

# Croyance religieuse, crédulité et vertu

Autor(en): **Pouivet, Roger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 2-3: **Les normes de la croyance religieuse**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381645>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## CROYANCE RELIGIEUSE, CRÉDULITÉ ET VERTU

ROGER POUIVET

### Résumé

*Les croyances religieuses sont souvent acquises dans la petite enfance et de façon fondamentalement non critique. Elles sont régies par ce que Thomas Reid appelle le «principe de crédulité». L'article s'efforce de montrer qu'entretenir des croyances religieuses sur la base de la confiance qu'on a dans ses éducateurs ne constitue en rien une faute épistémologique, injustifiable par une éthique de la croyance. Il conteste l'emprise dans la philosophie moderne d'un modèle épistémologique dans lequel une croyance n'est rationnelle qu'à l'issue d'un examen critique. Il soutient la thèse de la valeur épistémologique de la crédulité.*

### Valeur de la crédulité

En général, on acquiert ses croyances religieuses dans l'enfance. Elles sont ainsi étroitement liées à l'éducation reçue. Ne seraient-elles pas alors le simple effet de la crédulité ?

Le crédule accorde trop facilement sa confiance à ce qu'on lui dit ou à ce qu'il lit. Il ne pratique pas la critique des croyances reçues ou, trop jeune ou immature, il n'a pas les moyens intellectuels de cette critique. Comme de vieilles taches résistant aux produits décapants, les croyances tôt acquises, religieuses et autres, elles aussi, résistent à la saine critique, s'incrument et gâchent la santé épistémologique du crédule.

Si vous avez été éduqué dans la religion – la religion catholique par exemple –, vos croyances religieuses devraient faire l'objet d'une sorte de grande lessive, être mises entre parenthèses en vue d'un examen critique et d'une reconstruction. Celle-ci sera peut-être démonstrative, vous parviendrez alors finalement à avoir de bonnes raisons de croire. Elle pourrait aussi, et pour certains elle *devrait*, prendre la forme d'une intuition, d'un appel ou d'un élan du cœur, plus fondamental en matière de spiritualité, disent-ils, que les arguments et les raisons. Quoi qu'il en soit de l'opposition des rationnels et des émotionnels, sans doute pas plus crédible ici qu'ailleurs<sup>1</sup>, cette démarche

<sup>1</sup> J'ai critiqué cette fausse opposition dans le domaine de l'esthétique : *Esthétique et logique*, Liège, Mardaga, 1996 ; «On the Cognitive Functioning of Aesthetic Emo-

critique à l'égard de votre crédulité initiale vous fait courir le risque de la perte des croyances religieuses de l'enfance. Peut-être ne vous apparaîtront-elles pas suffisamment fondées, en raison ou en émotion ? Rien ne semble pire que d'en rester à la crédulité d'une religiosité infantile, devenue coupable à l'âge adulte.

Essayons pourtant de donner une certaine crédibilité à la thèse selon laquelle être né dans une famille catholique, avoir été baptisé dès sa plus tendre enfance, avoir été élevé dans cette religion, tout cela constitue une bonne raison d'être catholique. Ainsi formulée, je reconnais que cette thèse n'est pas vraiment attirante. Elle l'est encore moins pour des philosophes peu enclins, par déontologie professionnelle, à s'en laisser conter par les idées reçues, et aguerri à leur faire une chasse impitoyable.

Avant de défendre la thèse du bien-fondé de la crédulité religieuse, je vais encore la préciser par quelques remarques. Ne pourrait-on pas dire qu'avoir des croyances religieuses parce qu'on est né quelque part, qu'on appartient *de facto* à une certaine tradition culturelle, cela constitue peut-être une *cause* de la croyance, mais certainement pas une *raison* d'entretenir cette croyance ? C'est même le genre de cause qu'un psychologue, un psychanalyste ou un sociologue se proposera d'étudier. Que répondre à cette objection préalable ?

1) La thèse entend montrer qu'avoir reçu des croyances d'une tradition familiale, ou plus généralement culturelle, constitue une *raison*, et une *raison acceptable*, d'entretenir des croyances religieuses. On ne se contentera pas d'un constat sur des causes psychologiques ou sociologiques, loin de là.

2) La thèse n'implique nullement que c'est la *seule*, la seule bonne ou la *meilleure* raison de croire quelque chose. Elle n'implique pas, par exemple, qu'il ne pourrait pas y avoir une réflexion argumentative sur l'existence et la nature de Dieu. Cette réflexion conforte à juste titre notre croyance, lui donne une respectabilité métaphysique ; elle n'est certainement pas à sous-estimer quand on discute avec l'insensé ou l'infidèle.

