*Philosophie de la religion***Philosophie de la religion et question de la vérité : croyances religieuses et raison publique****Vincent Delecroix**

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/asr/3056>

DOI : 10.4000/asr.3056

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 459-479

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Vincent Delecroix, « Philosophie de la religion et question de la vérité : croyances religieuses et raison publique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 24 septembre 2019, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3056> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3056>

Philosophie de la religion

Vincent DELECROIX

Directeur d'études

Philosophie de la religion et question de la vérité : croyances religieuses et raison publique

CETTE année a vu s'achever la deuxième phase du cycle consacré à la « question de la vérité » en philosophie de la religion. Elle a été consacrée à la question du croisement et de l'articulation entre épistémologie critique des croyances religieuses et construction de l'espace public. Pour en traiter certains aspects, on a choisi de porter plus particulièrement attention à la notion de « tolérance » à travers la lecture des quatre lettres de Locke sur la tolérance (1689-1704) et quelques-uns de ses enjeux contemporains.

Cette investigation achevait ainsi quatre années d'études portant sur la « rationalité critique » à l'œuvre dans l'évaluation philosophique des croyances religieuses. L'ensemble de ces études représentait lui-même l'aspect plus proprement épistémologique du traitement de « la question de la vérité en philosophie de la religion », dont on se permettra pour commencer de rappeler rapidement le sens général.

La « question de la vérité » : rappel

Par cette expression, on entendait considérer à la fois la manière dont la philosophie de la religion mettait en œuvre un programme d'évaluation des phénomènes religieux et la manière dont elle s'inscrivait elle-même, en tant que lieu privilégié de traitement des rapports problématiques entre raison moderne et traditions religieuses occidentales, dans une « histoire de la vérité » dont, après Foucault, il fallait évidemment redéfinir et affiner les termes. L'idée d'une « question de la vérité » permettant d'éclairer l'idée de philosophie de la religion, inclut en effet différents niveaux.

- À un premier niveau, elle désigne simplement l'enquête que mène la raison philosophique visant à évaluer la teneur de vérité de la religion ou de quelque chose dans la religion en forgeant des catégories, et pas seulement des critères, qui permettent de saisir cette teneur éventuelle : « croyance », « foi » (philosophique ou rationnelle), « expérience », « intuition », voire « sentiment », ou « attitudes », mais aussi « phénomène », « formes historiques », etc.

- À un deuxième niveau, l'enquête se faisant réflexive et interrogeant les conceptions philosophiques de la vérité à l'œuvre dans cette évaluation de la religion, la question de la vérité désigne la tâche dévolue à la philosophie de la religion d'éclaircir la manière dont la religion conçoit elle-même la vérité et de

confronter cette compréhension avec les conceptions philosophiques modernes et contemporaines. Ceci oblige à réinsérer alors l'idée-même, la vocation et la pratique de la philosophie de la religion dans une histoire plus vaste des rapports entre vérité philosophique (laquelle a sa propre histoire) et « vérité religieuse » (c'est-à-dire la manière dont la philosophie définit elle-même ce qu'elle pense évaluer, plus ou moins attentive ou soucieuse qu'elle est des définitions internes que donnent les traditions religieuses de leur[s] notion[s] de vérité).

- C'est la raison pour laquelle on parvient à un troisième niveau, où l'expression « question de la vérité » indique le rapport de l'invention et du développement de la philosophie de la religion avec une « histoire de la vérité ». Cette histoire en effet – matérielle, institutionnelle autant que théorique et conceptuelle, voire littéraire ou métaphorique¹ – est tributaire des rapports entre philosophie et religion, de l'articulation et de la concurrence des discours de vérité et des « sources » de la vérité. Par histoire de la vérité, il faut donc entendre, dans l'Occident moderne, une histoire des conceptions de la vérité telles qu'elles se précisent dans les nouveaux rapports de la raison « naturelle » et de la foi, mais aussi une histoire de la valeur de la vérité, de sa force de contrainte, de l'intérêt dont elle est l'objet, de la norme ou du critère qu'elle représente dans l'évaluation des discours, des croyances et des pratiques – et de sa fin éventuelle (« postmodernité »).

