersonnelle et bonne, ainsi que les métaphysiques de la vacuité.

Des métaphysiques et religions se référant à une réalité ultime impersonnelle, seules celles qui la conçoivent comme bonne seront donc indirectement discutées, en particulier dans la section 7.5. Certains arguments du mal contre l'existence de Dieu valent aussi, moyennant quelques aménagements, contre la croyance qu'il existe une réalité ultime impersonnelle bonne.

7.4 L'argument du dieu caché

On imagine pourtant très bien / Voir un jour les raisons d'aimer / Perdues quelque part dans le temps / Mille tristesses découlent de l'instant. Dominique A

7.4.1 L'argument

Le scepticisme religieux peut avoir deux sources : un manque de raison de croire ceci ou cela ou même ceci plutôt que cela ou bien des arguments opposés à la croyance. Le premier cas correspond à la prise de conscience de la pluralité religieuse qui oblige à suspendre son jugement par manque de raison pour tenir pour vraie une tradition plutôt qu'une autre. Il n'est alors pas exclu qu'une enquête plus développée permette de sortir du doute. Le second correspond aux arguments ci-dessous qui s'opposent à la crédibilité, voire montrent la fausseté des croyances religieuses, et en particulier de la composante théiste du pluralisme théiste. Les objections qui seront développées dans les deux sections suivantes ne reposent donc plus sur la pluralité religieuse.

La première objection est nommée « l'argument du dieu caché » – *the hiddenness argument* découvert assez récemment par Schellenberg. Si Dieu existait, en tant qu'aimant, il ne se refuserait pas à entrer en relation avec des êtres humains qui n'ont rien fait pour ne pas le reconnaître ou pour ne pas être dignes de son amour. Or, il existe des personnes qui n'ont rien fait pour ne pas le reconnaître ou pour ne pas être dignes de son amour. Donc Dieu n'existe pas.

Voici la version de l'argument sous sa forme la plus récente²⁰⁸ :

1. Si Dieu existe, alors Dieu aime parfaitement les personnes finies autant que possible. [Prémisse]
2. Si Dieu aime parfaitement les personnes finies autant que possible, alors pour toute personne finie S qui en est capable, et pour tout instant t , Dieu est, à t , ouvert pour avoir une relation consciente, réciproque et significative (une relation personnelle) avec S à t . [Prémisse]
3. Si Dieu existe, alors pour toute personne finie S qui en est capable, et pour tout instant t , Dieu est, à t , ouvert pour avoir une relation personnelle avec S à t . [de 1 et 2 par un syllogisme hypothétique]
4. Si pour toute personne finie S qui en est capable, et pour tout instant t , Dieu est, à t , ouvert pour avoir une relation personnelle avec S à t , alors pour toute personne finie S qui en est capable, et pour tout instant t , il n'est pas le cas que, sans résistance de sa part, S est, à t , dans un état de non-croyance par rapport à la proposition que Dieu existe. [Prémisse]

208 La première version de l'argument se trouve dans Schellenberg (1993). Si je suis la présentation et la défense de l'argument par Schellenberg (2016), je prendrais aussi la liberté de reformuler certains points en fonction de mon propre projet de discussion du pluralisme théiste.

5. Si Dieu existe, pour toute personne finie S qui en est capable, et pour tout instant t , il n'est pas le cas que, sans résistance de sa part, S est, à t , dans un état de non-croyance par rapport à la proposition que Dieu existe. [de 3 et 4 par un syllogisme hypothétique]

6. Il y a au moins une personne S finie et capable et un instant t tels que, sans résistance de sa part, S est ou était, à t , dans un état de non-croyance par rapport à la proposition que Dieu existe. [Prémisse]

7. Il n'est pas le cas que Dieu existe [de 5 et 6 par un *Modus Tollens*]

L'argument ne signifie pas que Dieu qui existe est aussi caché. L'enjeu n'est pas une crise existentielle ou spirituelle au cœur de la foi, pas plus que le problème n'est que Dieu n'est pas toujours vivant dans l'esprit du croyant. L'argument ne souligne pas la distance épistémique entre Dieu et un croyant car une telle distance signifie simplement que le sentiment de la présence de Dieu est plus ou moins fort tandis que son existence n'est pas mise en question. L'argument du dieu caché s'appuie sur une autre hypothèse. Si Dieu existait, il devrait, par amour, se manifester à tous ceux qui aspirent sincèrement et honnêtement à une relation avec lui. L'argument insiste sur l'inexistence de Dieu déduite de son absence de manifestation. Pour le dire de manière synthétique : s'il existait un dieu, il ne serait pas caché de manière injuste, or il reste caché à certains humains de manière injuste, donc il n'existe pas.

L'argument du dieu caché tire sa force du contenu de sa conclusion, mais aussi de sa forme déductive. Il part d'une caractéristique du dieu du théisme pour en déduire des affirmations sur ce que devrait être le monde et les humains. Les prémisses de l'argument sont des vérités dont on verra qu'elles sont difficilement contestables. De ces prémisses nécessaires, il est déduit validement qu'il est incohérent de croire à la fois qu'il y a un dieu bon et aimant et qu'il existe au moins une personne qui n'est pas résistante à entrer en relation avec Dieu et à reconnaître son existence et qui pourtant ne réussit pas à croire qu'il existe un dieu bon et aimant. Si un tel argument déductif résiste aux discussions ou objections, il a une force rationnelle difficile à refuser pour de bonnes raisons. C'est un *rebutting defeater* athée qui va contre les croyances métaphysiques incluses sous le label du pluralisme théiste.

7.4.2 L'amour divin

Il y a quelque chose d'étrangement bouleversant en ce qui concerne l'idée de Dieu que seul un athée peut apprécier. Schellenberg

L'argument repose sur une déduction à partir du concept d'amour parfait divin tel qu'il faut le déduire du théisme et de sa conception des attributs divins.

Le théisme est une forme d'ultimisme explique Schellenberg. L'ultimisme pose l'existence d'une réalité ultime de trois manières : métaphysique, axiologique et sotériologique. La réalité ultime est première dans l'ordre de l'être : elle est le fondement ultime dont tout dépend et qui ne dépend de rien. Elle est aussi ultime axiologiquement : elle a une valeur intrinsèque et supérieure à toute autre chose. Enfin, elle est sotériologiquement ultime : le sens de l'existence, le salut, dépend de la relation que l'on peut avoir avec elle.

Le théisme est bien une forme d'ultimisme pour laquelle la réalité ultime est fondamentalement personnelle ou ressemblante par des aspects essentiels, par certains de ses attributs, à ce que l'on nomme une personne. Dieu n'est donc pas simplement une réalité ultime, mais plutôt une réalité ultime comprise comme personnelle, parce qu'il est bienveillant, omniscient ou bien encore aimant. En ce sens, l'argument du dieu caché est un argument athée, contre le théisme, mais pas un argument contre toutes les formes possibles d'ultimisme.

Puisque il ne peut souffrir d'intermittence ou de partialité, l'amour divin ne peut qu'être parfait. Dieu étant parfait, soit il aime parfaitement, soit il faut refuser de lui attribuer tout amour imparfait. Or, ne pas inclure l'amour dans les propriétés d'un être personnel ou quasi-personnel qui aurait créé des personnes dont certaines disent explicitement être liées à lui, semble une forme de moindre perfection. Si Dieu n'aime pas, Dieu devrait être pensé comme indifférent au sort de ce qu'il crée, voire hostile à ce qu'il crée, étant donné la quantité de maux sur terre. Or, un dieu doit être parfait moralement.

Trois objections insistant sur différentes formes d'anthropomorphisme dans cette attribution peuvent être soulevées.

1/ La première objection insiste sur la différence entre Dieu et les êtres humains finis. Bien que l'amour soit pour nous une forme de vie plus parfaite que la vie sans amour, en Dieu, nul besoin d'amour pour être parfait. L'amour n'a alors de valeur que pour enrichir la vie humaine tandis que Dieu n'a pas à aimer (notamment des êtres humains) pour être parfait. On pourrait aussi ajouter que les personnes ont une modalité autre de relation à Dieu. La vertu au sens général de la disposition à faire le bien, serait un plus grand bien que l'amour. Faire le bien serait ce qui rapproche de Dieu.

Une telle objection suppose que l'amour n'a qu'une valeur instrumentale et non une valeur intrinsèque et que Dieu n'a pas besoin d'aimer pour être ultime axiologiquement. On peut au contraire penser que l'amour ne vaut pas seulement comme moyen pour d'autres biens : une relation personnelle aimante a une valeur intrinsèque. Dieu qui est le bien parfait peut être légitimement dit aimant et recherchant des relations personnelles d'amour avec des êtres capables de telles relations personnelles conscientes.

2) La deuxième objection s'appuie sur une propriété souvent attribuée à Dieu : l'immutabilité. Dieu ne peut avoir d'émotion ou de désir car il ne peut pâtir ou changer. Une telle objection suppose un dieu hors du temps, mais aussi sans aucune ressemblance avec un être capable d'aimer. Le vocabulaire des sentiments ou émotions serait ainsi inapproprié à la perfection divine.

Bien sûr, il importe de n'attribuer à Dieu que des émotions parfaites comme la joie parfaite propre à une vie divine ainsi donc que l'amour parfait qui n'est pas une passion malade. Et si véritablement l'idée d'un pâtir en Dieu est jugé contraire à la perfection divine, on peut simplement considérer que l'amour est une forme de relation et non un état affectif interne à Dieu.

3) La précédente objection pourrait être complétée par l'affirmation que Dieu est un mystère inconnaissable, il serait par conséquent impossible d'affirmer que Dieu est amour. Il ne s'agit pas de refuser d'attribuer l'amour à Dieu, mais de se méfier de toute projection anthropomorphique d'une relation humaine sur Dieu. Même dire que l'amour divin est meilleur ou supérieur à l'amour humain ne suffirait pas car le concept d'amour, même porté à l'infini ou à la perfection, serait totalement inadéquat²⁰⁹.

Le problème de cette objection est qu'un tel rappel de la transcendance divine pour refuser de parler d'amour divin n'est pas facilement compatible avec le théisme. Schellenberg (2007, 2009) souligne avec raison que l'ultimisme non théiste limite drastiquement la connaissance de cette réalité ultime bien au-delà de nos capacités cognitives, mais le théisme n'est pas une thèse sur l'ineffable. Il n'y a pas de contradiction à vouloir, pour penser Dieu, user de concepts dans un discours argumenté²¹⁰. Au contraire, défendre l'impossibilité de connaître quoique ce soit de Dieu poserait problème au théiste refusant d'attribuer l'amour à Dieu comme nous l'avons déjà vu. Le théiste doit reconnaître qu'il croit qu'il existe un dieu dont il connaît suffisamment de propriétés pour s'opposer à l'attribution de l'amour.

7.4.3 Une relation personnelle à Dieu

I wish there was a treaty we could sign. Leonard Cohen

D'autres concepts utilisés dans l'argument ont besoin d'être clarifiés.

L'ouverture de Dieu à une relation personnelle signifie que Dieu rend possible et ne fait pas obstacle à une relation consciente entre une personne non résistante et lui-même. Ceci suppose que les deux êtres concernés soient capables cognitivement et affectivement de se lier. La personne humaine

209 Voir l'objection de Ross (2002) qui s'inscrit dans le cadre de la tradition juive, mais l'argument a une portée plus large comme il le souligne lui-même.

210 Voir Schmitt (2013b ; 2016).

doit aussi être capable de reconnaître la présence de Dieu ou plus simplement d'avoir la croyance qu'existe le dieu auquel elle se lie. L'ouverture mentionnée par l'argument n'est donc qu'une manière de dire que Dieu ne rend pas impossible la relation, si la personne veut s'y engager et en est digne et que cette possibilité se manifeste *a minima* par la croyance que Dieu existe.

On pourrait objecter que pour se lier personnellement à Dieu, la croyance qu'il existe n'est pas nécessaire et qu'il suffit d'avoir un autre état mental que la croyance propositionnelle. Par exemple, accepter que Dieu existe suffirait ou bien encore, assumer ou espérer qu'il existe. Cependant, l'argument pourrait être réécrit et rester valide. Il suffit de remplacer, dans chaque proposition, « croire » par « accepter » ou « assumer » ou bien encore « espérer ». Le problème serait alors l'existence d'une non-acceptation ou une non-espérance non résistante.

Comment comprendre l'ouverture divine ? Elle n'est pas à proprement parler l'omniprésence de Dieu qui se manifesterait sans cesse. Elle doit être compatible avec la liberté humaine et la possibilité de refuser la relation de la part d'une personne résistante.

Remarquons aussi que l'amour diffère de la bienveillance qui est compatible avec la distance de Dieu. Il est possible d'être bienveillant tout en étant caché, comme un philanthrope lointain ou comme les citoyens décrits par Aristote qui se veulent mutuellement du bien en cherchant vertueusement le bien commun de la Cité, sans tous se reconnaître explicitement comme amis. À l'inverse, l'amour implique en général de valoriser la relation pour elle-même, ce qui implique qu'elle doit être reconnue comme telle.

Mais même si l'amour et la bienveillance sont en général distingués et même si l'amour s'exprime mieux par une relation reconnue, on pourrait imaginer des contre-exemples. Faire preuve d'amour peut consister à rester caché et inconnu, par exemple, pour ne pas troubler la personne. Supposons qu'un parent se sache défaillant et ne pouvant, malgré tous ses efforts, qu'avoir une influence très négative sur son enfant. Il pourra choisir, par amour, de rester caché, au point que l'enfant doute ou nie son existence²¹¹. De tels scénarios sont envisageables pour des êtres humains. Dieu a cependant les moyens par son omnipotence de faire que la relation soit bonne pour les personnes non résistantes et il le désire à cause de sa bonté. Ici, la différence entre Dieu et les humains est pertinente. Il appartient à Dieu de faire un monde dans lequel il ne prive pas les humains et lui-même du bien que constitue la relation personnelle aimante dont une condition est une ouverture constante à une relation personnelle avec une personne non résistante.

L'insistance sur la sempiternité de cette ouverture a fait aussi l'objet de nombreuses discussions. Pourquoi l'amour divin devrait-il s'exprimer à tout moment comme le soutient la prémisse 2 ?

211 Voir la chanson de Johnny Cash « A boy named Sue ».

Pour développer cette objection, il ne s'agit pas de chercher une limite contraignant Dieu à se cacher. Il faut plutôt envisager une situation ou une raison qui ferait que même Dieu ne peut pas faire mieux que se cacher et doit se refuser temporairement à une relation personnelle avec telle personne non résistante. Pour qu'une telle objection soit recevable, il faut rappeler que selon le théisme, Dieu a créé le monde dans lequel il va exprimer son amour. Il aurait pu éviter de créer un monde qui rende impossible l'expression de son amour dans certaines circonstances et se priver de ce bien, à moins que rester parfois caché soit nécessaire pour poursuivre un plus grand bien.

Il faut se garder de partir de l'état du monde pour en inférer que parfois Dieu ne peut pas exprimer son amour. Cela ne règle pas le problème fondamental : pourquoi Dieu aurait-il fait un monde dans lequel il ne peut pas, à tout instant, exprimer son amour pour des personnes non résistantes ? Dieu n'est pas dans une situation contrainte où il ne peut pas mieux faire que se cacher car il a créé lui-même la situation. L'ouverture à une relation devrait donc être constante de la part de Dieu.

Si la personne non résistante entre en relation avec Dieu et reconnaît qu'il existe, alors elle croit qu'il existe. Ce point est contesté. Pour que Dieu exprime son amour, il ne serait pas nécessaire, que la personne finie reconnaisse explicitement que Dieu existe et qu'il est l'objet de son amour²¹². La proposition 2 est à nouveau contestée. Ainsi, croire en la réalité de la Justice, du Vrai ou du Bien serait une relation implicite à Dieu. Dieu entre effectivement en relation avec la personne tout en se cachant et en ne se manifestant pas complètement tel qu'il est. Celui qui croirait que la Justice existe aurait alors une croyance *de re* que Dieu existe, mais pas une croyance *de dicto* (Poston et Dougherty, 2007, p. 192-4). Une croyance *de dicto* est une croyance décrite du point de vue du croyant qui a conscience du contenu (*dictum*) de sa croyance. À l'inverse, il est possible que X soit l'objet d'une croyance *de re* si le croyant croit *de dicto* qu'il fait référence à Y alors qu'il fait en réalité référence à X. Ainsi croire que la Justice est une réalité idéale vers laquelle il faut tendre serait une croyance *de re* sur Dieu sans être une croyance *de dicto* à propos de Dieu.

La question qui se pose est celle du type d'objet de croyance véritablement conforme à l'amour parfait divin. Si ce qui est dans le contenu de la croyance est une entité abstraite comme la Justice, le Vrai ou le Bien, on ne peut pas parler d'une relation personnelle. Si la relation est personnelle, mais n'a pas pour objet Dieu, alors la personne croit aimer une autre personne, et cette dernière n'étant pas Dieu serait finie. Certes, selon diverses traditions religieuses, en aimant son prochain, on aime aussi Dieu qui est donc bien l'objet d'une croyance *de re*. Mais la relation personnelle d'amour qu'un dieu parfait doit rendre possible, nécessite la reconnaissance du véritable objet d'amour, sauf si un plus grand bien est obtenu en se cachant et en induisant en erreur, ce qui sera discuté dans la section 7.4.5.

212 Voir Michon (2015, IV).

De plus, la valeur intrinsèque de l'amour dépend de l'expérience véridique de ce qui est aimé. Ainsi, il faut que celui qui aime Dieu puisse reconnaître Dieu, lui faire confiance, l'honorer. La croyance *de dicto* que Dieu est l'objet de l'amour est nécessaire. Or, si aimer Dieu peut ne prendre que la forme de l'amour du prochain ou d'une valeur abstraite, la personne ne croit même pas qu'elle aime Dieu et est privée de l'accès à la valeur intrinsèque de cet amour. À nouveau, il devrait exister une forte raison de rester caché malgré tout, ce qui sera examiné dans la section 7.4.5.

Mais contre cette exigence d'amour explicite, Poston et Dougherty utilisent une comparaison, celle du donneur anonyme X remercié par celui qui bénéficie du don. Le remerciement se fait sans connaître la personne, mais il est bel et bien adressé à la personne : « Merci à celui qui m'a aidé quel qu'il soit ». On peut donc attribuer la croyance *de re* à la personne qui remercie le donneur. Elle attribue des propriétés au donneur, mais elle n'a pas de croyance *de dicto* sur le donneur dont l'identification lui est impossible.

De plus, le receveur aime le donneur qui lui-même a fait un don manifestant l'amour qu'il accorde à cette personne. Ajoutons pour simplifier la situation que le donneur connaît la personne receveuse. Néanmoins peut-on vraiment parler d'une relation personnelle significative ? Il y a deux relations d'amour, mais le receveur n'identifie pas l'objet de son amour. L'acte de remerciement ne s'adresse pas vraiment au donneur. Il est une forme de remerciement en suspens alors que le don est adressé à une personne identifiée par le donneur. Il y a deux relations : l'une pleinement personnelle, le donneur connaît celui à qui il donne, et l'autre abstraitement personnelle ou anonymement personnelle, le receveur adresse un remerciement sans destinataire précis. Sauf à donner une raison forte de ne pas se manifester, on ne peut pas comprendre la relation d'amour entre Dieu et les humains si Dieu reste caché.

7.4.4 Une personne non résistante

They give you this but you pay for that. Neil Young

Même totale, l'ouverture de Dieu à une relation consciente n'implique pas que toute personne finie entre en relation avec Dieu. Le bien que constitue cette relation ne peut être imposé par Dieu sous la forme d'une contrainte universelle sans que la relation ne soit dénaturée. Par ailleurs, elle peut être refusée ou rendue impossible par la personne. Dans sa proposition 6, l'argument souligne l'existence de personnes non résistantes, pour certaines intensément désireuses d'entrer en relation avec Dieu, et qui pourtant ne réussissent pas à croire qu'il existe. Il importe de déterminer ce qu'est une personne non résistante et de justifier qu'il en existe.

Dans la première version de son argument, Schellenberg (1993) s'appuyait sur la notion de personne *non coupable* et donc digne d'entrer en relation avec Dieu puisqu'une personne non coupable ne mérite pas que Dieu lui soit caché. Cette formulation a été remplacée à partir de 2007 par la notion plus large de personne *non résistante* afin de diminuer la charge morale de la situation. Une personne non résistante soit ne refuse pas de se lier à Dieu, soit reste parfaitement ignorante de l'existence de Dieu sans que ce soit de sa faute. Ainsi, la non-résistance peut être volontaire et active ou involontaire et passive.

La résistance ne signifie pas seulement qu'une personne a des doutes sur l'existence de Dieu puisqu'elle est aussi et plus simplement la non-croyance (Schellenberg, 2015, p. 74-5). Une personne résistante peut se mettre en position de librement refuser ou de rester aveugle à la relation à Dieu qui par sa bonté et son amour, n'a pas à forcer la personne à entrer dans la relation et qui doit respecter la liberté des créatures. Dans ce cas, la résistance ne vient pas d'une forme d'impuissance divine à entrer en relation. Les personnes non résistantes sont par conséquent des personnes qui usent droitement de leur liberté et qui pourtant, ne croit pas que Dieu existe.

L'argument souligne donc une *impossibilité*. Il n'est pas possible que Dieu soit toujours ouvert à la relation avec une personne non résistante et que cette personne non résistante ne croit pas que Dieu existe. Or, de telles personnes existent, donc Dieu ne peut pas exister.

Pour sauver le théisme de l'objection du dieu caché, une stratégie pourrait être de nier l'existence de personnes non résistantes. Cette stratégie n'est cependant pas prometteuse car il est aisé de montrer qu'il existe de nombreuses personnes que l'on peut inclure dans les quatre catégories de personnes non résistantes et n'ayant pas la croyance que Dieu existe (Schellenberg, 2007, Chap. 10).

1/ Le cas le plus simple de non-croyance sans résistance est celui d'une personne n'ayant pas accès à l'idée d'un dieu et n'ayant aucun moyen culturel de penser le monothéisme. Cette catégorie inclut un nombre considérable d'êtres humains, ceux qui ont vécu avant l'apparition des religions monothéistes ou bien encore ceux qui vécurent dans une aire culturelle sans religion monothéiste, comme les confucéens avant l'introduction du théisme dans leur religion. Ces personnes sont clairement sans résistance car elles n'ont pas même la pensée de ce qu'est un dieu. La possibilité d'une relation à un dieu aimant est apparue tardivement dans l'histoire humaine, privant sans raison de nombreux humains du bien qu'est la relation d'amour à Dieu.

2/ Parmi les personnes exposées à l'influence du théisme et ayant connaissance de la possibilité qu'il existe un dieu, il y a des personnes non résistantes qui pourtant ne croient pas que Dieu existe. Le cas le plus flagrant est peut-être celui des anciens croyants qui à cause de doutes grandissant perdent la foi sans considérer que cette situation soit meilleure que leur vie religieuse antérieure. Ces anciens

croyants auraient aimé continuer à croire que Dieu existe, mais de nouvelles informations, issues par exemple de l'histoire des religions, mettent à mal leurs croyances religieuses. Ce qui prouve qu'ils ne sont pas résistants est leur effort pour conserver leur foi et leur résistance à l'égard de l'incroyance. Leur désir de croire que Dieu existe est réel, mais il semblerait que Dieu ne soit pas ouvert à une relation avec eux.

3/ De manière symétrique par rapport au cas précédent, des personnes exposées à l'influence du théisme ne réussissent pas à dépasser le stade du doute non réticent. Apparemment de telles personnes mériteraient d'être en relation avec Dieu et l'ouverture divine constante à une relation personnelle devrait rendre possible la relation tant désirée. L'échec de ces chercheurs de Dieu signe l'inexistence de Dieu. De plus, un sérieux problème de justice distributive se pose dans ce cas. Pourquoi certains croient qu'il existe un dieu sans le mériter alors que d'autres, malgré leurs efforts et leur mérite, n'ont pas la chance de croire ? Cette non-croyance signifierait que le dieu aimant est partial et n'est pas ouvert à une relation avec toute personne non résistante, ce qui est incohérent.

4/ Enfin, parmi les personnes non résistantes exposées à l'influence du théisme qui ne croient pas que Dieu existe, il faut ajouter celles pour qui la quête religieuse mène vers des formes de vie religieuse ou spirituelle *sans* Dieu. Ni une éventuelle ignorance, ni une éventuelle perversité ne les rend incapables d'entrer en relation avec Dieu qui paraît leur refuser l'ouverture à une relation, ce qui n'est pas cohérent.

Une objection générale contre l'existence de personnes non résistantes et pourtant non croyantes pourrait être la suivante. Ces personnes exposées au théisme, mais qui ne croient pas que Dieu existe donnent l'impression d'être non résistantes, mais sont, en réalité, en faute. Par exemple, elles n'ont pas été assez attentives aux signes que Dieu donne de son existence. Ces signes n'ont pas à être démonstratifs comme si, pour être reconnu, Dieu devait écrire son nom partout dans le ciel ou faire des miracles tous les jours. Ils peuvent être plus discrets et relevés de l'expérience intime. L'objection affirme donc que la recherche personnelle de Dieu n'a pas été honnêtement menée. L'orgueil, par exemple, aveuglerait les chercheurs de Dieu ou ceux qui doutent. Cet orgueil qu'ils ne s'avouent pas, donne l'impression que ce sont des personnes non résistantes.

Une telle objection est plus rhétorique que solide. Elle tend à introduire un doute – et si après tout, elles étaient résistantes ? – sans fournir la moindre preuve. Rien ne vient justifier l'affirmation d'une résistance universelle cachée chez les non-croyants qui sont exposés au théisme et qui ne semblent apparemment pas résistants. Il faut au moins rappeler les cas de personnes qui perdent la foi et qui pourtant veulent résister à cette perte le plus honnêtement possible ou le fait que des personnes donnant tous les signes de l'immoralité sont des croyants fervents.

7.4.5 Les raisons de rester caché

Car de feindre qu'il ait voulu jouer entre les hommes à cligne-musette, faire comme les enfants : 'Toutou, le voilà', c'est-à-dire tantôt se masquer, tantôt se démasquer, se déguiser à quelques-uns pour se manifester aux autres, c'est se forger un dieu ou sot, ou malicieux. Cyrano de Bergerac

Il est temps d'aborder l'objection la plus solide contre l'argument du dieu caché : il pourrait exister une raison pour Dieu de ne pas promouvoir ce bien intrinsèque fondamental qu'est la relation personnelle d'amour ou de le reporter à un temps futur, par exemple après la mort. Cette raison serait un bien supérieur qui est logiquement incompatible avec l'ouverture illimitée de Dieu. Cette raison n'a pas à être l'objet d'une certitude. Présenter un bien possible pouvant être visé par Dieu suffit pour défendre qu'il est possible que Dieu reste caché. De cette possibilité, on conclut que l'existence de personnes non résistantes ne croyant pas que Dieu existe n'implique pas nécessairement que Dieu n'existe pas.

Divers biens sont envisageables pour justifier la distance épistémique de Dieu et l'impossibilité temporaire de reconnaître son existence. Mais on peut montrer qu'ils ne suffisent pas à justifier la limitation de l'ouverture divine (Schellenberg, 2015, p. 61-73).

1/ Dieu pourrait refuser d'entrer en relation avec une personne non résistante car il connaît les conséquences paradoxalement négatives de son ouverture. Howard-Snyder (1996, VI) propose d'imaginer que Dieu sait par avance que la personne n'est pas encore disposée ou est mal disposée à rencontrer son amour. Par conséquent, il anticipe une réponse négative à son ouverture, réponse qui détruirait toute relation future correcte entre cette personne et Dieu. Pour le bien que constitue une relation future plus solide et durable, il est donc préférable que Dieu ne se manifeste pas, même à une personne non résistante.

Néanmoins, Dieu, parce qu'il est omnipotent, devrait être capable de retourner la situation et « l'impossible » qui le contraint est lié à sa création et donc en son pouvoir. Notons aussi que l'objection ne répond pas au problème des personnes qui n'ont pas été exposées au théisme.

2/ On accordera que la liberté humaine est un très grand bien. Elle ne pourrait exister que si Dieu ne contraint pas à choisir le bien ou que Dieu ne contraint pas à croire en lui, même une personne non résistante. Ne pas ôter la liberté de choisir sa vie et de choisir entre le bien et le mal serait la raison légitime qu'à Dieu de ne pas être toujours ouvert à une relation avec une personne non résistante (Swinburne, 2015, p. 335-341). Une relation à Dieu sans choix libre du croyant constitue un bien nettement moindre que le bien d'une relation libre à Dieu. Cette différence ressemble beaucoup à la différence entre faire le bien sous surveillance comme un enfant apeuré et faire le bien de manière responsable.

Murray (2002, p. 65) montre que ce n'est pas la valeur intrinsèque du libre-arbitre qui importe pour la défense théiste, mais la valeur instrumentale du libre-arbitre. Le libre-arbitre rend possible des biens comme la vie morale et le progrès moral et spirituel de l'âme (*soul-making*). Dieu doit donc veiller à donner à la liberté morale une vraie consistance. C'est particulièrement important pour les personnes dont la liberté serait restreinte si elles croyaient fortement que Dieu existe. Leur croyance que Dieu existe pourrait contraindre leur choix moraux ou faire qu'elles entrent en relation avec Dieu par intérêt ou peur. Dans toutes ces situations, des passions égoïstes rendraient difficile, voire impossible une relation personnelle et authentique d'amour. La croyance que Dieu existe deviendrait une cause déterminant leur volonté de faire le bien qui ne serait plus aimé pour lui-même.

Selon Swinburne (2015, p. 335-341), Dieu, quand il veut favoriser la liberté morale, est en quelque sorte face à un dilemme : il peut parfois rester caché ou bien trouver un moyen pour que la croyance qu'il existe ne soit pas déterminante pour la volonté. Dans ce second cas, la personne doit être libre de choisir ou de refuser de se lier à Dieu, en ayant une très forte inclination au mal compensant sa possible croyance que Dieu existe. Mais un tel Dieu donnant un penchant naturel fort au mal serait pervers. Pour que nous soyons libres moralement, la première branche du dilemme est la seule solution envisageable. Dieu aurait donc une bonne raison de rester caché.

Néanmoins, contre l'objection de l'incompatibilité entre la liberté morale et l'ouverture constante de Dieu, il est possible de retourner l'argument contre le théiste qui l'assume. La croyance en Dieu est considérée comme un obstacle à la véritable liberté morale, mais les croyants, quand ils agissent bien sans être intéressés ni apeurés, ne sont-ils pas la preuve vivante que croire que Dieu existe ne limite aucunement la liberté morale ?

Une autre réponse à l'objection défend la possibilité que la liberté moralement signifiante et l'ouverture de Dieu sont parfaitement compatibles car l'effort moral ne se réduit pas à la lutte contre la volonté de faire le mal insiste Schellenberg.

Admettons que la croyance que Dieu existe soit si déterminante qu'elle empêche quiconque de faire le mal. Il reste néanmoins une place pour une liberté significative, et ce de deux manières. D'une part, même si l'on ne veut jamais faire le mal, la manière de faire le bien peut être l'objet d'un choix libre non superficiel. L'effort moral serait non pas de refuser le mal, mais de faire au mieux le bien par amour du Bien lui-même et non par intérêt ou peur de Dieu. D'autre part, la liberté morale pourrait aussi se manifester dans le choix entre ne faire que ce qui est obligatoire et faire ce qui est subrogatoire. Ici le caractère moral et la responsabilité se forgeraient par l'effort pour aimer le Bien pour lui-même et pour agir par devoir, de manière désintéressée, sans se contenter d'agir conformément au devoir et par intérêt.

3/ Ceci permet de répondre à une autre objection proche de la précédente : Dieu reste parfois caché à certains afin de rendre possible un très grand bien que son ouverture rendrait impossible. Si une personne croit en Dieu, elle peut croire en une justice parfaite qui est une manière de donner à chacun son dû, ce qu'un dieu peut garantir. Se sacrifier pour une bonne raison morale exige donc plus de courage et de sens des responsabilités pour une personne qui ne croit pas que Dieu existe. Un croyant pourra toujours puiser du courage en croyant que Dieu compensera le sacrifice après la mort, par souci d'une justice parfaite. Mais si une personne ne croit pas qu'il existe un dieu, ni qu'il existe une vie après la mort, alors elle ne croit pas en une justice parfaite²¹³. Par conséquent, se sacrifier demandera bien plus de courage et de sens des responsabilités²¹⁴.

La réponse la plus simple est que la croyance que Dieu existe ou celle qu'il y a une vie après la mort ne sont pas nécessairement des obstacles à un tel courage. Mais admettons que le sacrifice de soi est plus grand pour ceux qui ne croient pas que Dieu existe. On comprend mal que Dieu puisse choisir de ne pas être ouvert à une relation personnelle avec des personnes non résistantes pour le bien, certes très important, de certaines de ces personnes pouvant sacrifier leur vie. Il n'est pas du tout évident qu'une telle attitude soit juste car elle semble instrumentaliser la non-croyance de certains au profit du bien auquel seule une petite partie d'entre eux ont accès.

4/ Une autre objection insiste sur la nécessité pour Dieu de rester caché pour encourager le développement d'une plus grande maturité spirituelle. L'attente de Dieu, y compris sous la forme de la non-croyance d'une personne non résistante, est nécessaire pour rendre possible une meilleure relation personnelle à Dieu.

Dieu veut un type de relation dans laquelle l'agent aspire à Dieu et, pour de nombreux individus, la meilleure manière d'accomplir cette relation passe par une période de doute. (Poston et Dougherty, 2007, p. 184).

L'objection insiste trop sur la valeur instrumentale du doute volontairement entretenu par Dieu. D'une part, elle sous-estime la valeur intrinsèque de la relation à Dieu et d'autre part, Dieu étant tout puissant, il aurait pu créer un monde où l'ouverture rende possible un approfondissement de la maturité spirituelle du croyant (section 7.5.4). De nombreuses traditions religieuses concilient la croyance que Dieu existe avec un travail sur soi intense pour gagner en maturité spirituelle. Pour n'importe quelle relation interpersonnelle entre êtres humains, il est possible approfondir cette relation même si la personne est reconnue et non cachée. On peut donc penser que la maturité spirituelle se gagne en

213 Sur la possibilité ou l'impossibilité d'une justice parfaite, voir mon article (Schmitt, 2017) sur l'utopie religieuse de Meillassoux.