3) La thèse du bien-fondé de la crédulité n'implique pas non plus qu'il serait impossible d'en venir à croire des choses fausses du fait de l'appartenance à une tradition culturelle. Remarquons aussi qu'elle n'implique pas non plus qu'il ne puisse y avoir de bonnes raisons d'entretenir des croyances fausses – une situation épistémique qui me semble hélas être fondamentalement notre lot.

4) Dès lors, la thèse porte seulement sur la valeur épistémique de la crédulité comme base des croyances religieuses ; elle ne porte pas, au moins pas directement, sur la vérité de ces croyances. (J'en suis profondément désolé, car la chose la plus intelligente à faire serait de prouver définitivement l'existence de Dieu et la pertinence des croyances religieuses, mais je n'ai aucun argument meilleur à proposer que ceux que vous connaissez déjà.)

tions», *Leonardo*, Vol. 33, n° 1, 2000. À mon sens, elle fait les mêmes dégâts dans les deux domaines de l'esthétique et de la philosophie de la religion.

Je m'efforcerais donc seulement de montrer qu'entretenir des croyances religieuses sur la base de la confiance qu'on a dans ses éducateurs ne constitue en rien une faute épistémique, injustifiable par une éthique de la croyance.

Ce mode ordinaire d'acquisition des croyances religieuses par l'éducation religieuse fait l'objet, de la part de certains philosophes qu'on peut appeler *fondationnalistes*, d'une forme de mépris épistémologique. Croire sur cette base culturelle serait une attitude en soi irrationnelle, dont le psychologue et le sociologue pourraient donner une explication causale. Je veux essayer de montrer que croire sur la base d'une appartenance culturelle, cela n'a en soi rien d'irrationnel. Contrairement à certains wittgensteiniens et même, peut-être, à Wittgenstein lui-même, je ne prétends nullement que cela n'aurait aucun sens de se proposer de donner des arguments philosophiques en faveur des croyances religieuses<sup>2</sup>. Mais je cherche à mettre l'accent sur la rationalité du mode ordinaire d'acquisition et de préservation des croyances religieuses, par imprégnation culturelle. À mon sens, celui qui est ainsi conduit à croire ne commet aucun péché épistémique.

### *Reid et le principe de crédulité*

Thomas Reid parle d'un *principe de crédulité* selon lequel «concernant les faits, il convient de tenir compte du témoignage humain et même, en matière d'opinion, de l'autorité humaine»<sup>3</sup>. Avant que nous soyons à même de raisonner, «il y a beaucoup de choses qu'il nous revient de connaître, pour lesquelles nous ne pouvons avoir aucune autre évidence»<sup>4</sup>. Ce principe de crédulité aurait été implanté en nous par le sage Auteur de la nature afin de pallier la latence épistémique préalable au développement de la raison. Reid ajoute :

Si les enfants étaient constitués de telle façon qu'ils ne tenaient pas compte du témoignage ou de l'autorité, ils devraient périr du manque de connaissance, et cela au sens littéral. Il n'est pas plus nécessaire qu'ils soient nourris avant qu'ils ne puissent se nourrir eux-mêmes, qu'ils ne soient instruits de bien des choses avant qu'ils ne puissent les découvrir par leur propre jugement<sup>5</sup>.

Reid ne dit pas qu'un tel principe de crédulité ne vaut que pour l'enfance, qu'il convient de le rejeter à l'âge de raison – ou à celui, plus tardif, des

<sup>2</sup> Sur ce point, R. POUIVET, «Faith, Reason, and Logic», in T. L. SMITH (éd.), *Faith and Reason*, South Bend, St Augustine's Press, In, 2000.

<sup>3</sup> T. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, VI, V, in *Philosophical Works*, éd. W. Hamilton, Edinburgh, 1846/1895, p. 450b, rééd. Hildesheim, G. Olms, 1983. (Il existe des traductions françaises, faites au XIX<sup>e</sup> siècle, par Jouffroy, puis Mabire ; elles ne sont pas citées ici.)

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

méditations. Sitôt que l'âge lui permet de sortir de la sujétion de ses précepteurs, Descartes se résout à ne plus chercher d'autre science qu'en lui-même ou dans le grand livre du monde<sup>6</sup>. En revanche, pour Reid, le principe naturel de crédulité n'est pas provisoire, ni faute de mieux. Sa nécessité subsiste<sup>7</sup>.

Reid ajoute une précision fondamentale :

Quand les signes de la croyance dans le locuteur sont ambigus, c'est avec plaisir qu'on observe avec quelle sagacité les enfants fouillent dans les traits de l'expression de cette croyance pour savoir si le locuteur croit réellement ce qu'il dit ou, simplement, contrefait la croyance. Dès que cela est acquis, leur croyance est réglée par la sienne. Si le locuteur a des doutes, ils en ont ; s'il est sûr de lui, ils le sont aussi<sup>8</sup>.