Ainsi la philosophie de la religion apparaissait-elle à la fois comme sujet et objet de notre enquête. C'était l'occasion, d'abord, de se pencher sur un certain nombre de jalons ou de moments de son histoire, après avoir tâché de cerner quelques sources théoriques de l'invention de la philosophie de la religion (critique matérialiste de la religion, critique historique et critique de la Bible, théologie naturelle ou rationnelle) et la manière dont cette invention exprime un état de l'histoire de la raison (Raison des Lumières, « crépuscule des Lumières » et querelle du panthéisme, « religion romantique », idéalisme allemand).

Enquête sur la rationalité critique (2014-2018)

Peu à peu s'est détachée la problématique d'une interrogation sur le type de *rationalité* à l'œuvre dans la philosophie de la religion en tant que celle-ci ne serait pas seulement l'un des lieux privilégiés de son exercice, dans son règlement interminable de la question des rapports de la raison et de la révélation, de la foi et du savoir, mais aussi l'un des laboratoires dans lequel cette rationalité se forme ou se configure.

On s'est alors concentré sur la forme « épistémologique » de cette rationalité, forme fondatrice dans son sens large (théorie de la connaissance) mais non pas unique de la philosophie de la religion qui manifeste particulièrement clairement sa double source contradictoire : d'une part dans la critique de la religion, d'autre part dans la théologie rationnelle (c'est la refondation post-kantienne de la

1. On songe ici aux chapitres que Hans Blumenberg consacre à l'histoire des images classiques attachées à la « Vérité ». Voir H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, I-IV, Frankfurt-sur-le-Main 1998 ; trad. fr. *Paradigmes pour une métaphorologie*, D. GAMMELIN (trad.), Paris 2006.

philosophie de la religion qui marque le plus aisément le point de conjonction de ces deux sources opposées). Cette forme confère essentiellement à la philosophie de la religion la tâche d'examiner la validité des croyances religieuses, c'est-à-dire soit leur vérité, soit leur rationalité (une croyance peut être rationnelle sans être vraie)².

Trois incursions dans la raison moderne jusqu'aux Lumières en avaient préparé le terrain en reprenant ponctuellement les « solutions » présentées par cette raison au problème classique de la conjonction entre foi et savoir, entre lumières naturelles et révélation :

Un premier ensemble était constitué par le « Discours préliminaire sur la conformité de la foi et de la raison » par lequel Leibniz, discutant Bayle, ouvre ses *Essais de théodicée*, à la *Confessio philosophi* et aux parties des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (IV, 14-16), lecture critique de Locke, portant sur l'élaboration des critères de la croyance et la critique de l'enthousiasme.

- L'enjeu de ces lectures consistait principalement à faire ressortir les modalités spécifiques, les règles et les principes du jugement que la rationalité classique élabore ou cherche à formaliser à l'égard de la croyance religieuse.

- La célèbre distinction, établie par le « Discours préliminaire », entre ce qui est « au-dessus de la raison » et ce qui est « contre la raison » – mais aussi les distinctions préalables et capitales entre « vérités nécessaires » (logiques et démonstratives) « vérité contingentes » (physiques et liées à l'ordre spécifique de la création) et « vérité historiques » – permet en effet d'établir le cadre dans lequel la légitimité et les prérogatives d'un tel jugement sont reconnues.

- Plus particulièrement, on cherche à soutenir l'hypothèse d'une raison « judiciaire » ou « jurisprudentielle », élaborée par Leibniz, représentant le modèle de la rationalité à l'œuvre dans le jugement porté sur la croyance : présomption d'innocence de la croyance, inversion de la charge de la preuve, règles de justification et non de fondation, style défensif, etc. En appui, on propose alors un éclairage contemporain, notamment à partir de la critique du fondationalisme « cartésien » (une croyance n'a pas à être fondée, mais « seulement » justifiée ou garantie) et du principe de justification comme réponse aux objections (*defeat defeaters*).

- Ceci permet de préciser, voire de littéraliser, l'idée de la Raison comme juge ou comme « vrai juge compétent »³. La fortune de cette image du juge et du jugement est, comme on sait, considérable.