214 Voir Cullison (2010, II). Bayle avait déjà défendu cette supériorité de l'effort moral chez les athées.

sachant que Dieu existe. Tel est probablement ce que semble penser tous les parents croyants qui transmettent leur religion à leur enfant dès leur plus jeune âge.

Les angoisses mystiques peuvent aussi être opposées à l'objection. La nuit obscure de l'âme décrite par Jean de la Croix n'est pas favorisée par la non-croyance. L'expérience douloureuse d'un manque de proximité avec Dieu suppose de reconnaître Dieu comme existant et cette distance qui ne repose pas sur la non-croyance est l'occasion pour Jean de la Croix d'approfondir sa foi. La non-croyance ne paraît pas nécessaire pour la maturité spirituelle²¹⁵. Il est donc difficile de comprendre en quoi le fait de ne pas croire en Dieu alors que l'on n'est pas réticent améliore la quête spirituelle. La possibilité d'un échec sans faute de la personne cherchant Dieu peut être plus destructeur moralement et spirituellement qu'une révélation trop rapide de Dieu.

5/ Contre l'argument du dieu caché, un curieux argument mérite d'être mentionné. Le projet de Rea (2015) est de montrer que la tradition chrétienne (et d'autres peut-être) a déjà donné un sens au dieu caché aux personnes non résistantes. C'est le thème du silence de Dieu. Cet argument soutient que l'amour de Dieu ne devrait pas être l'objet d'une enquête conceptuelle non religieuse car une réflexion philosophique qui met entre parenthèses les discours religieux au profit d'une enquête comme celle décrite dans le chapitre 3, se prive des ressources non seulement utiles, mais surtout nécessaires, de la théologie et plus généralement des textes religieux. Or, ces discours théologiques et religieux, en s'appuyant sur des textes tenus pour révélés ou ayant l'autorité conférée par une tradition, sont seuls aptes à penser l'amour divin et le silence de Dieu. Ces discours notamment mystiques – Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila par exemple – montrent que l'amour de Dieu peut s'exprimer, sans contradiction, dans le silence total de Dieu. La foi passe alors par une angoisse d'abandon que le mystique surmonte si Dieu lui en fait la grâce.

Notons d'abord que l'argument de Schellenberg ne porte pas sur les croyants qui ont des moments de doute, ni même des doutes extrêmement profonds comme ceux de certains mystiques. Le doute face au silence de Dieu déplace quelque peu le problème. Néanmoins, il y a bel et bien une opposition entre le concept d'amour que Schellenberg analyse et les discours religieux sur le silence de Dieu. Selon Schellenberg, la tradition chrétienne (ou autre) n'a pas bien pris la mesure de ce qu'impliquerait l'amour divin pour la situation des humains qui cherchent Dieu sans le trouver. Il est certain que la tradition chrétienne (ou autre) et l'argument de Schellenberg entrent en conflit. Mais, la question qui se pose, pour notre enquête, est celle de l'autorité à suivre : celle du raisonnement ou celle de telle tradition religieuse ?

215 Rea (2011) semble confondre le fait que Dieu est *silencieux* ce qui trouble celui qui y croit et le fait que celui qui affronte un silence ne croit pas en Dieu. Le problème n'est pas la douleur du premier cas, mais la situation apparemment absurde, s'il y a un dieu, du second cas.

L'idée, ici et dans des contextes proches, est que notre connaissance des attributs comme la sagesse, la puissance, la bonté et l'amour est *subordonnée* à ce que nous apprenons par le moyen de la révélation, plutôt que par un autre moyen. (Rea, 2015, p. 223, je souligne)

Je n'affirmerai pas qu'un philosophe ne devrait pas penser ainsi. Je n'ai pas à dire ce que doit être la philosophie en général et je pense même que un tel point de départ s'est souvent avéré fécond. Néanmoins, une telle affirmation ne vaut que tant que la pluralité religieuse n'a pas été clairement comprise en tant qu'élément de la situation épistémique de l'enquête philosophique qui met en question la subordination de la réflexion à une révélation particulière.

La dernière question à se poser face à l'argument du dieu caché est alors celle de sa portée pour le croyant théiste ou pour le croyant adoptant un pluralisme théiste. Faut-il renoncer à toute croyance théiste sur la base d'un simple argument philosophique ?

Le croyant pourrait mettre en balance 1/ la force contraignante de la déduction au cœur de l'argument du dieu caché et 2a/ des arguments en faveur de l'existence de Dieu ou 2b/ son expérience religieuse lui donnant un vif sentiment de la présence d'un dieu (Schellenberg, 2015, p. 114-7) .

2a/ Un argument théiste déductif pourrait être opposé, tel l'argument ontologique ou une version déductive de l'argument cosmologique. Ensuite, il serait nécessaire d'arbitrer entre les arguments théistes et athées afin de déterminer lequel a des prémisses les plus sûres, si la validité logique des arguments est reconnue. Un tel travail dépasse les possibilités de cet ouvrage. Mais pour le dire en peu de mots, les prémisses de l'argument du dieu caché sont simples, ce qui lui donne beaucoup de poids.

2b/ Supposons maintenant qu'un croyant adopte le pluralisme théiste. Son expérience religieuse ne tombe pas sous le coup des objections liées à la pluralité vues dans les chapitres 4, 5 et 6. Il peut ainsi se référer au principe de justification *prima facie* de l'expérience : (JE) Si une personne fait l'expérience de la présence de X, elle a une bonne raison *prima facie* de croire qu'il existe un X. L'expérience n'est qu'une raison *prima facie* car des considérations secondes sur la nature de l'expérience, sur les conditions internes et externes de l'expérience, peuvent intervenir et servir de *defeaters* contre cette expérience (voir sections 4.2.2 et 4.2.3).

L'argumentation philosophique n'est pas forcément suffisante pour défaire la justification *prima facie* d'une croyance justifiée par une expérience apparemment épistémiquement légitime. On pourrait même imaginer un renversement à la Moore (*Moore's shift*). Voici un raisonnement contre la valeur épistémique de l'expérience religieuse à partir de l'argument du dieu caché :

1. Si l'argument du dieu caché est valide et a des prémisses vraies alors aucune expérience d'un dieu n'est véridique. [Puisque l'argument conclut à l'inexistence de Dieu]
2. L'argument est valide et ses prémisses sont vraies.

3. Aucune expérience de Dieu n'est véridique. [*Modus ponens*]

Le théiste peut retourner l'argument de la manière suivante :

1. Si l'argument du dieu caché est valide et a des prémisses vraies alors aucune expérience d'un dieu n'est véridique.

2'. Mon expérience de Dieu est (très probablement) véridique.

3'. L'argument n'est pas valide ou a au moins une de ses prémisses qui est fausse. [*Modus tollens*]

4. L'argument est valide.

5. Au moins une des prémisses est fausse.

Admettons que la proposition 4 est vraie. Sur la base de son expérience, le théiste peut donc soupçonner l'existence d'une erreur dans l'une des prémisses sans pour autant savoir laquelle est fausse et pourquoi elle est fausse.

Une telle défense théiste ne suffit pourtant pas à abolir les conséquences sceptiques de l'argument.

Tout d'abord, l'argument du dieu caché est à la fois déductif et simple. Il ne suffit pas d'invoquer la clarté et la force de l'expérience religieuse contre les subtilités de l'argument, subtilités qui seraient propices aux erreurs de raisonnement. L'argument est assez simple dans sa forme comme dans son fond, même si la compréhension des prémisses mérite un réel débat. De plus, la proposition 2' est suffisamment contestable pour affaiblir fortement le renversement à la Moore. La proposition 2' est loin d'être très probablement vraie, notamment si l'on se souvient des objections contre le droit de croire (section 4.4) ou contre la garantie *prima facie* des croyances religieuses (section 4.2.3). La proposition 5 n'est donc pas facilement défendable sur la base de l'expérience religieuse théiste. On ne peut accorder de force au renversement à la Moore que si l'on pense que des expériences religieuses théistes sont suffisamment véridiques pour contre-balancer l'argument du dieu caché. J'ai de sérieux doutes sur ce point.

7.5 Deux arguments logiques du mal²¹⁶

Mad bull lost its way. The Rolling Stones

7.5.1 Le premier argument logique du mal

Sometimes the bad guys go right on top / Sometimes the good guys lose / We try not to lose our hearts, not to lose our minds. Yo La Tengo

²¹⁶ J'avais fini la rédaction de cet ouvrage quand j'ai découvert le travail de Sterba (2019) qui défend un argument logique contre l'existence de Dieu dont certains éléments sont consonants avec ce qui va suivre. L'intérêt de l'argument de Sterba est de faire usage de la philosophie morale et politique, en particulier le principe paulinien selon lequel on ne peut pas agir mal en vue d'un bien, sauf quelques exceptions qui valent pour les êtres humains et non pour Dieu.

Ce premier argument contre le pluralisme théiste peut être complété par deux arguments portant eux sur l'incompatibilité du théisme et du mal gratuit.

Le mal est régulièrement compris comme faisant problème pour un théiste car le mal dans la création paraît ne pas être compatible avec un dieu parfait²¹⁷. Ce problème peut être pratique – comment affronter le mal – mais aussi religieux – comment affronter le mal sans perdre sa confiance en un être absolument bon et créateur de ce monde. Un argument logique du mal doit permettre de transformer une protestation morale en un argument. Il montre pourquoi il est rationnel d'être choqué par le mal dans le monde si on le rapporte à un possible créateur bon de ce monde.

Les maux qui posent le plus problème peuvent être qualifiés, en suivant Marilyn Adams, de maux *horribles*, des maux dont le sens ou la raison d'être restent indiscernables.

Parmi les maux qui infectent le monde, certains sont pires que d'autres. Je veux essayer de saisir les plus perniciose grâce à la catégorie des *maux horribles* que je définis comme « les maux qui, quand on y participe (à savoir en les faisant ou en en souffrant) constituent une raison *prima facie* de douter que, prise comme un tout, la vie du participant ou de la participante pourra (étant donné qu'elle inclut ces maux) être un grand bien ». L'ensemble des horreurs paradigmatiques inclut aussi bien les souffrances individuelles que les souffrances collectives de masse. (...) Parmi les exemples, sont inclus le viol d'une femme et son démembrement, la torture psycho-physique dont le but ultime est la désintégration de la personnalité, la trahison d'un de ses propres engagements les plus profonds, les abus sur les enfants du type de ceux décrits par Ivan Karamazov, la pornographie infantile, l'inceste parental, la lente mort de faim, l'explosion de bombes nucléaires sur des zones civiles. (Adams, 2000, p. 26)²¹⁸

Les maux sont donc horribles au sens où ils produisent une atroce souffrance destructrice de vie ou des conditions de la vie bonne et par là, ils semblent gratuits en ôtant tout sens à l'existence de celui qui les subit. La gratuité du mal peut se résumer à son absence d'utilité, c'est-à-dire de relation à une fin le justifiant et lui donnant sens. Néanmoins, même une souffrance utile peut poser problème si elle n'est pas le moyen nécessaire pour atteindre le but. Une telle souffrance non nécessaire est excessive par rapport au bien attendu puisqu'il existe d'autres moyens plus justes et moins destructeurs qui auraient tout aussi bien permis d'atteindre le même but. Une souffrance utile, mais non nécessaire est en réalité un moyen pervers.

Différents arguments fondés sur l'existence du mal ou de certains maux particulièrement horribles ont été proposés contre l'existence de Dieu.

Certains sont inductifs : à partir du constat du mal ou des certains maux spécifiques, il est conclu qu'il est peu probable qu'un dieu existe. Sans entrer dans la riche littérature sur ce sujet, notons qu'une

217 Voir mon article sur Lewis (Schmitt, 2015b) dont je reprends ici certains éléments.

218 Il faudrait probablement ajouter la souffrance de certains animaux.

stratégie de renversement à la Moore est toujours possible pour défendre les croyances religieuses contre des arguments inductifs (Rowe, 2010).

A. Si Dieu existait, il n'y aurait pas de mal horrible et gratuit

B. Il y a du mal horrible et gratuit

C. Par conséquent, Dieu n'existe pas [*modus tollens*]

Le renversement à la Moore en faveur du théisme aurait la forme suivante :

A. Si Dieu existe, il n'y a pas de mal horrible et gratuit.

Non-C. Dieu existe.

Non-B. Par conséquent, il n'y a pas de mal horrible et gratuit. [*modus ponens*]

Si une personne tient l'existence de Dieu pour sûre ou pour mieux fondée que celle du mal horrible et gratuit, alors cette croyance sera parmi les prémisses de son raisonnement. La conclusion de ce renversement est alors que le mal gratuit n'est qu'*apparemment* gratuit puisqu'il doit exister une raison pour Dieu de permettre ce mal, même si nous ne la concevons pas (encore).

Nous reviendrons sur cette stratégie dans la section 7.5.5, mais l'argument que nous voulons étudier est plus fort que l'argument inductif du mal. Il s'agit d'un argument *logique* manifestant une contradiction entre la croyance religieuse et l'existence de certains maux (Mackie, 2010).

Un argument logique manifeste l'incompatibilité entre le mal ou certains maux spécifiques et l'existence d'un dieu. Ainsi, trois attributs divins constitutifs de la perfection divine paraissent incompatibles avec certains maux.

1/ Un créateur omniscient peut savoir ce qui aura lieu dans sa création, ainsi il peut « anticiper » le mal produit. Pour créer un monde, Dieu possède la connaissance nécessaire de la quantité et de la gravité du mal qu'il contiendra. Par ailleurs, il a aussi la connaissance de tous les moyens pour empêcher le mal et promouvoir le bien.

2/ Un créateur bon veut le bien ou au moins l'un des meilleurs possibles. Il ne paraît pas pouvoir avoir voulu qu'existe le mal tel qu'il est actuellement.

3/ Un créateur omnipotent peut créer tout ce qu'il lui est possible de réaliser sans contradiction. En particulier, il peut éradiquer le mal qu'il prévoit car il peut user de moyens efficaces de prévenir le mal et de promouvoir le bien. Pour le dire autrement, il y a un monde possible dans lequel le mal horrible et gratuit n'existe pas et ce monde, Dieu peut le créer.

Le dieu du théisme ne peut avoir créé un monde avec du mal ou certains maux (1) puisqu'il connaît le mal qui peut avoir lieu, (2) il ne veut pas le réaliser ou le laisser exister et (3) il a le pouvoir de l'empêcher. Si un être créateur bon, omniscient et omnipotent existait, il n'aurait pas créé le monde et le mal qu'il contient tels que nous les connaissons.

Les propositions décrivant les attributs divins que sont l'omniscience, l'omnipotence et la bonté permettent ainsi de déduire d'autres propositions dont celle-ci : un dieu omniscient, omnipotent et parfaitement bon créerait un monde sans maux particulièrement horribles²¹⁹. Or, cette proposition contredit le constat empirique simple : il existe des maux horribles et gratuits. Par conséquent, les propositions exprimant des éléments clés du théisme plus la proposition qu'il existe des maux particulièrement horribles constituent un ensemble inconsistant qu'il est irrationnel d'accepter ou de croire. Pour éviter cette inconsistance, il faut rejeter la proposition la moins sûre, c'est-à-dire nier l'existence de Dieu tel que le théisme le décrit.

Mais quelle forme de mal horrible est réellement incompatible avec un dieu ? Classiquement, le mal naturel n'ayant pas de cause humaine est distingué du mal moral dont un ou plusieurs êtres humains sont responsables. Il faut affiner cette différence.

Il existe des injustices naturelles si par exemple, on compare le sort d'un enfant très gravement malade à cause d'une maladie génétique non produite par l'action humaine et celui d'un enfant en bonne santé grâce à une bonne constitution génétique. À cause de la loterie génétique, l'enfant malade souffre d'un mal naturel qui n'implique la responsabilité d'aucun être humain²²⁰. Le mal paraît être d'abord celui d'une mauvaise distribution des biens et des maux.

Il existe aussi un problème lié à l'intensité du mal ou plus précisément de la souffrance. Ceci vaut pour certaines souffrances subies par des humains, mais aussi pour des animaux mourant dans d'atroces souffrances lors d'une période antérieure à l'existence de l'humanité. Ces animaux paraissent subir un mal naturel car aucune action humaine ne peut être la cause de leur souffrance.

Pour les maux naturels, *si* Dieu existe, il est l'ultime responsable en permettant à ces maux d'avoir lieu. Mais c'est impossible étant donné les trois attributs mentionnés ci-dessus. Donc l'existence du mal naturel horrible tend à montrer que Dieu n'existe pas.

Le mal moral est lui le mal commis par des êtres humains ou plus généralement des êtres libres comme des anges ou des esprits. Apparemment, ceci permet d'attribuer la responsabilité du mal moral à des créatures et non au créateur divin. Pourtant le problème du mal inclut aussi le mal moral en tant qu'il est permis par Dieu.

219 On pourrait objecter que le concept de mal est ici pris en un sens trop objectif ou réaliste – il y a du mal horrible – et que cela suppose de croire en une objectivité ou une réalité transcendante des valeurs morales. Ce serait une position métaéthique nécessitant une défense pour elle-même si l'on veut que l'argument soit acceptable. Pire, ce serait une forme de théisme implicite puisque le mal n'existe objectivement ou réellement que pour qui croit en un dieu à l'origine de ou fondant l'objectivité des valeurs. Il n'en est rien, si le terme « mal » paraît trop fort, il pourrait être remplacé par l'expression « ce que désignent certains théistes sous le nom de 'mal moral' » (Oppy, 2006, p. 261-2).

220 Invoquer ici un péché originel ne répond pas au problème. L'idée d'un mal commis par certains, Adam et Eve pour le dire symboliquement, les premiers humains, et dont la punition retombe aussi sur d'autres qui n'ont pas commis de faute, ce qui est typiquement le cas d'un jeune enfant, paraît expliquer l'injustice apparente du mal par un mal commis par Dieu condamnant des innocents, ce qui va contre sa bonté.

Dieu qui est omniscient et omnipotent ne paraît pas intervenir pour empêcher les actions ayant des intentions mauvaises ou des effets mauvais. Dans cette situation, Dieu laisse des créatures produire des souffrances horribles et gratuites. Il est alors responsable de ces maux qu’il n’empêche pas, bien qu’il devrait vouloir les empêcher et pourrait le faire. L’existence du mal moral horrible semble lui aussi incompatible avec l’existence de Dieu.

Grâce au concept de permission, on peut résumer cet argument logique du mal contre l’existence de Dieu. S’il existe, Dieu en tant qu’il est omniscient, omnipotent et parfaitement bon ne peut pas permettre les maux naturels ou moraux exposés ci-dessus. L’existence des maux horribles et gratuits est donc logiquement incompatible avec l’existence de Dieu. Or, des maux horribles et gratuits existent. Donc Dieu n’existe pas.

Contre cet argument logique, une possibilité de repli pour les croyants consiste à refuser d’attribuer à un dieu au moins un des trois attributs à la source du problème²²¹. Le risque d’une telle réponse est de produire un théisme incohérent prenant la place de l’incohérence de la reconnaissance de certains maux conjointe avec l’affirmation de l’existence de Dieu.

Le dieu du théisme est créateur au sens de la création *ex nihilo*. Une telle création suppose la toute-puissance et pas seulement une puissance limitée. Dieu n’a pas la puissance productrice d’un artisan travaillant à partir d’une matière première qu’il ne crée pas à partir de rien. De même, un dieu au savoir limité serait moins parfait que ce qu’il peut être. Il aurait pris un risque immoral en créant un monde dont il ignorait l’histoire morale. Est-ce encore un dieu ? Enfin, un dieu qui ne serait pas parfaitement bon, qui contiendra quelque malice en lui, paraît là aussi ne pas correspondre à ce que serait un dieu. Il semble donc très difficile de ne pas attribuer l’omniscience, l’omnipotence et la bonté parfaite au dieu du théisme, pluraliste ou non.

7.5.2 La possibilité d’une dépravation transmondaine

Said do you feel it when you touch me ? There’s a fire. The Stooges

Le premier argument logique contient une prémisse implicite : il n’y a pas de raison moralement acceptable de créer un monde avec certains maux particulièrement horribles qui sont par conséquent gratuits. La réponse théiste sur ce point consiste à chercher une raison *possible* que Dieu aurait de permettre que le monde créé contienne ce type de maux.

Le raisonnement simplifié serait le suivant.

1/ Il existe du mal horrible apparemment gratuit.

2/ Si un dieu existait, il ne créerait pas un monde avec ce mal gratuit.

²²¹ Jonas (1994) imagine un dieu sans omnipotence. Je me rallie à la discussion critique de Clavier (2011).

3/ Il est possible qu'il existe une raison pour Dieu de permettre le mal horrible en question.

4/ Par conséquent, il est possible que ce qui semble être du mal gratuit n'en soit pas.

5/ Par conséquent, il est possible que Dieu ait eu une raison de créer le monde avec les maux horribles que nous connaissons.

L'argument du mal est contré puisqu'il n'est pas impossible de croire qu'il existe des maux horribles *et* que Dieu existe. Le problème logique du mal repose sur un ensemble inconsistant de propositions. L'introduction d'une proposition supplémentaire précisant (3) dans l'ensemble des propositions qu'un théiste peut croire raisonnablement lève la contradiction.

Il n'est pas nécessaire de chercher la raison réelle qui fait que Dieu permet l'existence de tel ou tel mal puisqu'une simple possibilité met fin à la contradiction. Pour répondre au problème logique du mal, le théiste doit ainsi élaborer une défense et non une théodicée. Une théodicée s'engage sur la vérité de la proposition qui décrit la raison actuelle qu'a Dieu de créer notre monde et d'y permettre des maux horribles. La volonté et les raisons d'agir de Dieu seraient alors connues avec précision ce qui peut sembler difficile. Plus modeste, mais tout aussi efficace du point de vue logique, la défense consiste à produire une hypothèse sur les raisons que Dieu aurait de permettre le mal. Il est possible que Dieu ait suivi telle raison, mais il est inutile de prétendre qu'elle est la vraie raison, ni même qu'elle est une raison plausible de la création du monde.

Il existe une différence significative entre la théodicée par le libre-arbitre et la défense par le libre-arbitre. Cette dernière est suffisante (si elle est couronnée de succès) pour montrer qu'un ensemble A [de propositions] est consistant ; en ce sens, la théodicée par le libre-arbitre va au-delà de ce qui est requis. D'un autre côté, une théodicée par le libre-arbitre serait bien plus satisfaisante, si l'on pouvait y réussir. Il ne fait aucun doute que le théiste préférerait savoir quelle est la raison pour Dieu de permettre le mal plutôt que de savoir simplement qu'il est possible que Dieu ait une bonne raison. Mais dans le présent contexte (qui est d'enquêter sur la consistance de l'ensemble A), la défense est tout ce dont on a besoin. Bien sûr, ni une défense, ni une théodicée ne donne un quelconque indice en ce qui concerne les raisons que Dieu a de permettre un mal *particulier* – la mort ou la souffrance d'un proche par exemple. (Plantinga, 1974b, p. 28)

L'argument de Plantinga²²² consiste essentiellement à montrer qu'il est possible que Dieu n'ait pas pu créer un monde comportant moins de mal horrible, voire sans aucun mal horrible. Pour comprendre son argument, suivons sa manière de préciser la prémisse 3 : il est possible qu'il existe une raison pour Dieu de permettre le mal horrible en question, à savoir créer des êtres doués d'une liberté significative. L'existence d'une telle liberté fait que le monde créé est meilleur qu'un monde sans cette liberté qui est pourtant à l'origine des maux problématiques. Il s'agit donc d'une *free-will defense*.

²²² Voir Plantinga (1974b,a, 1985, 2009, 2010).

Un monde qui contient des créatures douées d'une liberté significative (et qui accomplissent librement plus d'actions bonnes que d'actions mauvaises) a plus de valeur, toutes choses égales par ailleurs, qu'un monde qui ne contient aucune créature libre. Or, Dieu peut créer des créatures libres, mais Il ne peut pas *causer* ni *déterminer* qu'elles ne fassent que ce qui est bien. Car s'Il le fait, alors elles n'ont en fait pas une liberté significative ; elles ne font pas ce qui est bien *librement*. Par conséquent, pour créer des créatures capables de *bien moral*, Il doit créer des créatures capables de mal moral ; et Il ne peut donner à ces créatures la liberté d'accomplir un mal tout en les empêchant de le faire. (Plantinga, 2010, p. 255, traduction modifiée)

La liberté significative est une forme de liberté au sens libertarien, c'est-à-dire une liberté non déterminée, un *libre-arbitre*²²³ que les humains auraient, mais aussi que d'autres créatures pourraient avoir. La défense montre que quelles que soient les créatures libres créées, humaines ou non, Dieu ne pouvait pas faire qu'aucun mal horrible n'ait lieu, s'il voulait créer un monde significativement bon.

La liberté est dite significative car elle est une liberté de faire ou non une action ayant une valeur morale importante. Pourtant, des actions peuvent avoir une valeur morale sans pour autant produire des souffrances horribles. Par exemple, un blasphème dit dans son cœur ou un blasphème qui n'affecte pas ceux qui l'entendent pourrait être considéré, par un théiste, comme une action mauvaise (Lewis, 2000a, p. 107). Il importe donc de préciser que l'action morale doit avoir des conséquences graves sur autrui, notamment sous la forme de souffrances horribles.

Ces conséquences ne peuvent pas, dans la réponse théiste à l'argument logique, être analysées grâce à un utilitarisme généralisé. Le mal ne peut être compensé par n'importe quelle situation bonne de telle sorte que la balance entre les biens et les maux soit positive. Il faut refuser que l'utilité globale puisse suffire à évaluer une action et à justifier un mal horrible.

Ce n'est pas une chose facile à accepter que l'étrange doctrine selon laquelle rien n'est important pour savoir ce qui doit être fait à l'exception de la balance totale du bien et du mal – selon laquelle n'importe quelle sorte ou quantité de mal peut être neutralisée, comme s'il n'avait jamais existé, par un bien contraire suffisant – et selon laquelle le bien et le mal mis en balance pourraient être totalement déliés, comme lorsque le mal que je fais est annulé par la gentillesse d'un martien ou autre. (Lewis, 2000b, p. 34)

Ce refus classique de l'utilitarisme généralisé²²⁴ empêche toute relativisation du mal particulièrement horrible par rapport à des biens indépendants, sans lien avec ce type de mal particulier. Le théiste ne peut se contenter d'affirmer qu'une souffrance particulière, horrible et apparemment gratuite est liée à un bien général très grand comme l'existence de la liberté significative. Il faut que la

223 Contester l'existence d'une telle liberté indéterminée ne permet pas de critiquer la défense développée par Plantinga, car une défense contre l'argument logique du mal ne repose que sur une possibilité. Il est possible que les humains soient doués de libre-arbitre et que cela explique que Dieu ait créé un monde contenant des maux particulièrement horribles.

224 Voir Rawls (1987, par exemple p. 29-30) sur le problème moral du sacrifice d'un individu si cela est utile au groupe.

liberté de personne soit liée à la souffrance horrible en question. Le théiste devrait montrer que la liberté de cette personne suppose les maux horribles qui lui arrivent.

Dans la défense par la liberté développée par Plantinga, deux points sont essentiels.

1/ Un monde où la liberté significative existe a une valeur supérieure à un monde où la liberté significative n'existe pas. Donc Dieu, s'il veut créer un monde, créera un monde où des êtres ont une liberté significative.

2/ Supposons que l'existence d'une authentique liberté significative implique *nécessairement* que les agents doués d'une telle liberté commettent au moins une action particulièrement horrible. Il est possible que même Dieu ne puisse créer un monde qui ait une valeur morale positive et qui ne contienne aucun mal horrible. Cette impossibilité pour Dieu ne limite pas la toute-puissance divine puisque Dieu ne peut créer que ce qui est possible. Même Dieu ne peut faire un cercle carré²²⁵. Le théiste doit donc montrer que l'hypothèse suivante est concevable sans avoir à prouver sa vérité puisqu'il s'agit d'une défense et non d'une théodicée : Dieu ne peut créer un monde où la liberté significative existe sans aucun mal horrible.

Le point 2 affirme qu'un saint parfaitement moral pourrait être impossible, quel que soit le monde possible²²⁶. Dieu n'aurait jamais eu le choix entre créer un monde comme le nôtre et créer un monde où des créatures significativement libres ne font pas de mal horrible. Dieu aurait certes le choix entre des mondes possibles plus ou moins bons, par contre, le monde comportant au moins un être ayant une liberté significative et ne commettant aucun mal horrible pourrait être logiquement impossible ou inaccessible et donc impossible à créer, même par un dieu omnipotent. Dieu n'est alors pas responsable des maux horribles puisqu'en créant ce monde qui contient le grand bien qu'est la liberté significative, Dieu ne peut empêcher le choix du mal. Dans tous les cas, tous les agents souffriraient d'une dépravation universelle et nécessaire. Cette dépravation, Plantinga la qualifie ainsi de transmondaine : dans tous les mondes possibles, ces mondes que Dieu « envisage » avant la création et qu'il peut réellement créer, chaque personne douée d'une liberté significative commet au moins une action mauvaise au sens d'un mal horrible. À cause de cette dépravation, toutes les personnes vont choisir librement de faire le mal à un moment ou un autre. Admettons que la liberté significative donne une partie importante de sa valeur morale au monde. Pour créer un monde où il y a du bien, Dieu doit créer

225 Certains voudront croire qu'à Dieu rien d'impossible (Marion, 2010, chap. 2). Mais prise littéralement, l'expression « rien n'est impossible à Dieu » signifierait que Dieu peut faire que ce qui est logiquement impossible soit. Il pourrait faire qu'un carré soit non-carré. Mais alors qu'elle est la forme de ce carré non-carré ? Ou bien encore : Dieu pourrait faire que Dieu n'exista jamais. Mais alors qui est ce dieu qui n'existant pas a le pouvoir de ne pas se faire exister ? Comme l'on dit en logique : du faux découle n'importe quoi.

226 Plus précisément, Plantinga soutient qu'il est possible qu'aucun monde possible comprenant un saint moral ne soit accessible à Dieu quand il crée.

un monde où il y a aussi du mal particulièrement horrible²²⁷ car il est *possible* que nécessairement, toute personne libre souffre de dépravation transmondaine (Plantinga, 2010, p. 273-8).

Les trois attributs du dieu du théisme, à savoir l'omnipotence, l'omniscience et la parfaite bonté sont conservés sans produire de contradiction une fois associés à l'existence du mal horrible. 1/ La toute-puissance ne peut rien contre la dépravation transmondaine qui est nécessaire. 2/ L'omniscience est compatible avec la liberté. Si Dieu sait que si tel agent doué d'une liberté significative se trouvera dans telle situation, alors il choisira librement de faire le mal, cette connaissance ne contraint pas la liberté²²⁸. 3/ La bonté parfaite n'est pas non plus mise en cause. Dieu veut le bien qu'est la liberté significative et il n'est pas le responsable du mal horrible produit par les agents doués d'une liberté significative.

Il est important de bien comprendre que Plantinga ne prouve pas que cette dépravation transmondaine existe ni que tous les agents libres en souffrent. Il lui suffit de dire qu'une telle situation est possible. Or, elle n'a pas été exclue dans la formulation de l'argument logique du mal. Il est donc parfaitement légitime pour le théiste d'ajouter une prémisse qui dirait qu'il est possible que toutes les créatures libres souffrent de dépravation transmondaine et que la responsabilité de tout le mal moral repose alors sur ces créatures dépravées.

Mais le mal naturel particulièrement horrible n'est pas justifié. La souffrance d'une biche prise dans un feu de forêt avant même que des humains n'existent ou celle d'un enfant subissant une maladie génétique sans cause humaine, n'est pas expliquée. Le théiste pourra alors invoquer la possible existence de créatures libres, des anges par exemple, qui souffrent elles aussi de dépravation transmondaine. Leur révolte contre Dieu serait la cause du désordre de la nature (Plantinga, 1974a, section I.a.10 ; 1974b, section IX. 10). Pour contrer l'argument logique, il importe peu que cette hypothèse comme celle de la dépravation transmondaine soient plausibles pour tous. Un théiste comme Plantinga n'a qu'à proposer une prémisse supplémentaire qui bloque la conclusion affirmant l'incompatibilité logique.

227 Il peut sembler peu plausible que des êtres soient significativement libres et en même temps qu'ils souffrent de dépravation transmondaine car cette dernière semble les déterminer à faire toujours les mauvais choix. Pour répondre à cette objection, il faudrait examiner l'usage des contrefactuels de la liberté par Plantinga (1974b, sect. IX. 5-7). Voir aussi Plantinga (1985, p. 48-52) et les critiques par Lewis (2000a), par Sobel (2003, chap XII, sect. 2.5) et par Oppy (2006, sect. 6.2.3-6.2.5).

228 La connaissance de Dieu est généralement comprise selon trois niveaux, qui ne s'enchaînent pas temporellement, mais sont éternellement présents en lui. Premièrement, Dieu connaît par science naturelle les vérités nécessaires, celles constituant des mondes déterministes. Deuxièmement, Dieu connaît par science moyenne les conditionnels de la liberté, ce que choisiraient des êtres libres dans telle et telle situation. Troisièmement, Dieu connaît par science libre ce qui résultera de sa décision libre de créer tel monde plutôt que tel autre. sur la prescience divine, voir Michon (2004, notamment chap. VIII).

7.5.3 Défense du premier argument logique du mal

The Donkey : « God gave me a tail to keep off the flies, but I would sooner have had no tail and no flies » Orwell

La proposition visant à lever l'incompatibilité entre l'existence de Dieu et l'existence de certains maux ne dit pas qu'il est vrai que tout agent doué d'une liberté significative fait au moins une action mauvaise au sens du mal horrible. Elle affirme qu'il est vrai qu'il est possible que tout agent doué d'une liberté significative fasse au moins une action mauvaise.

Qu'est-ce qui nous assure de la vérité de cette possibilité ? Plantinga tient cette possibilité pour *intuitivement vraie*²²⁹. Une objection contre cette intuition doit présenter une proposition incompatible avec la possibilité d'une dépravation transmondaine et apparemment aussi justifiée intuitivement. Si l'on peut trouver une telle proposition, il n'y a plus de raison d'affirmer ou d'infirmier qu'il est possible que Dieu ne puisse que créer des êtres doués d'une liberté morale significative et faisant librement au moins une action mauvaise (Howard-Snyder, 2013, p. 23-7).