Ainsi, «ce ne sont pas les mots du témoin, mais sa croyance qui produit [une] croyance dans un enfant»<sup>9</sup>. Par exemple, un enfant apprend rapidement à distinguer la plaisanterie, laquelle ne produit en lui aucune croyance, de ce qui est dit sérieusement. Le principe de crédulité met donc aussi en œuvre un *principe de discernement* des croyances. La tendance naturelle à croire, à faire confiance, éveille une disposition grâce à laquelle nous apprenons à attribuer un degré de crédibilité à une croyance.

Examiné à l'intérieur du cadre philosophique dans lequel la question essentielle est celle de la constitution de sa connaissance par le sujet connaissant, sur la base du rapport qu'il est supposé entretenir avec son propre esprit, le principe de crédulité est aberrant. Il contrevient à l'émancipation épistémologique du sujet. Certains diraient aussi qu'il s'oppose à son émancipation politique. Ne serait-il pas la contrepartie épistémologique d'un conservatisme social, voire d'une conception politique rien moins que réactionnaire ? Mais compris dans le cadre d'une réflexion sur la rationalité de l'espèce humaine, et non sur la rationalité individuelle, le principe de crédulité apparaît évident et, surtout, naturel. Aristote, dans le livre I des *Politiques*, insiste sur l'idée qu'un animal possédant le *logos* n'est pas social par accident, mais essentiellement. Une autre façon de le dire est celle de McIntyre parlant des êtres humains comme d'«animaux rationnels dépendants». Pour McIntyre, «un raisonneur pratique indépendant est une fin, mais c'est toujours une fin à laquelle d'autres ont fait des contributions essentielles»<sup>10</sup>. Dès lors, le principe de

<sup>6</sup> Paraphrase de R. DESCARTES, *Discours de la méthode, Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, t. I, p. 576-577. On peut aussi renvoyer à la Règle III des *Règles pour la direction de l'esprit* et à bien d'autres célèbres passages, comme par exemple la *Lettre à Hogelande du 8 février 1640*.

<sup>7</sup> À ce sujet, voir C. A. J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

<sup>8</sup> T. REID, *Essays on the Active Powers of Man*, III, I, II, in *Philosophical Works.*, p. 549b.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 549a.

<sup>10</sup> A. MCINTYRE, *Dependant Rational Animals*, Chicago and La Salle, Ill., Open Court, 1999, p. 82.

crédulité, selon lequel nous croyons ce que l'on nous dit, n'est pas un préjugé qu'il convient de passer au crible d'un doute méthodique, c'est une loi de notre nature.

Si le discernement ne va pas contre la crédulité, c'est qu'il en est l'effet. La normativité, en fonction de laquelle nous évaluons les croyances, et la causalité, qui rend compte de leur acquisition, ne s'opposent donc pas. La capacité discriminative ou normative résulte du développement réussi d'une capacité naturelle. Autrement dit, si les vertus intellectuelles sont normatives, leur acquisition et leur développement sont affaire de l'excellence de notre nature<sup>11</sup>. Nous n'avons pas de raison fondamentale de penser incompatibles un modèle causal et un modèle normatif de la connaissance. C'est plutôt en développant excellentement ses dispositions naturelles sous forme de vertus que l'homme est aussi ce qu'il doit être. Nous *apprenons* à être critiques : notre confiance est payée en retour par une plus grande capacité de déceler la tromperie. C'est pourquoi les philosophes pour lesquels il est de bonne méthode de jeter un voile d'ignorance sur nos croyances et de procéder ensuite par reconstruction épistémologique, ontologique ou politique, font, à mon sens, fausse route. Et ils ne font de toute façon jamais ce qu'ils prétendent faire. Ayant été enfants avant que d'être hommes, ils ne peuvent simuler la radicalité ou la subversion que sur la base de ce que leurs nourrices leur ont appris.

### *Crédulité et autorité*

Pour expliquer pourquoi il est rationnel d'accepter une croyance sur la base de l'autorité de ceux qui l'enseignent, il est nécessaire de se demander d'abord ce qui peut rendre une croyance rationnelle. Mais le sujet est si vaste qu'il est ici impossible de faire plus que de proposer une distinction cruciale entre deux grands modèles épistémologiques. Dans l'un, une croyance rationnelle résulte d'un examen des raisons de croire, de leur légitimité. Cela suppose qu'on possède un critère. Ce critère pourra prendre la forme de l'évidence intellectuelle, de l'évidence empirique ou de la cohérence avec nos autres croyances. Il pourrait y avoir des critères différents selon les domaines. La certitude métaphysique n'est pas exigible «pour régler nos mœurs», pense Descartes : la certitude morale, c'est-à-dire la probabilité qu'une croyance soit vraie, est suffisante<sup>12</sup>. Quoi qu'il en soit, nous devons être conscients de la nécessité d'imposer à nos croyances un examen de leur *droit épistémique*. Dans ce

<sup>11</sup> Pour J. McDowell, «avant l'époque moderne, l'idée que la connaissance possède un statut normatif n'était pas comprise comme s'opposant à l'idée que la connaissance pourrait, disons, résulter d'un exercice des pouvoirs naturels» (*Mind and World*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1994, p. 80).