Un autre ensemble est consacré au Locke des *Essay Concerning Human Understanding*, et plus particulièrement son livre IV portant sur la croyance dans le cadre d'une théorie de la connaissance (plus particulièrement IV, 16-19).

2. Cette tâche ne concentre évidemment pas l'ensemble du déploiement, historique et conceptuel, de la philosophie de la religion. L'attention particulière que nous lui portons s'explique au moins par deux raisons : la première est la permanence de cette vocation, témoignant par là de l'enracinement de l'exercice philosophique dans des intérêts de la raison ; la seconde est son caractère actuellement dominant dans une certaine tradition, anglo-saxonne, de la philosophie de la religion. Il s'agissait ainsi de revenir sur ses développements fructueux avec un éclairage cependant distancié par la perspective historique et « continentale ».

3. J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, 18, § 16.

- La lecture de l'ouvrage de Locke, d'une importance décisive pour la constitution de rationalité moderne et plus spécifiquement du « règlement » des rapports entre la raison naturelle et la croyance, a été suscitée par l'étude des *Nouveaux Essais* de Leibniz, qui en sont une lecture critique. Elle visait à préciser deux choses :

- d'une part, l'*image de la rationalité* comme ensemble non seulement de règles mais aussi de devoirs (correspondant à l'exigence d'une « vie selon la raison »). La modalité du devoir (*you ought to*) n'y est assurément pas seulement logistique (pour obtenir ceci, tu dois faire cela), mais bien morale, voire juridique ;
- d'autre part, l'*image de la croyance* forgée par le rationalisme classique, laquelle constitue dès lors l'objet d'un jugement dont les principes se structurent et s'éclairent par là-même.

- Les traits essentiels de cette image sont notamment élaborés au travers de la distinction entre croyance et assentiment, de l'affirmation de la croyance comme acte de l'entendement (et non de la volonté) et du rapport entre l'assentiment et les raisons. L'exclusion du volontarisme⁴ est d'une importance capitale, non seulement d'un point de vue épistémologique, mais aussi d'un point de vue politique. Un éclairage contemporain (John H. Newmann, *Grammaire de l'assentiment*) permet de préciser ces points, en présentant le cas d'une théorie qui sépare vigoureusement le moment de l'assentiment de la chaîne des raisons (inférence)⁵. Au-delà de Newman, la distinction entre croyance et assentiment est devenue l'un des ressorts problématiques essentiels des débats épistémologiques contemporains sur la nature de la croyance religieuse et sa justification. On en rappelle quelques éléments.

- On consacre un intérêt plus particulier à la question de la probabilité, déterminante pour un jugement qui doit s'effectuer en-deçà de toute certitude démonstrative. Ceci nous permet notamment, via l'étude de Ian Hacking sur *L'émergence de la probabilité* et en particulier à partir du chapitre qu'il consacre à une relecture du pari pascalien, de clarifier l'idée d'une rationalité probabiliste à l'œuvre dans l'estimation de la croyance.

Un troisième ensemble, enfin, suit une ligne allant de Lessing (*Anti-Goeze* et les *Fragments d'un inconnu*, *Nathan der Weise*, *L'Éducation du genre humain*) au Kant du *Conflit des facultés*. Cette étude nous déporte alors volontairement des perspectives classiques précédentes. Elle vise certes à jeter un éclairage sur la mutation de la rationalité classique dans la raison des Lumières ; mais elle nous sert surtout à observer comment la question classique des rapports entre la raison et la foi peut déboucher sur la fondation de la philosophie de la *religion* (et non pas seulement sur une théorie évaluative de la croyance religieuse).

- Lessing nous permet notamment de comprendre la manière dont la résolution de cette question classique se trouve dynamisée par l'émergence de ce qu'il

4. Voir G. LEIBNIZ, *À Jean Frédéric de Hanovre*, 1678 (?), A II 676 : « La créance n'est pas une chose volontaire, et toutes les exhortations n'y servent de rien. Il y faut des raisons et il n'est pas possible que l'âme puisse se rendre à d'autres armes ».