Supposons que nécessairement, Dieu peut choisir au moins un monde à réaliser où il existe au moins un être doué d'une liberté significative et où cet être ne commette aucune action mauvaise : un saint moral²³⁰. Ce dernier serait un être significativement libre et dont aucune des actions libres ne produit de mal horrible. Par exemple, un agent qui ne ferait qu'une action libre, parce qu'il meurt jeune, fait une action libre et bonne. Il ne fait aucune action mauvaise, puisqu'il ne fait aucune autre

229 Voici différents passages où Plantinga tient pour vraie la dépravation transmondaine sans pour autant justifier cette possibilité qui lui paraît évidente. « *Évidemment* [je souligne], il est possible qu'il existe des personnes souffrant de dépravation transmondaine. Plus généralement, il est possible que *tout le monde* en souffre. Et si cette possibilité était réalisée, alors Dieu, bien qu'omnipotent, n'aurait pas créé les mondes contenant seulement les personnes qui existent actuellement et contenant du bien moral, mais pas de mal moral. » (Plantinga, 1974a, p. 48) « Maintenant *le fait* [je souligne] pertinent ici est le suivant : il est possible que chaque essence de créature souffre d'une dépravation transmondaine. (...) Mais il est possible que chaque essence souffre d'une dépravation transmondaine ; donc il est possible que Dieu n'ait pas pu créer un monde contenant du bien moral et aucun mal moral. » (Plantinga, 1974b, p. 188-9) « Ce n'est pas comme si [la possibilité d'une dépravation transmondaine] faisait partie de ces propositions spéciales dont la négation comme l'affirmation sont soutenues par l'intuition. (...) La négation de la possibilité de la dépravation transmondaine n'a aucun support intuitif. Il semble n'exister absolument aucune raison de penser que des essences ne souffrent pas de dépravation transmondaine. » (Plantinga, 2009, p. 188)

230 Si l'on veut faire apparaître les modalités et la forme logique présentes dans les deux propositions incompatibles, on obtient ceci. Plantinga défend qu'il est possible que dans tout monde où une créature significativement libre peut exister, elle commet du mal moral. On peut lui opposer que nécessairement, dans tout monde où une créature significativement libre peut exister, il existe au moins une de ces créatures qui ne commet pas de mal moral. Soient w le nom d'un monde possible, c le nom d'une créature, $L()$ le prédicat *être significativement libre*, $AM()$ le prédicat *être une action moralement mauvaise* et $F(,)$ la relation de *faire une action*, on obtient les deux propositions suivantes :

Dépravation $\Diamond \forall w \{ [c \in w \wedge L(c)] \rightarrow [\exists a (AM(a) \wedge F(c, a))] \}$

Sainteté $\Box \exists w \{ c \in w \wedge L(c) \wedge [\forall a (AM(a) \rightarrow \neg F(c, a))] \}$

J'ai un peu simplifié les formules car je fais comme si la créature c existait dans chaque monde possible alors que la question serait plutôt de savoir si pouvant exister dans tel ou tel monde, la créature significativement libre fait ou non une action mauvaise si Dieu la crée. Quoiqu'il en soit, la formule *Sainteté* est la négation de la formule *Dépravation*, elles sont donc bel et bien incompatibles. L'une est-elle vraiment plus intuitive que l'autre ? Peut-on, par exemple, croire qu'une possibilité concernant tous les mondes soit plus facile à reconnaître comme intuitivement vraie qu'une nécessité à propos de l'existence d'au moins un monde ? J'en doute.

action. Il existerait donc au moins un monde possible où tous les agents, peut-être n'y en a-t-il qu'un seul, ont une liberté significative sans produire de maux horribles.

Je ne vois aucune raison de penser que cette hypothèse soit fausse. Il paraît alors impossible de choisir entre la possibilité de la dépravation transmondaine et la nécessité qu'il existe au moins un agent ne faisant que le bien. Ce conflit *indécidable* d'intuitions²³¹ suffit à défendre l'argument logique en refusant d'accorder la proposition que Plantinga veut introduire pour lever la contradiction. Le théiste peut, à l'inverse, opter pour l'autre intuition, ce à quoi l'on peut répondre comme suit²³².

En suivant quelques arguments de Lewis (2000a), on peut défendre qu'il est plus probable que la liberté significative n'exclut pas la possibilité d'agents toujours bons. On peut donc à nouveau s'opposer à l'intuition de Plantinga d'une dépravation transmondaine à propos de la plausibilité de sa proposition.

Comment est-il possible de jouir d'une authentique liberté significative sans faire à un moment ou un autre le mal ? Si Dieu fait les êtres humains de telle sorte que nécessairement certains choisissent le bien quand ils ont le choix entre le bien et le mal, alors il n'y a en réalité pas de liberté significative car le mal ne serait jamais une véritable possibilité alternative. La liberté significative n'existerait tout simplement pas.

Comme nous l'avons vu, le risque que la liberté produise des maux horribles serait impossible à éviter, sauf à ne rien créer. Lewis souligne que si l'on en reste à ce niveau de précision, Dieu apparaît comme un joueur qui a perdu son *pari*. Il a donné aux humains la liberté significative comme un bien et il a fait le pari que ce bien serait plus grand que le mal que les êtres humains risquent d'engendrer par leurs choix. Or, il a perdu, si l'on se souvient de ce que nous avons dit sur l'impossible balance utilitariste. Le bien de l'existence d'êtres significativement libres ne peut suffire à contrebalancer tous les maux horribles connus. Le pari est donc immoral car le risque était sûrement trop important et le résultat est terrifiant.

Pour éviter le dieu parieur et immoral, il faut à la fois défendre l'existence de la liberté significative sans détermination divine et la prescience divine du résultat des choix humains. Le théiste doit expliquer deux choses : 1/ comment Dieu pourrait connaître « à l'avance » les effets de l'usage de la liberté significative ; 2/ sur la base de cette connaissance, comment Dieu choisit, sans parier, de créer le monde que nous connaissons et qui paraît comporter tant de mal.

On nomme traditionnellement science moyenne la connaissance par Dieu des usages et conséquences du libre-arbitre. Elle est la connaissance des conditionnels de la liberté qui ont la forme

231 Voir section 6.2.1.

232 Notons cependant que Plantinga (2009, p. 188) maintient que la sainteté transmondaine ne bénéficie d'aucun support intuitif ou argumentatif par rapport à la dépravation transmondaine.

suivante : si la personne P était dans la situation S, alors P ferait librement l'action A. La liberté de P n'est pas limitée par la science moyenne. Si Dieu crée un monde où la situation S est réalisée, alors P fait librement A. Dieu a alors créé le monde en toute connaissance de cause, sans faire de pari.

Lewis imagine alors que, par sa science moyenne, Dieu a la possibilité de prévenir le mal. Il pourrait sélectionner les conditionnels de la liberté dont le conséquent est bon ou neutre. Ainsi, il empêcherait la liberté maligne de s'exprimer. Les conditionnels de la liberté dont le conséquent est un mal horrible ne seraient pas réalisés. Les créatures n'auraient pas de liberté à chaque occasion, mais seulement dans des situations où le conséquent mentionne une action bonne ou neutre. Néanmoins, à chaque occasion de bien agir, ces créatures sont dans une situation d'authentique liberté significative. Dieu qui est prévoyant a créé un monde où ces choix n'ont jamais de conséquences horribles. D'ailleurs, peut-être est-ce là la situation future de ceux qui seront sauvés ? Si l'on en croit certains théistes, Dieu peut faire que ceux qui seront sauvés seront significativement libres et ne feront jamais d'actions horribles. Au paradis, les justes sont libres et bons, ce qui s'oppose à l'universalité de la dépravation transmondaine.

Finalement la situation face à ce problème logique du mal est la suivante.

La liberté significative et l'absence de maux horribles sont reconnus comme compossibles. Par conséquent, si Dieu existait, il aurait créé un monde avec des êtres libres ne commettant pas de maux horribles. Or, le monde actuel n'est pas la réalisation de ce monde possible. Donc il y a bien une incohérence entre l'affirmation du théisme et l'existence des maux horribles. Il faut conclure que Dieu n'existe pas. L'argument logique du mal dans sa version classique reste un bon argument.

7.5.4 Deuxième argument : pourquoi créer un monde avec des maux horribles ?

And again I call upon the author to explain / Prolix ! Prolix ! There's nothing a pair of scissors can't fix ! Nick Cave

Admettons, pour les besoins de l'argumentation, que les conclusions de la section précédente soient fausses. Dieu ne pourrait créer un monde bon sans créer des agents doués d'une liberté significative produisant des maux horribles. Admettons donc la possibilité d'une dépravation transmondaine. Une question, peut-être un peu naïve, mais finalement profonde, se pose : pourquoi Dieu aurait-il créé un monde aussi horrible ?

Dieu aurait pu éviter ce problème de deux manières. Il aurait pu ne pas créer le monde pour prévenir toute occurrence de maux horribles. Il aurait pu aussi créer un autre monde bon, mais ne comportant pas d'agent doué d'une liberté significative capable de produire des maux horribles²³³. Par

233 Voir Oppy (2006, sect. 6.2.6).

conséquent, Dieu pouvait et donc devait ne créer aucun monde ou créer un monde sans liberté significative, plutôt que le monde actuel indigne d'être créé.

La réponse théiste devrait montrer que des biens substantiels seraient perdus ou inaccomplis.

Supposons que Dieu ne crée aucun monde. Le théiste pourrait défendre que cette absence de diffusion et de partage du bien qui est en Dieu est plus mauvaise qu'un monde comportant des agents doués de liberté significative produisant des maux horribles.

Supposons que Dieu se « contente » de créer un monde bon en quelque sens que ce soit, mais sans agent doué d'une liberté significative. Bien que ne comportant pas les maux horribles associés à la liberté, un théiste pourrait défendre que le monde créé est très nettement moins bon que le monde actuel qui, malgré les maux horribles, comporte ce grand bien que constituent l'existence des agents doués de liberté significative.

L'affirmation qu'il est meilleur que Dieu diffuse ou partage le bien paraît défendable, mais pas à n'importe quel prix. Il faut que le monde créé soit globalement bon et que la réalité du mal puisse être minimisée. Le mal pris en lui-même doit avoir une présence et une intensité limitées ou bien le mal doit être relativisé car il est un moyen nécessaire pour un grand bien.

Minimiser la réalité du mal paraît être une position plutôt indécente, n'insistons pas²³⁴.

La relativisation du mal au sens où le mal est un moyen pose aussi problème. D'une part, il existe de fait une déconnexion entre le mal subi par certains et le bien qu'ils ont pu en tirer. Pour le dire comme Kant, le juste n'est pas nécessairement heureux en ce monde et l'heureux n'est pas nécessairement juste. Kant semble même dire que le juste est nécessairement malheureux et que l'heureux, en ce monde, est nécessairement injuste. La justice suppose le désintéressement et l'humiliation des penchants qui, à l'inverse, s'ils étaient satisfaits, rendraient heureux.

D'autre part, rien n'indique que le mal soit un mal nécessaire pour un bien plus profond des créatures. Différents biens liés à la liberté significative pourraient être invoqués pour comprendre pourquoi un monde comme le notre méritait d'être créé. Ainsi, le courage moral, l'honnêteté, l'impartialité ou la compassion seraient des vertus dont la profondeur morale et spirituelle ne peut se développer que face à des maux d'une grande gravité. La qualité morale de ces biens est peut-être même proportionnellement inverse à l'intensité des maux affrontés. Les maux horribles ne seraient donc pas seulement un effet négatif de la liberté, mais aussi une condition pour la maturation spirituelle

234 Cette position n'est pas une forme de scepticisme où l'on douterait de notre capacité à discerner le bien du mal, mais bien une affirmation sur le mal et le bien.

des humains pour qui la vie sur terre est une éducation nécessaire, en vue d'une vie spirituelle plus riche et moins superficielle²³⁵.

Mais cette réponse est insuffisante. Elle repose, à propos du plus grand bien, sur une confusion entre les biens *les plus profonds* (*deepest goods*) et les biens *surmontant le mal* (*outweighing goods*) (Schellenberg, 2007, p. 247-253). Supposons que Dieu crée des agents doués de liberté significative et que cela s'accompagne nécessairement de maux horribles. Il faut que ces maux soient à la fois surmontés par des biens supérieurs, mais aussi que ces biens supérieurs soient la condition nécessaire pour les biens les plus profonds de la personne, ce qui permet au final le plus grand bien.

Plus concrètement, voici comment articuler ces trois niveaux. Supposons qu'un mal horrible donne l'occasion de manifester du courage et de la compassion. Ce courage et cette compassion seraient des biens qui surmontent le mal horrible. Ces biens sont aussi les conditions nécessaires pour le bien le plus profond selon un théiste, approfondir sa relation à Dieu, car ils permettent de s'en rendre digne par un approfondissement moral et spirituel. Des théistes pourront ainsi considérer qu'aimer Dieu et aimer son prochain sont un seul et même commandement. Or, le prochain est d'abord celui qui souffre d'un mal horrible. Face au mal horrible, il faut faire preuve d'amour. Ce bien qu'est l'amour surmonte le mal et *en même temps* est une condition nécessaire pour vivre pleinement l'amour de Dieu (au deux sens du génitif) qui est le bien le plus profond.

Admettons que l'approfondissement de la connaissance et de l'intimité avec Dieu soit le bien le plus profond. Rien n'indique qu'il soit nécessaire pour l'atteindre de recourir au moyen que sont les biens surmontant les maux horribles. Dans la situation *actuelle* du monde où les maux horribles sont si répandus, la meilleure voie pour approfondir sa relation à un dieu parfaitement bon est peut-être celle des biens les plus profonds surmontant les maux horribles. Cela n'implique pas que nécessairement, la possibilité de ce plus grand bien soit que Dieu crée un monde où les biens surmontant les maux horribles sont une condition nécessaire pour se lier correctement à lui. Dieu aurait pu, et même dû, créer un monde où le plus grand bien se réalise sans passer par les biens surmontant les maux horribles. Dieu n'aurait pas dû permettre que les maux horribles aient lieu car ils ne sont pas nécessaires au plus grand bien.

235 Hick (2010b, parties III et IV) a ainsi développé une théodicée (inspirée d'Irénée) de la maturation de l'âme en cette vie et après la mort. Il insiste sur l'importance du mystère du mal, sur son incompréhensibilité car ce mystère est une condition nécessaire de la compassion. Si nous comprenions à quoi sert chaque mal, nous n'aurions plus de compassion car nous y reconnâtrions le bien que ce mal rend possible, soit comme étape vers le bien, soit comme punition pour une faute. Mais la question est de savoir si la compassion surmontant le mystère de certains maux est *nécessaire* pour avoir une relation authentique à Dieu, ce dont on peut douter. Hick (2010b, p. 333-6) ne fait que montrer que dans un monde comme le notre, le mystère du mal est une condition nécessaire d'approfondissement de la compassion, mais pourquoi Dieu a-t-il créé un tel monde ?

Mais le théiste pourrait répondre que la relation authentique à Dieu, l'amour de Dieu, dépend de la liberté significative des créatures. Dieu ne peut être aimé authentiquement sans liberté de choisir de l'aimer ou de le refuser. La liberté significative est un bien en tant que condition nécessaire de la relation authentique à Dieu qui est le bien le plus profond. Or, le prix à payer pour réaliser cette condition est qu'il existe des maux horribles – si l'on continue d'admettre la possibilité de la dépravation transmondaine.

Mais alors on peut continuer d'affirmer que Dieu aurait dû renoncer à créer ces créatures libres car il savait qu'elles produiraient des maux horribles. Ou alors Dieu aurait dû créer un monde où le lien entre les maux horribles et les biens surmontant ces maux est bien différent de celui que nous constatons dans notre monde. Il y a une terrible déconnexion entre les maux horribles, moraux ou naturels²³⁶, et le bien produit par ces maux ou à l'occasion de ces maux. Le propre des maux horribles est justement dans cette déconnexion. Ces maux sont ceux qui paraissent détruire le sens même de la vie pour la victime, mais aussi pour le bourreau.

Souvenons-nous du refus de relativiser le mal subi par X parce que cela permettrait à Y ou au monde en général d'être meilleur. Qu'un mal horrible soit l'occasion d'actes de compassion, d'aide ou d'humilité suppose que le mal subi par X soit compensé par le bien produit en Y, ou que le mal subi par X soit compensé par le bien général du monde même si le mal subi par X n'a produit directement aucun bien pour X. La logique sacrificielle appliquée à des personnes subissant des maux horribles paraît immorale. Elle ne peut servir à expliquer ce qu'un dieu bon peut faire quand il crée un monde de liberté et de maux horribles. Cela est encore plus contestable si ce dieu bon avait pour projet de partager son bien avec des créatures qui pourraient l'aimer librement et dont il pouvait connaître la dépravation transmondaine.

Un second argument logique du mal ayant la même forme que le premier permet de synthétiser ce que nous venons d'exposer Schellenberg (2013a). L'argument commence par une réflexion sur le bien sans mal en Dieu avant toute création. « Avant » signifie ici logiquement antérieur à la création et éventuellement temporellement antérieur à la création. Ensuite, il faut prendre en compte trois principes théistes. Le plus important est le *principe de la priorité de la pureté* qui développe une vérité nécessaire : avant la création, en Dieu, il n'existe aucun mal, quelle qu'en soit la forme²³⁷. Il faut

236 On se souvient que certains théistes considèrent que tout mal naturel est en réalité un mal moral produit par la liberté d'agents non-humains comme les anges rebelles.

237 Schellenberg ne précise pas que le mal est un mal horrible, mais l'argument est moins contestable si l'on envisage seulement les mondes avec des maux horribles et non ceux comportant n'importe quelle forme de mal.

maintenant expliquer pourquoi il y a du mal dans le monde puisque toutes les caractéristiques du monde sont créées directement ou indirectement par Dieu²³⁸.

Deux autres principes sont nécessaires pour développer l'argument. Le deuxième principe souligne que *Dieu est d'une grandeur insurpassable ou ultime*. Le troisième affirme que *Dieu a une indépendance ontologique totale* : aucun monde créé ne suit nécessairement de l'existence de Dieu, Dieu peut exister et être aussi parfait qu'il l'est sans créer de monde qui est une création contingente.

De ces deux principes, on peut déduire que tout bien créé préexiste sous une forme différente en Dieu. Aucun bien ne se crée *ex nihilo*, mais tout bien est créé en fonction d'un modèle en Dieu. Le plaisir de faire du vélo n'est bien sûr pas éprouvé par Dieu, mais cette occurrence n'existe pas en tant que bien indépendamment de la bonté de Dieu. Puisque tout bien dépend d'un bien supérieur en Dieu²³⁹, tout bien s'inscrit dans une hiérarchie des biens culminant en Dieu.

Parmi les possibles biens à créer, certains sont des biens qui surmontent un mal horrible comme la compassion ou le courage moral. De tels biens supposant un mal à surmonter sont inférieurs au type de bien présent en Dieu. Selon la priorité de la pureté, le bien en Dieu est sans mal. Mais dans la hiérarchie des biens, entre des biens supposant du mal et le bien en Dieu, il existe des biens sans mal que Dieu peut créer. Et Dieu veut produire du bien sans mal ou partager le bien sans mal qu'il est. Peut-on affirmer qu'il est possible qu'un monde créé comprenant des créatures finies soit sans mal et supérieur au monde actuel qui contient des maux horribles (et des formes de bien surmontant ces maux horribles) ?

Un monde avec une meilleure participation ou diffusion des biens divins est possible. Dans ce monde possible, certaines créatures finies ont une relation à Dieu toujours meilleure, asymptotiquement meilleure.

Même sans être capable d'identifier des biens particuliers pertinents, nous pouvons malgré tout identifier rapidement au moins trois manières pour un monde comprenant des créatures finies, mais sans mal d'avoir été fait pour croître sans cesse dans sa pure imitation de très hauts biens qui existent sans mal en Dieu : par un élargissement continu chez les créatures de la compréhension propositionnelle de la nature pure de Dieu ; par une toujours plus riche « connaissance directe » [*knowledge by acquaintance*] et expérientielle de la réalité pure de Dieu ; et par la toujours plus complète inscription dans les créatures de la très grande bonté de Dieu de telle sorte qu'elles deviennent comme Dieu et que le monde imite la pure bonté de Dieu.

238 On ne tiendra pas compte de la possibilité qui n'en est pas réellement une, d'un dieu qui créerait un monde dans lequel le mal apparaît de manière inattendue. Si Dieu est omniscient, quelle que soit l'analyse de ce concept, il ne peut pas ne pas savoir que le monde qu'il crée contiendra du mal, même s'il peut en ignorer l'ampleur exacte et la diversité précise des formes si le mal dépend en partie de la liberté humaine.

239 Il n'est pas nécessaire de fournir une métaphysique de cette relation entre le bien créé et le bien en Dieu. Il suffit de savoir qu'il doit exister une forme de dépendance, peut-être à la manière d'une participation platonicienne.

Et nous pouvons ajouter une quatrième voie si nous pensons à la combinaison des trois voies.
(Schellenberg, 2013a, p. 39)

Ces trois manières pour le créé d'imiter la bonté de Dieu sont des moyens à la disposition d'un dieu. Par amour, il pourrait vouloir diffuser le bien pur qui est en lui sans produire directement ou indirectement de mal (Schellenberg, 2013a, p. 43-5). Un tel monde ne comporterait aucun agent doué d'une liberté significative et capable de rejeter Dieu ou de produire des maux horribles et pourrait paraître très inférieur au monde actuel qui comporte cette liberté et ces maux. Mais il ne faut pas raisonner à partir de notre expérience des biens surmontant les maux horribles. Il importe de penser la liberté autrement que comme une liberté affrontant le mal.

Par amour, Dieu peut refuser de créer des êtres dont la liberté s'éprouve en refusant le mal au profit d'un monde où des créatures peuvent toujours plus approfondir leur vie spirituelle et religieuse dans le cadre d'une création comme celle décrite dans la citation ci-dessus. Dieu n'a apparemment aucune raison de créer un monde où il permet des maux horribles.

Par conséquent, le théïsme rapporté aux maux horribles constitue un ensemble inconsistant de propositions dont la proposition que Dieu existe et les principes de la priorité de la pureté, de l'indépendance ontologique et de la grandeur indépassable. De ces propositions, on déduit que le monde créé ne comporte aucun mal horrible. Or, il y a des maux horribles. Le théiste se voit contraint d'admettre qu'il y a et qu'il n'y a pas des maux horribles. Cette contradiction ne peut être levée que si l'on ne pose pas qu'il existe un dieu. La conclusion est donc qu'il n'existe pas de Dieu.

7.5.5 Le théïsme sceptique

Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sont élevées mes voies au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. Isaïe 55: 9

Aucun regard ne peut l'atteindre. Coran, VI: 103

Nous avons supposé que de fait et tout bien considéré, il existe des maux horribles réellement dénués de toute justification morale. Nous devons maintenant nous interroger sur cette évidence que certains théistes jugeront trompeuse.

1/ *Le problème de la transcendance divine.* Le théiste révisera la compréhension du concept de Dieu à l'arrière-plan de la discussion sur le mal et sur le dieu caché. Ainsi, les arguments sur la bonté incompatible avec la permission des maux les plus horribles ou sur le dieu caché seront critiqués car ils reposeraient sur une compréhension trop limitée et anthropomorphique de ce qu'est un dieu. Le problème du mal ainsi dissout sera examiné dans la section suivante 7.6.

2/ *Le problème de l'accès épistémique.* Le théiste refuse l'inférence qui conclut de l'apparente absence de raisons justifiant ou expliquant l'existence des maux horribles, même après enquête, à l'absence réelle de raisons, notamment de raisons accessibles à Dieu. De l'apparente absence de raison, on ne peut conclure à l'inexistence d'un dieu bon permettant le mal horrible puisque « *the absence of evidence is not always the evidence of an absence* ». Nous traiterons de ce problème dans cette section.

L'argument logique du mal suppose, entre autres choses, qu'il est immoral pour un dieu d'accepter l'existence de certains maux. Le théiste demandera des précisions sur les conditions de ce jugement sur l'immoralité de ces maux. Cela nous paraît immoral parce que nous avons confiance dans notre jugement moral. Pourtant, a-t-on de bonnes raisons de penser que cette apparence est l'indice qu'il en est réellement ainsi du point de vue de Dieu ? Les théistes sceptiques répondent par la négative. Ils sont sceptiques sur les jugements moraux à propos du bien et du mal dans ce monde quand nous les rapportons à Dieu, sans être sceptiques en général²⁴⁰.

L'affirmation fondamentale du théisme sceptique est que nous ne connaissons pas les raisons morales qu'à Dieu de permettre certains maux apparemment gratuits, mais elles existent. Notre accès épistémique à ces raisons est nul, à cause de notre situation épistémique très limitée par rapport à celle d'un dieu omniscient. Il faut prendre la mesure de la disproportion entre notre connaissance des situations de maux horribles et la connaissance possible par un dieu de ces situations et de l'ensemble de la création.

Le théiste sceptique souligne qu'il existe très probablement des raisons, connues seulement de Dieu, de permettre des maux horribles et cela n'implique pas que nous devons être capables de l'identifier ou même de nous en faire une idée approximative. Le cœur de l'argumentation du théisme sceptique est donc de refuser l'inférence suivante : tout bien considéré, les maux horribles *semblent* sans raison morale donc les maux horribles *sont* (très probablement) sans raison morale.

Dans son article de 1984, l'initiateur du théisme sceptique, Wykstra, admet l'inférence générale permettant de passer de *tout bien considéré, il semble que p* à *il est (très probablement) le cas que p*. Par contre, l'inférence peut être bloquée dans le cas particulier d'une réflexion théiste sur les maux horribles.

L'inférence est plausible en première approche car elle repose sur un principe épistémique acceptable indépendamment des questions du mal et de Dieu.

240 Le théisme sceptique est en général utilisé pour répondre à l'argument *inductif* de Rowe (2010) paru initialement en 1979. L'article séminal du théisme sceptique est celui de Wykstra (1984). La plupart des participants au débat considèrent que l'argument *logique* du mal n'est pas valide, ce que nous avons contesté. On peut cependant reprendre la défense sceptique contre l'argument inductif pour l'appliquer à l'argument logique. Sur le théisme sceptique, voir notamment McBrayer et Howard-Snyder (2013, Partie III) et Dougherty et McBrayer (2014).

« La condition d'accès épistémique raisonnable » ou – pour faire court – CORNEA (*Condition Of Reasonable Epistemic Access*) :

Sur la base d'une situation cognitive *s*, un humain *H* est autorisé à affirmer « il apparaît que *p* » seulement s'il est raisonnable pour *H* de croire que, étant donné ses facultés cognitives et l'usage qu'il en a fait, si *p* n'était pas le cas, *s* aurait été sensiblement différente et ce, de manière discernable pour *H*.

Le terme « apparaît » dans CORNEA ne signifie pas qu'il est perceptible que *p* et donc raisonnable de croire que *p*. Le sens qui est ici épistémique fait référence à une inclination à croire activée par la situation cognitive, comme pour une intuition. La situation est la suivante. On imagine un mal horrible. On cherche toutes les raisons possibles et imaginables de le permettre, notamment par un dieu. Ce faisant, on incline à croire que, tout bien considéré, il n'existe pas de raison morale permettant ce mal horrible.

Cette affirmation ne vaut que si est vérifiée la clause de sûreté *si p n'était pas le cas, la situation cognitive de H serait différente* et *H* ne serait pas incliné à croire que *p*.

Selon les théistes sceptiques, la disproportion entre Dieu et ses créatures fait qu'il est très probable que nous ignorons les raisons morales que Dieu a de créer notre monde avec les maux horribles que nous connaissons. Supposons que *p* soit la proposition : ce mal n'est justifié par aucune raison. Une négation de *p* – ce mal est justifié par une raison morale accessible à Dieu – pourrait être vraie et notre situation rester tout à fait identique à ce qu'elle était. Qu'il y ait une raison morale pour Dieu de permettre ce mal horrible serait pour nous indiscernable.

Différentes représentations de cette disproportion entre Dieu et les créatures ont été proposées qui insistent sur nos limites en matière d'informations face à la complexité des situations morales et sur nos difficultés à bien juger ce qu'il en est du possible et du bien et du mal. La conscience de ces limites devraient nous rendre sceptiques sur notre capacité à évaluer correctement ce qui semble mauvais du point de vue de Dieu (Alston, 1996, section XI).

Ainsi, Bergmann soutient que, que l'on soit théiste ou non, il est possible d'accepter les trois affirmations suivantes :

ST1 Nous n'avons pas de bonne raison de penser que les biens possibles que nous connaissons sont représentatifs des biens possibles qui existent.

ST2 Nous n'avons pas de bonne raison de penser que les maux possibles que nous connaissons sont représentatifs des maux possibles qui existent.

ST3 Nous n'avons pas de bonne raison de penser que les relations possibles d'implication que nous connaissons entre les biens possibles et la permission de maux possibles sont représentatives des relations possibles d'implication que nous connaissons entre les biens possibles et la permission de maux possibles qui existent. (Bergmann, 2001, p. 279)

Ce scepticisme est à la fois modal et moral. Il porte sur les biens, les maux et leurs relations possibles car les possibilités sont indispensables pour les arguments du mal comparant ce qui semble être et ce qui aurait pu être.

Le premier point critique qu'il faut soulever porte sur la clause de sûreté contenue dans CORNEA. Cette clause qui est trop forte risque de produire un scepticisme généralisé. Il faudrait que H ait toujours une attitude réflexive sur sa situation cognitive pour être autorisé à affirmer qu'il lui apparaît que *p*. Il faut sûrement diminuer l'exigence pour rester raisonnable.

De nombreuses inférences sont autorisées (épistémiquement) alors même que H sait que si la situation était différente, ceci ne changerait pas sa situation cognitive. Supposons que X ait pour habitude de faire une sieste de 2h à 4h. Si son père Y le sait, alors à 3h, Y est autorisé (épistémiquement) à affirmer que X fait sa sieste comme d'habitude. Mais supposons qu'exceptionnellement X ne trouve pas le sommeil, pour une raison contingente et non imaginée par Y. Y n'est pas dans une situation cognitive différente si X ne fait pas sa sieste. Il resterait convaincu que X fait sa sieste. Pourtant, il serait toujours raisonnable pour Y de croire que X fait la sieste dans le cas habituel, même s'il ne remplit pas la clause de sûreté²⁴¹.

Dougherty (2008 ; 2011, p. 333) a proposé une modification du principe à l'arrière-plan du théisme sceptique. À la place de CORNEA, un principe plus simple et de sens commun suffit : s'il semble à S que *p*, alors S a une raison *pro tanto* de croire *p*. Une raison *pro tanto* est une raison qui augmente la probabilité d'une croyance même si d'autres raisons peuvent parfaitement s'opposer à cette première raison.

Il est raisonnable et de sens commun de penser que le mal horrible est une raison *pro tanto* de croire qu'il n'y a pas de raison morale pour ce mal horrible. Mais il peut exister des raisons de croire que cette raison ne suffit pas. Il faut tenir compte de nos limites quant à l'accès aux raisons possibles qu'un dieu aurait de permettre un tel mal. Un théiste admet une très grande disproportion entre Dieu et les humains et il a ainsi une solide raison de penser que Dieu peut avoir accès à de bonnes raisons morales de permettre les maux horribles, même s'il lui semble que ces raisons n'existent pas.

Dans les discussions sur ce type d'arguments, les théistes sceptiques invoquent souvent une analogie entre la relation parents/enfants et la relation Dieu/humains²⁴².

Des parents sont parfois autorisés moralement à laisser un très jeune enfant souffrir même très fortement. Par exemple, des parents ont de bonnes raisons morales de permettre que leur enfant subisse un soin extrêmement violent nécessaire pour espérer guérir. Mais ils peuvent être incapables

241 Voir McBrayer (2009).

242 Voir par exemple Wykstra (1984, p. 88) et Bergman (2012, sect. II.C).

d'expliquer à cet enfant trop jeune les raisons morales d'agir ainsi. Dieu serait dans la même situation à notre égard. Nous subissons des maux horribles dont seul un dieu peut comprendre le bien ou la nécessité.

Deux idées se complètent pour refuser cette analogie. Premièrement, les parents n'ont pas créé le monde dans lequel le jeune enfant naît. Leurs raisons de permettre une souffrance très intense ne peuvent être celles d'un dieu qui a créé la situation où une telle souffrance devient nécessaire. En amont, Dieu aurait pu éviter la nécessité du recours à ce mal, pas les parents. Deuxièmement, la bienveillance et l'amour des parents auraient sûrement mené à éviter cette situation. S'ils avaient été omnipotents, ils auraient créé un monde avec d'autres lois de la nature ou d'autres événements. Ou bien, s'ils avaient pu prévoir les souffrances horribles de l'enfant, ils n'auraient pas fait d'enfant ou ils auraient fait un enfant à un autre moment et l'enfant aurait été différent. L'analogie compare maladroitement des humains pris dans une situation qu'ils n'ont pas totalement voulue à un dieu qui a créé la situation complète, c'est-à-dire le monde.

Venons en maintenant à l'objection majeure contre le théisme sceptique. Les théistes sceptiques prennent soin de souligner que leur scepticisme est limité à des biens, des maux et des relations que nous pourrions ignorer. En réalité, si l'on tire les *conséquences* de ce scepticisme appliqué à des cas de maux horribles, alors la délibération, le jugement et l'action morale sont minées par des doutes paralysants. En tirant les conséquences du théisme sceptique, on montre pourquoi le refuser et pourquoi le refuser comme réponse aux arguments du mal.

Selon le théiste sceptique, il existe des biens inconnus de nous, mais surmontant le mal horrible. Ces biens autorisent Dieu à ne pas éliminer ou prévenir ces maux. Ils constituent donc des raisons morales pour Dieu de permettre les maux horribles. La question est de savoir s'ils ne seraient pas aussi des raisons pour nous de permettre ces maux horribles²⁴³. S'il existe de bonnes raisons pour Dieu de permettre le mal horrible, ces raisons restent valables pour nous, même si nous ne le comprenons pas. En effet, nous comprenons au moins qu'elles existent et sont suffisamment fortes pour qu'un être parfaitement bon permette le mal horrible. Certes, nous pouvons continuer à lutter contre les maux horribles parce que nous ne pouvons pas ne pas en ressentir l'horreur, cependant, nous savons aussi, si nous acceptons le théisme sceptique, que nous n'avons pas toujours de bonne raison de le faire.