<sup>12</sup> Cf. R. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, t. IV, éd. F. Alquié, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1973, t. III.

modèle, le témoignage et l'autorité n'ont pas de fonction constitutive pour la croyance rationnelle.

Dans le second modèle épistémologique, ce qui importe n'est pas un contrôle de la légitimité de nos croyances selon un critère. La croyance d'une personne est rationnelle si cette croyance est issue de processus cognitifs ou de pouvoirs cognitifs qui fonctionnent correctement, et si cette personne se trouve dans un environnement propice à l'exercice de ses pouvoirs cognitifs, en fonction d'un plan dont la finalité est la production en elle de croyances vraies. La formulation de ce second modèle épistémologique doit beaucoup à Alvin Plantinga<sup>13</sup>.

Dans ce modèle, quand les conditions sont réunies – bon fonctionnement de ses pouvoirs cognitifs, environnement propice et volonté de vérité –, un être humain a des croyances non seulement rationnelles, mais probablement vraies. En l'absence d'évidence contraire, les choses sont probablement comme elles nous paraissent être. Une évidence contraire est une croyance qui, en l'occurrence, paraît plus fiable que la première et conduit à l'affaiblir. Mais, bien entendu, la confiance que nous avons dans cette seconde croyance qui affaiblit la première repose sur le même principe : les choses sont probablement comme elles nous paraissent être. Ainsi, le second modèle pourrait être caractérisé par l'importance qu'on accorde à la *confiance* que nous avons dans nos pouvoirs cognitifs, confiance immédiate et nullement réfléchie, au sens où elle reposerait, comme dans le premier modèle épistémique, sur la satisfaction de critères prédéterminés. Nous ne commençons pas par avoir d'abord une théorie de nos croyances, avant de les passer au crible de nos critères théoriques. Nous commençons par avoir des croyances, dont certaines sont pour nous des paradigmes de rationalité. Dès lors, ce n'est pas seulement que la crédulité possède une certaine rationalité, pour autant qu'elle n'est pas excessive. Le second modèle va plus loin, en disant qu'*être rationnel, c'est être crédule*, pour autant que rien n'ait entravé le développement de l'esprit critique – ce principe de discernement, dont la crédulité, on l'a vu, est la source même. Le principe de crédulité s'attache évidemment aux croyances perceptives, mais aussi à toutes les croyances acquises par l'intermédiaire des autres. C'est ce en quoi le principe de crédulité est aussi un principe d'autorité<sup>14</sup>.

### *Éthique de la croyance et vertus intellectuelles*

La différence entre ces deux modèles épistémiques se joue finalement sur la place, décisive ou non, accordée aux vertus intellectuelles dans l'acquisition

<sup>13</sup> Voir sa trilogie : *Warrant: The Current Debate, Warrant and Proper Function, Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1993-2000.

<sup>14</sup> Voir R. SWINBURNE, *The Evolution of the Soul*, Oxford, Clarendon Press, rev. ed., 1997, p. 11-16.

de croyances rationnelles. Or, seule une épistémologie faisant acception des personnes et indifférente à l'universalisme épistémologique peut faire jouer un rôle primordial aux vertus intellectuelles.