5. J. H. NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment*, M.-M. OLIVE (trad.), Paris 2010.

faut bien considérer comme une philosophie de l'histoire (*L'Éducation du genre humain*) : le rapport « statique » entre raison et révélation devient ainsi un rapport de convergence historique.

- Lessing fournit, en particulier dans sa lecture de Reimarus, l'occasion d'observer un certain nombre de traits dominants de la « religion de l'*Aufklärung* », notamment dans ses rapports avec le déisme anglais (Locke, Toland) et les néologues, mais aussi telle qu'elle est « mise en scène » dans *Nathan le Sage*. On étudie plus particulièrement la discussion sur le rapport entre vérités nécessaires et vérité contingentes héritée de Leibniz et qui va devenir l'un des pivots de la question de la foi : l'idée d'un « saut de la foi », attribuée par Jacobi à Lessing, est l'un des déclencheurs de la *Pantheismusreit*, querelle fondatrice de la philosophie de la religion dans le « crépuscule des Lumières ».

- On revient alors sur la compréhension des « Lumières » non seulement comme moment historique, mais comme « attitude critique » (Foucault, Préface à Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?*), et plus particulièrement comme attitude à l'égard de la religion positive. On la compare avec la réponse à la même question – qu'est-ce que les Lumières? – donnée par Moses Mendelssohn.

- La lecture de Kant (*Critique de la faculté de juger*, § 40, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Préface (1793) à *La Religion dans les limites de la simple raison*, *Conflit des Facultés*, I) est essentiellement orientée par l'objectif de clarifier cette image de la raison des Lumières dans son rapport à la religion, en portant plus particulièrement attention à la forme juridico-institutionnelle sous laquelle Kant pense le problème dans *Le Conflit des facultés*.

L'épistémologie contemporaine des croyances et l'élargissement socio-politique de la rationalité déontologique

Ces investigations ont préparé une nouvelle enquête portant sur la rationalité contemporaine à l'œuvre dans la philosophie de la religion. Il s'agit de déterminer les enjeux de la constitution d'une raison déontologique appliquée à l'évaluation des croyances religieuses. Que *demande-t-on* exactement aux croyances? Telle est la question qui guide ces investigations. La forme épistémologique constitue le cœur d'une telle rationalité normative, mais cette forme nécessite elle-même d'être élargie aux dimensions d'une « raison publique ».

L'idée de religion rationnelle

Les coups de sonde dans la tradition moderne que l'on a effectués plus haut ont en effet permis d'établir les linéaments, dans le rationalisme classique, d'une raison « déontologique », dont, par-delà le développement des métaphysiques de la religion qui lui ont apparemment succédé, il s'agissait de retrouver les exigences dans les développements contemporains des évaluations critiques de la croyance religieuse. C'est à partir de là que la question de la vérité se trouvait désormais, dans notre enquête générale, saisie plus spécifiquement sous la forme d'une épistémologie contemporaine des croyances.

Mais les discussions autour de la raison des Lumières conçue comme socle de l'évaluation de la croyance religieuse (on a volontairement laissé de côté les mutations de cette raison, au XIX^e siècle, qui ont réorienté l'approche critique de

la religion sous l'effet de la raison spéculative d'une part et de la conscience historique d'autre part) avaient également fait émerger une catégorie essentielle pour comprendre l'horizon de l'évaluation contemporaine : l'idée de religion rationnelle.

L'importance plus ou moins apparente d'une telle catégorie, jusque dans ses reformulations contemporaines, témoigne du caractère spécifique de l'exercice philosophique : analytique ou descriptif, herméneutique ou explicatif, il reste structuré par un exercice du *jugement*, motivation étrangère voire incompatible avec le développement des autres « sciences religieuses ». La philosophie de la religion est l'expression-même des « intérêts de la raison », pour reprendre une formulation kantienne. C'est la raison pour laquelle, comme en témoigne exemplairement le projet kantien, elle vise à *établir* le caractère rationnel de la religion, c'est-à-dire à la fois à le démontrer et à accompagner et soutenir sa rationalisation historique (en langage kantien : passage de la « foi statutaire » ou de la « foi d'Église » à la « pure foi rationnelle » et à la religion de la pure intention morale).