Pour bloquer cette généralisation du scepticisme, le théiste sceptique doit expliquer comment nos pratiques et nos jugements moraux restent pertinents. Il expliquera ainsi que l'agent doit agir en fonction du bien et du mal connu, et faire les efforts nécessaires pour bien déterminer ce qui paraît bon

243 Voir Russell (1996) et Oppy (2006, sect. 6.3.4).

ou mauvais. Nos devoirs viennent de ce que nous savons. De son côté, Dieu a des devoirs qui correspondent aux raisons morales auxquelles il a accès.

L'idée est que dans les cas de [maux horribles], même s'il existe des raisons dont nous n'avons pas conscience de permettre [ces maux], ces raisons ne portent pas sur ce que nous devons faire. (...) Car, après tout, dire que Dieu pourrait, d'après tout ce que nous savons, avoir une raison de permettre une instance d'un mal terrible revient à dire qu'il pourrait avoir, d'après tout ce que nous savons, des raisons dont nous n'avons pas conscience et qui portent sur ce que Dieu doit faire. (Bergmann et Rea, 2005, p. 249)

Ici, Bergmann et Rea minimisent trop les effets dévastateurs du doute moral qu'introduit le théisme sceptique. En admettant le théisme sceptique, nous perdons toute assurance quant à nos jugements sur les maux horribles qui ne sont peut-être pas si mauvais, tout bien considéré. Nous prenons conscience d'un décalage incroyable entre ce qui paraît tellement horrible qu'il semble, tout bien considéré, parfaitement gratuit et l'existence d'une raison morale valable pour l'agent moral le plus parfait qui, si nous pouvions véritablement tout bien considérer, nous ferait reconnaître ce qui autorise ce mal. Nous ne pouvons plus être sûr qu'il soit bon de lutter contre les maux horribles, qui rappelons-le sont les pires et les plus évidemment objets d'une réprobation. Souvenons-nous aussi que Dieu a créé le monde en sachant que des maux horribles auraient lieu, mais qu'ils ne sont pas une raison morale suffisante de ne pas créer. Le problème du théisme sceptique est qu'il jette un doute non pas sur des cas complexe, mais sur des cas apparemment simples à évaluer.

Mais surtout, pour que le bien nous échappe dans les cas apparemment faciles à évaluer, nous ne pouvons en rester au scepticisme tel que Bergmann l'énonce. Le troisième principe énoncé par Bergmann [ST3] affirme que nous n'avons pas de bonne raison de penser que les relations possibles d'implication que nous connaissons entre les biens possibles et la permission de maux possibles sont représentatives des relations possibles d'implication entre les biens possibles et la permission de maux possibles qui existent. Le théiste sceptique a besoin d'un principe plus fort : pour chaque mal horrible, il existe une bonne raison morale qui autorise l'agent (en l'occurrence Dieu) qui la connaît à ne pas intervenir pour empêcher ce mal horrible.

Le théiste sceptique répondra peut-être que cette raison est inaccessible aux humains et n'a pas à peser dans notre jugement et dans notre motivation. En réalité, le théiste sceptique nous demande d'agir comme d'habitude, tout en sachant que notre jugement et notre motivation morale sont orientés par une incompréhension massive du bien et du mal. Il faut même reconnaître que nous pratiquons constamment des erreurs majeures comme à propos du viol d'une femme et de son démembrement cité en ouverture du chapitre. Tout bien considéré, ceux-ci paraissent mauvais, or, en réalité, d'un point de

vue que nous ne pouvons pas prendre, mais dont nous savons qu'il existe si nous sommes théiste sceptique, il est bon ou au moins meilleur et permis pour un être moral parfait que ce viol et ce démembrement aient lieu...

Le théiste pourrait vouloir inclure l'ignorance des raisons connues de Dieu dans un début d'explication évitant le scepticisme généralisé. Il y a certes une ignorance humaine des raisons de permettre tel ou tel mal horrible particulier, mais le théiste peut indiquer les raisons générales suivies par Dieu quand il admet des maux horribles. Le théiste pourrait reprendre l'essentiel d'une défense par le libre-arbitre pour les maux naturels et moraux. Le mal pris dans sa généralité provient du bien qu'est l'existence d'agents doués d'une liberté significative. Par contre, nous ignorons pourquoi Dieu a créé un monde dans lequel il permet tel ou tel choix libre produisant ces maux horribles particuliers.

Le scandale des maux horribles persistent malgré tout. Le recours à la liberté n'arrange même rien. Lewis imagine ainsi la réponse que Dieu pourrait faire à une prière d'un prisonnier du Goulag.

Non je ne te délivrerai pas. Car je me suis déterminé à ne pas le faire ; et j'ai pris une bonne résolution, car si je faisais autrement ton destin ne serait pas dans les mains de Staline ; et alors la liberté qu'à Staline de choisir entre le bien et le mal serait bien moins significative. (Lewis, 2000a, p. 108)

Les raisons morales de défendre la liberté à ce point nous sont tout aussi inaccessibles que les raisons morales de permettre les maux horribles. Le théisme sceptique nous laisse donc démuni face aux maux horribles. D'un côté, il nous demande de continuer à juger et à agir selon nos meilleures habitudes morales ; de l'autre, il nous indique que nos jugements et nos motivations sont probablement souvent erronés et sans correction possible.

7.6 L'anthropomorphisme et la piété : apories

I've seen you change the water into wine / I've seen you change it back to water too / I sit at your table every night / I try but I just don't get high with you. Leonard Cohen

Il faut maintenant examiner deux manières de dissoudre le problème du mal pour lui faire perdre sa force d'objection. Dans les deux cas, il s'agit de revenir à une meilleure compréhension de la transcendance divine.

La première dissolution est de type thomiste. Elle refuse de penser Dieu comme un agent soumis à des critères moraux comparables à ceux que nous utilisons pour penser la vie morale humaine. Les objections soulignant les contradictions entre l'affirmation de la perfection morale de Dieu et certaines caractéristiques du monde comme le mal horrible et le dieu caché sont délégitimées. Dieu est un être trop différent de ce que nous connaissons pour être compris à partir de critères moraux connus. C'est l'objet de la section 7.6.1.

La seconde dissolution consiste à revenir à l'expérience religieuse. Il faut approfondir l'expérience religieuse pour résister correctement aux conclusions sceptiques ou athées tirées du mal horrible et du dieu caché. Nous étudierons cette dissolution dans la section 7.6.2.

7.6.1 Anthropomorphisme et transcendance

On dirait une écriture dans un rêve, sur le point de former un sens... Thomas Pynchon

La discussion précédente portait sur les raisons possibles qu'auraient Dieu de permettre le mal. L'enjeu était de savoir si celles-ci ne seraient pas aussi des raisons pour nous de permettre le mal horrible alors même que nous croyons que nous avons un devoir de les empêcher. Cette discussion repose sur un présupposé : il peut exister des raisons morales de permettre les maux horribles qui soient communes à Dieu et aux humains. Dieu serait ainsi compris sous le concept d'agent moral, tout comme le sont les êtres humains.

Si vous pensez que le mal rend l'existence de Dieu impossible ou improbable, vous devez présupposer que vous avez une plutôt bonne compréhension de ce qu'est Dieu. (Davies, 2006, p. 58)

Les termes du débat sont très mal posés selon Davies qui entend dissoudre le problème. À titre d'exemple, il cite les extraits donnés ci-dessous de *The Coherence of Theism* de Swinburne. Ces extraits illustrent comment la bonté de Dieu est immédiatement comprise comme une bonté morale en un sens comparable à la morale pour nous les humains.

En affirmant que Dieu est par nature parfaitement bon moralement, je suggère qu'il faut comprendre que le théiste affirme que Dieu est ainsi constitué qu'il fait toujours l'action la meilleure moralement (si elle existe), et aucune action moralement mauvaise. Pour Dieu, tout comme pour nous, il n'y a souvent pas d'unique meilleure action, mais un choix parmi différentes meilleures actions égales, une seule pouvant être faite. (...) La bonté morale parfaite implique sûrement de remplir ses obligations morales. (...) Des actions bonnes 'moralement' sont celles qu'il est d'une importance prioritaire d'accomplir, qui sont, tout bien considéré, meilleures que les autres. (...) Je suggère que selon le sens que nous donnons à 'moral', tous les théistes considèrent que Dieu est parfaitement bon, et qu'il s'agit d'une affirmation centrale du théisme. (Davies, 2006, p. 84)

Penser la moralité parfaite de Dieu ne suffit pas pour penser correctement Dieu car il faut, nous dit Davies, insister sur la transcendance et la distance épistémique entre Dieu et ses créatures. Au nom d'une meilleure reconnaissance de la nature de Dieu et au nom de la piété que cela impose, un théiste pourrait trouver anthropomorphique l'identité ou même seulement la commensurabilité des raisons morales divines et humaines²⁴⁴.

²⁴⁴ Pour avoir une appréciation de l'ensemble de l'approche de Davies, il faudrait discuter la conception du mal comme privation. Je m'en dispense car je veux montrer que la manière de dissoudre le problème du mal pose problème, quelle que

La commensurabilité vient de la manière de raisonner en morale. À partir de vertus observées, d'actions bonnes, d'actions mauvaises, de réactions morales et de jugements sur les maux horribles, etc., nous raisonnons sur les raisons morales d'agir. Ainsi, nous attendons d'une personne vertueuse ou bonne qu'elle ait de solides raisons morales d'agir. Dans le cas contraire, nous désapprouvons son action et jugeons que qu'elle est imparfaite moralement. Ensuite, nous projetons sur Dieu ces catégories utilisées dans nos jugements. L'objection souligne que bien que l'argument puisse être mené avec soin et délicatesse, il est fondamentalement anthropomorphique. Il repose sur des erreurs de catégorie à propos de Dieu. Même les théistes sceptiques commettent cette erreur quand ils disent que les raisons morales connues de Dieu donnent des devoirs à Dieu.

Reprenant la méthode de Thomas d'Aquin²⁴⁵, Davies (2006) considère qu'il faut d'abord construire correctement le contexte du débat sur le mal et Dieu – Davies ne mentionne pas le problème du dieu caché, mais sa méthode pourrait certainement dissoudre aussi ce problème. La première étape consiste à chercher s'il existe des preuves de l'existence de Dieu afin de mesurer le poids des raisons de croire que Dieu existe. Pour Davies, de telles raisons existent, notamment grâce à l'argument cosmologique. Ensuite, ces preuves nous permettent de reconnaître la nature transcendante de Dieu. Enfin, on pourra s'interroger sur la bonté de Dieu en rapport avec son être et sa transcendance et non en projetant ce que nous connaissons de l'agentivité morale humaine.

Rapportée à la transcendance d'un être créateur, la bonté de Dieu ne peut pas être l'objet d'une évaluation morale au sens habituel de l'expression, par exemple, en fonction du respect de normes, de devoirs ou d'obligations communément admis. Dieu ne peut pas plus être dit avoir des vertus parce qu'il accomplit plus ou moins bien ses fins ou respecte plus ou moins bien ses obligations. Le créé n'est pas comparable au créateur. Pour raisonner sur Dieu en termes moraux, il faudrait que cela ait un sens de considérer que Dieu puisse être soumis à un ordre moral ou à des lois morales. Ce serait supposer que cet ordre ou ces lois prédéfinissent les bons rapports entre Dieu et le créé. Un tel raisonnement supposerait aussi qu'il existe une réalité morale supérieure à Dieu et par rapport à laquelle l'évaluer, au moins sous la forme de contrefactuels comme : si Dieu avait pour projet ceci, alors il ferait quelque chose de bon (ou de mauvais). Même affirmer que Dieu est l'agent moral parfait ou la personne morale parfaite ne suffit pas. Poser que Dieu accomplit à son degré maximal le respect des lois morales ou agit à la perfection selon les meilleures raisons morales ferait de Dieu la limite supérieure de la vie morale toujours comprise à partir de notre connaissance de la vie morale humaine.

soit la compréhension alternative du mal développée.

245 Je ne vais pas poser ici la question de savoir si la proposition de Davies est bien fidèle à l'œuvre de Thomas. Stump (2010) a proposé une autre appropriation de Thomas pour affronter le problème du mal.

Plus précisément, les objections contre l'existence de Dieu dépendent essentiellement de propositions où Dieu et le créé sont mis sur un même plan. Voici par exemple des propositions indispensables pour poser les arguments anti-théistes : *Dieu en tant qu'agent moral parfait ne permet le mal que pour un bien surmontant ce mal* ou *un être parfaitement bon ne permettrait pas ce mal*. Ces propositions sont de pures et simples fautes de raisonnement reposant sur une erreur de catégorie selon Davies (2006, p. 58-62) qui défend un théisme non personnaliste. Parler de « bonté de Dieu » ne peut être ici qu'un hommage rendu à Dieu en tant qu'il est la cause de la bonté dans ce monde. En aucun cas, il ne s'agit d'une description d'une propriété morale de Dieu.

Le problème théorique du mal étant donc mal posé, il disparaît, y compris sous ses formes logiques les plus pressantes et le théiste n'a nul besoin de théodicée ou défense au sens vu précédemment. Mais cette dissolution du problème nous laisse dans une situation instable.

Loin de suggérer qu'il existe des raisons morales inconnues, Davies nous demande de cesser de chercher une quelconque raison morale au mal horrible. D'un côté, nous croyons que Dieu est la bonté-même en ce qu'il produit tout bien sans pour autant pouvoir donner un sens précis à « bonté » puisque son sens reste obscur une fois rapporté au mal horrible créé ; de l'autre, nous vivons avec nos raisonnements moraux habituels qui paraissent miner cette affirmation de la bonté de Dieu. Comme pour le théisme sceptique, la disqualification de nos évaluations morales par la transcendance de Dieu risque de mener à un scepticisme moral généralisé.

Ainsi, Davies (2006, p. 97) va parfois jusqu'à présenter Dieu comme ne correspondant pas du tout à nos standards moraux :

[Le dieu biblique²⁴⁶] est incroyablement partisan, élisant certains, causant des ravages pour d'autres, sans fournir rien qui ressemble à une défense morale de lui-même pour ce qu'il fait advenir et sans que cela lui soit réclamé par l'auteur biblique.

Faut-il en conclure que nos jugements sur l'égalité de tous les êtres humains et la justice ne sont pas pertinents ? Pourquoi devons-nous admettre qu'être partial sans raison morale accessible n'est pas un problème puisqu'il s'agit de Dieu ? Devons-nous accepter de voir les injustices proliférer parce que nous ne comprenons pas les desseins de Dieu et que sa Providence opère sans que nous la comprenions ? La dissolution des problèmes du mal – et du dieu caché – est insatisfaisante. Soit elle ne mène pas à une conception claire du sens de l'action divine qui reste moralement ambiguë, soit elle jette un grave doute sur l'ensemble de nos pratiques et conceptions morales.

246 La Bible n'a pas le monopole du problème.

7.6.2 Transcendance, silence et expérience médiatisée

And I've traveled over / Dry earth and floods / Hell and high water / To bring you my love.
P.J. Harvey

Une récente proposition de dissolution des problèmes du mal et du dieu caché se focalise sur l'attitude pieuse. L'enquête théorique, analytique et argumentative, ne peut ni reconnaître correctement le problème, ni lui faire perdre ses effets négatifs sur la foi. Seul un changement d'attitude et d'expérience permettrait d'assumer, puis de dissoudre, ces problèmes.

Le silence et l'inaction de Dieu face à certains qui le cherchent ou face au mal horrible s'expliqueraient en partie par sa nature transcendante. Mais, comme nous l'avons vu, cette transcendance ne doit pas être pensée selon nos standards actuels. Les relations entre humains, leurs attentes, leurs jugements ou les relations parentales d'amour portées à sa perfection ne permettent pas de penser ce qu'il en est de Dieu et quelles relations sont possibles avec lui. Au lieu de chercher des biens humains qui expliqueraient le fait que Dieu reste caché ou qu'il y a des maux horribles, il faut pouvoir penser de possibles biens justifiés pour Dieu (Rea, 2009a, p. 77).

Suggérer que le silence divin en soi et par soi indique d'une certaine manière un désintérêt ou un manque d'amour et d'attention de la part de Dieu est absurde. Même en admettant la fiabilité complète et la transparence du témoignage biblique à propos de Dieu, nous n'avons qu'une faible, mais précieuse source d'informations claires et fiables sur la personnalité de Dieu et sur son 'style' général d'interaction avec les autres. (Rea, 2009a, p. 82)

Accuser Dieu d'inaction ou d'un refus immoral de se manifester mieux ou plus souvent consiste à penser Dieu à partir de la douleur que provoque le manque de sens du mal horrible et du silence divin. Pour prendre en charge cette douleur, les philosophes cherchent des raisons publiquement exposables de cette situation. Cependant, les raisons sont cherchées du côté de Dieu – pourquoi permet-il le mal horrible ? – selon des critères valables pour les relations humaines. Or, il n'y a pas nécessairement de faute de la part de Dieu. Il se peut au contraire que ce soit l'immaturité ou un dysfonctionnement – le pêché – des humains qui soient la cause du silence divin.

Dieu pourrait tout d'abord tenir cette distance entre lui et le créé pour une pédagogie nécessaire. Ensuite, il pourrait avoir fourni suffisamment de moyens de le rencontrer pour ne pas avoir à fournir des preuves plus claires ou de signes plus manifestes. Cette restriction dans la manifestation pourrait même être justifiée quand le mal et le silence mènent au doute. Le mal comme le silence divin sont donc à interpréter à l'aune de Dieu dont nous connaissons surtout l'altérité et la différence radicale. Mais il est au moins certain que nos attentes et nos jugements sur les relations interpersonnelles humaines ne sont pas pertinents.

Cependant, pour répondre pleinement aux problèmes du mal et du silence, il faut que le moyen d'expérimenter la présence de Dieu et donc son existence soit largement accessible. Dans le cas contraire, Dieu nous aurait abandonné au mal horrible et laisser démunis face à son silence. Rea tient cette condition d'ouverture et de non-clôture de Dieu pour essentielle. Pourtant elle semble improbable. Les arguments du mal et du silence sont justement l'expression de cette absence d'expérience ou de reconnaissance de l'existence de Dieu, nous allons y revenir.

Suivant Stump (2010, chap. 4), Rea répond que des expériences indirectes, en seconde personne, grâce à des témoignages, permettent de faire l'expérience de Dieu. Cette expérience est médiatisée par le discours de ceux qui ont fait l'expérience directe de Dieu. La liturgie est aussi essentielle pour faire de l'expérience actuelle une mémoire et une réactualisation de l'expérience initiale. Par exemple, la lecture du livre de Job, ainsi que le culte, permettent de revivre en soi-même ce qui a été expérimenté par un autre qui offre le témoignage de son expérience de Dieu face au mal horrible.

Néanmoins, cette approche narrative, intersubjective et expérientielle ne peut suffire à dissoudre les problèmes du mal et du dieu caché.

Se départir de toute forme d'anthropomorphisme et donc d'anthropocentrisme dans une réflexion sur la morale et Dieu implique de refuser un principe apparemment central dans toute éthique : le mal est justifiable s'il est au bénéfice de celui qui en souffre ou s'il est accepté par celui qui souffre. Dieu serait justifié à produire directement ou indirectement du mal s'il existe un bien, surmontant ce mal pour celui qui en souffre ou si ce mal est accepté. Ce principe interdit le sacrifice d'un individu ou de son bien au profit d'autres et il paraît essentiel pour une éthique de la dignité et des droits des personnes.

En refusant ce principe, Rea ne cherche plus à comprendre une éventuelle raison du mal publiquement discutable. Il ne nous demande pas non plus d'accepter l'absurdité du mal. La seule attitude juste est de mener une vie pieuse qui peut inclure des actions contre le mal et ainsi lui donner un sens pratique. Chacun doit se rendre disponible pour accueillir une parole religieuse et faire l'expérience indirecte de Dieu. L'expérience indirecte signifie que l'on reçoit des témoignages de la présence de Dieu parmi des humains, en particulier auprès d'humains souffrants de maux horribles. Cette présence est éprouvée par la lecture de ces témoignages et par la participation à la liturgie. Seule une telle piété permet d'affronter les problèmes du mal et du dieu caché. Aucune théorie ne répond donc aux problèmes. L'expérience religieuse ainsi conçue permet seule de reconnaître réellement le problème tout en lui ôtant tout pouvoir d'objection.

Le raisonnement de Rea ou de Stump est entièrement sous-tendu par l'adhésion à une révélation (chrétienne ici) et dépend de la disponibilité de cette révélation.

Si ce qui précède est correct, alors (étant donné que les Écritures bibliques et les bonnes formes de liturgie – quelles qu’elles soient – sont *effectivement* et largement accessibles, la thèse de la manifestation de soi [*Self-disclosure*] divine est vraie. Et si elle est vraie, alors le silence divin ne pose pas problème. (...) Les humains souffrants et désirant ardemment la présence de Dieu peuvent se tourner vers les Écritures et la liturgie et la trouver – selon des voies modestes et médiatisés bien sûr, mais selon des voies qui leur fournissent les ressources pour se reconnaître non pas comme perdus et abandonnés par Dieu, mais plutôt comme vivants quotidiennement en présence d’un dieu aimant, mais silencieux. (Rea, 2009a, p. 93, je souligne)

Ce retour à la vie pieuse est naïf au sens le plus littéral. L’ingénuité, la simplicité, la confiance sans dimension critique sont à cultiver. Mais elles reposent aussi sur une pétition de principe. Pour suivre le chemin proposé par Rea, il faudrait croire que l’expérience médiatisée de Dieu dissipe les problèmes posés. Or, le problème du silence divin se pose de manière la plus troublante dans le cas des croyants perdant leur foi. Sincèrement, ils se consacrent à la lecture de textes religieux et participent sans résistance à la liturgie. Pourtant, ils ne réussissent pas à croire en Dieu et perdent la foi tout en étant immergés dans les conditions de l’expérience indirecte de Dieu.

Rea ne répond donc pas au problème du silence de Dieu sauf en disant qu’il se dissipera pour ceux qui retourneront aux Écritures et à la liturgie. Rea suppose un large accès à une Révélation alors même que ce qui est en question est l’accès à la Révélation comme moyen d’expérimenter Dieu, directement ou indirectement. En insistant sur la médiation de l’expérience de Dieu, Rea ou Stump ne nous donnent pas le bon moyen de surmonter les problèmes. L’existence de personnes non résistantes prouve que l’expérience directe ou médiatisée de Dieu n’est pas effectivement et largement accessible. Que certains réussissent à accepter le silence divin et le mal horrible sans fournir de raisons publiquement partageables ne changent en rien l’aporie. Cela montre que la foi vécue permet à certains de vivre avec les problèmes posés sans y répondre, à la manière de Job.

Résumons le parcours effectué.

La foi, quelle que soit la tradition, est mise en question à partir d’une discussion critique argumentée soulevant nombre d’objections à partir de la conscience de la pluralité religieuse, de l’argument du dieu caché ou des arguments logiques du mal. La réponse développée dans cette section invite à approfondir la foi, à la vivre plus intensément. Le but est de comprendre que Dieu existe malgré son silence et la présence des maux horribles.

Mais un triple arbitraire persiste à l’arrière-plan de cette réponse. 1/ *Telle foi* est choisie arbitrairement parmi les différentes traditions théistes. 2/ *La croyance en Dieu* paraît arbitraire puisque les arguments logiques du mal contre l’existence de Dieu et l’argument du dieu caché n’ont pas trouvé

de réponse autre que l'acceptation de la situation. 3/ Le succès de l'approfondissement de la foi comporte aussi une part d'arbitraire si l'on compare ceux qui surmontent le silence et ceux qui ne le surmontent pas. Aucune différence pertinente ne semble exister entre les personnes non résistantes qui surmontent le silence divin et certaines qui perdent la foi.

Ces différentes formes d'arbitraire proviennent probablement d'une contradiction dans ces tentatives de contournement des problèmes, contradiction qui peut se résumer sous l'expression d'un « désespoir pieux ». Aucune réponse au problème du mal horrible et gratuit ou du dieu caché n'est donnée. Même pour le croyant, le monde paraît totalement absurde selon ses et nos meilleurs jugements moraux.

L'incohérence vient de quatre propositions énonçant le problème et le mettant en lien avec la création, la transcendance de Dieu et la foi.

(1) Ce monde comporte des maux horribles et gratuits et Dieu reste caché même pour des personnes non résistantes.

(2) Ce monde a été créé par Dieu.

(3) Dieu qui est transcendant ne peut être l'objet de raisonnements moraux à propos du bien ou du mal qu'il vise ou fait.

(4) X croit en Dieu.

Ces quatre propositions résument la situation d'un croyant. De (4), on doit conclure que X vénère ce dieu par un culte personnel ou collectif. Pour que cette vénération ait un sens, il faut que X croie que Dieu est digne de vénération. Mais de (1), (2) et (3), on peut déduire que Dieu est à l'origine d'un monde avec des maux horribles et qu'aucun argument ne permet de justifier la croyance que Dieu existe en regard des maux horribles et gratuits et du problème du dieu caché. Dieu est donc vénéré tout en apparaissant comme non vénérable ou inexistant par ailleurs.

Afin de dissoudre ce problème, on répétera alors la démarche proposée par Stump ou Rea d'un retour à un texte sacré, au témoignage transmis et à la liturgie. Mais une telle démarche est un saut de la foi. Face à ce qui paraît contraire à la raison, la foi s'affirme comme une expérience qui dissout le problème. Je confesse que je ne vois pas du tout comment penser que, grâce à une foi minée par un triple arbitraire, le croyant est épistémiquement autorisé à surmonter la contradiction de la vénération d'un dieu à l'origine d'un monde comportant autant de maux horribles et se dissimulant à des personnes non résistantes. D'où le scepticisme religieux athée, et non plus le pluralisme théiste ou non.

8. Y croire malgré tout ? Pragmatique du religieux

I wonder how he's gonna make it back / When he sees that you just know it's make-belief.
Sonic Youth

8.1 La force de la philosophie

Je pensais qu'un argument philosophique idéal serait de présenter des mots qui produiraient un changement dans le cerveau de l'auditeur, de telle sorte que s'il n'acceptait pas la conclusion, il mourrait. Nozick

La prise en compte de la pluralité religieuse suivi de l'examen des arguments déductifs contre le théisme mènent au scepticisme. Une réponse serait de mettre en doute la *force* des arguments philosophiques en général, y compris déductifs, plutôt que d'identifier une erreur précise. Aucun argument pour ou contre l'existence de Dieu ou pour ou contre la prétention à la vérité des croyances religieuses ne serait jugé convaincant ou intellectuellement contraignant.

La situation de l'enquête sur les raisons s'en trouve changée. Le théiste doit abandonner l'enquête sur les raisons épistémiques et argumentatives de croire au profit d'une enquête pragmatique sur les raisons *pratiques* justifiant à croire. La vérité n'est plus la norme de la croyance correcte, mais des critères pratiques normeront (indirectement) la croyance.

Avant d'examiner ce déplacement, commençons par étudier la métaphilosophie contestant la force des arguments philosophiques. Sans développer une théorie complète de la pratique et du discours philosophique²⁴⁷, on peut présenter une manière pour un croyant de ne pas s'avouer vaincu face aux arguments contre l'existence de Dieu et contre l'arbitraire des croyances religieuses.

Un argument s'évalue selon deux aspects. Le premier est la validité de l'enchaînement des propositions qui doit obéir à des règles logiques reconnues. Le second est la vérité ou la prétention à la vérité des prémisses et principes utilisés. On pourrait espérer qu'en philosophie, les conclusions valides issus de prémisses vraies soient acceptées par tout être rationnel, mais apparemment la philosophie comme d'autres disciplines ne peut pas remplir une telle exigence.

On peut distinguer intuitivement un argument tel qu'il en existe en philosophie d'une démonstration mathématique. Supposons qu'une personne n'accepte pas les conclusions d'une démonstration mathématique pourtant reconnue par des mathématiciens. On ne lui fera pas crédit d'une pensée originale et on soupçonnera, au contraire, une incompréhension du sens d'un terme ou une erreur de raisonnement. Notre attitude serait bien différente si elle n'acceptait pas les conclusions d'un

247 Voir Engel (1997, 2020), Bouveresse (2015) et Pouivet (2012, 2020a).

argument philosophique. Même si un argument n'a *apparemment* aucun défaut, on ne s'attend pas à ce qu'il puisse convaincre chacun, en particulier s'il va contre d'autres croyances qui empêchent l'adhésion à certaines prémisses. Même bien construits, les arguments philosophiques ne sont pas intellectuellement contraignants.

Contre les arguments déductifs sceptiques ou athées développés, la métaphilosophie défensive du croyant, à laquelle je n'adhère pas spécialement, prendrait la forme suivante. Les thèses philosophiques substantielles, dont l'affirmation de l'existence de Dieu, n'ont jamais reçu d'arguments décisifs en leur faveur car les controverses persistent et l'unanimité paraît, sinon définitivement impossible, au moins actuellement impossible. Une induction pessimiste tirée de l'histoire de la philosophie soutient ce scepticisme : aucun argument philosophique, aussi fort qu'il puisse paraître, ne suffit à justifier correctement une conclusion philosophique substantielle. J'ai bien sûr l'impression d'avoir présenté des arguments philosophiques déductifs valides reposant sur des prémisses (très probablement) vraies, mais un croyant pourrait me faire remarquer qu'il n'est pas convaincu, même après mûre réflexion.

Van Inwagen (2006, p. 42-49) propose d'imaginer une situation *idéale* qui correspond à la métaphilosophie que nous cherchons. Un philosophe défend la thèse T par des arguments et lui est opposé, un contradicteur qui ne cherche qu'à montrer les éventuelles erreurs de logique ou la fausseté des prémisses des arguments pour T. Tous deux font face à une audience initialement sceptique, ne penchant ni pour T, ni pour sa négation. Les protagonistes sont supposés suffisamment intelligents, perspicaces, logiques et honnêtes pour faire l'effort de comprendre et d'évaluer les arguments le plus rationnellement possible. Le succès d'un argument se manifestera par l'adhésion de l'audience à T ou par sa propension à accepter que T est plus probable que non-T. Van Inwagen ajoute que les discussions académiques en philosophie tendent à peu près vers cette situation idéale, mais l'absence d'unanimité ou de consensus suffisamment général sur des propositions philosophiques substantielles est la preuve qu'aucun argument philosophique n'est un succès²⁴⁸. Toute impression de succès d'un argument philosophique sur une question substantielle est donc probablement trompeuse.

Se réclamer d'une telle métaphilosophie suffit à refuser la force contraignantes des arguments déjà exposés. Mais, l'effet boomerang est immédiat. Celui qui se réclame de cette métaphilosophie est lui aussi impuissant à exposer des raisons argumentatives parfaitement convaincantes. Si le croyant a recours à cette métaphilosophie et s'il ne renonce pas à chercher s'il a des raisons de croire, il doit adopter une nouvelle stratégie de justification par des raisons pratiques d'agir.

248 La situation idéale développée par Van Inwagen ne va pas sans poser certains problèmes. Elle est peut-être trop pessimiste dans ses conclusions sur l'impuissance des arguments philosophiques. Autre problème, si l'audience est idéale elle devrait d'elle-même tirer les bonnes conclusions sans passer par la dialectique du défenseur de T soumis aux critiques du contradicteur. Voir McGrath et Kelly (2017).

Il faut préciser comment s'articulent les raisons épistémiques argumentatives et les raisons pratiques. Les arguments (déductifs) montrant que le contenu d'une croyance est faux ne peuvent pas être surmontés par les seules raisons pratiques, ni par n'importe quelle raison pratique.

Ce serait une double contrainte (*double-bind*) tragique que nous ayons des raisons pratiques de croire des propositions que nous avons de fortes raisons épistémiques de croire fausses. Cependant, cette tension tragique n'existe que si l'on accepte la situation suivante. Supposons que X croit que *non-p*. X a des raisons épistémiques argumentatives justifiant sa croyance et X ne connaît pas d'objection (*defeater*) contre *non-p*. Puis X découvre des raisons pratiques d'agir de telle sorte qu'il va croire que *p* est vraie. X en vient aussi à croire que *p*. X croit que *non-p* pour des raisons épistémiques argumentatives et X croit que *p* pour des raisons pratiques. Pour sortir de cette tension et croire que *p*, X devrait avoir diminuer très fortement la force des raisons épistémiques argumentatives de croire que *non-p*, tel est le rôle de la métaphilosophie sceptique.

Il s'agit bien d'une diminution de la force des raisons épistémiques argumentatives et non de leur négation. La métaphilosophie ne dit pas qu'argumenter philosophiquement est inutile, elle souligne seulement que cela n'est pas suffisant ou décisif à propos de questions substantielles.

Les raisons pratiques pour les croyances religieuses ne pourront donc pas être superficielles ou fragiles. Supposons que pour faire carrière, une personne comprenne qu'elle doit avoir certaines croyances religieuses : son institution teste régulièrement la force de ses croyances. Ajoutons qu'il est parfaitement possible de changer d'emploi et d'opter pour un emploi sans prérequis religieux sans prendre le moindre risque pour soi et ses proches. La personne sait que les arguments contre les croyances religieuses ne peuvent recevoir de réponse, mais elle adhère sincèrement à une métaphilosophie sceptique. Invoquer la poursuite de sa carrière pour justifier ses croyances religieuses paraît cependant très insuffisant. Certes les arguments philosophiques ne sont pas contraignants quand ils portent sur des questions substantielles, néanmoins ils restent des raisons de croire, même pour qui adhère à la métaphilosophie sceptique développée ci-dessus. Il faut donc des raisons pratiques suffisamment fortes pour que, dans la balance des raisons, des *pro* et *contra*, elles soient décisives en donnant des raisons d'accepter et de croire.

8.2 Le retour de la foi

À l'attaque, à l'attaque ! / Même en vrille, même en vrac. Miossec

Des raisons pratiques²⁴⁹ sont des raisons d'agir et non de croire, mais indirectement une raison pratique peut être une raison de croire. Une raison pratique peut suffire pour former une croyance justifiée si cette raison pratique est une raison de faire une action *intermédiaire* qui produira la croyance.