Pour le déontologisme épistémologique, il existe un critère ou des critères qui s'appliquent à nos croyances indépendamment des personnes qui connaissent. Par analogie, on peut penser à un universalisme abstrait en morale : la moralité suppose l'impératif catégorique d'universalisation possible de la maxime qui règle l'action. Quelle personne agit, quel est son caractère, on ne doit absolument pas en tenir compte, sinon pour expliquer les échecs d'une vraie rationalité morale. Le second modèle, celui de la confiance épistémique dans les autres et en soi, ne porte pas sur des croyances prises une à une afin d'examiner leur valeur épistémique selon des critères prédéterminés. La confiance épistémique est l'attitude naturelle, mais elle admet des degrés qui sont fonction des vertus intellectuelles. Parmi ces vertus : la sagesse, la prudence intellectuelle, la compréhension, le discernement, l'amour de la vérité, l'honnêteté intellectuelle, la capacité à percevoir des conséquences lointaines, la patience dans l'étude, etc. Elles s'opposent aux vices intellectuels que sont la folie, l'étroitesse d'esprit, la grossièreté conceptuelle, le cloisonnement mental, l'indifférence pour la vérité, la malhonnêteté intellectuelle, la curiosité malsaine, la précipitation, etc. L'épistémologie du second modèle, à la fois descriptive et normative, fait donc acception des personnes ; elle met l'accent sur la confiance dans nos facultés, et non dans des critères abstraits de justification de nos croyances. Elle tient compte du caractère des personnes et de leur statut intellectuel. Elle souligne l'importance de l'éducation, puisque, à partir de dispositions naturelles, les vertus intellectuelles sont acquises. Il y a bien une exigence d'universalité dans la rationalité : nous devons tous nous efforcer d'entretenir des croyances garanties. Mais la rationalité n'en est pas moins relative aux personnes. Croire au Père Noël à trois ans, quand tout le monde vous dit qu'il existe et que tout le confirme, n'a rien d'irrationnel. Y croire à vingt ans et une fois devenu étudiant en philosophie serait nettement plus critiquable. (Mais notez bien qu'en disant cela, on ne se prononce nullement sur l'existence ou non du Père Noël.)

Qu'est-ce qui garantit la croyance d'une personne ? L'épistémologie de la confiance propose la procédure suivante : demandons-nous quel est le caractère intellectuel de cette personne. Quels sont ses traits psychologiques, comme l'intelligence, la prudence, la science ? Est-elle intellectuellement vertueuse ? L'éducation qu'elle a reçue était-elle propice au développement des vertus intellectuelles qui paraissent indispensables pour entretenir des croyances rationnelles et vraies dans tel ou tel domaine ici en jeu ? La réponse n'est pas d'une seule pièce, car les vertus admettent des degrés. Mais il est indéniablement prudent d'accepter une croyance sur la base de l'enseignement quand votre professeur paraît compétent, qu'il est passé par de bonnes écoles – et de toute façon vous le faites, que vous le vouliez ou non. Ainsi, toute une part de la confiance raisonnable que nous pouvons avoir dans les croyances acqui-



ses par l'intermédiaire d'autres personnes est liée à la communauté intellectuelle à laquelle nous appartenons, c'est-à-dire à la tradition intellectuelle dont nous relevons et à sa valeur relative.

Si donc le recours fait au principe de crédulité pour affirmer la rationalité des croyances reçues vous paraît paradoxal ou, pire, loufoque, je vous propose de vous demander si vous ne partez pas du principe que le seul modèle épistémologique respectable serait le premier modèle, celui de l'existence d'une sorte de droit épistémique abstrait. En ce cas, jamais vous ne trouverez ma thèse ne serait-ce que sensée. Permettez alors que j'en rende très largement responsable votre mauvaise éducation cartésienne. Hélas, je ne peux alors faire plus pour vous que d'indiquer la liste des philosophes d'Aristote à McIntyre, en passant par saint Thomas, Thomas Reid, le Cardinal Newman, Wittgenstein, J. L. Austin, et Peter Geach qui ont déjà dit, chacun à sa façon, ce que je viens de soutenir. Ma liste ne comprend aucun Français, remarquera-t-on avec justesse. Pour ne pas être pris en flagrant délit de francophobie épistémologique, j'ajoute à cette liste le trop oublié Père Buffier, de la Compagnie de Jésus. Dans son excellent *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*<sup>15</sup>, au chapitre XIX de la première partie, il affirme qu'en certaines circonstances l'autorité humaine tient lieu de première vérité. Laissons cependant ceux qui décidément ne peuvent accepter cette thèse. La suite, qui nous fera passer de Reid à saint Thomas, apportera des précisions supplémentaires à ceux qui la trouvent plausible.

#### *Saint Thomas : prudence et docilité*

Enfant, j'ai cru mon maître quand il m'apprenait l'arithmétique ou la géographie, alors que je ne pouvais aucunement vérifier moi-même ses enseignements. J'ai cru mon professeur de physique quand il demandait qu'on connaisse des formules que j'aurais été (ou suis encore) incapable de démontrer. J'ai cru mon professeur de philosophie – même lui – quand il m'apprenait certaines choses sur Platon ou sur Kant. Je crois aussi que je suis né à l'endroit indiqué sur mes papiers, que je m'appelle Roger Pouivet, et bien d'autres choses qui n'ont finalement pour appui que ma confiance en autrui. Certes, me dira-t-on, mais ne s'agit-il pas de choses empiriquement vérifiables, ou bien qui relèvent d'une décision, comme un nom propre ? Et supposons même qu'on m'apprenne brusquement, par un coup de fil, que je ne suis pas celui que je croyais être, que je possède une tout autre origine, voire un autre nom, tout cela continuerait à reposer sur ma confiance en autrui et sur mes (rares) vertus intellectuelles.