Or cette catégorie à la fois descriptive et normative nécessite d'être interrogée. Pour ce faire on a tâché d'établir une triple distinction entre « religion de la Raison », « religion rationnelle » et « religion raisonnable ». L'analyse de ce qui pourrait être entendu dans chacune de ces catégories laisse bien sûr apparaître des variations de critériologie ; mais elle permet également d'interroger la centralité conférée dans cette évaluation à la question de la croyance et même la pertinence de l'usage d'une telle notion. Surtout, le passage de l'idée de « religion rationnelle » à celle de « religion raisonnable » dévoile à la fois la surdétermination et les limites de l'épistémologie normative des croyances religieuses. Cette dernière catégorie, particulièrement affine avec les éléments pratiques du rationalisme classique (de Locke à Kant), manifeste combien la critériologie à l'œuvre dans l'évaluation philosophique de la religion déborde l'exigence strictement issue d'une théorie de la connaissance. Et dès ce moment on a commencé à observer comment la rationalité théorique mise en œuvre par la philosophie de la religion pouvait intégrer des exigences pratiques, c'est-à-dire morales d'un côté et politiques de l'autre. C'est cette observation qui aura été reprise et complétée, après l'examen de l'épistémologie contemporaine proprement dite, dans le séminaire portant sur « Croyances religieuses et espace public ». Mais c'était d'ores et déjà indiquer que si l'épistémologie des croyances religieuses devenaient effectivement l'objet de notre investigation, c'était au titre d'une configuration historique (contemporaine) particulière de la rationalité critique.

*De la question de la vérité à la question de la rationalité :
philosophie analytique de la religion*

Ceci nécessitait bien sûr de revenir aux premiers fondements historiques de la philosophie analytique (le positivisme logique et ses suites⁶, Wittgenstein I et II⁷) qui l'ont d'abord permise, en s'attachant plus particulièrement à observer comment la

6. On s'est appuyé essentiellement ici sur A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, New York 1952 ; I. T. RAMSEY, *Religious Language*, Londres 1957 ; F. FERRÉ, *Language, Logic and God*, New York 1961 ; A. FLEW, A. MACINTYRE (éd.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1972.

7. L. WITTGENSTEIN, *De la certitude*, J. FAUVE (trad.), Paris 1976 ; *Remarques mêlées*, G. GRANEL (trad.), Paris 2002 ; *Leçons et conversations*, J. FAUVE (trad.), Paris 1992.

question logico-sémantique de la vérité religieuse se muait en épistémologie de la croyance religieuse. Cette étude n'a pas une vocation seulement archéologique ou historique : elle est motivée par l'hypothèse selon laquelle, par-delà les apories de l'empirisme logique et l'échec du projet d'une « construction scientifique de l'image du monde » (Carnap), et indépendamment des voies divergentes (le Wittgenstein des *Investigations philosophiques*) des structures de rationalité ainsi élaborée se prolongent naturellement dans la « raison analytique ».

Mais quant au tournant épistémologique⁸ de la philosophie du langage religieux, il ne s'agissait pas seulement d'en reprendre les développements connus (fondationalisme⁹, critique du foundationalisme et épistémologie réformée¹⁰, fiabilisme, « wittgensteinisme »¹¹), mais d'en distinguer les paradigmes possibles (épistémologie normative, descriptive, naturaliste, déontologique, épistémologie des vertus, épistémologie sociale, etc.¹²). Car ces paradigmes manifestent qu'ils ne sont pas indépendants d'une rationalité aux contours à la fois plus larges et plus indécis, insérée dans un cadre à la fois social et historique. Un tel constat se justifie à la fois de l'enracinement de la rationalité dans nos pratiques et de la nature pragmatique des croyances elles-mêmes : ce que nous voulons faire de nos croyances (à supposer que nous puissions avoir quelque influence sur elles) dépend évidemment de ce qu'elles nous permettent de faire, voire de ce à quoi elles sont destinées – et finalement de ce qu'elles font de nous. Sans même souscrire aux principes pragmatistes de l'évaluation des croyances, qui convergent essentiellement dans l'idée de juger de celles-ci en raison non de leur fondement (paradigme foundationaliste), mais de leurs effets ou de leur *terminus ad quem*¹³, on admettra qu'il est difficile d'ignorer dans de telles évaluations les multiples dimensions, dont certaines sont évidemment sociales et politiques, du sujet qui les porte et l'implication des formes de vie qu'elles décident ou structurent dans un espace évidemment plus large que celui de la simple activité cognitive ou théorique. Par exemple, des croyances rationnelles sont des croyances qui nous *rendent* rationnels – notamment parce qu'elles impliquent la reconnaissance des vertus épistémiques et nous apprennent à les cultiver – autant qu'elles sont *dues* à nos efforts en vue de la rationalité.