Supposons que des martiens pervers et anthropophobes s'emparent de Clifford pour lui offrir une chance de faire le salut de l'humanité. La condition est qu'il croit une proposition dénuée d'éléments de preuve suffisants. Ces martiens savent qu'un humain ne peut pas croire à volonté parce qu'il n'a pas de contrôle direct sur ses croyances. Ils offrent donc à Clifford une pilule qui produit la croyance en la proposition en question. Clifford a une raison morale, un devoir même, de prendre la pilule pour que la croyance se forme en lui. Par contre, il n'a pas de raison épistémique suffisante de croire (Jordan, 2006, p. 182). Prendre la pilule est en son pouvoir, c'est une action que Clifford peut faire contrairement à former directement la croyance. Sauver l'humanité est donc une raison pratique qui indirectement pourrait être une raison de former la croyance demandée par les martiens.

Le type d'action intermédiaire qui va nous intéresser consiste à volontairement tenir pour vraie une proposition, c'est-à-dire à accepter la proposition dénuée de preuve pour des raisons pratiques, en espérant y croire progressivement (voir section 1.4).

Supposons que toutes les statistiques que je lis à propos de ma maladie soient négatives. Sur la base de ces données, je ne peux pas croire que je vais guérir. Cependant, je sais qu'y croire m'aiderait à supporter le traitement et à augmenter mes chances de guérison, ce que je désire fortement. J'ai donc une très bonne raison pratique de m'efforcer de tenir pour vrai que je vais guérir. J'ai même ainsi une raison pratique *décisive* d'accepter et de croire. Une de ces actions consiste à accepter la proposition que je vais guérir et si je finis par y croire, à force d'y penser et de l'assumer en oubliant aussi que j'enfreins certains devoirs épistémiques, mes chances de guérison seront plus élevées.

Pour défendre la rationalité des croyances religieuses, les raisons pratiques décisives devront être des motivations à agir en vue de buts importants qui ne peuvent être atteints que si l'on accepte certaines propositions religieuses. Si l'acceptation fait que la croyance se forme en moi, la raison pratique sera indirectement une raison de croire. Accepter certaines propositions religieuses devient alors désirable pour atteindre un but suffisamment important pour produire des raisons pratiques décisives justifiant indirectement la croyance .

En insistant sur les raisons pratiques d'accepter des contenus religieux, l'analyse s'oriente en direction des engagements religieux et donc de la foi et, étant donné la métaphilosophie développée

249 Pour une défense récente du rôle des raisons pratiques dans la vie religieuse, on pourra se reporter à Liu (2016). Moreau (2017) a aussi proposé un intéressant argument pragmatique pour la croyance en la résurrection de Jésus-Christ et donc en faveur du christianisme, mais cette raison pratique n'est peut-être pas décisive.

dans la section précédente, cette foi semble aller au-delà et contre des raisons épistémiques argumentatives. Pour comprendre comment le scepticisme philosophique s'articule avec une promotion des raisons pratiques et de la foi, il faut revenir sur le fidéisme et montrer que l'option que nous examinons dans ce chapitre n'est pas fidéiste puisqu'elle repose entièrement sur des *raisons* pratiques décisives.

Le scepticisme antique s'articulait autour de l'opposition entre opinion et savoir. Face à l'impossibilité du savoir, ce type de scepticisme entendait nous libérer des effets néfastes des opinions infondées et diverses : l'ataraxie était l'horizon éthique du travail sceptique antique. Mais Augustin introduisit un troisième terme au-delà de l'opinion et du savoir : la foi²⁵⁰. Il rend ainsi possible le développement d'une critique sceptique des prétentions de la raison qui loin de mettre en crise les religions organise un nouveau partage entre raison et foi. On parle ainsi d'une association du scepticisme et du fidéisme pour les auteurs renaissants comme Montaigne et ensuite pour certains libertins érudits²⁵¹.

Le fidéisme est d'abord le nom donné par les catholiques à une hérésie. En ce sens, le fidéisme refuse l'articulation de la raison et de la foi que l'Église juge naturelle. La raison peut mener au seuil de la foi car la connaissance rationnelle des préambules de la foi prépare à accepter volontairement les contenus de la foi que propose la Révélation. À l'inverse, le fidéisme suppose un scepticisme sur la puissance de la raison et il est le refus des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, ainsi que toute autorité ou toute aide significative de la raison autonome en matière de religion. Pour le fidéiste, toute vérité d'ordre religieux relève de la foi et implique une rupture par rapport à l'intelligence naturelle ou rationnelle des phénomènes pour aboutir à un saut de la foi au-delà et contre la raison.

On attribue parfois à Tertullien les prémices du fidéisme en ce qu'il aurait professé « *credo quia absurdum* » : je crois parce que c'est absurde. En réalité, dans *De la chair du Christ*, au chapitre 5, Tertullien discute la position de Marcion. Ce dernier refuse la possibilité pour un dieu de mourir sur la croix car une telle mort est impossible et la proclamer est blasphématoire. Tertullien répond en défendant la supériorité de la foi sur la raison dans ce cas précis de la passion du Christ, sans suggérer une théorie générale.

Et mortuus est Dei filius : prorsus credibile est, quia ineptum est ; et sepultus resurrexit : certum est, quia impossibile. Et le fils de Dieu est mort : il faut le croire, parce que cela est insensé. Le fils de Dieu mort est ressuscité : cela est certain, parce que cela est impossible.

250 Voir Brahami (2001, chap. 1).

251 Voir Popkin (2019)

Pour Tertullien, la foi peut donc aller *au-delà* de la raison, mais cet au-delà n'est pas contre la raison. L'histoire d'un dieu mort et ressuscité est tellement absurde et apparemment impossible que l'on peut la croire : elle n'a pas pu être inventée ; et telle est la *raison* d'avoir foi²⁵².

L'opposition pertinente n'est donc pas celle de la foi et de la raison. Elle est celle d'une foi justifiée par des raisons pratiques opposée à une foi justifiée par des raisons épistémiques argumentatives. Avoir la foi pour des raisons pratiques n'est donc pas une forme de fidéisme, ni l'éloge de l'absurdité d'une foi au-delà de toute raison, puisqu'il s'agit encore d'une forme de justification qu'il faut confronter à la prise de conscience de la pluralité religieuse.

8.3 Parier sur les effets de la vie religieuse

True love will find you in the end. Daniel Johnston

8.3.1 Le pari de Pascal

Calmer le feu, avec un incendie. Michel Cloup

Face à la faiblesse des raisons épistémiques de croire, Pascal propose une raison pratique au sens de *prudentielle* qui expose un *moyen* efficace pour atteindre une fin. Cette raison prend la forme d'un pari sur l'avenir en situation d'incertitude²⁵³.

Le point de départ est le point de vue du libertin, au sens du XVIIe siècle, qui ne croit pas en Dieu. Son amour de la vie immanente le détourne de sa propre condition qui est vécue mollement dans le divertissement et selon un scepticisme modéré. Ce scepticisme sur les puissances théoriques et morales de l'humain est aussi reconnu par Pascal qui va le radicaliser et le transformer en vision tragique de l'existence misérable sans Dieu. Pascal veut faire sentir les limites des prétentions de la raison sans la foi et amener progressivement le libertin à croire. Le pari joue un rôle apologétique clef entre la conscience de la misère de la condition humaine et la foi.

La connaissance humaine est limitée, notamment en matière de religion, car il est impossible par la seule raison de remonter à des certitudes suffisamment solides pour fonder la connaissance des premiers principes qui ne se déduisent pas. Le scepticisme le plus complet paraît alors justifié par cette absence de fondation. Même les intuitions intellectuelles alléguées par Descartes ont encore besoin de

252 Moffatt (1916, p. 170-1) rapproche le procédé de Tertullien d'un passage de la *Rhétorique* (II, 23, 22) d'Aristote qui montre qu'il est raisonnable de croire une histoire qui est parfaitement incroyable car celle-ci n'a pas pu être un mensonge inventé et donc elle est très certainement vraie. Mais ne peut-on pas dire, à l'inverse, que plus c'est gros, plus ça passe ?

253 Pour l'interprétation générale du pari, voir Hacking (2002) ; Harrington (1997) ; Lonning (1980) ; McKenna (2001). Hacking et Dufour (2004, chap. 10) fournissent une présentation claire des calculs probabilistes à l'arrière plan du texte pascalien. Pour la discussion plus technique, voir Hájek (2018) et Oppy (2006). L'édition des *Pensées* utilisée est l'édition électronique (<http://www.penseesdepascal.fr>), et j'utilise la numérotation Lafuma pour les références.

l'assentiment du *cœur*, donc de la foi, pour être proprement fondées et fondatrices. Le cœur est cette faculté d'intuition sûre, source de certitudes supérieures à ce que comprend la raison qui en dépend pour la connaissance de ses principes (L424 ; L110).

En matière religieuse, il est vain d'attendre une preuve de l'existence de Dieu et la foi est seule capable de certitude. Le pari n'est donc pas une preuve de l'existence de Dieu car il ne propose pas une raison épistémique argumentative de croire. Il expose une raison prudentielle de choisir de *vivre* religieusement en tenant pour vrai que Dieu existe. À ce titre, il relève de la théorie de la décision et met en œuvre ce qui ne s'appelait pas encore du temps de Pascal, la théorie des jeux en situation d'incertitude.

Il existe trois ordres selon Pascal : le corps, l'esprit et le cœur²⁵⁴. Ce qui nous importe ici est que l'impuissance dans un ordre n'est pas l'impuissance dans un autre. Le scepticisme religieux est la conclusion du libertin qui ne se fie qu'à son corps et à son esprit ou, pour le dire autrement, qui en reste aux raisons épistémiques publiquement partageables. Le pari est un raisonnement appartenant à l'ordre de l'esprit puisqu'il s'adresse au libertin qui met sa confiance en la raison, mais il doit permettre de changer d'ordre pour accéder à celui de la foi²⁵⁵. Le pari comme raison pratique doit ainsi motiver le désir intéressé du libertin pour l'engager à choisir le plus rationnellement possible la meilleure vie : celle de la foi²⁵⁶.

La situation d'incertitude impose donc de raisonner en cherchant ce qui maximise l'utilité attendue.

La partition des situations possibles est la suivante :

D : Dieu (tel que le conçoit l'Église catholique) existe.

-D : Dieu n'existe pas.

Deux actions possibles, à savoir :

VL : Vivre la vie du libertin.

VP : Vivre pieusement la vie d'un chrétien catholique.

254 Si Pascal insiste très souvent sur les ruptures entre ordres comme dans le *Mémorial* opposant le dieu des philosophes et des savants au dieu de l'Ancien Testament et des Évangiles, il existe aussi des textes des *Pensées* où des solutions de continuité entre les ordres sont mises en avant. Ainsi, les preuves et la raison ne sont pas toujours condamnées comme sources de scepticisme (L150 ; L808), même si *de facto*, elles paraissent bien inutiles et impuissantes à motiver la foi ou à faire croire.

255 Il n'est pas sûr que Pascal pensait inclure le pari dans une version définitive des *Pensées*, mais il est inutile ici de prendre parti dans ce débat sur la reconstruction de l'ordre des *Pensées*. Une des hypothèses que je fais mienne est que le pari aurait pu occuper une place stratégique.

256 Le vocabulaire employé ne sera pas toujours celui de Pascal qui ne parle pas de probabilité, mais de chance et de hasard. On introduira des éléments basiques du calcul des probabilités tel qu'il est pratiqué actuellement puisque Pascal peut aussi être tenu pour un de ses fondateurs, avec Fermat.

On peut ensuite distinguer trois étapes dans la formulation du pari. Le texte de Pascal a la forme implicite d'un dialogue entre le libertin et Pascal, procédé qui permet de raffiner l'argument progressivement.

La première étape se résume dans un tableau montrant quelle utilité attendre de chaque acte dans chaque situation.

Action / situation	D	-D
VL	$-\infty$	0
VP	∞	0

$U(VL,-D)=0$ et $U(VP,-D)=0$ sont les *utilités attendues* des deux formes de vie si Dieu n'existe pas. La valeur nulle attendue de la vie est liée à la description de la misère humaine sans Dieu. $U(VL, D)=-\infty$ signifie que, si Dieu existe, la vie du libertin, malgré l'importance du divertissement, sera une stricte situation de misère existentielle sans espoir et suivie de l'Enfer au sens de la damnation éternelle. Celle-ci attend, selon Pascal, toute personne qui ne reconnaît pas l'existence de Dieu. Enfin, $U(VP,D)=\infty$ signifie que celui qui adopte une vie religieuse peut espérer le salut et la vie bienheureuse et infinie, aussi bien en durée qu'en intensité. Le choix de la vie pieuse domine donc celui de la vie libertine dans toutes les situations. Son utilité est soit infinie, la vie pieuse mène à la béatitude, soit nulle sans être pire que n'importe quelle action dans la situation où Dieu n'existe pas. Tout bien considéré, il est donc préférable et plus rationnel d'avoir une vie pieuse, c'est un désir rationnel qui mènera à accepter la proposition que Dieu existe.

La première étape du pari suppose que si Dieu n'existe pas, la vie n'a pas de valeur. Le libertin sceptique le contestera car il peut considérer au contraire que la valeur de la vie est positive, même si Dieu n'existe pas. La misère de l'humain sans Dieu décrite par Pascal serait déjà trop imprégnée de religiosité, en particulier par l'idée du péché originel. Les termes du pari pourraient être refusés par le libertin.

Il faut donc réévaluer l'utilité d'une vie si Dieu n'existe pas. Sans quantifier précisément ce changement, disons que $U(VL,-D)=a$ pour a strictement positif, ce qui signifie que la vie libertine a une valeur positive, par exemple parce que le plaisir est un bien. On a alors $U(VP,-D)=-a$. La vie pieuse et ses exigences sont tristes si elles ne mènent pas à une vie post-mortem bienheureuse et elles font perdre le bien que constitue la vie du libertin.

Action / situation	D	-D
VL	$-\infty$	a
VP	∞	- a

Selon ce tableau, la vie libertine n'est plus dominée par la vie pieuse. La vie pieuse l'emporte sur la vie libertine si Dieu existe, mais l'inverse est vrai si Dieu n'existe pas. Si l'on en reste à un calcul de la dominance, aucune des actions ne semble l'emporter. Il importe donc de mesurer la probabilité que Dieu existe ou non.

La première réponse de Pascal est un recours à la parité : il y a une chance sur deux que Dieu existe. Ceci étant admis, on peut opérer un calcul d'*espérance* en pondérant l'utilité attendue par la probabilité de la situation.

$$E(VP) = 0,5.\infty + 0,5.-a = \infty$$

$$E(VL) = 0,5.-\infty + 0,5.a = -\infty$$

Si Dieu existe, le bien espéré étant infini et le mal attendu étant lui aussi infini, la valeur de la vie n'y change rien. L'espérance de la vie pieuse est donc nettement supérieure à la vie libertine.

Mais on peut avoir des doutes justifiés sur la possibilité d'une utilité infinie telle que $U(VP,D)$ ou d'un mal infini tel que $U(VL,-D)$. Ce doute peut venir du refus de poser des infinis actuels ou bien parce que l'on refuse la possibilité d'une utilité infinie. En effet, un problème de calcul apparaît si l'on introduit des utilités infinies. Supposons que j'accepte la validité de l'argument du pari et que je fasse précéder le pari du lancer d'une pièce de monnaie. Si c'est face, je parie pour l'existence de Dieu et la vie pieuse. Si c'est pile, je parie pour son inexistence et la vie libertine. L'espérance de cet enchaînement d'actions (le lancer + le pari) est infiniment positive²⁵⁷. Un tel résultat peut être généralisé à toutes les méthodes, même les plus farfelues, qui incluent finalement le pari de Pascal, y compris ne rien faire de spécial et avoir la chance d'obtenir le paradis tel un élu prédestiné. Le calcul d'utilité pour se décider pour un enchaînement d'actions devient alors totalement inutile et absurde, alors même que l'on a suivi la méthode pascalienne de décision afin de choisir le plus rationnellement possible²⁵⁸.

La lettre du texte n'autorise pas cette interprétation, mais pour poursuivre l'étude du pari pour la vie pieuse, il faut modifier le calcul. Seule la rigueur du calcul ainsi que la fidélité au projet du pari motivent une telle reconstruction et non l'exégèse pascalienne.

L'infinité de la vie postmortem n'est pas quantifiable et l'infinité du gain espéré est peut-être avant tout l'expression d'une différence d'ordre entre la vie auprès de Dieu et la vie terrestre libertine sans grâce suivie d'une vie postmortem infernale. On renonce donc à poser que $U(VP,D)=\infty$. On supposera que $U(VP,D)=b$ avec b « très grand ». On peut aussi comparer les deux formes de vie en remarquant

257 L'espérance est égale à $0,5.E(VP)$, c'est-à-dire $0,5.\infty$, c'est-à-dire l'infini.

258 Sur le problème des utilités infinies, voir Duff (1986), Oppy (2006, p. 254-5), Jordan (2006, chap. 4) et Monton (2011).

que $U(VP,D)+U(VP,-D)>0$ et que $U(VL,D)+U(VL,-D)<0$. Le résultat est évident : il vaut mieux parier que Dieu existe.

Une dernière étape doit encore être franchie car le sceptique refusera l'égalité de probabilité entre D et -D. Pour lui, l'existence de Dieu est très improbable sans être nulle. Le sceptique n'est pas seulement dans ce cas celui qui suspend son jugement à cause de l'échec des preuves ou des raisons épistémiques de croire. Il est celui qui tend à ne pas croire, sans être certain d'endosser l'athéisme puisqu'il n'y a pas plus de preuve que Dieu existe que de preuve que Dieu n'existe pas.

Dans la formulation pascalienne du pari, s'il est très improbable que D, le calcul d'espérance donne toujours $E(VP)=\infty$ et $E(VL)=-\infty$. Par contre, si l'on renonce aux utilités infinies, $E(VP)$ et $E(VL)$ deviennent difficile à évaluer car il faut pondérer la probabilité que Dieu existe ou n'existe pas et l'écart entre l'utilité de la vie pieuse si Dieu existe et les autres possibilités. Pour défendre le choix de la vie pieuse, il faudrait que le bien reçu, si l'on mène une vie pieuse et si Dieu existe, soit très supérieur aux biens terrestres. C'est parfaitement envisageable étant donné la nature de la vie *postmortem* espérée. Sa valeur est très nettement supérieure à tout bien connu ou accessible en cette vie.

Concluons donc. Si l'on admet une très haute utilité $U(VP,D)$, alors $E(VP)>E(VL)$, même si $P(-D)$ est très supérieure à $P(D)$. La conclusion est renforcée si, dans le cas où Dieu existe, le châtement pour le libertin est important. Le pari ainsi reformulé semble bien avoir pour issue que, pour le libertin qui veut poursuivre au mieux son intérêt, il est plus rationnel de choisir la vie pieuse que la vie du libertin. Le choix de la vie de libertin s'efface de lui-même face à cette raison pratique d'accepter que Dieu existe. À suivre ses propres principes rationnels, le libertin doit devenir pieux. CQFD.

8.3.2 Une objection pieuse contre le pari

J'aime / Dire « je vous aime » / Même, si c'est un blasphème. Guy Marchand

Les objections contre le pari pascalien peuvent porter sur la démarche, sur la description de la situation du parieur ou sur la rigueur du calcul. Concernant ce dernier point, nous avons essayé de proposer une reconstruction et une réappropriation charitables de l'argument. Le recours au calcul en matière de choix existentiel et religieux sera examiné dans cette section et la description de la situation initiale du parieur le sera dans la section suivante. À chaque fois, les critiques du pari ont une portée plus générale : contre la pragmatique de la foi.

L'objection « pieuse » prend acte que le pari s'adresse à l'égoïsme du parieur et refuse que la vie religieuse commence ainsi. Pour obtenir une éventuelle récompense, le parieur s'engage dans la vie

religieuse de manière intéressée, or le moyen apologétique utilisé est en réalité incompatible avec le but visé.

Le pari suppose de considérer l'existence comme un jeu avec des mises, des pertes et des gains éventuels. Comme l'avait noté Voltaire (2006, Lettre XXV) « Cet article paraît un peu indécent et puéril : cette idée de jeu, de perte et de gain, ne convient point à la gravité du sujet ». Contre l'objection « pieuse », Pascal répondrait donc sûrement que la vie religieuse n'est évidemment pas un simple jeu où l'on calcule la meilleure mise de manière détachée et frivole. Une telle attitude est profondément impie et manque du plus élémentaire sens religieux ou du plus élémentaire sérieux existentiel. Néanmoins, le pari s'adresse à ceux qui ne vivent pas encore la grâce et la foi divine pour tourner leur esprit vers la vie religieuse capable de produire une foi humaine en attente de la grâce d'une foi divine. La même réponse pourrait être adressée à ceux qui voient dans la recherche des raisons de croire une attitude impie : le pari est pertinent car nous sommes dans la situation de doute due à la prise de conscience de la pluralité religieuse.

[...] ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés, mais à ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. (L110)

Malgré cette réponse, la critique peut être réaffirmée. Elster (1987, I.3) reproche à Pascal de ne pas voir que le commencement intéressé de la vie religieuse ne peut être surmonté facilement. Si l'intention initiale qui guide les débuts de la vie religieuse est intéressée alors toute la vie religieuse qui en découle risque de l'être : l'ordre du cœur et de la charité serait inaccessible à qui commence par le pari. Certes, pour le nouveau croyant, un processus d'oubli ou d'auto-effacement de l'intention initiale peut se mettre en place. L'abêtissement de l'esprit vise à détruire l'amour propre²⁵⁹ et peut y réussir. Mais, du point de vue de Dieu qui est omniscient et connaît parfaitement l'intention initiale sans l'oublier, la vie religieuse de ce croyant paraîtra peut-être à jamais contaminée par cette attitude.

Elster exagère probablement la portée de l'intention initiale. Le pari ne fait qu'initier une vie religieuse, il n'en détermine pas tout le développement. Il est une aide nécessaire pour qui fait ses premiers pas et se prépare à recevoir la grâce d'une authentique vie spirituelle et religieuse. L'accueil de cette grâce se prépare donc volontairement et éventuellement sous la conduite de l'intérêt. Dieu assurera ensuite la rupture par rapport au règne de l'amour-propre. Elster ne voit pas que c'est justement Dieu qui sauve et que seule la foi divine est capable de faire passer à une vie religieuse authentique.

259 Pascal le souligne de manière provocante en insistant sur l'abêtissement de la vie religieuse à ses débuts : « Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. ».

En miroir de l'objection « pieuse », une objection athée à laquelle Pascal s'oppose explicitement pourrait mener à refuser non le résultat du pari, mais de tout simplement de parier. Ce serait un refus de choisir en restant sceptique sur l'existence de Dieu. Or, nous n'avons pas le choix de ne pas choisir : « il faut parier car vous êtes embarqués » dit Pascal. La suspension sceptique du jugement apparemment préférable théoriquement, et que nous défendons, serait dans la pratique impossible. En matière de religion, il n'y aurait pas véritablement de vie sceptique. Toute attitude serait un engagement déterminé issu d'un choix plus ou moins explicite.

Tout scepticisme n'est-il pour autant qu'une forme d'athéisme ? Il ne faut pas confondre les deux attitudes suivantes : parier contre – athéisme – et ne pas parier – scepticisme. Ce sont là deux attitudes épistémiques différentes vis-à-vis d'un même contenu propositionnel, même si les conséquences pratiques du pari contre et du refus de parier sont ici les mêmes : l'absence de vie religieuse²⁶⁰.

Un athéisme théorique pourrait impliquer le refus d'accorder une probabilité autre que 0 à la situation dans laquelle Dieu existe. Si l'athée est certain de son athéisme, il peut assigner une probabilité de 0 à l'existence de Dieu. Ainsi, il refuse le choix de la vie religieuse car $E(VP)=0.\infty+(-a)=-a$ tandis que $E(VL)=0.-\infty+a=a$.

Il en va de même si l'athée n'attribue pas avec certitude la valeur 0 à la probabilité que Dieu existe. Il suffit que la valeur possible soit comprise dans un intervalle contenant 0, un intervalle $[0,n]$ où n est proche de 0. Une telle supposition correspond à un athéisme hésitant entre la certitude que Dieu n'existe pas et l'improbabilité forte que Dieu existe. Dans une telle situation, l'espérance ne peut être calculée ou alors elle tend vers a pour $E(VL)$ et vers $-a$ pour $E(VP)$ ²⁶¹.

On comprend la différence entre l'athéisme et le scepticisme. L'athée ne peut pas accepter de parier selon les modalités proposées par Pascal. Cela ne correspond pas à ce qu'il croit à propos de l'inexistence de Dieu. Seul le sceptique est forcé de parier. En effet, son refus de parier le sortirait paradoxalement du scepticisme, il serait obligé de prendre position parmi les alternatives proposées, soit pour l'athéisme, soit pour la foi. Sans examiner les raisons pratiques, sa décision serait arbitraire.

260 Si l'on s'en tient à une définition fonctionnaliste de la croyance, la différence entre les deux types d'attitude disparaît. Le fonctionnaliste définira une croyance par les causes qui la produisent et les effets qu'elle produit. Or, ce que l'on voit dans le cas du pari de Pascal, c'est que croire que p est faux et ne pas croire que p ou croire que $non-p$ sont équivalents dans la pratique. Si l'on définit la croyance que par sa place dans la pratique d'un agent, il y a bien équivalence entre les deux attitudes qui pourtant se distinguent. C'est ce que dit en substance Ramsey : « Il me semble que l'équivalence entre croire « non-P » et ne pas croire « P » doit être définie en termes de causalité, les deux occurrences ayant en commun nombre de leurs causes et nombre de leurs effets. Il y aurait de nombreuses occasions dans lesquelles nous devrions nous attendre à ce que l'une ou l'autre survienne, sans savoir laquelle, et quelle que soit celle qui est survenue nous devrions nous attendre au même type de comportement en conséquence. » (Ramsey, 2003, p. 221).

261 Voir Oppy (2006, p. 247).

8.3.3 Le pari de Pascal et la pluralité religieuse

Nous avons montré que le pari peut être correctement reconstruit et que parier n'est pas contraire au projet de choisir avec sérieux son existence. Reste la principale et dévastatrice objection de la pluralité religieuse souvent désignée en anglais par l'expression « *many-gods objection* ». On en trouve l'intuition chez différents auteurs classiques.

Pascal a dit : « si votre religion est fausse, vous ne risquez rien à la croire vraie ; si elle est vraie, vous risquez tout à la croire fausse. » Un imam en peut dire tout autant que Pascal. (Diderot, 2007, §59)

L'argument de Pascal : « vous gagnez tout à croire et ne gagnez rien à ne pas croire », très bien contre les athées. Mais il n'établit pas une religion plutôt qu'une autre. (Montesquieu, 1951, p.1307-8)

Il s'en suivrait de cet argument que, s'il se trouvait sur terre cinq ou six religions qui toutes menaceraient les non-conformistes de peines éternelles, il faudrait les croire et les pratiquer toutes à la fois, ce qui pourrait devenir embarrassant. (Condorcet, *Préface aux Pensées*, 1776)

L'objection porte sur les prémisses du pari, à savoir la partition initiale implicite. L'alternative posée par Pascal entre l'athéisme et l'existence de Dieu est en réalité la mise en balance du catholicisme avec la possible inexistence de ce dieu. Le dieu sur lequel on parie est l'être doué de toutes les perfections et capable de donner un bonheur infini tout autant que celui que l'on prie à la messe catholique et qui impose des rituels d'eau bénite.

L'espace des possibles est trop restreint, voire arbitrairement restreint à de rares options vivantes dirait James (voir section suivante). On ne voit pas pourquoi exclure des options du pari les différentes versions du christianisme, mais aussi de l'islam, de l'hindouisme, du confucianisme théiste ou du judaïsme. La partition initiale devrait par souci d'impartialité inclure de telles options. Le partage légitime métaphysiquement *Dieu existe/Dieu n'existe pas* reste peu pertinent d'un point de vue pratique puisqu'il faut choisir une forme déterminée de vie religieuse.

Supposons donc plusieurs religions équiprobables R_i , i étant le nombre de religions. Leur équiprobabilité est renforcée par le scepticisme initial qui refuse tout argument *a priori* pour l'une plutôt que l'autre. Chaque religion a une utilité infinie ou très élevée pour celui qui vit selon les préceptes de sa religion, si elle est vraie. Posons que la perte est similaire pour toutes les situations pour une vie pieuse V_{Pi} quand la religion choisie est fausse. Le calcul de l'espérance donnera pour résultat une espérance identique pour chaque R_i . À cela s'ajoute le fait que l'espérance d'un refus de choisir une religion ou de choisir l'athéisme est moindre. La situation est donc une indécision sur la religion à choisir. Mais on sait aussi qu'en choisir une, *même au hasard*, est meilleur que de n'en choisir aucune. Le choix de rester sceptique ou de devenir athée est donc un choix moins rationnel que la vie théiste ou

religieuse (si une espérance est forte) ainsi que le montre ce pari « œcuménique » (Jordan, 2006, p. 84-7). Le pari montre qu'il est rationnel de choisir arbitrairement une vie religieuse quelle qu'elle soit.

Pascal montrerait ensuite, par son argumentation apologétique, que le choix du catholicisme est le meilleur. Si cela était possible, l'arbitraire du choix d'une religion serait (enfin !) dépassé. Or, on peut montrer qu'éliminer l'arbitraire du choix d'une religion reste très difficile car le scepticisme défendu régulièrement par Pascal se retourne contre son projet apologétique de justifier le choix d'une religion particulière, ce qui illustre les limites générales d'une telle démarche visant à justifier le choix d'une tradition religieuse particulière.

Les questions que l'on pourrait adresser à Pascal seraient les suivantes : comment argumenter pour les Écritures et les coutumes de la religion catholique alors que l'on vient de fustiger l'universel aveuglement et la parfaite impuissance de l'esprit au profit de la foi ?²⁶² Et, plus généralement, si un tel argument donnant une raison épistémique de choisir une religion, est impossible, y a-t-il des raisons pratiques de choisir la vie selon les préceptes de telle religion plutôt qu'une autre ?

Il faut remarquer que Pascal procède en sens inverse à celui de l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne (1999). Pascal tente, entre autres choses, de répondre à la démarche sceptique de Montaigne qui, dans l'*Apologie*, souligne trois points apparemment peu compatibles. Il commence par affirmer la supériorité de la foi chrétienne catholique, puis il constate qu'elle n'a visiblement pas de meilleurs effets que d'autres religions théistes et finit par présenter un scepticisme généralisé mettant en question la prétention à la vérité des coutumes et des préjugés pouvant se révéler utiles sans jamais prétendre se fonder sur un savoir certain. Pour Montaigne²⁶³, si l'humain se vante par sa foi, il l'abaisse par la conscience de sa situation. Pour Pascal, si l'humain s'abaisse par la conscience de sa misère, il le vante par sa foi.

Montaigne et Pascal critiquent donc tous les deux les prétentions aléthiques véhiculées par les mœurs politiques, sociales et religieuses. Montaigne exonère *ab initio* la foi chrétienne catholique des errements dues aux croyances, avant d'examiner les faiblesses de l'esprit humain. On en vient à s'interroger sur la valeur de la défense de la foi dans le cadre d'une telle critique sceptique générale. Pascal exonère *in medias res* la foi chrétienne de la critique des mœurs et des coutumes qu'il a pourtant décrites comme universellement infondées et source d'erreurs sur nous-mêmes.

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la

262 L'essai polémique de Pommier (2003) est intégralement construit sur cette contradiction.

263 On laissera de côté la question insoluble de la sincérité de Montaigne qui, après tout, admet peut-être la vérité de la révélation chrétienne.

pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle. Et de là viennent ces mots : le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc. (L25)

L'imagination est la source de confusions, y compris pour le sage qui cultive sa raison.

C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages et c'est parmi eux que l'imagination a le grand droit de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. (L38)

De telles critiques sur les effets de la fantaisie et des coutumes sur l'esprit ne peuvent qu'interroger sur le caractère trop exceptionnel du christianisme. Ce dernier est censé relever d'un autre ordre, celui du cœur, immunisé contre toutes les vicissitudes humaines. Pascal croit sûrement que, grâce à sa religion, il peut penser et faire exception aux errements des humains (L933). Mais justement, ce type de sentiment de supériorité, ce type d'orgueil fruit de l'imagination oubliant notre condition, est critiqué à juste titre par Pascal : « L'orgueil contrepèse et emporte toutes les misères. » (L477).

À l'inverse de ce mouvement pascalien d'exemption, l'*Apologie de Raymond Sebond* replonge dans l'humaine condition le chrétien – et le raisonnement vaut pour n'importe quelle religion ainsi défendue – qui pourrait se croire supérieur. L'*Apologie* s'ouvre certes sur le rappel que la foi est le seul moyen de vraiment accéder aux mystères de la religion chrétienne et de saisir leur vérité. Le problème est que la vie des chrétiens ne semblent pas montrer la supériorité de leur religion, notamment à une époque d'impitoyables guerres de religion, voire même elle plaide contre leur prétention à avoir la foi.

Si nous avons une seule goutte de foi, nous remuerions les montagnes de leur place, dit la sainte parole, nos actions qui seraient guidées et accompagnées de la divinité ne seraient pas simplement humaines, elles auraient quelque chose de miraculeux. (Montaigne, 1999, p. 47)

Il est clair que les montagnes restent immobiles : les croyances religieuses ne sont donc pas à la hauteur de l'authentique foi. Montaigne est pragmatiste en un sens : si les chrétiens, et il s'inclut sous ce titre, avaient une foi vive conforme à ce qu'ils prétendent, cela devrait se voir. Les mœurs chrétiennes ne semblent pourtant pas imprégnées de la foi vive et font douter de la supériorité de la valeur de la vie chrétienne.

Comparez nos mœurs à un Mahométan, à un Païen ; vous demeurez toujours au-dessous : là où au regard de l'avantage de notre religion, nous devrions luire en excellence, d'une extrême et incomparable distance ; et devrait-on dire : « Sont-ils si justes, si charitables, si bons ? ils sont donc Chrétiens. » Toutes autres apparences sont communes à toutes religions : espérance, confiance, événements, cérémonies, pénitence, martyres. La marque particulière de notre vérité devrait être notre vertu, comme elle est aussi la

plus céleste marque et la plus difficile et que c'est la plus digne production de la vérité. (Montaigne, 1999, p. 46-7)

Le verdict est alors sans appel. Montaigne ne va cesser de montrer que les actions et les croyances sont universellement marquées par l'imperfection, loin de toute véritable foi. « Notre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les incite, les nourrit » (Montaigne, 1999, p. 49).