<sup>15</sup> C. BUFFIER, *Cours de Sciences*, 1715 et 1732, édition en fac-similé chez Slatkine Reprints, Genève, 1971 (comprenant le *Traité des premières vérités*).

Peut-on en dire autant pour la croyance en un Dieu Créateur ou en la Résurrection du Christ ? Ce qui est étonnant, à cet égard, c'est que nous sommes tentés de répondre négativement à cette question. Mais pourquoi le principe de crédulité vaudrait-il dans nombre de domaines, mais pas pour les croyances religieuses ? À cet égard, Peter van Inwagen stigmatise ce qu'il appelle la thèse de la différence : les croyances religieuses seraient redevables de critères épistémiques plus exigeants que n'importe quelle autre croyance<sup>16</sup>. Cette thèse de la différence, issue de la philosophie des Lumières, surtout française, et du positivisme, revient moins à faire preuve de sérieux dans l'examen épistémologique des croyances religieuses qu'à élever certains jugements en critères, par exemple le jugement qu'une croyance supposant l'existence d'un être non matériel est par principe absurde<sup>17</sup>. Mais je crois aussi qu'avec saint Thomas on peut fournir un argument plus raffiné que la simple critique des préjugés scientifiques de notre époque.

Saint Thomas fait la remarque suivante :

Si un homme voulait croire seulement ce qu'il connaît, il lui serait certainement impossible de vivre en ce monde. Comment en effet pourrait-il vivre, s'il ne croyait personne ? Il ne croirait même pas que l'homme qui est véritablement son père est bien son père<sup>18</sup>.

Mais Thomas ne se contente pas de cette remarque de bon sens que développera Reid sous la forme du principe de crédulité. Son analyse de la prudence nous permet d'aller plus loin. Voici comment il s'exprime dans la *Somme théologique*, IiaIIæ, 3, 49 :

Comme on l'a dit plus haut, la prudence concerne les actions particulières. En ce domaine, la diversité est comme infinie, et il n'est pas possible qu'un seul homme soit pleinement informé de tout ce qui s'y rapporte, surtout en peu de temps ; il lui en faut beaucoup, au contraire. C'est pourquoi la prudence est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs d'être formé par autrui ; les vieillards surtout sont qualifiés pour l'éclairer, eux qui sont parvenus à la saine intelligence des choses relatives à l'action.

Saint Thomas cite ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* où il est dit que, par leurs expériences, les plus âgés «perçoivent les principes» (XI, 6, 1143 b 11). Il cite également le *Livre des Proverbes* (3,5) et l'*Ecclésiastique* (6,35) qui nous enjoignent d'emprunter notre prudence aux Anciens, en quelque sorte, et de nous tenir au milieu d'eux. Une partie de la prudence, celle par laquelle

<sup>16</sup> P. VAN INWAGEN, «Quam Dilecta», *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, Boulder-Co., Westview Press, 1998.

<sup>17</sup> Voir R. POUIVET, «Épistémologie de la croyance religieuse» et «Épistémologie thomiste et épistémologie réformée», in B. GNASSOUNOU, S. BOURGEOIS-GIRONDE, R. POUIVET (éds), *Analyse et théologie : croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>18</sup> SAINT THOMAS, *Commentaire du Credo*, texte latin et tr. fr. par un moine de Fontgombault, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1969, p. 25.

cette vertu est acquise, est la *docilité*. On ne s'étonnera pas qu'une partie de la prudence soit utile à son acquisition, car «bien que la docilité soit utile à toute vertu intellectuelle [la science ou l'intelligence], elle l'est particulièrement à la prudence», dit Thomas (sol. 1). Deux vices semblent contraires à la docilité : l'orgueil et la paresse. L'orgueil fait mépriser l'enseignement des anciens par la prétention volontaire à ce qui nous dépasse<sup>19</sup> ; c'est le péché du premier homme, c'est donc un péché mortel et le principe de tout péché<sup>20</sup>. Dans la paresse, l'absence de docilité pourrait bien, sous la fausse apparence de la pensée critique, dans la prétention à penser par soi-même, masquer une négligence coupable à l'égard de ce que l'on aurait pu apprendre. Dès lors, précise saint Thomas, «les supérieurs eux-mêmes doivent être dociles quant à certaines choses, car il n'est personne qui se suffise en tout dans les matières relevant de la prudence» (sol. 3). Le principe de crédulité prend donc chez saint Thomas la forme d'une vertu, celle de prudence, dont une partie constitutive est la docilité.