C'est ainsi que le jugement que nous *devons* porter sur nos croyances, c'est-à-dire les devoirs épistémiques qui nous incombent à leur égard (rationalité déontologique), répondent à des finalités pratiques et l'examen de ces finalités nous permet de discerner la nature d'une telle rationalité. S'il s'agit de maximiser les

-
8. Rappelons que ce tournant épistémologique de la philosophie du langage issue de Wittgenstein a pu être considéré comme une trahison du projet wittgensteinien. Cette critique motive par exemple l'appel de Rorty à « garder pure la philosophie ». Cf. R. RORTY, « Garder pure la philosophie : un essai sur Wittgenstein », dans *Conséquences du pragmatisme*, J.-P. COMETTI (trad.), Paris 1993, p. 89-114.
 9. R. CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs (NJ) 1989 ; J. DUTANT et P. ENGEL (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris 2005.
 10. A. PLANTINGA, N. WOLTERSTOFF (éd.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame (IN) 1983.
 11. D. Z. PHILIPPS, *Faith After Foundationalism*, Boulder (CO), San Francisco (CA), Oxford 1995.
 12. Voir R. POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris 2013.
 13. Voir W. JAMES, *Pragmatism*, dans *Writings 1902-1910*, New York 1992.

croyances vraies, dont on peut estimer qu'elles favorisent d'une manière ou d'une autre notre existence, il s'agit plus encore de viser la position d'un agent rationnel. Or être rationnel, ce n'est pas posséder seulement des croyances qui, « objectivement », le sont (par exemple elles possèdent un fondement objectif sûr dans un certain nombre d'évidences incorrigibles), ou même posséder des croyances vraies, puisqu'on peut croire à quelque chose qui est objectivement vrai pour de mauvaises raisons ou même sans raison, et donc posséder des croyances vraies sans être rationnel pour autant : c'est également posséder ou pouvoir posséder subjectivement les raisons qui justifient en troisième personne nos croyances¹⁴. Mais d'où vient cette exigence ? Et qui ou qu'est-ce qui détermine le caractère rationnel d'un sujet de croyance, à supposer que ce soit un tel caractère que nous devons viser ? De telles questions entraînent inévitablement non pas une relativisation de nos devoirs épistémiques – comme le craignent nombre de philosophes analytiques – mais une réinsertion ou un englobement de ces devoirs dans le réseau plus large d'une rationalité qui détermine ou apprécie ce que peut être une croyance « rationnelle », voire « raisonnable »¹⁵ ou même la manière dont une croyance « vraie » doit s'insérer ou guider nos formes de vie.

En réinscrivant donc la « Raison » de l'épistémologie contemporaine dans une histoire de la vérité – des définitions, des critères et de la valeur de vérité – selon une perspective volontairement étrangère à la philosophie analytique, puisque celle-ci répute anhistoriques ses procédures, on a progressivement mis au jour les principes d'une rationalité normative élargie aux dimensions sociales et politiques. La question « Que demande-t-on aux croyances ? » réclamait en effet de préciser « qui » était ce « on ». Or si ce « on » désigne le sujet fictif de l'ensemble des procédures par lesquelles les croyances religieuses sont évaluées, et qu'il faut bien appeler la rationalité contemporaine, on n'a pas de mal à voir émerger de telles déterminations socio-politiques, dont une épistémologie « stricte » et décontextualisée estimait le poids négligeable ou carrément déviant. Du reste ces dimensions socio-politiques des questions rectrices de la philosophie de la religion étaient non seulement présentes mais même déterminantes dans l'exercice de la raison des Lumières, donc aux sources mêmes de la Philosophie moderne de la religion.