Par comparaison et mise à parité des coutumes et croyances, Montaigne constitue une situation épistémique de doute dû à la prise de conscience de la pluralité religieuse et nie ainsi toute supériorité de la religion chrétienne sans pour autant y renoncer.

Tout cela, c'est un signe très évident que nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. (Montaigne, 1999, p. 50)

Mais pourquoi avoir placé la religion catholique au-dessus des autres religions comme dans *Les Essais* I, 56 où Montaigne nous dit que le Notre Père est révélé directement par Dieu ? Il est peu probable que Montaigne se contredise par inadvertance. On évitera aussi le procès en insincérité. Montaigne offre plutôt un cas de fidéisme de type catholique. Ce fidéisme demande de mettre sa confiance dans une tradition par opposition à un fidéisme de type protestant centré sur la conscience individuelle (Popkin, 2019). Il faut avoir foi en ce que dit et transmet l'Église, mais sans la croire véritablement. Le scepticisme sur la foi vive du chrétien est donc compensée par un fidéisme de la croyance coutumière ou plus précisément de l'acceptation coutumière. Peut-être que Montaigne balance entre un fidéisme confiant dans la coutume transmise par l'Église catholique qu'il défend régulièrement et un scepticisme qui modère tout élan enthousiaste, au sens littéral du terme.

Or, contrairement à Montaigne, Pascal prétend, en tant que penseur chrétien, échapper à l'impuissance humaine. Il combat le sceptique incapable de défendre la vérité de sa religion là où Montaigne y revient sans cesse. L'*Apologie* projetée par Pascal devait montrer la vérité, c'est-à-dire la cohérence et la puissance explicative et spirituelle des Écritures chrétiennes. Mais si le christianisme grâce à la doctrine du péché originel permet une réinterprétation de la misère si soigneusement décrite par Pascal, il peine à se présenter comme la religion vraie, sauf à qui a déjà une foi religieuse.

Pour reconnaître la supériorité d'une religion dans sa prétention à la vérité, il faut donc avoir déjà fait le *saut de la foi particulière*, par delà la situation postérieure au pari qui indique seulement qu'il est plus prudent de pratiquer une vie religieuse, sans préciser laquelle. Un tel saut paraît arbitraire à qui a pris conscience de l'arbitraire de l'appartenance à une tradition puisqu'il n'y a pas de raison épistémique ni pratique déterminante pour une religion plutôt qu'une autre. Si l'on a défendu, avec éloquence qui plus est, une critique radicale des témoignages et autres coutumes, rien ne vient assurer que la foi dans telle religion vaut plus qu'une autre.

Finalement, la conclusion la plus charitable de notre relecture du pari et de la relecture de Montaigne est la suivante. Il est rationnel de choisir arbitrairement une vie selon les préceptes d'une religion plutôt qu'une autre. Cette position que l'on pourrait qualifier de fidéisme modéré signifie qu'il est rationnel d'adopter une attitude de confiance irrationnelle en une tradition religieuse. La position du croyant oscillera entre un engagement à vivre religieusement pour des raisons pratiques – le pari par exemple – et un désengagement dû la conscience de la pluralité qui lui fait apparaître son choix d'une religion particulière comme arbitraire.

On retrouve le pluralisme théiste du chapitre 7, mais avec une justification différente. Le scepticisme sur les raisons épistémiques argumentative a neutralisé les arguments contre le théisme. Des raisons pratiques relatives à la possible existence d'un dieu justifie l'engagement dans une vie religieuse. Par contre, aucune raison pratique ne suffit à considérer qu'une religion est supérieure à une autre. Le fictionnalisme prend tout son sens car la prétention à la vérité n'est pas assurée²⁶⁴. Tout choix d'une religion est ultimement arbitraire, mais il est rationnel de choisir *si* les raisons de parier sur la vie religieuse sont fortes. Savoir si une telle position est tenable suppose donc de s'interroger plus avant sur les raisons pratiques de choisir la vie religieuse quelle qu'elle soit.

8.4 Vouloir que se réalise l'idéal

Hoping for something more. Ian Curtis

8.4.1 Un pari immanent

Une autre forme de pari²⁶⁵ peut être reconstruite à partir d'un étonnant passage de Pascal :

Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable... À la vérité vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous y gagnerez *en cette vie*, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné. (je souligne)

Ce texte peut être compris comme un argument destiné à une personne doutant de l'existence d'une vie après la mort. Aucune supposition sur une récompense infinie ou très élevée pour certains et sur une punition infinie ou très élevée pour d'autres n'est supposée par le calcul. Sont comparées, en cette vie,

²⁶⁴ En un sens, Montaigne serait proche d'un pluralisme théiste accompagné d'un fictionnalisme.

²⁶⁵ Pari proposé par Jordan, mais Jordan (2006, p. 88) s'appuie pour construire sa partition sur une sorte de divinité perverse punissant les théistes et récompensant les naturalistes ou ceux qui croient en elle. Ainsi il donne une utilité infinie au choix de la vie sans Dieu, ce qui est impossible si l'on en reste au cadre plausible des religions connues (qui n'attribuent pas de récompense infinie aux athées). Cela me semble un artifice pour élaborer un pari que personne n'accepterait sauf comme un jeu théorique.

l'espérance d'une vie religieuse qui inclut l'acceptation de propositions sur Dieu et le vie *postmortem* et la vie du libertin. Les raisons pratiques maintenant étudiées sont formulées en termes d'épanouissement *moral* donnant une motivation *immanente* en faveur de la vie religieuse. Le pari se justifie par ce qui change en cette vie si l'on tient pour vrais ces contenus qui portent sur le surnaturel et le divin.

Pascal comme James²⁶⁶ défendent la supériorité de la vie religieuse sur la vie sans religion car choisir l'attitude religieuse en référence à un ordre transcendant reconnu comme idéal et réel permet une vie meilleure *maintenant*. En termes de probabilité, il y a une dominance du choix de la vie vertueuse et religieuse luttant contre l'amour-propre et les passions, par opposition à la vie libertine du divertissement. La vie religieuse est sa propre récompense.

Dans la suite, je vais me concentrer sur la forme que prend cet argument dans l'œuvre de James et de Dewey. Sans réduire l'intérêt de leurs analyses à être l'expression de l'air du temps, leur présentation des raisons pratiques d'adopter une vie religieuse semble être celles d'un certain nombre de nos contemporains. Elles associent un réel scepticisme par rapport à l'approche aléthique du religieux, une insistance sur l'engagement personnel et la reconnaissance de l'importance de la pluralité religieuse.

8.4.2 La maxime pragmatiste et le religieux

James définit une situation qui est exactement celle où nous nous trouvons à ce stade de notre enquête. Une décision existentielle semble devoir être prise alors même que l'entendement – les raisons épistémiques – reste muet. Cette décision ou pari s'appuiera sur une raison pratique orientant le choix en situation d'incertitude : porter la vie morale à son maximum est une raison pratique qui rend nécessaire la vie religieuse et certaines acceptations et qui fournit une justification immanente et pragmatiste de la vie religieuse et des acceptations qui l'accompagnent. James défend ainsi la nécessité de tenir pour vrai qu'il existe des forces morales transcendant les êtres humains si l'on veut pouvoir agir ici bas selon les exigences les plus hautes de la morale. Les raisons pratiques de croire sont l'espoir de réaliser en ce monde l'ordre moral qui est reconnu comme transcendant l'humain, et d'avoir alors une vie plus intense et meilleure.

Le pragmatisme est d'abord une méthode due à Peirce dans le but de rendre les idées claires. Pour clarifier la signification des concepts abstraits ou des énoncés les incluant, il faut expliciter les

266 Voir James (1902, 2005, 2007b). Je me suis principalement appuyé sur Slater (2009, 2014) et Madelrieux (2008) pour l'analyse de James.

conséquences pratiques et la différence qu'ils produisent pour ceux qui les maîtrisent et qui en font quelque chose²⁶⁷.

Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. (Peirce, 2002, p. 265)²⁶⁸

La maxime insiste donc sur le test nécessaire pour connaître la signification d'un concept : la pratique comme reconnaissance des effets permet de comprendre le contenu d'un concept. Le sens d'un concept se révèle ainsi dans un conditionnel dont l'antécédent énonce des conditions et des opérations à effectuer et le conséquent décrit les effets de ces conditions et opérations. La dureté attribuée au crâne de mon ennemi a une signification qui se clarifie par des conditionnels comme « si je frappe mon poing contre son crâne, je ressens une intense douleur à la main ».

En suivant la maxime pragmatiste, on peut manifester la signification d'un concept religieux ou d'une affirmation religieuse en testant ses effets. En particulier, on va chercher à observer la différence produite par le fait de parier pour la vie religieuse ou pour la vie libertine. James ajoute que *si* les effets sont positifs alors on peut légitimement tenir pour vrai le contenu étudié²⁶⁹.

James associe l'examen des conséquences pratiques des croyances religieuses pour expliciter la signification des doctrines et des concepts religieux et pour trouver des raisons de se décider. Il fournit un paradigme pour penser comment des raisons pratiques immanentes pourraient engager non seulement à agir, mais aussi à tenir pour vraies des propositions religieuses, d'abord sous la forme de l'acceptation puis comme croyance. Ainsi, la rationalité de certaines croyances religieuses provient de la rationalité de la pratique morale supposant nécessairement ces croyances, ce qui autorisera celui qui n'a pas ces croyances à accepter les contenus inclus dans ces croyances, pour finalement avoir les croyances elles-mêmes.

Si l'action se mesure à la croyance, celui [Clifford] qui nous interdit de croire à la vérité de la religion nous interdit nécessairement d'agir comme si nous croyons. Toute la défense de la foi religieuse est suspendue à l'action. Si l'action requise ou inspirée par l'hypothèse religieuse ne diffère en rien de celle qui est dictée par l'hypothèse naturaliste, alors la foi religieuse n'est qu'une superfluidité qu'il vaut mieux élaguer, et toute controverse sur sa légitimité n'est qu'un vain badinage indigne d'un esprit sérieux. Pour

267 Voir Tiercelin (1993a, chap. 1) et la préface de Madelrieux à James (2007b, notamment p. 18-32). Sur le pragmatisme en général, voir Gaultier (2016).

268 Sur ce point Peirce et James sont relativement d'accord, mais ils diffèrent 1/ sur les effets à prendre en compte puisque Peirce insiste sur la démarche naturaliste tandis que James est fasciné par les expériences sensationnelles et 2/ ils s'opposent sur la théorie de la vérité qui reste réaliste pour Peirce tandis qu'elle est passablement difficile à préciser dans le cas de James si l'on veut la protéger des objections que ses propos sur la vérité qui rapporte ou qui est utile ont légitimement soulevées, par exemple chez Russell (1997).

269 J'en resterais à une telle formulation du lien entre pragmatisme et vérité. Cela nous suffit pour comprendre le rôle des raisons pratiques chez James. En admettant (très charitablement peut-être) qu'une théorie solide de la vérité existe chez James, ses détails n'interfèrent pas avec ce qui est dit sur l'éthique et le religieux. On notera d'ailleurs que la théorie de la vérité est plus tardivement élaborée par James que sa théorie de l'engagement religieux.

moi, j'estime que l'hypothèse religieuse donne à l'univers une expression qui détermine en nous des réactions spécifiques, réactions bien différentes de celles qui seraient provoquées par une croyance de forme purement naturaliste. (James, 2005, p. 63)

James (2005, sect. VII) procède ainsi parce qu'il ne croit pas à la force de l'éthique de la croyance évidentialiste universalisée telle qu'il la lit dans Clifford (2018). L'application stricte du principe de Clifford, imposerait de systématiquement fuir l'incertitude et le risque d'erreur, quitte à perdre une chance d'accéder à des vérités ou à de grands biens. James propose plutôt de risquer de tomber dans l'erreur, s'il y a une chance d'atteindre la vérité et un grand bien²⁷⁰.

L'importance des raisons prudentielles est patente dans les situations de choix forcés et en l'absence de raisons épistémiques. Même si James ne le dit pas ainsi, une forme de *primauté* des raisons épistémiques semble bien reconnue, mais si l'on échoue à trouver de telles raisons et qu'il faut nécessairement choisir, alors les raisons prudentielles deviennent l'objet de l'enquête.

Telle est la situation en matière de croyance religieuse. La croyance religieuse en un monde spirituel est soutenue par quelques indices, des raisons épistémiques faibles : « que le monde physique ne soit pas absolu, la multitude convergente des arguments de l'idéalisme tend à le prouver » (James, 2005, p. 86). Pourtant, l'existence d'un ordre moral parfait reste théoriquement non décidée et toute raison épistémique alléguée en sa faveur dépend d'une foi initiale pour pouvoir paraître concluante.

La raison logique de l'homme opère dans le domaine du divin exactement comme elle a toujours opéré dans le domaine de l'amour, du patriotisme, de la politique, ou dans n'importe quel autre domaine important de la vie dans lequel nos passions ou nos intuitions mystiques déterminent par avance nos croyances. Elle trouve des arguments en faveur de notre conviction, car en réalité elle *doit* les trouver. (James, 1902, conférence 18)

Dans l'économie de l'ouvrage *Variétés de l'expérience religieuse*, cette relativisation de la raison théorique a ici une fonction méthodologique : développer une authentique science psychologique des religions qui ne soit pas dénuée de sympathie pour le phénomène religieux. Elle ne recourt pas systématiquement au naturalisme méthodologique qui nierait la vérité de ce qui est religieusement cru et ne tiend pas non plus pour acquis que l'objet des expériences religieuses est réel.

James a parfois des formules qui laisseraient penser que la volonté peut tout. En réalité, l'éthique de la croyance évidentialiste est abandonnée dans sa version foundationaliste, mais reste l'effort de

270 James simplifie parfois le projet de Clifford. Ce dernier admet que dans la pratique, il faut souvent agir en fonction de probabilités et non d'éléments de preuve suffisants pour fonder la croyance utile à l'action. De son côté, James ne rejette pas non plus l'importance du recours aux éléments de preuve quand cela est possible, ni le scepticisme quand il n'y a pas de choix obligé et significatif à faire. James (2005, p. 54-5) précise même qu'en sciences, la fuite loin de l'erreur est sûrement essentielle, quitte à ne pas juger tant que les éléments de preuve sont insuffisants. On se gardera donc d'opposer trop systématiquement Clifford et James, comme si ce dernier faisait l'apologie de l'irrationalisme contre le tenant du rationalisme des Lumières.

chercher des motifs de *crédibilité* réels, même s'ils sont faibles et insuffisants. James ne souscrit donc pas au fidéisme quand il prend le parti de la foi volontaire contre la raison. Il souligne simplement l'importance de choisir, en fonction de raisons pratiques, la vie religieuse dont la référence à un monde non naturel ou non physique est, disons, suggérée par des arguments plus théoriques et rendue nécessaire pour qui veut donner sens à sa vie.

8.4.3 La volonté de tenir pour vrai

Wrap your troubles in dreams. The Velvet Underground

James va défendre le droit de croire ou plus précisément le droit de s'engager dans la foi à quatre conditions.

1/ Il ne suffit pas qu'il soit impossible de juger à partir des raisons épistémiques, la décision doit aussi être réellement urgente. On retrouve ce que disait Pascal quand il soulignait que nous sommes embarqués. La vie religieuse ou non religieuse est donc une option *forcée* (*forced option*) et *importante* parmi des hypothèses vivantes. Le titre « La volonté de croire » prête donc à confusion puisqu'il ne s'agit pas tant de croire que de volontairement tenir pour vraie, au sens de l'acceptation d'une hypothèse²⁷¹.

2/ La vie religieuse fait partie des *hypothèses ouvertes*, ni confirmée empiriquement, ni infirmée sur la base de raisons épistémiques. Il est possible de tenir pour vraie l'hypothèse religieuse qui est *vivante* car plausible. C'est une croyance qui peut être intégrée dans l'existence, quitte à produire une conversion ou un changement radical. Ce qui fait la vie d'une hypothèse vivante est donc son lien avec notre nature volitive dans un certain contexte social et culturel.

Une hypothèse vivante est celle qui se pose comme une véritable possibilité devant l'entendement auquel elle est soumise si je vous demande de croire au Mahdi, une telle idée ne possède aucune affinité avec votre nature elle ne s'éclaire point de la lumière des choses croyables ; en tant qu'hypothèse, elle est absolument morte. Pour un Arabe cependant, alors qu'il ne serait pas sectateur du Mahdi, l'hypothèse fait partie des possibilités de sa pensée, elle est vivante. Ceci prouve que la vitalité ou le défaut de vie d'une hypothèse n'expriment point des propriétés intrinsèques, mais un rapport entre l'hypothèse et chaque penseur individuel, elles se mesurent à la volonté d'agir qu'elles provoquent. Dire d'une hypothèse qu'elle possède le maximum de vie, c'est dire qu'elle dispose à agir irrévocablement. Pratiquement, cela s'appelle une croyance ; mais il y a déjà quelque tendance à croire partout où il y a quelque tendance à agir. (James, 2005, p. 40)

²⁷¹ Russell (1997) a donc raison de contester que James décrive vraiment une situation où croire pour des raisons pratiques serait justifié, mais la position de James semble facile à corriger si l'acceptation et la croyance sont distinguées et que l'acceptation prépare éventuellement à croire.

Deux niveaux de lecture permettent de comprendre l'importance de la *volonté* dans le choix jamésien. D'une part, nos engagements religieux sont influencés par notre nature volitive, nos besoins, nos désirs, nos sentiments, et par le contexte. D'autre part, le droit de croire vient des raisons pratiques de choisir une option réellement utile pour satisfaire nos aspirations éthiques et religieuses. Les raisons pratiques sont donc relatives aux sujets et aux contextes. Dans la situation de choix forcé, le sujet n'est pas détaché et abstraitement universel : il ne contemple pas la contingence des appartenances religieuses du point de vue de nulle part. Pour autant, James ne sombre pas dans le relativisme. Il insiste sur un horizon commun dans la croyance en un ordre moral parfait et dans l'attitude religieuse partagée.

3/ La vie religieuse mérite d'être choisie et voulue pour des *raisons prudentielles immanentes*. Le pari de Pascal défendant la décision sur la base de raisons prudentielles transcendantes liées à la vie postmortem est refusé. L'adoption de l'hypothèse religieuse doit donc faire une différence en cette vie en rapportant le transcendant à ses effets ici-bas. Ainsi, l'option à choisir est importante et non insignifiante : il en va du sens à donner à sa vie. La décision entre l'alternative croire ou non en Dieu ne peut être reportée, et certains décident même sans y penser, sans raison pratique. C'est le risque que court le sceptique qui n'examinerait pas les raisons pratiques d'adopter ou non une vie religieuse et qui serait athée de fait.

Comment articuler la référence au transcendant et la vie actuelle ? La vie religieuse est une affirmation de la valeur suprême de l'éternité. La supériorité de la perfection se marque à son éternité et nous avons un intérêt actuel, pour notre vie sur terre, à avoir foi en l'existence de cette perfection éternelle. La foi est alors un ajustement de la personne à cette perfection éternelle qui associe subjectivité et objectivité.

Le résumé le plus général des caractéristiques de la vie religieuse inclut les croyances suivantes :

1. Le monde visible est une partie d'un univers plus spirituel qui lui donne toute son importance.
2. Notre fin véritable est l'union ou la relation harmonieuse avec cet univers supérieur.
3. La prière – c'est-à-dire la communion intérieure avec l'esprit de l'univers, que cet esprit soit un « Dieu » ou seulement une « loi » – est un processus par lequel une activité a réellement lieu, une énergie spirituelle se répand et produit des effets psychologiques et matériels, au sein du monde phénoménal.

(James, 1902, conférence 20)

Les revendications profondes de la subjectivité peuvent ainsi devenir une règle pour la découverte de la vérité et même pour l'avènement d'une vérité. Le principe général est que la volonté de voir le fait se réaliser est une des causes de sa réalisation. En matière de religion, la vérité du contenu de certaines croyances découle de la volonté de tenir pour vrai ce contenu qui fera advenir ces faits.

Pour le dire autrement, il faut choisir la foi en un fait, si cette foi peut aider à créer le fait. Cette idée est relativement simple à comprendre : la vérité d'un énoncé comme « vous m'aimez » dépendra en grand partie de ce que je ferai et du fait de croire en votre amour pour le voir se réaliser (James, 2005, p. 58). Cette remarque n'est pas que psychologique, elle montre la *rationalité* de l'action fondée sur l'attitude de tenir pour vraie une proposition si l'on veut qu'effectivement elle devienne vraie. Bien sûr, tenir pour vrai que vous m'aimez ne vous fait pas exister, mais me fera agir de telle sorte que votre amour a des chances de se réaliser. De même, tenir pour vraie une proposition religieuse ne fait pas exister les objets qu'elle représente. Dieu n'existe pas parce que nous tenons pour vrai qu'il nous demande d'être meilleur moralement. Par contre, tenir pour vraie cette proposition est nécessaire pour réaliser un monde meilleur.

On notera le faillibilisme de James. Rien n'indique qu'adopter une attitude religieuse garantisse le succès ou la réalisation du projet moral, même si elle est bien une condition nécessaire pour la réalisation de ce projet. Ce faillibilisme explique aussi le pluralisme religieux et éthique de James. Il accepte, pour des raisons pratiques, différentes représentations de l'ordre moral parfait et de la vie religieuse, ne pouvant trancher par des raisons épistémiques ou pratique.

Mais en quoi la foi en la vérité d'une hypothèse religieuse permet-elle de faire advenir plus de perfection et de bien qu'une attitude non religieuse ?

James défend un type de vie religieuse optimiste, par opposition à une forme de vie religieuse morbide. Choisir la vie religieuse, c'est « colorer » sa vie d'optimisme ou plutôt de méliorisme, afin d'agir avec « soit un enthousiasme lyrique, soit un héroïsme exalté ». L'optimiste croit que le monde sera sauvé. Le mélioriste pense seulement que le monde peut être sauvé, si les conditions favorables sont réunies. Or, elles tendent à l'être pour James (2007b, p. 291), mais sans certitude de réussite. Le mélioriste n'attend pas un salut par une Providence ou un déterminisme immanent, il demande une action motivée par l'adhésion à un idéal moral éternel, ce que résume la formule : « faire de son mieux » (James, 2007b, p. 295) : « Croyez que la vie vaut d'être vécue et votre foi contribuera à créer son propre objet » (James, 2005, p. 90).

8.4.4 Pluralité religieuse et volonté de croire

4/ Reste une quatrième condition pour que le recours aux raisons pratiques face à la diversité religieuse puisse être une alternative au scepticisme. Le choix d'une religion particulière pour des raisons pratiques ne doit pas tomber sous les objections liées à la pluralité religieuse. Or, il ne semble pas que, sur ce point, les analyses de James suffisent à donner des raisons pratiques de choisir une religion particulière.

Le méliorisme n'indique aucune raison d'opter pour une religion plutôt qu'une autre. Il demande une fidélité à soi-même, une intégrité, s'exprimant dans le suivi de l'option vivante pour soi. En réalité, les particularités théologiques ou religieuses ne comptent pas vraiment (James, 1902, Conclusion). Certes l'individu peut choisir ou accepter une religion particulière conforme à son tempérament et à ses idées. Mais au-delà de l'optimisme véhiculé par la croyance qu'il y a un ordre surnaturel, providentiel et une vie après la mort, les particularités des différentes religions importent peu.

James opte pour un pluralisme radical et une multiplication des modes de vie possibles. Il le fait à la fois pour des raisons de méthode dans les *Variétés*²⁷², mais aussi par conviction comme il l'explique dans la conclusion des *Variétés* et dans les dernières leçons de *Le pragmatisme* et de *Philosophie de l'expérience*. Néanmoins, ce choix n'est pas arbitraire.

D'abord, James donne des raisons pratiques d'adopter une attitude éthique, puis il précise parfois, mais pas toujours, que cette attitude doit être religieuse. 1/ Il faut tenir pour vrai qu'il existe un ordre éthique éternel. Il est possible d'ajouter que cet ordre est inscrit dans un esprit divin. Ainsi on a une raison d'adopter une attitude religieuse puisque l'on a une forte raison d'adopter l'attitude éthique. 2/ Cette attitude est déterminée ensuite pour des raisons personnelles liées à la nature passionnelle de chacun. Notre nature oriente le choix pour telle religion plutôt que telle autre.

À partir d'une religiosité éthique générale, James est ainsi capable de reconnaître la valeur des fois particulières qui ne s'appuient pas seulement sur des fictions donnant plus de substance à la religiosité éthique générale. La prétention aléthique de chacune paraît souvent égale à celle de la religiosité purement éthique comme dans le passage suivant : « Il nous est permis de croire, d'après les preuves que nous fournit l'expérience religieuse, que des forces supérieures existent (...) » (James, 2007b, p. 303). Malgré le singulier « l'expérience », James pense justifier ici le pluralisme. La diversité des expériences religieuses pourrait servir à justifier la prétention à la vérité des différentes croyances religieuses.

Nous avons déjà exploré les limites du pluralisme religieux et il est inutile d'y revenir. Je vais plutôt « prélever » dans les textes de James ce qui constitue une proposition importante pour la philosophie des religions : la défense d'une religiosité éthique justifiée par des raisons pratiques rendant légitime l'adoption de n'importe quelle religion compatible avec cette religiosité éthique.

Des pratiques et expériences religieuses particulières, on peut en effet extraire une attitude religieuse et éthique générale qui comme attitude et comme contenu propositionnel, se retrouve dans diverses attitudes et divers contenus religieux déterminés. La religiosité mérite d'être choisie sous la forme d'une foi éthique au sens d'une espérance et d'une volonté de croire en un ordre moral à réaliser

272 Même si on peut trouver que l'ouvrage est probablement biaisé en faveur du christianisme.

et elle peut aussi être choisie sous la forme d'une religion particulière incorporant cette visée d'un ordre moral.

Il n'est pas certain que l'on puisse vivre uniquement selon la religiosité éthique, ce qui favorise apparemment le choix d'une religion particulière incorporant la visée éthique, pourtant James n'est pas non plus spécialement intéressé par les institutions religieuses et par la transmission d'une tradition. En réalité, adopter ou choisir une vie religieuse particulière ne signifie pas croire tout ce que la tradition transmet, mais plutôt se fier à une expérience personnelle s'inscrivant dans une religion particulière qui incorpore l'attitude religieuse éthique générale.

Cette autonomisation implicite de la foi éthique par rapport aux fois religieuses se marque plus nettement quand il s'agit de l'objet de l'expérience religieuse personnelle qui semble être un ordre éthique et non une entité religieuse. Il y a comme une hésitation ou une évolution de la part de James à propos de la nature de cet ordre. Parfois cet ordre est présenté comme dépendant d'un dieu personnel, mais il arrive aussi qu'il soit exposé sans même faire référence à une divinité.

Dans les conférences de *La volonté de croire*, la référence à un dieu semble indispensable pour penser l'ordre moral parfait.

Il semble aussi [. . .] que l'univers moral stable et systématique réclamé par les philosophes ne soit concevable que dans un monde habité par un penseur divin qui réunirait en lui toutes les demandes possibles. Il suffirait qu'un tel penseur réglât lui-même la hiérarchie des demandes pour que l'échelle « casuiste » définitive fut établie du même coup. Ses désirs seraient les plus impérieux, son univers idéal constituerait le tout le plus compréhensif qui puisse être. Si ce dieu existe actuellement, l'éthique modèle à laquelle nous aspirons à conformer la nôtre serait dès maintenant réalisée dans sa pensée. Dans l'intérêt de notre idéal de vérité morale systématique et unifiée, nous devons donc, si nous nous posons en philosophe, *postuler* un penseur divin et *prier* pour la victoire de la cause religieuse. La nature exacte de cet être infini demeure cachée de toute manière. (James, 2005, p. 214-5, je souligne)

James défend dans ce passage un monisme assez inhabituel chez lui. Il pose comme une exigence théorique et pratique l'unité de l'ordre moral, avec une hiérarchie de normes pensée par un être parfait divin, afin d'éviter de présenter la casuistique comme un argument pour le relativisme. Néanmoins, on ne voit pas en quoi l'unité de l'ordre moral suppose une pensée de cet ordre : la question de l'unité est différente de celle de la pensée de cette unité. L'association entre ordre moral et Dieu pensant l'ordre moral vient donc d'un autre principe défendu par James.

Les faits physiques sont ou ne sont pas tout simplement, et l'on ne peut supposer qu'il demande quoique ce soit. [...] Le bien, le mal, l'obligation doivent ainsi être conçus quelque part pour exister réellement. (James, 2005, p. 196)

Dans cette esquisse de théorie du commandement divin²⁷³, James confond 1/ l'irréductibilité à des faits physiques de l'ordre moral qui est normatif et 2/ l'irréductibilité d'un commandement à une phrase déclarative et factuelle. Il pose que pour qu'il y ait norme, il doit exister quelqu'un ou quelque chose qui commande. Mais associer normativité et commandement est tout sauf évident. Un ordre moral n'a pas nécessairement besoin d'être commandé. Des vérités morales pourraient exister sans que personne ne les ordonne. Pour qu'il soit vrai que la souffrance soit mauvaise et mérite d'être évitée, il est inutile que quelqu'un le commande. Le fait de la souffrance donne une raison de l'éviter. Tenir pour vrai qu'il y a un dieu ne paraît pas nécessaire du point de vue de l'ontologie de l'ordre moral parfait. Il n'y a par conséquent pas de raison pratique nécessitant de tenir pour vrai qu'un dieu existe, si l'on veut tenir pour vrai qu'un ordre moral existe. Ou, pour le dire plus prudemment, il faudrait une argumentation détaillée pour soutenir que s'il existe un ordre moral objectif alors *nécessairement* il existe un dieu pour le penser et nécessairement sa normativité suppose qu'il soit commandé. Or, une telle démarche nous ait interdite à ce stade de l'enquête. Si nous cherchons des raisons pratiques de croire que Dieu existe, c'est parce que nous avons admis un scepticisme généralisé sur la force de l'argumentation philosophique dans ce domaine.

Peut-être est-il possible, en affaiblissant la thèse métaphysique, de ne s'appuyer que sur des raisons pratiques pour justifier des croyances religieuses sans référence à un dieu pensant l'ordre moral. Ainsi, comme nous l'avons vu page 256, James décrit la prière comme une adresse à une énergie spirituelle, divine ou non, qui peut entrer dans le monde et le transformer. Et même une telle affirmation doit encore être relativisée.

L'essentiel des *Variétés* repose sur l'hypothèse « scientifique » d'un subconscient extérieur à la conscience et reconnu à ses effets en elle. L'hypothèse métaphysique ou théologique d'un dieu qui serait la réalité de cette extériorité n'est développée que dans la conclusion. Le moment final vise à interpréter et dépasser ce que la science établit à partir de l'hypothèse du subconscient. Prenant alors l'expérience religieuse comme une indication de ce qui existe, James ne postule plus un dieu mais une énergie morale consciente que le croyant peut expérimenter. Le croyant se reconnaît comme lié à d'autres esprits moraux, humains ou non-humains.

Ce panpsychisme est ensuite défendu par James plus radicalement, en adoptant la thèse bergsonienne de la continuité de l'esprit humain et des autres esprits (James, 2007a, chap. 6 à 8). James défend donc progressivement un pluralisme religieux assez radical, quasiment relativiste et de moins en moins théiste.

273 Sur la *divine command theory*, voir Adams (1987, Partie III) et Hare (2015).

Dans les *Variétés*, le saint comme le mystique sont des modèles de relation à Dieu. En ce sens, l'engagement éthique est un engagement religieux théiste, mais James (1902, conclusion ; 2007a,b) insiste sur la différence entre se référer à l'ordre moral parfait et se référer à un dieu. Il y a donc des raisons pratiques et liées à l'expérience religieuse de distinguer nettement entre les attributs métaphysiques d'un dieu comme l'omniscience ou l'omnipotence et les attributs moraux d'esprits transcendants. La référence à Dieu n'est pas nécessaire²⁷⁴ pour contrer le matérialisme et rendre compte de la réalité morale visée et peut-être reconnue dans chaque expérience mystique ou dans chaque vie morale religieuse.

Deux individus quelconques n'ont pas à résoudre les mêmes difficultés : serait-il juste d'attendre d'eux les mêmes solutions ? Chacun, de son point de vue particulier, voit un ensemble de réalités plus ou moins impérieuses, et ne peut s'y adapter que par une attitude originale. Pour mieux défendre le poste qui lui est assigné, l'un doit s'endurcir et résister fermement, l'autre s'adoucir et apprendre à céder. S'il fallait qu'un Emerson devînt un Wesley, qu'un Moody devint un Walt Whitmann, la conscience du divin dans l'humanité s'en trouverait diminuer. Le divin ne désigne pas une qualité unique, c'est un nom pour un ensemble de qualités dont chacune à son tour peut servir d'idéal à différents individus. Chacune des attitudes ainsi déterminées n'est qu'un mot dans ce livre des aspirations humaines dont le sens complet ne peut être déchiffré que par la collaboration de tous les hommes. Il faut donc accepter que tel individu ait besoin d'un dieu des armées et tel autre d'un dieu de paix, d'un père céleste, d'un dieu du foyer familial. Il faut reconnaître que l'idéal comme la vie ne forme jamais un tout achevé. Nos idéaux sont des fragments qui se complètent, et qu'on ne saurait substituer l'un à l'autre. Chez l'homme irritable et jaloux, la vie religieuse suppose l'écrasement du moi ; il n'en est pas de même pour un cœur plein de sympathie et de bonté. Les hommes à l'âme douloureuse ont besoin d'une religion de délivrance ; au contraire, l'aspiration au salut ne tient que peu de place dans les cœurs optimistes. Sans doute certains esprits atteignent une expérience religieuse plus riche et plus complète. Mais chacun doit s'en tenir à son expérience personnelle, si humble soit-elle, et respecter celle des autres. (James, 1902, conclusion)

Le pluralisme religieux défendu par James n'est pas réduit à un pluralisme théiste, d'où sa ressemblance avec le relativisme à condition de le limiter par l'éthique. Le choix d'une détermination particulière, théiste ou non, de l'attitude et du contenu religieux adoptés repose sur la subjectivité puisque ce qui importe dans la liaison entre éthique et religieux n'est pas l'ontologie exacte de l'ordre moral parfait, mais sa réalité possible comme condition nécessaire pour donner sens à la motivation courageuse à faire le bien.