Cependant la prudence est une vertu cardinale et non pas théologique, c'est-à-dire qu'elle n'a pas Dieu pour objet<sup>21</sup>. N'est-elle donc pas mal choisie s'il convient d'expliquer le rôle qu'elle peut jouer dans l'acceptation de ce qu'on nous demande de croire en matière de croyances religieuses et de foi ? On pourrait répondre, de façon générale, en expliquant en quoi, chez saint Thomas, la distinction entre vertus théologiques et vertus cardinales ne recoupe pas celle, moderne, entre théologie et morale, vues comme deux domaines qui peuvent être liés mais qui sont hétérogènes en leur principe – ce que dirait un kantien. Toutefois, dans la *Somme théologique*, II-II, examinons aussi l'article 4 de la question 17 qui porte sur la question : «Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme ?». Cette fois, il s'agit bien d'une des vertus théologiques, l'espérance. Et (une partie de) la réponse est la suivante :

De même qu'il n'est pas permis d'espérer un bien quelconque, hors la béatitude, comme fin ultime, mais seulement comme moyen ordonné à la fin qu'est la béatitude, de même il n'est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou une autre créature, comme dans une cause première qui mène à la béatitude ; mais il est permis de mettre son espérance en un homme ou une créature, comme en l'agent secondaire et instrumental qui aide dans la recherche de tous les biens ordonnés à la béatitude. Et c'est de cette façon que nous nous tournons vers les saints, que nous demandons certaines choses aux hommes, et que l'on blâme ceux en qui l'on ne peut se confier pour recevoir du secours.

Mettre son espérance dans un homme ou une créature revient à accepter ce qu'il peut apporter en vue de la béatitude. Il s'agit d'un *secours*. Ce secours peut prendre la forme de certains signes que Dieu nous envoie par des intermédiaires humains. La crédulité, sous la forme thomiste de la docilité, pourrait alors être comprise comme un *secours*.

<sup>19</sup> Voir *Somme théologique*, II-II, 162.

<sup>20</sup> Voir *Somme théologique*, II-II, 163, 1.

<sup>21</sup> Voir *Somme théologique*, I-II, 62.

Imaginons que vous soyez perdu dans une jungle inextricable, remplie de pièges et peuplée de bêtes féroces ; vous y êtes promis à une mort presque certaine. Vous rencontrez enfin des êtres humains qui vous disent le chemin à suivre. Quelle est l'attitude rationnelle ? Accepter le secours ou le refuser ? Les philosophes modernes ont tendance à répondre qu'il faut refuser le secours et ne compter que sur ses propres forces rationnelles. Ils le disent parfois seulement pour la théorie et pas pour la pratique (comme Descartes), parfois aussi pour les deux. Ils considèrent que, de toute façon, il me faudrait un critère d'acceptabilité du secours et donc que, finalement, je ne dois compter que sur mes propres forces rationnelles. Mais ce qui est douteux dans ce raisonnement, c'est qu'il y ait jamais un premier moment au cours duquel le critère de crédibilité serait absolu, ne dépendrait d'aucun secours et ne supposerait aucune confiance dans quoi que ce soit d'autre que mes propres forces rationnelles. Ce qui est douteux, c'est qu'il y ait un degré zéro de la croyance rationnelle, et donc qu'on puisse jamais éliminer le principe de crédulité et le besoin d'un secours.

Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas en croyant le Serpent leur disant que Dieu leur avait interdit de manger du fruit de l'arbre du Bien et du Mal de peur qu'ils ne parviennent à lui ressembler, qu'Ève et Adam ont introduit le péché dans la Création ? Le premier péché n'est-il pas de l'ordre de la crédulité ? Certainement pas. Le premier péché, si du moins on accepte l'interprétation traditionnelle, est péché d'orgueil. C'est un péché contre l'Autorité de Dieu. La confiance d'Ève dans ce que dit le Serpent n'est nullement de la docilité (une vertu), mais de l'orgueil (un vice) qu'Adam partage avec elle. Le premier homme «voulait, par la vertu de sa propre nature, se fixer à lui-même ce qu'il était bon et ce qu'il était mauvais de faire»<sup>22</sup>. «Faire», et non pas «croire», dira encore l'objecteur. Mais en l'occurrence, se fixer à soi-même ce que l'on doit croire ne serait guère moins de l'orgueil. La Genèse dit : «La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était cet arbre, désirable pour acquérir le discernement» (3, 6, tr. *Bible de Jérusalem*). C'est bien d'orgueil épistémique qu'il s'agit ! La docilité dont parle Thomas ne consiste nullement à croire ce que n'importe qui vous dit, mais à croire qui peut vous apporter le secours nécessaire. Une vertu essentielle tient donc dans la capacité de savoir à qui s'adresser, de reconnaître l'agent secondaire et instrumental de la béatitude.