L'« éthique de la croyance » en question

Ceci explique l'intérêt consacré plus spécifiquement à la question de l'éthique de la croyance. Cette expression, titre d'un illustre article de W. Clifford¹⁶ qui fut lui-

14. C'est notamment la manière de résoudre le « problème de Grettier » qui exerce régulièrement la sagacité des épistémologues en quête d'une définition de la connaissance, car même une « croyance droite accompagnée de raison » (Platon, *Théétète*) ou une croyance vraie justifiée ne suffit pas à la définir : il faut parler d'une croyance vraie non-accidentelle.

15. On a notamment appuyé la distinction entre « rationnel » et « raisonnable » sur une lecture critique de R. OGIER, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, « Le raisonnable et le rationnel », Paris, Tel Aviv 2003, p. 21-38. Ceci permettait en outre de discuter la nature « maximaliste » ou « minimaliste » de l'éthique de la croyance.

16. W. K. CLIFFORD, *The Ethics of Belief and Other Essays*, New York 1999. On trouve évidemment ses prémisses dans l'empirisme classique. Voir par exemple J. LOCKE, *Essay concerning Human*

même l'objet d'une illustre critique par W. James¹⁷ au début du xx^e siècle, désigne un ensemble de règles dont la plus connue est énoncée par Clifford sous la forme suivante : « C'est un tort pour tous, partout et toujours que de croire quoi que ce soit sur des éléments de preuve [*evidences*] insuffisants ». Une telle formulation, dont on peut dire qu'elle nous paraît régir notre rationalité déontologique la plus commune, pose nombre de problèmes insoupçonnés qui ont fait naître une littérature critique abondante. Sa critique a nourri l'essentiel des débats internes à l'épistémologie des croyances religieuses. Mais plutôt que de revenir sur ces débats une fois encore, on a choisi d'en retenir seulement deux aspects principaux dans un but de formalisation minimale.

- Le commentaire critique de l'éthique cliffordienne nous permet d'abord de saisir la concurrence d'au moins deux modèles de rationalité à l'égard de la croyance. Le premier, que l'on a choisi de qualifier d'« éthique de la défiance » et dont on peut considérer qu'elle est dominante depuis l'invention moderne de la raison chez Descartes et Locke, nous fait rejeter *a priori* les croyances et ne les accepter que lorsqu'elles peuvent exhiber des raisons solides (l'éthique de Clifford en est une variante plus strictement empiriste) ; le second, plus propre aux philosophies dites du « sens commun » (T. Reid) et dominant dans l'approche pragmatiste de la croyance (W. James), répute tout simplement impraticable le premier modèle et, suivant ce qu'il estime être une rationalité ordinaire parfaitement fiable, repose sur un principe de confiance accordée à nos croyances, en attendant qu'elles soient éventuellement démenties¹⁸. Il est vrai que la plupart de nos croyances, sinon toutes, ne répondent pas aux exigences drastiques du premier modèle – et que nous ne nous en estimons pas moins rationnels. Et il est tout aussi vrai que si nous attendions d'en avoir rempli les exigences avant d'adopter quelque croyance que ce soit, nous ne pourrions ni agir ni même vivre – ce qui semble confirmer le caractère irrationnel des exigences rationnelles du premier modèle.

- Cette discussion nous amène alors à aborder quelques discussions critiques, dont celle de William James dans *The Will to Believe*, portant sur la nature et la légitimité de ce qui est demandé plus spécifiquement aux croyances religieuses. Car, indépendamment de la concurrence des modèles que l'on vient d'évoquer et dont on admettra qu'ils ne favorisent pas ou pénalisent de la même manière la croyance religieuse, celle-ci serait l'objet, selon une autre critique célèbre,

Understanding, IV, 17, § 24 ; IV 19, § 1 ; D. HUME, *Enquiry concerning Human Understanding*, section X, 1.