²⁷⁴ James va même jusqu'à trouver ridicule l'idée d'un dieu tel que le théisme le décrit. « L'absolu est toujours représenté d'une façon idéale comme possédant l'omniscience. Suivre logiquement jusqu'au bout cette théorie, c'est aboutir à se faire de l'intelligence absolue une idée presque ridicule, étant donnée, la masse énorme de connaissances inutilisables que cette intelligence semblerait alors obligée de porter » (James, 2007a, p. 121).

8.5 Des raisons pratiques rendent-elles nécessaire la vie religieuse ?

8.5.1 La nécessité du surnaturel

Dans la veine pragmatiste, Jordan (2006, p. 90-5) invoque, pour justifier l'existence de raisons pratiques d'adopter une vie religieuse, des études empiriques montrant que la vie religieuse est la source d'un plus grand bien-être. Les études citées reposent malheureusement sur des critères du bonheur et de l'accomplissement de soi qui se résument à la réussite personnelle et au bien-être compris de manière simpliste²⁷⁵. Contre de tels arguments invoquant des raisons pratiques immanentes de croire, ces mots Nietzsche ont gardé toute leur pertinence :

De nos jours, et c'est un signe de tout ce que le christianisme a perdu de son pouvoir terrifiant, on trouve cette autre tentative de justification qui consiste à dire que, le christianisme fût-il une erreur, de cette erreur elle-même, on tirerait pourtant le plus grand profit et le plus grand plaisir pendant le temps de la vie : ainsi, il semble bien que ce soit justement en raison de ses effets tranquillissants que cette croyance doivent être maintenue, et donc, non plus par crainte d'une possibilité menaçante, mais bien plutôt par crainte d'une vie à laquelle pourrait manquer un certain plaisir. Cette transformation hédoniste, cette transformation par le plaisir, est un symptôme de décadence : elle remplace la démonstration par la force, c'est-à-dire par tout ce qu'il y avait de bouleversant dans l'idée chrétienne, autrement dit, la démonstration par la crainte. (*La volonté de puissance*, cité par Birault, 1978, p. 291)

James ne fait pas de la crainte une raison pratique d'adopter une vie religieuse. Il ne sombre pas non plus dans le tournant hédoniste simpliste dont parle Nietzsche. Les raisons pratiques d'adopter une vie religieuse ne sont pas liées au confort psychologique que la religion procurerait, tels la consolation face à la souffrance ou l'apaisement de l'angoisse de la mort.

Dans le chapitre 4 des *Variétés*, James examine l'optimisme religieux et la cure par l'esprit (*mind-cure*) qui serait le type d'expérience religieuse le plus proche de l'hédonisme religieux. Il prend toujours le soin de montrer que cette attitude peut paraître trop utilitaire ou pathologique, mais il refuse de la condamner unilatéralement : elle est bien une forme de soin moral contre la dureté de la vie, si elle dépasse le repli sur soi et son petit bonheur. Elle invite à l'action morale par une meilleure disposition d'esprit plus ouverte sur une extériorité bienveillante. L'expérience d'une guérison par l'Esprit-Saint est par exemple interprétée comme un authentique effort pour ne pas en rester à son moi égoïste, quand bien même cette expérience de l'Esprit-Saint serait illusoire.

Si le bien-être visé est une raison pratique de la vie religieuse pour les caractères optimistes, cette raison ne suffit pas, notamment face au mal. L'héroïsme moral face au mal est la véritable raison

²⁷⁵ Jordan montre aussi en deux pages que socialement, les religions sont utiles alors que des systèmes athées comme le Stalinisme seraient dangereux. Certes..., mais est-ce bien tout ce qu'il y a à dire sur les problèmes sociaux et politiques posés par les religions ?

pratique décisive de tenir pour vrai qu'il existe une réalité morale transcendante et agissante. Cet héroïsme s'exprime plutôt dans un langage guerrier, James semblant fasciné par le type du guerrier (Madelrieux, 2008, p. 467-475).

Et alors le « tempérament courageux » se dresse en nous, éveillé par le son des trompettes, flairant la bataille, grisé par les acclamations. Il s'enflamme, et le dédain qu'il affecte à l'égard des aspirations d'ordre inférieur, loin de constituer en lui un obstacle, ne fait qu'accroître sa joie austère lorsqu'il s'est lancé pour répondre aux revendications les plus hautes. Si nous consultons l'histoire, la *lutte* incessante des puritains montre l'*antagonisme* de leur tempérament courageux et fécond à l'égard du tempérament insouciant, et le contraste qui existe entre la morale fondée sur une obligation infinie et mystérieuse émanant d'en haut, et celles qui s'arrête à la prudence est à la satisfaction des besoins finis. (James, 2005, p. 214, je souligne)

Il ne faut pas exagérer la référence viriliste et guerrière car James est beaucoup plus préoccupé par le courage face au mal et par la lutte avec soi culminant dans la sainteté, que par l'idéal du guerrier au sens strict, dont on verrait mal, en général, le lien avec la réalisation d'un ordre moral. C'est pourquoi, les vertus de la conversion illustrent mieux l'irréductibilité des raisons pratiques à des raisons de bien-être psychologique ou à l'affirmation violente de soi. L'essentiel est la transformation morale du caractère face à la dureté de l'existence. Ainsi, la conversion est tout autant un changement positif en termes de bien-être qu'une régénération morale, même si des conversions très égocentrées et peu pertinentes moralement sont à prendre en compte.

La conclusion des *Variétés* comme d'autres passages est claire sur l'essentiel : l'important dans la vie religieuse est de pouvoir communier à plus que soi.

Nous trouvons dans le fait que la personne consciente prolonge un soi élargi dont proviennent les expériences salvifiques, un contenu positif de l'expérience religieuse qui, me semble-t-il, est, autant que possible, littéralement et objectivement vrai. (James, 1902, Conclusion)

Ce moi élargi se conquiert par l'effort et le courage face à un monde hostile et incertain. Sont donc liés deux thèmes : l'ordre moral transcendant et le courage de vivre conformément à cet ordre qui suppose de dépasser les limites de son moi dans une communion avec d'autres esprits moraux.

À ce stade, il existe des raisons pratiques de croire en un ordre éthique, mais s'agit-il encore de raisons de croire des propositions religieuses ? Les raisons pratiques définissant ce but moral à atteindre doivent être conceptuellement de telle sorte qu'elles nécessitent la vie religieuse comme moyen incontournable pour les atteindre. Il faut donc s'interroger sur ce qui est nécessairement religieux dans l'idéal à atteindre et dans les moyens de l'atteindre.

Dire qu'il existe un ordre moral parfait transcendant la nature n'indique pas qu'un culte ou qu'une révérence soit nécessaire. Qu'il existe des valeurs ou des normes objectives ayant une réalité

supranaturelle n'implique pas qu'un culte doive leur être rendu. Nous avons montré que le théisme qui paraît n'être qu'une thèse métaphysique implique une attitude religieuse puisqu'il décrit un être parfait qui a créé les êtres humains et que la gratitude est nécessaire, même dans le cadre d'une religion théiste naturelle très simplifiée. Or, puisque l'ordre moral parfait n'est peut-être pas réalisé dans un dieu, aucune relation personnelle ne semble requise.

Après différentes professions de foi théistes, James (2007a, Chap. 8) en vient progressivement à défendre, sur la base des expériences religieuses et non d'arguments, un panpsychisme ou une communication générale des *esprits* humains et non-humains. La vie religieuse est ainsi justifiée par des raisons pratiques. Il faudrait croire en des forces surhumaines capables de participer à l'effort volontaire et humain de réalisation de l'idéal (James, 2007b, p. 303). Si le terme « Dieu » paraît aussi s'appliquer à ces forces surhumaines, James paraît considérer que c'est qu'une manière simplifiée d'envisager la question.

La religiosité éthique comme foi en un ordre moral parfait, dynamique et salutaire se justifierait donc par sa nécessité pour améliorer le monde naturel et humain. Cette religiosité est compatible avec les fois monothéistes et avec le polythéisme qui paraît plus à même de se concilier avec l'idéal pragmatiste pluraliste.

Tout ce que les faits exigent est que la puissance [qui assiste les êtres humains dans leur effort moral] doit être à la fois autre et plus grande que nos mois conscients. N'importe quoi de plus grand fera l'affaire si seulement il est assez grand pour qu'on puisse lui faire confiance et progresser. Il n'a pas besoin d'être infini, il n'a pas besoin d'être unique. On peut même le concevoir comme seulement plus grand et plus ressemblant à un dieu dont le moi présent ne serait alors que l'expression mutilée et l'univers pourrait être conçu comme une collection de tels mois, plus ou moins intégrés, sans aucune unité absolue. Une forme de polythéisme s'imposerait à nous – un polythéisme que je ne veux pas défendre ici, car mon seul but à présent est de maintenir le témoignage de l'expérience religieuse dans ses limites propres. (James, 2005, p. 473)

Il nous est permis de croire, d'après les preuves que nous fournit l'expérience religieuse, que des forces supérieures existent et qu'elles œuvrent au salut du monde suivant des idéaux qui sont similaires aux nôtres. (James, 2007b, p. 303)

8.5.2 Naturaliser la motivation morale

Le recours soi-disant nécessaire à une acceptation de propositions religieuses est principalement lié à la motivation, à l'espoir et au courage nécessaires pour accomplir notre devoir ou réaliser des idéaux

moraux. La morale ne pourrait être exigeante que fondée sur une transcendance, et l'on retrouve la plainte courante selon laquelle l'humanisme séculier serait un appauvrissement de la vie morale²⁷⁶.

Pour discuter l'argument de James, nous n'avons pas besoin une théorie complète et bien défendue de la motivation morale. Il suffit de présenter une alternative tout à fait plausible qui montre qu'affirmer la nécessité d'une acceptation de propositions religieuses pour des raisons pratiques est une affirmation beaucoup trop forte. Il suffit qu'il soit *possible* de concevoir de manière cohérente une morale exigeante sans cadre religieux pour montrer qu'il n'y a pas de raisons pratiques nécessitant l'adoption d'une vie religieuse. Si l'on peut montrer que des raisons pratiques éthiques assez semblables à celles exposées par James peuvent être invoquées sans référence à un ordre surnaturel, l'attitude religieuse n'apparaîtra plus nécessaire, pas plus que la croyance en l'existence d'un dieu ou d'une réalité transcendante. Les raisons pratiques de croire se révéleront faibles et insuffisantes pour surmonter le scepticisme né de l'examen des raisons épistémiques de croire.

Pour défendre cette thèse, il faut proposer une naturalisation cohérente des modèles de la conversion, du mystique ou du saint qui sont paradigmatiques pour décrire la relation courageuse et religieuse à l'ordre moral. Dewey (2011) montre ainsi qu'une foi commune ou une piété naturelle sont justifiées et souhaitables sans pour autant qu'une vie religieuse soit nécessaire. La vie religieuse n'est pas pour autant condamnée en général, mais seulement dans ses versions fondamentalistes. Dewey attend des institutions religieuses qu'elles se libéralisent en abandonnant leur métaphysique théiste réaliste et qu'elles se concentrent sur le religieux au sens de l'engagement pour des idéaux sociaux, politiques et moraux.

Dewey résume ainsi l'alternative entre surnaturalisme et naturalisme.

Une vision extrême met l'homme au même niveau moral que les bêtes s'il se coupe du surnaturel. Mais, selon une autre position, toutes les fins significatives, toutes les conditions de sécurité permettant la stabilité et la paix se sont développées à partir de la matrice constitué par les relations humaines ; les valeurs que l'on situe dans une sphère surnaturelle sont en fait les produits d'une imagination idéalisante qui s'est appropriée les biens naturels. De là découle un second contraste. D'une part, on affirmera que le rapport au surnaturel est finalement la seule source fiable de motivation et qu'il anime directement ou indirectement tous les efforts visant à guider l'homme et à le maintenir sur le droit chemin. Mais, selon l'autre perspective, on posera que les biens dont on fait effectivement l'expérience dans les relations concrètes avec sa famille, ses voisins, dans l'exercice de la citoyenneté, dans la pratique des arts ou de la science, constituent ce dont les humains ont besoin pour trouver leur voie et se conforter ; dans cette

276 Contre cette critique de l'humanisme séculier, on pourra se reporter à la défense pragmatiste d'un humanisme séculier par Dewey (2015).

perspective, la référence à une sphère surnaturelle située dans un autre monde, n'a fait que brouiller la véritable nature de ses biens et les a affaiblis. (Dewey, 2011, p. 161-2)

Dewey insiste sur la naturalité des biens que l'on peut éprouver dans les relations concrètes interhumaines et sur la pluralité de ces biens. La pluralité est parfaitement assumée par James, mais il projette les biens reconnus dans les relations interhumaines sous la forme de forces surnaturelles ou transcendant l'humain. Cette herméneutique de l'effort moral peut être sécularisée à condition de séparer le religieux des religions instituées. Le religieux pour Dewey est une attitude visant un idéal moral ou des valeurs. Le méliorisme est l'aspect de l'expérience religieuse qu'il est possible d'isoler de l'interprétation, des discours, des pratiques et des institutions religieuses.

Les religions comportent donc deux éléments qu'il importe de distinguer. D'une part, une religion a une fonction psychologique et sociale d'unification de soi et de soi avec autrui afin de réaliser un idéal ; d'autre part, il n'est pas utile de conserver l'ensemble des croyances et des pratiques liées à l'affirmation qu'il existe une surnature. Le religieux n'a pas besoin d'une métaphysique non naturaliste.

Dewey esquisse aussi un argument sur la pluralité religieuse qui permet d'interpréter l'expérience religieuse différemment de James.

Notre observateur remarquera que les puissances invisibles auxquelles il est fait référence ont été l'objet de conceptions multiples, incompatibles entre elles. Si on élimine ses différences, il ne reste rien si ce n'est la référence brute à quelque chose de puissant et que l'on ne voit pas. (Dewey, 2011, p. 86)

Ce quelque chose de puissant et que l'on ne voit pas n'est pas nécessairement un dieu ou une force surnaturelle. On évitera d'hypostasier le bien recherché ici-bas sous la forme d'une entité surnaturelle²⁷⁷. L'expérience religieuse a une fonction que l'on peut isoler des pratiques et croyances religieuses pour l'investir dans des domaines séculiers comme la politique, les sciences, les arts ou simplement l'existence ordinaire. Ce que Dewey retient de l'expérience religieuse n'est que le courage moral que James ne comprenait que comme relation à des énergies supérieures.

Toute activité à laquelle on se consacre au nom d'une fin idéale, malgré les obstacles, en prenant des risques personnels, au nom de la conviction que cette fin a une valeur générale et durable, une telle activité disais-je, possède une qualité religieuse.

Comme James, Dewey tend à voir dans la religiosité une force motivationnelle essentielle. Pourtant, son association avec des croyances religieuses est une confusion sur les moyens. Il est inefficace et peu pragmatique de s'en remettre à des forces surnaturelles pour la réalisation des idéaux et il est préférable d'identifier les causes humaines et naturelles qui sont les conditions du succès de

277 Ceci rend très discutable la lecture quasi-théologique de Dewey par Pihlström (2010).

l'effort moral. Or, ces conditions sont présentes non seulement dans l'héroïsme moral, mais aussi dans une diversité de circonstances quotidiennes. La foi morale, la confiance en la possibilité de réaliser des idéaux, suppose donc une enquête sur les ressources disponibles pour faire progresser la vie humaine.

Si l'on pouvait sauver cette fonction [religieuse] en la rendant indépendante vis-à-vis de types spécifiques de croyances et de pratiques, en la dégageant de ces éléments qui se trouvent constituer une religion, de nombreux individus découvriraient que les expériences de nature à susciter un meilleur ajustement dans la vie, plus profond et plus solide, ne sont pas si rares et aussi exceptionnelles qu'on le croit habituellement. Elles interviennent fréquemment en corrélation avec de nombreux moments importants de la vie. L'idée de puissances invisibles signifierait désormais toutes les conditions naturelles et humaines qui soutiennent et approfondissent la conscience que nous pouvons avoir de valeurs qui nous permet de traverser des périodes sombres de désespoir à tel point que ces temps d'obscurité perdent leur caractère dépressif habituel. (Dewey, 2011, p. 98-9)

Cette foi commune ou piété naturelle suppose bien une forme de conversion car le soi doit s'unifier dans l'effort pour accomplir au mieux l'idéal moral, mais il ne se convertit pas en se liant à des entités transcendantes.

Reste la question de la nature ontologique des idéaux. Loin du réalisme et de l'antiréalisme, Dewey conçoit les idéaux sont la forme de projections de biens naturels. Dans une expérience d'entraide, je découvre le bien que constitue la fraternité ou la solidarité et prends conscience qu'il est meilleur d'être solidaire. Ajouter qu'ils sont des commandements divins n'est pas nécessaire dit Dewey. Cela risque même d'obscurcir l'enquête sur les moyens humains et naturels d'atteindre une meilleure réalisation de ces idéaux, mais laisse indécidé le statut ontologique des vérités morales.

La nécessité de tenir pour vraies des propositions religieuses pour des raisons pratiques est donc contredite par la possibilité d'une description séculière de la vie morale. Je n'ai pas défendu ici une théorie morale séculière ou naturaliste complète²⁷⁸. Il suffisait de comprendre qu'il est possible et plausible de concevoir la motivation morale autrement, sans entrer dans le détail de l'ontologie et de l'épistémologie des jugements moraux, des normes et des valeurs.

La conclusion plus générale est donc que les raisons pratiques ne permettent pas de sortir du scepticisme religieux. Bien sûr des actes moraux de très grande valeur – des formes radicales de dévouement, de sacrifice, de soin – ont été accomplis grâce à une motivation religieuse fondée sur des croyances et des pratiques religieuses. Néanmoins, des actes, tout aussi significatifs moralement sont accomplis sans ces croyances et pratiques religieuses. Une foi commune en des idéaux fournit des raisons pratiques suffisantes pour certains. Cette foi est possible sans référence à des entités religieuses,

278 Pour une conception pragmatiste de l'éthique prolongeant le travail de Dewey, voir Kitcher (2011) et sa valorisation naturaliste de l'altruisme. Voir aussi sa discussion sur le sens séculier de la vie (Kitcher, 2014, chap. 4 et 5).

et même parfois contre toute interprétation religieuse, comme le montre Dewey à propos de l'enquête sur les ressources humaines et naturelles nécessaires pour réaliser les idéaux.

Conclusion

Il n'y a pas d'autre rêve, il n'y a pas d'autre monde au réveil, il n'y a pas d'autres histoires à raconter, que celle d'être né, que celle de vivre encore, pas d'autre histoire que celle de vivre et de continuer. Mendelson

Notre conclusion est donc le scepticisme religieux selon lequel aucune raison ne justifierait pleinement la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses.

Pour en arriver à cette conclusion, il nous a fallu dans un premier temps construire une méthode permettant de lier religion et vérité grâce au concept de croyance propositionnelle. Des croyances propositionnelles sont attribuées à des personnes en fonction de leurs pratiques et discours que l'on identifie comme religieux. À ces attributions, il faut ajouter la conscience de la diversité religieuse. Correctement prise en compte, elle produit un effet de doute sur la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses qui sont incompatibles, pour certaines, entre elles. Une enquête sur les raisons justifiant la prétention à la vérité est donc nécessaire pour évaluer cette prétention.

Le deuxième moment de notre argument a développé l'évaluation de trois positions possibles : l'exclusivisme, le pluralisme et le relativisme. Aucune de ces options ne semble satisfaisante et, à ce stade, la prétention à la vérité contenue dans les croyances religieuses ne paraît pas justifiée.

Mais, une discussion des types de désaccords, rationnels et irrationnels, permet de mettre au jour une nouvelle hypothèse : le pluralisme théiste. Le troisième moment de notre argument consiste alors en un examen des croyances associées à la croyance qu'il existe un dieu au sens du théïsme, croyance qui serait le cœur métaphysique de nombreuses religions monothéistes. Or, plus généralement, l'idée d'un principe ultime bon, divin ou non, pose deux problèmes majeurs. 1/ Si ce principe est supposé aimant alors l'objection du dieu caché vient contredire la cohérence d'une telle supposition. 2/ Si l'on rapporte les affirmations à propos d'un principe bon aux maux horribles de ce monde, on constitue un ensemble de propositions inconsistant. Le problème a sa source dans les difficultés à affirmer la bonté du principe ultime s'il a créé le monde tel que nous le connaissons, c'est-à-dire avec ses innombrables maux horribles.

La tentative ultime de défense du théïsme et des croyances religieuses qui y sont liées consiste ensuite en l'exposition de raisons pratiques, et non épistémiques, de croire. À nouveau, cette stratégie se révèle inefficace car elle ne permet pas de montrer la nécessité de croire en des êtres divins ou surnaturels. Nous avons aussi suggérer que des religions non théistes, si elles supposent une forme de bonté du principe ultime, tombent sous le coup des mêmes objections qui ne sont pas seulement en faveur de l'athéisme.

Qu'en est-il de celui qui voudrait rester croyant ou le devenir et qui aurait accepté les conclusions de cette enquête philosophique ? Ne serait-il pas péremptoire de conclure sur de telles questions ?

Comme nous l'avons fait dans la section 8.1, il est toujours possible de rappeler les faiblesses de l'argumentation philosophique, notamment quand elle s'attaque à des questions aussi complexes et fondamentales que celles liées aux religions. Un tel doute désamorce la critique, mais ne fournit aucune réponse précise au doute né de la prise de conscience de la pluralité religieuse. La critique devrait porter sur les arguments eux-mêmes pour répondre au doute. La réponse la plus simple est donc de proposer des objections, c'est assez évident, nous les souhaitons nombreuses.

Une de ces objections pourrait avoir une forme comparable au cas suivant. L'hypothèse qu'il y a un lapin fou dans le champ est très improbable. En effet je suis à jeun et je sais qu'en général, il n'y a pas de lapin fou dans les champs. Mais j'apprends que l'INRA a fait une expérience sur les lapins. Certains lapins sont devenus fous et se sont échappés non loin d'ici. Je dois revoir l'évaluation de ma croyance initiale qu'il n'y a pas de lapin fou. Je dois accorder plus de crédit à la prétention à la vérité contenue dans la croyance qu'il y a un lapin fou. *Tout bien considéré*, la croyance qu'il y a un lapin fou dans le champs est justifiée, sans être certaine.

Par l'argument sceptique en quatre étapes, il a été montré qu'*étant donné* la pluralité religieuse, la probabilité de vérité d'un ensemble de croyances religieuses est faible. Mais cela ne prouve pas que *tout bien considéré*, la probabilité d'un ensemble de croyances de telle religion est faible. La probabilité de cet ensemble pourrait être renforcé par un autre ensemble de données à prendre en compte, par delà la pluralité religieuse²⁷⁹. La réponse à notre argument devrait introduire de nouveaux éléments qui rendent crédibles les croyances religieuses.

Dans les chapitres 4 à 7, ont été examinées diverses stratégies pour rendre plus probable un système de croyances ou divers systèmes de croyances, une fois la pluralité religieuse prise en compte. Ces stratégies me semblent bien *insuffisantes* pour surmonter la baisse de crédibilité produite par la prise de conscience de la pluralité. Je ne vois pas de fait nouveau à introduire pour rendre plus justifiées ces croyances. Néanmoins, il est tout à fait possible qu'un théiste ou plus généralement un croyant estime pouvoir ajouter des données ou des arguments qui modifieraient les conclusions en objectant contre certaines étapes du raisonnement.

On pourrait aussi penser que la probabilité intrinsèque d'un système de croyances est suffisamment forte par elle-même, bien qu'aucune donnée ne rende crédible ce système. Or, nous avons montré dans

279 Plus formellement, si l'on nomme C une ou plusieurs croyances religieuses, PR la pluralité des religions et D_i un ensemble de données autres que la pluralité religieuse. On note $P(X/Y)$ la probabilité conditionnelle de X sachant Y . Une probabilité varie de 0 à 1, d'une improbabilité totale à la certitude en passant par une situation indécidable de doute quand la probabilité est = 0,5. La situation pourrait être la suivante : $P(C/PR) < 0,5$, mais $P(C/D_i \& PR) > 0,5$ ou bien $P(C) > 0,5$, ce qui permettrait de défendre la crédibilité de C .

le chapitre 3 que les croyances religieuses avaient véritablement besoin de bonnes raisons pour être crues, *quand* on prend conscience de la pluralité religieuse. Et elles paraissent justement en manquer.

Pour certains, la croyance religieuse peut se justifier par des raisons psychologiques, par exemple la force d'une expérience ou pire d'une habitude. Ces raisons ne peuvent suffire à donner une *bonne* raison. Elles ne font que réaffirmer l'arbitraire du hasard de la naissance ou des rencontres.

Si ces points sont admis, si aucune objection n'est venue interrompre le fil du raisonnement, il n'y a pas de raison épistémique ou pratique suffisante pour justifier l'engagement dans une pratique religieuse et pour justifier les croyances qui l'accompagnent. Seule une forme de *fidéisme*, c'est-à-dire un saut de la foi contre la raison, reste plausible. Mais la situation du fidéiste serait la suivante. Je n'ai pas de bonne raison de croire les propositions associées à ma pratique religieuse, je n'ai pas de bonne raison de penser que ma foi soit un accès privilégié à des vérités religieuses, je connais même de bonnes raisons qui vont contre la prétention à la vérité de mes croyances et j'ai foi quand même, *envers et contre toute raison*. Quand, par expérience de pensée, je me mets dans cette situation pour essayer de comprendre le fidéisme, je ne la trouve pas du tout satisfaisante.

Dans l'avant-propos, j'insistais sur la recherche d'une vie vraie sous la régulation de la raison. Le scepticisme religieux est la critique des options de vie religieuses, une critique sans triomphe et sans indication précise d'alternatives, et c'est pourquoi la position défendue reste sceptique. Toute référence à une transcendance bonne, à un principe ultime bon, est mise en question par les arguments du chapitre 7. Mais rien n'est encore dit de la forme que la vie vraie ou bonne peut prendre. « *Which way will the sunflower turn surrounded by millions of suns ?* » se demandait Allen Ginsberg. Les athéismes et les naturalismes sont nombreux, et rien n'est encore dit de leur éventuelle justification pour qui procéderait à une enquête, mais l'attachement à la vérité n'est peut-être pas vain, peut-être même qu'il existe au moins quelques vérités morales pour nous orienter.

Bibliographie

Adams, M. M. (2000), *Horrendous Evils and the Goodness of God*, New York, Cornell University Press, Ithaca.

Adams, R. (1987), *Virtue of faith*, .

Alston, W. P. (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Alston, W. P. (1995), « Realism and the Christian faith », *International Journal for Philosophy of Religion* 38(1).

Alston, W. (1996), « The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition », in Daniel Howard-Snyder, éd., *The Evidential Argument From Evil*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Alston, W. (2001), *A Sensible Metaphysical Realism*, Milwaukee, Marquette University Press.

Alston, W. (2005), *Beyond "justification. Dimensions of epistemic evaluation*, Ithaca and Londres, Cornell University Press.

Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press.

Asad, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.

Atran, S. (2009), *Au nom du seigneur. La religion au crible de l'évolution*, Paris, Odile Jacob.

Aubin-Boltanski, E., Lamine, A.-S. et Luca, N., éd. (2014), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès*, Paris, L'Harmattan.

Audi, R. (2008), « Belief, Faith, and Acceptance », *International Journal for Philosophy of Religion* 63(1/3).

Audi, R. (2011), *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York and Londres, Routledge.

Audi, R. (2015), *Rational Belief: Structure, Grounds, and Intellectual Virtue*, New York, Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1956), *Langage, Vérité et Logique*, Paris, Flammarion.

Baghramian, M. (2012), « Relativism and Religious Diversity », in F. O'Rourke, éd., *Human Destinies : Philosophical Essays in Memory of Gerald Hanratty*, University of Notre Dame Press.

Baldwin, E. (2006), « Could the Extended Aquinas/Calvin Model Defeat Basic Christian Belief? », *Philosophia Christi* 8(2).

Baldwin, E. (2010), « On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant », in A.-T. Tymieniecka et Nazif Muhtaroglu, édés., *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, Springer Netherlands.

Balmory, M. (1986), *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris, Grasset.

Barrett, J. L. (2004), *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press.

Bealer, G. (1999), « A Theory of the A Priori », *Noûs* 33.

Bealer, G. (2002), « Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance », in Gendler and Hawthorne, 2002.

Bellah, R. N. (2011), *Religion in human evolution*, Harvard, Harvard University Press.

Bellah, R. N. et Joas, H. édés. (2012), *The Axial Age and its Consequences*, Harvard, Harvard University Press.

Bénatouil, T. (1999), « Critique et pragmatique en sociologie : quelques principes de lecture », *Annales* 54(2).

Bergman, M. (2012), « Commonsense skeptical theism », in Kelly Clark et Michael C. Rea, édés., *Science, Religion, and Metaphysics: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, .

Bergmann, M. (2001), « Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil », *Noûs* 35(2).

Bergmann, M. (2009), « Rational Disagreement After Full Disclosure », *Episteme* 6(3).

Bergmann, M. et Rea, M. C. (2005), « In defence of sceptical theism: a reply to Almeida and Oppy », *Australian Journal of Philosophy* 83(2).

Bergson, H. (2013a), *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF.

Bergson, H. (2013b), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.

Bering, J. (2011), *The belief instinct: the psychology of souls, destiny, and the meaning of life*, New York, W. W. Norton and Company.

Birault, H. (1978), « Nietzsche et le pari de Pascal », *Commentaire* (3).

Bogardus, T. (2013), « Disagreeing with the (religious) skeptic », *International Journal for Philosophy of Religion* 74.

Boltanski, L. (1990), *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éditions Métailié.

Bonnay, D. et Cozic, M. (2009), « Principe de charité et sciences de l'homme », in Thierry Martin, éd., *La scientificité des sciences de l'homme*, Paris, Vuibert.

Boudon, R. (2003), *Raison, Bonnes Raisons*, Paris, PUF.

Boulnois, O. (1994), *La Puissance et son Ombre : de Pierre Lombard a Luther*, Paris, Aubier.

Bourdieu, P. (1971), « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12(2).

Bourdieu, P. (1987), « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions* 63(1).

Bourdieu, P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.

Bouveresse, J. (1991), *Philosophie, mythologie et pseudo-science : Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, Éditions de l'Éclat.

Bouveresse, J. (2011), *Que peut-on faire de la religion? Suivi de deux fragments inédits de Ludwig Wittgenstein*, Marseille, Agone.

Bouveresse, J. (2015), *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?*, Paris, Éditions de l'Éclat.

Bouveresse, J. (2016), *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone.

Bouvier, A. (2016a), « Croyances collectives, assentiments collectifs et argumentation en contexte religieux », in Alban Bouvier et Raphaël Künstler, éd., *Croire ou accepter ? Analyses conceptuelles et études de cas*, Paris, Hermann.

Bouvier, A. (2016b), « Une démarche alternative dans l'analyse cognitive de la culture. L'exemple des croyances religieuses », in Denis Laborde, éd., *Faut-il en finir avec la notion de culture ?*, Paris, L'Harmattan.

Boyer, P. (2001), *Et l'Homme Créa les Dieux*, Paris, Robert Laffont.

Brahmi, F. (2001), *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF.

Brahmi, F. (2003), *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF.

Bronner, G. (2003), *L'empire des croyances*, Paris, PUF.

Byrne, P. (1995), *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, New York, MacMillan.

Caillé, A. (2003), « Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique », *Revue du MAUSS* 22.

Calvin, J. (1961), *Les institutions de la religion chrétienne*, Paris, Belles Lettres.

Cassirer, E. (1972), *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Édition de Minuit.

Charlier, L. (2013), « Croire, douter et ne pas croire », *ThéoRèmes* 5.

Christensen, D. (2007), « Epistemology of Disagreement: The Good News », *Philosophical Review* 116(2).

Clark, K. et Barrett, J. L. (2011), « Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion », *Journal of the American Academy of Religion* 79(3).

- Claverie, E. (2003), *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- Clavier, P. (2004), *Qu'est-ce que la Théologie Naturelle ?*, Paris, Vrin.
- Clavier, P. (2011), *Ex Nihilo*, Vol. 1 et 2, Paris, Hermann.
- Cohen, L. J. (1992), *An essay on belief and acceptance*, Oxford, Clarendon Press.
- Comte-Sponville, A. (2006), *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel.
- Conee, E. et Feldman, R. (2004), *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Oxford, Clarendon Press.
- Cordy, B. (2010), « A critique of religious fictionalism », *Religious Studies* 46(1).
- Costey, P. (2005), « L'illusio chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires », *Tracés. Revue de sciences humaines*(8).
- Cova, F. (2011), *Qu'en pensez-vous? Une introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina.
- Cova, F. (2013), « Editorial », *Klésis* 27.
- Cuin, C.-H. (2012), « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass* 59(2).
- Cuin, C.-H. (2015), « Réponse a Roger Pouivet », *Archives de sciences sociales des religions* 2(169).
- Cullison, A. (2010), « Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness », *American Philosophical Quarterly* 47(2).
- Currie, G. (1990), *The Nature of Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dastmalchian, A. (2013), « The epistemology of religious diversity in contemporary philosophy of religion », *Philosophy Compass* 8(3).
- Davidson, D. (1995), *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Jacqueline Chambon.
- Davies, B. (2004), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Davies, B. (2006), *The reality of God and the problem of evil*, London and New York, Continuum.
- De Certeau, M. (1983), « L'institution du croire : note de travail », *Recherches de Science Religieuse* 71.
- De Cruz, H. et De Smedt, J. (2014), *A natural history of natural theology. The cognitive science of theology and the cognitive science of religion*, MIT Press.
- De Ridder, J. (2011), « Religious exclusivism unlimited », *Religious Studies* 47.
- Del Prete, A. et Schmitt, Y., éd. (2016), « Une philosophie de la religion avant les Lumières: libertins et libres-penseurs philosophes des religions », *ThéoRèmes* 9.

Delecroix, V. (2002), « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86(2).

Delecroix, V. (2015), *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Le Félin.

Delecroix, V. (2017), « Religion de la raison, religion rationnelle, religion raisonnable », *Revue de théologie et de philosophie*, Acte du colloque « Religion et Rationalité », A. Feneuil et R. Pouivet (dir.).

Delpa, I. (2001), *Quine, Davidson: le principe de charité*, Paris, PUF.