### *Raison et tradition*

J'ai voulu montrer les liens qu'entretiennent le principe de crédulité, le principe de discernement et le développement des vertus intellectuelles avec l'origine de nos croyances en général, y compris nos croyances religieuses. Je

<sup>22</sup> *Somme théologique*, II-II, 163, 2.

terminerai en insistant sur le lien entre rationalité et tradition que cette thèse invoque.

Roger Trigg s'exprime de la façon suivante :

Nous avons tous besoin d'une tradition qui nous fournit une plate-forme à partir de laquelle nous entrons en contact avec la réalité ; tout le monde dépend d'un arrière-fond particulier de concepts et de croyances. On ne peut pas rencontrer la réalité brute sans aucune préconception. Cependant, les anti-réalistes vont au-delà de ce constat, en déniaient qu'il y ait quoi que ce soit de réel au-delà de la tradition, de ce que la tradition permettrait de fonder ou de justifier<sup>23</sup>.

Comment envisager la relation entre réalité et tradition ? Ne dépend-elle pas, dans une grande mesure, de notre conception de la rationalité ? Mais la raison est-elle une chose essentiellement privée, qui ne devient publique qu'à notre gré ? Ou bien n'est-ce pas plutôt quelque chose d'essentiellement social, même si elle peut être accidentellement solitaire, au moins pour un temps ? Le préjugé cartésien en faveur d'une rationalité s'opposant à la tradition était peut-être une attitude saine à l'égard d'une culture autoritaire. Mais, comme le dit Annette Baier, «si nous ne demandons pas seulement quelle conception a constitué un correctif salutaire dans une société qui exigeait la conformité à des dogmes traditionnels, mais si nous demandons plutôt ce en quoi consiste la recherche de la vérité ou la capacité de reconnaître la vérité, alors d'autres conceptions de la raison, moins individualistes, méritent d'être entendues»<sup>24</sup>. Pour ma part, je ne dis pas seulement qu'elles méritent d'être entendues, mais qu'elles sont simplement, comme l'a montré Wittgenstein, beaucoup plus plausibles.

Roger Trigg a raison de dire que de *flirter* avec des conceptions wittgensteiniennes, qui majorent l'imprégnation culturelle, est excessivement risqué<sup>25</sup>, surtout pour l'idée même d'une vérité indépendante de nous et à laquelle nous pourrions accéder. Mais je ne suis pas sûr que Wittgenstein ait jamais rien dit qui aille contre le réalisme ordinaire – ni qu'il ait entretenu, sur ce point, ce que l'on considère parfois comme des «conceptions wittgensteiniennes»<sup>26</sup>. Et surtout, il ne me paraît pas moins risqué d'entretenir une conception de la rationalité qui dévaluerait épistémologiquement la nature et le mode d'acquisition des croyances religieuses de la plupart de ceux qui en possèdent, ne leur accordant au mieux qu'une certitude morale – le genre de certitude qui suffit «pour régler nos mœurs», comme dirait Descartes. C'est bien dans ce cas que la socialisation des croyances religieuses serait réductrice.

<sup>23</sup> R. TRIGG, «Realism and Antirealism», in P. L. QUINN, C. TALIAFERRO (éd.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Londres, Blackwell, 1997, p. 216.

<sup>24</sup> A. C. BAIER, *The Commons of the Mind*, Chicago and La Salle, Ill., Open Court, 1997, p. 6.

<sup>25</sup> R. TRIGG, *Rationality and Religion*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 122.

<sup>26</sup> L'article de E. ANSCOMBE, «The Question of Linguistic Idealism» (*From Parmenides to Wittgenstein, Collected Philosophical Papers I*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981) constitue une tentative pour montrer que Wittgenstein est moins anti-réaliste qu'il n'y paraît.

On voit ainsi qu'un fondationnalisme épistémologique, arc-bouté sur la certitude métaphysique, peut fort bien s'accorder, une fois les croyances religieuses du tout-venant placées du côté de la pratique, avec une forme de conventionnalisme religieux. C'est précisément cela qui me paraît malheureux.

L'idéal d'une rationalité solitaire et absolue, auto-constitutive, auto-fondationnelle, est une illusion moderne récurrente, aussi bien chez les positivistes que chez les phénoménologues. L'une de ses conséquences aura été la critique des croyances religieuses traditionnelles, jugées infra-rationnelles au regard de l'exigence de radicalité fondationnelle. Ce que j'ai voulu montrer, c'est que suivre la tradition, en matière de religion comme en d'autres, n'est nullement une attitude dont il conviendrait de se départir afin de parvenir à optimiser la rationalité de ses croyances.