Dennett, D. (1990), *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard.

Descola, P. (2005), *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Descombes, V. (2002), « L'idée d'un sens commun », *Philosophia scientiae* 6(2).

Dewey, J. (2011), *Une foi commune*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

Diamond, C. (2011), « Croyance, compréhension et incompréhension : Wittgenstein et la religion », *ThéoRèmes* 1.

Dianteuill, E. (2002), « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions* 118(2).

Diderot, D. (2007), *Pensées philosophiques. Additions aux pensées philosophiques*, Paris, Garnier-Flammarion.

Dougherty, T. (2008), « Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism », *Faith and Philosophy* 25.

Dougherty, T. (2011), « Further Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism », *Faith and Philosophy* 28.

Dougherty, T. et McBrayer, J. P., éd. (2014), *Skeptical theism: new essays*, Oxford, Oxford University Press.

Drury, M. (2002), *Conversations avec Wittgenstein*, Paris, PUF.

Duff, A. (1986), « Pascal's Wager and Infinite Utilities », *Analysis* 46(2).

Dutant, J. et Engel, P., éd. (2005), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance et justification*, Paris, Vrin.

Elga, A. (2007), « Reflection and Disagreement », *Noûs* 41(3).

Elster, J. (1987), *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Éditions de Minuit.

Eltschinger, V. (2007), *Penser l'autorité des Écritures*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- Engel, P. (1995), « Les croyances », in Denis Kambouchner, éd., *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard.
- Engel, P. (1996), *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.
- Engel, P. (1997), *La Dispute*, Paris, PUF.
- Engel, P. (2000), *Believing and accepting*, Springer.
- Engel, P. (2002a), « La rationalité est-elle incodifiable? », *Philosophia scientiae* 6(2).
- Engel, P. (2002b), *Truth*, Acumen Press.
- Engel, P. (2007), *Va savoir! De la connaissance en général*, Paris, Hermann.
- Engel, P. (2012), « Le droit de ne pas croire », *ThéoRèmes* 2.
- Engel, P. (2019), *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone.
- Engel, P. (2020), *Manuel rationaliste de survie*, Marseille, Agone.
- Eshleman, A. S. (2005), « Can an Atheist Believe in God? », *Religious Studies* 41(2).
- Eshleman, A. (2010), « Religious Fictionalism Defended: Reply to Cordry », *Religious Studies* 46(1).
- Evans, C. S. (1998a), *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, Eerdmans Publishing Co..
- Evans, C. S. (1998b), « Realism and antirealism in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscripts* », in Gordon D. Marino et Alastair Hannay, éd., *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Favret-Saada, J. (2014), « La sorcellerie bocaine et les universaux de l'interaction sociale », in Aubin-Boltanski E., Lamine A-S. et Luca N., éd., *Croire en actes. Distance, intensité ou excès*, Paris, L'Harmattan.
- Feldman, R. (2007), « Reasonable religious disagreements », in Louise Anthony, éd., *Philosophers Without Gods*, Oxford, Oxford University Press.
- Feldman, R. et Warfield, T. (2010), *Disagreement*, New-York, Oxford University Press.
- Feneuil, A. (2011), *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF.
- Feneuil, A., éd. (2012), *L'expérience religieuse: enjeux philosophiques des approches empiriques des religions*, Paris, Beauchesne.
- Feuerbach, L. (1992), *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard.
- Frances, B. (2014), *Disagreement*, Polity.
- Frankfurt, H. (2006), *De l'art de dire des conneries*, Paris, 10/18.
- Frege, G. (1971), *Écrits Logiques et Philosophiques*, Paris, Seuil.
- Freud, S. (1971), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF.
- Freud, S. (1980), *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard.

Freud, S. (2009), *Totem et tabou : quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard.

Freud, S. (2012), *Religion*, Paris, Gallimard.

Gaskin, J. C. A. (1988), *Hume's Philosophy of Religion*, London, The Macmillan Press.

Gaultier, B. (2016), *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris, Vrin.

Geach, P. (1957), *Mental Acts*, London, Routledge and Kegan Paul.

Gendler, T. et Hawthorne, J., éd. (2002), *Conceivability and Possibility*, Oxford, Oxford University Press.

Gisel, P. et Margel, S., éd., (2011), *Le croire au cœur des sociétés et des cultures: Différences et déplacements*, Turnhout, Brepols.

Haack, S. (2001), « Une théorie fondhérentiste de la justification empirique », *Carrefour* 23(2).

Hacking, I. (2002), *L'émergence de la probabilité*, Paris, La Découverte.

Hacking, I. et Dufour, M. (2004), *L'ouverture au probable: éléments de logique inductive*, Paris, Armand Colin.

Hájek, A. (2018) « Pascal's Wager », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pascal-wager/>>.

Hare, J. (2006) *God and Morality. A Philosophical History*, Blackwell.

Hare, J. (2015), *God's Command*, Oxford, Oxford University Press,

Harrington, T. M. (1997), « Le pari de Pascal », *Romanische Forschungen* 109.

Hervieux-Léger, D. (1999), *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.

Hick, J. (1974), *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, New York, St. Martin's Press.

Hick, J. (1990), *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Hick, J. (2001), *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Londres, Palgrave Macmillan.

Hick, J. (2004), *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, Yale, Yale University Press.

Hick, J. (2010a), *Evil and the God of love*, Londres, Palgrave Macmillan.

Hick, J. (2010b), *Between faith and doubt: Dialogues on religion and reason*, Londres, Palgrave Macmillan.

Hollinger, D. A. (1997), « James, Clifford, and the Scientific Conscience », in Ruth Anna Putnam, éd., *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press.

Howard-Snyder, D. (1996), « The Argument From Divine Hiddenness », *Canadian Journal of Philosophy* 26(3).

Howard-Snyder, D. (2013), « The logical problem of evil: Mackie and Plantinga », in Justin P. McBrayer et Daniel Howard-Snyder, éd., *The Blackwell companion to the problem of evil*, Wiley-Blackwell.

Hume, D. (1995), *L'entendement. Traité de la nature humaine, Livre 1 et appendice*, Paris, Garnier Flammarion.

Hume, D. (1996), *Histoire naturelle de la religion*, Paris, Vrin.

Hume, D. (1997), *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin.

Hume, D. (2006), *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Garnier Flammarion.

Jacob, P., éd. (1980), *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard.

Jacoby, M. G. (2002), « Kierkegaard on Truth », *Religious Studies* 38(1).

Jaffro, L. (2009), « Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France », *Corpus : revue de la philosophie* 57.

Jaffro, L. éd. (2013), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin

James, W. (1902), *The varieties of religious experience*, New York: Longmans, Green.

James, W. (2005), *La volonté de croire*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris.

James, W. (2007a), *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris.

James, W. (2007b), *Le pragmatisme*, Champs Paris, Flammarion.

Janicaud, D. (2009), *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard.

Jaspers, K. (1954), *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon.

Jonas, H. (1994), *Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*, Paris, Payot.

Jong, J. et Visala, A. (2014), « Evolutionary debunking arguments against theism reconsidered », *International Journal for Philosophy of Religion* 76(3).

Jordan, J. (2006), *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford, Oxford University Press.

Kaufmann, W. A. (1980), *From Shakespeare to Existentialism: An Original Study : Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Kelemen, D. (2004), « Are Children 'Intuitive Theists?' Reasoning about Purpose and Design in Nature. », *Psychological Science* 15.

- Kelly, T. (2005), « The Epistemic Significance of Disagreement », in John Hawthorne et Tamar Gendler, édés., *Oxford Studies in Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- Kenny, A. (2004), *The Unknown God: Agnostic Essays*, Londres, Continuum,.
- Kierkegaard, S. (2002), *Post-scriptum aux "Miettes philosophiques"*, Paris, Gallimard.
- Kierkegaard, S. (2008), *La reprise*, Paris, Garnier-Flammarion.
- King, S. (2014), *22/11/63*, Paris, Le livre de poche.
- Kitcher, P. (2011), *The Ethical Project*, Harvard University Press.
- Lackey, J. (2014), « Taking religious disagreement seriously », in Laura Frances Callahan et Timothy O'Connor, édés., *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford, Oxford University Press.
- Lackey, J. et Christensen, D., édés., (2013), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- Lagrée, J. (1991), *La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin.
- Lagrée, J. (1991), *La religion naturelle*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Lambert, Y. (2007), *La naissance des religions: De la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin.
- Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. (2007), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Latour, B. (2002), *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Empêcheurs de penser en rond.
- Le Poidevin, R. (2003), *Arguing for atheism: An introduction to the philosophy of religion*, Londres, Routledge.
- Lehrer, K. (2005), « La théorie cohérentiste de la connaissance », in Julien Dutant et Pascal Engel, édés., *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance et justification*, Paris, Vrin.
- Lenclud, G. (1990), « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*(14).
- Lenoir, N. (2014), *Marx et la double structure de la religion : de l'opium du peuple au fétichisme de la marchandise*, Nantes, Éditions Cécile Defaut.
- Lewis, D. (1983), *Philosophical papers I*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, D. (2000a), « Evil for Freedom's Sake » in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, D. (2000b), « Reply to McMichael » in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, D. (2012), « La vérité dans la fiction », *Klesis* 24.

Lipton, P. (2009), « Science and Religion : The Immersion Solution », in John Cornwell et Michael McGhee, édés., *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, Continuum.

Liu, X. (2016), « A Moral Reason to Be a Mere Theist: Improving the Practical Argument », *International Journal for Philosophy of Religion* 79(2).

Locke, J. (2006), *Essai sur l'entendement humain: Livres III et IV*, Paris, Vrin.

Lonning, P. (1980), *Cet effrayant pari: une "pensée" pascalienne et ses critiques*, Paris, Vrin.

Lukacs, G. (2010), *La destruction de la raison (Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard)*, Éditions Delga.

Luzzatto, S. (2013), *Padre Pio: miracles et politique à l'âge laïc*, Paris, Gallimard.

Macdonald, G. (2013), « Ayer », in Graham Oppy et N. N. Trakakis, édés., *Twentieth-Century Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion*, Volume 5, Londres, Routledge.

Machuca, D. E. (2013), *Disagreement and Skepticism*, Londres, Routledge.

Mackie, J. L. (2010), « Le mal et la toute-puissance », in *Textes-clefs de philosophie contemporaine de la religion*, Michon, C. et Pouivet, R., édés., Paris, Vrin.

Madelrieux, S. (2008), *William James: l'attitude empiriste*, Paris, PUF.

Malcom, N. (2014), *Wittgenstein, un point de vue religieux? Suivi d'une réponse de Peter Winch*, Paris, Éditions de l'Éclat.

Mannoni, O. (1969), *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil.

Marino, G. D. et Hannay, A. (1998), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press.

Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset.

Marrou, E. (2011), « De la certitude religieuse: Wittgenstein sur la corde raide », *ThéoRèmes* 1.

McBrayer, J. P. (2009), « CORNEA and Inductive Evidence », *Faith and Philosophy* 26.

McBrayer, J. P. et Howard-Snyder, D., édés., (2013), *The Blackwell companion to the problem of evil*, Wiley-Blackwell.

McGrath, S. et Kelly, T. (2017), « Are There Any Successful Philosophical Arguments? », in John A. Keller, éd., *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*, Oxford, Oxford University Press, .

McKenna, A. (2001), « Les Pensées de Pascal: une ébauche d'apologie sceptique », in Pierre-François Moreau, éd., *Le scepticisme au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel.

McKim, R. (2012), *On religious diversity*, Oxford, Oxford University Press.

McPherson, T. (1955), « Religion as the Inexpressible », in A. Flew et A. C. MacIntyre, édés., *New Essays in Philosophical Theology*, New York, Macmillan.

- Meylan, A. (2014), « La justification des croyances testimoniales: un malentendu? », in Jean-Marie Chevalier et Benoit Gaultier, édés., *Connaitre. Questions d'épistémologie contemporaine*, Montreuil, Ithaque.
- Meylan, A. (2015), *Qu'est-ce que la justification?*, Paris, Vrin.
- Michon, C. (2004), *Préscience et liberté*, Paris, PUF.
- Michon, C. (2015), « Is Atheism (the Fact) Good Evidence for Atheism (the Thesis)? On John Schellenberg's Argument from Ignorance », *European Journal for Philosophy of Religion* 7(1).
- Moffatt, J. (1916), « Aristotle and Tertullian », *Journal of Theological Studies* 17.
- Montaigne (1999), *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Montesquieu (1951), *Œuvres complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard.
- Monton, B. (2011), « Mixed Strategies Can't Evade Pascal's Wager », *Analysis* 71(4).
- Moreau, D. (2017), *Mort, où est ta victoire ?*, Paris, Bayard.
- Mulhall, S. (2015), *The great riddle: Wittgenstein and nonsense, theology and philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Murray, M. J. (2002), « Deus Absconditus », in Daniel Howard-Snyder et Paul K. Moser, édés., *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nef, F. (2010a), « Comment Parler de Théologie Négative ? », *Klésis* 15.
- Nef, F. (2010b), « La Mystique a-t-elle une Valeur Philosophique ? William James et Bertrand Russell », *ThéoRèmes* 1.
- Nef, F. (2011), *La force du vide: essai de métaphysique*, Paris, Seuil.
- Newman, J. H. (2010), *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Ad Solem.
- Nielsen, K. (2005), « Wittgensteinian Fideism », in K. Nielsen et D. Z. Phillips, édés., *Wittgensteinian Fideism?*, Londres, SCM Press.
- Oppy, G. R. (2006), *Arguing About Gods*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortigue (1981), *Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Les Éditions du Sycomore.
- Orwell, G. (2021), *Mille neuf cents quatre-vingt-quatre*, Marseille, Agone.
- Otto, R. (2015), *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot.
- Otto, R. (2016), *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris, Payot.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Pasolini, P. P. (2015), *Affabulazione*, Paris, L'avant-scène.
- Peirce, C. S. (1878), « La logique de la science: première partie: Comment se fixe la croyance », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 6.

- Peirce, C. S. (2002), *Œuvres philosophiques*, Vol. 1 « Pragmatisme et pragmatisme », Paris, Éditions du Cerf.
- Penelhum, t. (1999), « Fideism », in Philip Quinn et Charles Taliaferro, eds., *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell.
- Phillips, D. Z. (2013), *Faith after foundationalism*, Londres, Routledge.
- Phillips, D. Z. (2014), *The Concept of Prayer*, Londres, Routledge.
- Piette, A. (1999), *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Éditions Métailié.
- Piette, A. (2003), *Le Fait Religieux: une Théorie de la Religion Ordinaire*, Economica, Paris.
- Piette, A. (2013), *L'origine de la croyance*, Berg International.
- Pihlström, S. (2010), « Dewey and Pragmatic Religious Naturalism », in Molly Cochran, éd., *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Plantinga, A. (2010), « Dieu, la liberté et le mal », in C. Michon et R. Pouivet, eds., *Textes-clefs de philosophie contemporaine de la religion*, Paris, Vrin.
- Plantinga, A. (1967), *God and Other Minds*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Plantinga, A. (1974a), *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1974b), *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Co..
- Plantinga, A. (1985), « Self-profile », in James E. Tomberlin et Peter Van Inwagen, éd., *Alvin Plantinga*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- Plantinga, A. (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford, Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2000), *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2009), « Transworld Depravity, Transworld Sanctity, and Uncooperative Essences », *Philosophy and Phenomenological Research* 78.
- Plantinga, A. (2010). « Dieu, la liberté et le mal », in Michon, C. et Pouivet, R., eds., *Textes-clefs de philosophie contemporaine de la religion*, Paris, Vrin.
- Plantinga, A. (2015), *Knowledge and Christian Belief*, Eerdmans Publishing Co..
- Plantinga, A. et Wolterstorff, N., eds. (1983), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press.
- Pline l'Ancien, (1962), *Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pommier, R. (2003), *Φ Blaise ! A quoi tu penses ?*, Bruxelles, Espace de libertés.
- Popkin, R. H. (2019), *Histoire du scepticisme. D'Érasme à Spinoza*, Marseille, Agone.

- Poston, T. et Dougherty, T. (2007), « Divine Hiddenness and the Nature of Belief », *Religious Studies* 43(2).
- Pouillon, J. (1993), *Le cru et le su*, Paris, Seuil.
- Pouivet, R. (2002), « Épistémologie thomiste et épistémologie réformée », in *Analyse et théologie*, Bourgeois-Gironde S., Gnassounou B. et Pouivet R. éd., Paris, Vrin.
- Pouivet, R. (2006a), *Le Réalisme Esthétique*, Paris, PUF.
- Pouivet, R. (2006b), *Qu'est-ce que Croire?*, Paris, Vrin.
- Pouivet, R. (2012), « Méta-philosophie de la religion », *ThéoRèmes* 2.
- Pouivet, R. (2013), *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Éditions du Cerf.
- Pouivet, R. (2015), « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*(1).
- Pouivet, R. (2020a), *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*, Paris, Vrin.
- Pouivet, R. (2020b), « Le droit de croire qu'une seule religion est vraie », *Philosophie* 145.
- Prinz, J. (2016), « Hume and cognitive science », in Paul Russell, éd., *The Oxford handbook of Hume*, Oxford, Oxford University Press.
- Pseudo-Denys L'Aréopagite, (1943), *Œuvres Complètes*, Paris, Aubier.
- Quine, W. (1977), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.
- Ramsey, B. (1993), *Submitting to Freedom: The Religious Vision of William James*, Oxford, Oxford University Press.
- Ramsey, F. P. (2003), *Logique, philosophie et probabilités*, Paris, Vrin.
- Rawls, J. (1987), *La théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- Rea, M. C. (2009a), « Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God », in Kevin Timpe et Eleonore Stump, éd., *Metaphysics and God : Essays in Honor of Eleonore Stump*, Taylor and Francis Routledge.
- Rea, M. C., éd. (2009b), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press.
- Rea, M. C. (2015), « Hiddenness and Transcendence », in Adam Green et Eleonore Stump, éd., *Hidden Divinity and Religious Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Récanati, F. (1997), « Can We Believe What We Do Not Understand ? », *Mind & Language*, vol. 12, n.1.
- Rehault, S. (2014), « Epistémologie du théisme », in Jean-Marie Chevalier et Benoit Gaultier, éd., *Connaitre. Questions d'épistémologie contemporaine*, Montreuil, Ithaque.
- Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation : Essais sur Freud*, Paris, Seuil.

- Ricœur, P. (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.
- Rose, K. (2013), *Pluralism: the future of religion*, Bloomsbury Publishing.
- Ross, J. J. (2002), « The hiddenness of God – a puzzle or a real problem? », in Daniel Howard-Snyder et Paul K. Moser, éd., *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rouse, J. (1988), « Kierkegaard on Truth », *Idealistic studies* 18(2).
- Rowe, W. (2010), « Le problème du mal et quelques variétés d'athéisme », in Michon C. et Pouivet R. éd., *Textes-clefs de philosophie contemporaine de la religion*, Paris, Vrin.
- Rawls J. (1993), *Libéralisme politique*, Paris, PUF.
- Runzo, J. (1986), *Reason, relativism and God*, New York, Palgrave Macmillan.
- Runzo, J. (1988), « God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism », *Faith and Philosophy* 5.
- Runzo, J. Runzo, J., éd. (1993), *Realism, Non-Realism and Atheism: Why Believe in an Objectively Real God?*, Londres, Macmillan.
- Russell, B. (1996), « Defenseless », in Daniel Howard-Snyder, éd., *The Evidential Argument From Evil*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Russell, B. (1997), *Essais philosophiques*, Paris, PUF.
- Russell, P. (2008), *The Riddle of Hume's Treatise Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, Oxford University Press.
- Sainsbury, R. M. (2009), *Fiction and fictionalism*, Londres, Routledge.
- Sanchez, P. (2007), *La rationalité des croyances magiques*, Paris, Librairie Droz.
- Sandel, M. (1999), *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil.
- Sauvayre, R. (2012), *Croire à l'incroyable. Anciens et nouveaux adeptes*, Paris, PUF.
- Scanlon, T. M. (1998), *What we owe to each other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (2014), *Being realistic about reasons*, Oxford, Oxford University Press.
- Schacht, R. (1973), « Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith' », *Canadian Journal of Philosophy* 2(3).
- Scheid, J. (2005), *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier.
- Schellenberg, J. L. (1993), *Divine hiddenness and human reason*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. (2007), *The wisdom to doubt: A justification of religious skepticism*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. (2009), *The will to imagine: A justification of skeptical religion*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. (2013a), « Religious Diversity and Religious Skepticism », in Kevin Schilbrack, éd., *The Blackwell Companion to Religious Diversity*, Wiley-Blackwell, .

Schellenberg, J. L. (2013b), « A new logical problem of evil », in Justin P. McBrayer et Daniel Howard-Snyder, éd., *The Blackwell companion to the problem of evil*, Wiley-Blackwell.

Schellenberg, J. L. (2015), *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford, Oxford University Press.

Schellenberg, J. L. (2016), « Divine Hiddenness and Human Philosophy », in Adam Green and Eleonore Stump, éd., *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

Schloss, J. et Murray, M. J., éd. (2009), *The Believing Primate*, New York, Oxford University Press.

Schmitt, Y. (2010), « "Dieu": nom propre et descriptions définies », *Klésis* 17.

Schmitt, Y. (2011), « Une défense du théisme. Critique d'un usage anti-réaliste de Wittgenstein », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 95(4).

Schmitt, Y. (2012a), « Objectiver le vécu, réponse à Emmanuel Falque », in Anthony Feneuil, éd., *L'expérience religieuse: enjeux philosophiques des approches empiriques des religions*, Paris, Beauchesne.

Schmitt, Y. (2012b), « Hume on Miracles », *Forum Philosophicum* 17(1).

Schmitt, Y. (2013), « Albert Piette: retour sur les origines de la croyance religieuse », *ThéoRèmes* 5.

Schmitt, Y. (2013a), « The deadlock of absolute divine simplicity », *International Journal for Philosophy of Religion* 74(1).

Schmitt, Y. (2013b), *Qu'est-ce qu'un Dieu ?*, Paris, Vrin.

Schmitt, Y. (2015a), « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *Archives de sciences sociales des religions*(1).

Schmitt, Y. (2015b), « Le polythéiste le plus extrême: l'athéisme de David Lewis », *Klésis* 31.

Schmitt, Y. (2016), *L'Être de Dieu: ontologie du théisme*, Montreuil, Ithaque.

Schmitt, Y. (2017), « Une contingence et un désespoir absolus: critique de la divinologie de Q. Meillassoux », *Cahiers critiques de Philosophie* 19(1).

- Schmitt, Y. (2020), « Pourquoi accepter des contenus religieux sans y croire ? », *Philosophie* 145.
- Schmitt, Y. (2021), *Introduction à la philosophie des religions*, Paris, Ellipses.
- Skorupski, J. (2013), *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press.
- Slater, M. R. (2009), *William James on Ethics and Faith*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Slater, M. R. (2014), *Pragmatism and the Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sobel, J. H. (2003), *Logic and theism: arguments for and against beliefs in God*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sosa, E. (2010), « The Epistemology of Disagreement », in Adrian Haddock, Alan Millar et Duncan Pritchard, éd., *Social Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- Sosa, E. (2013), « Can There Be a Discipline of Philosophy? And Can It Be Founded on Intuitions? », in David Christensen et Jennifer Lackey, éd., *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- Soulez, A., éd. (1985), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF.
- Sperber, D. (2011), « Entretien avec Dan Sperber », *ThéoRèmes*.
- Stavo-Debaugé, J. (2012), *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides.
- Sterba, J. (2019), *Is A Good God Logically Possible ?*, New York, Palgrave Macmillan.
- Strawson, P. (2009), « La Vérité », in Bruno Ambroise et Sandra Laugier, éd., *Philosophie du langage*, Paris, Vrin.
- Stump, E. (2010), *Wandering in Darkness Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2003), *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2005), *Faith and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2007), *Revelation: from Metaphor to Analogy*, Oxford, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2015), *La probabilité du théisme*, Paris, Vrin.
- Tarot, C. (2008), *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La découverte/MAUSS.
- Taylor, C. (1994), *Le Malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf.
- Taylor, C. (2011), *L'âge séculier*, Paris, Seuil.
- Thomas d'Aquin, (1984), *Somme Théologique*, Paris, Éditions du Cerf.
- Thurrow, J. C. (2014), « Does the Scientific Study of Religion Cast Doubt on theistic Beliefs? », in Michael Bergmann et Patrick Kain, éd., *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution*, Oxford, Oxford University Press.

Tien, D. W. (2004), « Warranted Neo-Confucian Belief: Religious Pluralism and the Affections in the Epistemologies of Wang Yangming (1472-1529) and Alvin Plantinga », *International Journal for Philosophy of Religion* 55(1).

Tiercelin, C. (1993a), *La pensée-signe. Études sur C. S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon.

Tiercelin, C. (1993b), *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF.

Tiercelin, C. (2016), *Le doute en question*, Paris, Éditions de l'Éclat.

Tocqueville, A. d. (1993), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier Flammarion.

Tolstoi, L. (1877/1972), *Anna Karenine*, Paris, Gallimard.

Tschannen, O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Paris et Genève, Librairie Droz.

Tversky, A. et Kahneman, D. (1983), « Extensional versus intuitive reasoning: the conjunction fallacy in probability judgment. », *Psychological review* 90(4).

Van Fraassen, B. (2002), *The Empirical Stance*, New Haven, Yale University Press.

Van Fraassen, B. (2007), « From a view of science to a new empiricism », in Bradley Monton, éd., *Images of empiricism: essays on science and stances, with a reply from Bas C. van Fraassen*, Oxford, Oxford University Press.

Van Fraassen, B. (1980), *The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press.

Van Inwagen, P. (2006), *The Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press.

Van Inwagen, P. (2010a), « Dieu est-il une hypothèse non nécessaire ? », *Klésis* 17.

Van Inwagen, P. (2010b), « Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante », in Michon C. et Pouivet R. éd., *Textes-clefs de philosophie contemporaine de la religion*, Paris, Vrin.

Veyne, P. (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil.

Veyne, P. (1996), « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête* 3.

Voltaire (2006), *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, Paris, Garnier-Flammarion.

Wahl, J. (1949), *Études kierkegaardienne*, Paris, Vrin.

Walton, K. L. (1990), *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Harvard, Harvard University Press.

Waterlot, G. (2009), « Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'Émile », *Archives de Philosophie* 1(72).

Williams, B. (1973), *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Williams, M. (1986), « The elimination of metaphysics », in Graham Macdonald et Crispin Wright, éd., *Fact, Science and Morality. Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic*, Oxford, Basil Blackwell.

- Wittgenstein (1992), *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1971), *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1982), *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'âge d'Homme.
- Wittgenstein, L. (1993), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L. (2002), *Remarques mêlées*, Paris, Garnier Flammarion.
- Wittgenstein, L. (2005), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein (2006), *De la Certitude*, Paris, Gallimard.
- Wood, A. W. (1970), *Kant's moral religion*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Wykstra, S. (1984), « The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance' », *International Journal for Philosophy of Religion* 16.
- Zagzebski, L. (2009), *On Epistemology*, Wadsworth, Belmont.

Table des matières

<i>Avant-propos</i>	4
<i>Introduction</i>	5
I. Croyances religieuses et vérité	8
1.1 Définition de la croyance	8
1.2 Foi et croyance	10
1.3 Attribuer des croyances	12
1.3.1 Le principe de charité interprétative.....	12
1.3.2 Le holisme des croyances.....	16
1.4 Accepter et croire	18
1.5 Le réalisme aléthique	20
1.5.1 Croyance, vérité, réalisme.....	20
1.5.2 La vérité comme norme de l’assertion et de la croyance.....	22
1.6 Les croyants ont-ils des croyances ?	25
1.6.1 Un concept chrétien ou monothéiste ?.....	25
1.6.2 Le risque de la mésinterprétation et de la surinterprétation.....	27
1.6.3 Des croyances seulement semi-propositionnelles ?.....	33
2. Objections contre l’analyse aléthique	36
2.1 Le positivisme logique et les non-sens religieux	36
2.1.1 Le principe de vérifiabilité.....	36
2.1.2 Critique du principe de vérifiabilité.....	39
2.1.3 Le silence théologique et la religion.....	40
2.2 L’attitude religieuse sans la vérité (Wittgenstein)	41
2.2.1 L’authenticité sans la vérité.....	42
2.2.2 Les différents sens de « croire ».....	43
2.2.3 Le fidéisme moral.....	46
2.2.4 Description ou réforme de la vie religieuse ?.....	47
2.2.5 Le refus actif des croyances propositionnelles.....	50
2.3 Vérité, subjectivité et authenticité (Kierkegaard)	53
2.3.1 L’importance de la vérité objective et historique.....	54
2.3.2 Appropriation de la vérité et saut de la foi.....	56

2.3.3 Le problème de la pluralité religieuse.....	57
2.4 Objections <i>de jure</i> et <i>de facto</i>.....	59
2.4.1 L'erreur génétique et la circularité de la critique.....	59
2.4.2 Généalogie freudienne des croyances religieuses.....	61
2.4.2.1 Neutraliser la question du vrai.....	61
2.4.2.2 Détresse et figure du père.....	63
2.4.2.3 Genèse psychanalytique et vérité des croyances.....	65
2.4.2.4 L'objection <i>de facto</i> implicite.....	66
2.4.3 Généalogie socio-politique des religions (Bourdieu).....	68
2.4.3.1 L'illusion dans le champ religieux.....	68
2.4.3.2 L'objection de jure <i>sociologique</i>	72
2.4.3.2 L'objection de facto implicite.....	74
2.4.4 Naturaliser les croyances religieuses.....	75
2.4.4.1 Hume et l'histoire naturelle des religions.....	76
2.4.4.2 Les sciences cognitives des religions.....	82
2.4.4.3 Portée critique des sciences cognitives des religions.....	86
3. L'éthique de la croyance et de l'enquête.....	91
3.1 Les raisons épistémiques de croire.....	91
3.2 Le devoir de justifier la prétention à la vérité.....	95
3.3 Le cercle épistémique et les vertus intellectuelles.....	101
3.4 Le doute et l'enquête.....	104
3.5 Donner des raisons : éthique et politique de la croyance.....	108
3.6 L'argument sceptique de la pluralité religieuse.....	113
3.6.1 L'argument sceptique en quatre phases.....	113
3.6.2 L'objet de l'argument.....	115
4. L'exclusivisme religieux.....	117
4.1 Définir l'exclusivisme.....	118
4.2 L'exclusivisme garanti.....	120
4.2.1 La garantie des croyances.....	120
4.2.2 La pluralité religieuse comme <i>defeater</i>	125
4.2.3 La pluralité religieuse contre la garantie.....	126
4.3 Justifier une croyance religieuse particulière.....	130

4.3.1 L'obligation d'argumenter en contexte pluraliste.....	130
4.3.2 Les critères <i>a priori</i> de la religion vraie.....	131
4.3.3 Le témoignage.....	135
4.4 L'autorisation à croire : l'exclusivisme sans justification.....	140
5. Le pluralisme religieux.....	145
5.1 La référence une des diverses religions.....	146
5.1.1 Une même référence par des voies différentes.....	146
5.1.2 Référence une et descriptions plurielles.....	147
5.1.3 Le modèle de la chose en soi et du phénomène.....	150
5.2 La vérité plurielle des religions ?.....	153
5.2.1 Le pluralisme méréologique.....	153
5.2.2 Le modèle du filtre.....	155
5.2.3 L'échec du pluralisme.....	157
5.3 Le mysticisme ou l'échec du pluralisme.....	157
5.3.1 Le pluralisme mystique.....	158
5.3.2 Le tétralemme et la mystique.....	159
6. Désaccord, relativisme et scepticisme religieux.....	162
6.1 Le désaccord entre pairs épistémiques.....	162
6.1.1 Reformulation de l'argument sceptique.....	162
6.1.2 Comment éviter le scepticisme en cas de désaccord épistémique.....	163
6.2 Le désaccord entre pairs épistémiques et le choix d'une religion.....	170
6.2.1 Intuition et expérience religieuse.....	170
6.2.2 Le débat rationnel, la philosophie et les religions.....	175
6.3 Le relativisme religieux.....	176
6.3.1 Cohérentisme et relativisme religieux.....	177
6.3.2 Objections contre le relativisme religieux.....	179
7. Pluralismes théiste et non-théiste.....	183
7.1 Le théisme minimal.....	183
7.2 Le pluralisme théiste.....	185
7.2.1 Le credo minimal et le culte intérieur.....	185
7.2.2 Le fictionnalisme et le pluralisme théiste.....	187
7.3 Le pluralisme non théiste.....	191

7.4 L'argument du dieu caché.....	192
7.4.1 L'argument.....	192
7.4.2 L'amour divin.....	193
7.4.3 Une relation personnelle à Dieu.....	195
7.4.4 Une personne non résistante.....	198
7.4.5 Les raisons de rester caché.....	201
7.5 Deux arguments logiques du mal.....	206
7.5.1 Le premier argument logique du mal.....	206
7.5.2 La possibilité d'une dépravation transmondaine.....	210
7.5.3 Défense du premier argument logique du mal.....	215
7.5.4 Deuxième argument : pourquoi créer un monde avec des maux horribles ?.....	217
7.5.5 Le théisme sceptique.....	222
7.6 L'anthropomorphisme et la piété : apories.....	228
7.6.1 Anthropomorphisme et transcendance.....	229
7.6.2 Transcendance, silence et expérience médiatisée.....	232
8. Y croire malgré tout ? Pragmatique du religieux.....	237
8.1 La force de la philosophie.....	237
8.2 Le retour de la foi.....	239
8.3 Parier sur les effets de la vie religieuse.....	242
8.3.1 Le pari de Pascal.....	242
8.3.2 Une objection pieuse contre le pari.....	246
8.3.3 Le pari de Pascal et la pluralité religieuse.....	249
8.4 Vouloir que se réalise l'idéal.....	254
8.4.1 Un pari immanent.....	254
8.4.2 La maxime pragmatiste et le religieux.....	255
8.4.3 La volonté de tenir pour vrai.....	257
8.4.4 Pluralité religieuse et volonté de croire.....	260
8.5 Des raisons pratiques rendent-elles nécessaire la vie religieuse ?.....	265
8.5.1 La nécessité du surnaturel.....	265
8.5.2 Naturaliser la motivation morale.....	267
Conclusion.....	272
Bibliographie.....	275