17. W. JAMES, *The Will to Believe*, dans *Writings 1878-1899*, New York 1992 ; trad. fr. : *La volonté de croire*, L. MOULIN (trad.), Paris 2005.

18. Ceci peut se retrouver dans ce que Richard Swinburne nomme « le principe de crédulité » et dans ce qu'il nomme « Principe de Témoignage », selon lequel « ce que les gens vous disent est probablement vrai en l'absence de preuve du contraire ». (R. SWINBURNE, « Un nouveau programme en théologie naturelle », dans S. BOURGEOIS-GIRONDE [éd. et trad.], B. GNASSOUNOU, R. POUIVET [éd.], *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Paris 2002). On peut y voir une variante du « principe de charité » à l'égard des croyances.

celle de Peter Van Inwagen¹⁹, d'une spécificité de traitement (thèse dite de la « différence ») qui exigerait d'elles des garanties qu'on n'exigerait pas pour d'autres croyances, notamment les croyances « philosophiques et politiques », mais même n'importe quelle autre croyance²⁰. Non seulement, selon Van Inwagen, la charge de la preuve lui revient alors que rien, épistémologiquement, ne l'exige, mais des standards exorbitants lui sont imposés, ce que laisse d'ailleurs supposer le fait que « L'Éthique de la croyance » de Clifford visait avant tout et peut-être uniquement la croyance *religieuse*. Cette illégitime inégalité de traitement, dont la critique rejoint une critique antérieure dite de « la présomption d'athéisme », ne s'explique que par un parti pris, selon l'auteur, en faveur d'un athéisme méthodologique que rien ne justifie. Or Peter Van Inwagen suggère notamment que le « principe de Clifford » cache un « Autre principe de Clifford » que celui-ci mobilise implicitement sans jamais le formuler, mais qu'indique au demeurant le petit apologue qui ouvre son article. Cet autre principe pourrait s'énoncer ainsi : « C'est un tort, toujours, partout et pour tous de négliger [*ignore*] un élément de preuve [*evidence*] pertinent pour sa croyance ou de rejeter trop facilement un élément de preuve pertinent ». Clifford confond volontairement les deux principes dans un sens antireligieux, alors que seul le second est impliqué par une véritable éthique de la croyance – lequel en conséquence n'élimine plus d'emblée la croyance religieuse.

Les croyances religieuses et la raison publique (2017-2018)

L'intérêt porté au caractère déontologique de la rationalité, à la définition des droits et des devoirs épistémiques et aux distorsions éventuelles dont, selon certaines critiques, ils seraient l'objet, nous a alors permis d'élargir notre investigation conceptuelle à l'espace social et politique – ce cycle consacré à la rationalité critique retrouvant en quelque sorte, et pour terminer, dans le contemporain, des traits propres à la raison des Lumières. L'objectif de cette dernière étape a été de comprendre les modalités d'une raison normative élargie aux dimensions de la « raison publique » et les problèmes spécifiques que posent à cette raison les croyances religieuses. C'était en réalité une manière de déplacer sur ce terrain du social et du politique la question de la vérité elle-même, non pas certes au sens d'un relativisme qui voudrait que l'espace socio-politique décide, autoritairement ou consensuellement, de ce qu'est la vérité, mais dans un sens plus foucaldien qui incite à considérer à la fois la manière dont les critères de vérité sont mobilisés

-
19. P. VAN INWAGEN, « Is It Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence? », dans *The Possibility of Resurrection and Other Essays on Christian Apologetics*, Boulder (CO) 1997 ; trad. fr. : « Il est mauvais partout, toujours et pour quiconque de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante », dans R. POUVET (éd. et trad.), C. MICHON (éd.), *Philosophie de la religion : perspectives contemporaines*, Paris 2010.
20. P. VAN INWAGEN, « Is It Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence? », p. 41 : « This double standard consists in setting religious belief a test it could not possibly pass, and in studiously ignoring the fact that very few of our beliefs on any subject could possibly pass this test ».

pour réguler les croyances, voire les raréfier, et la manière dont il peuvent être eux-mêmes neutralisés ou relativisés au profit d'objectifs sociaux et politiques (la paix civile, voire « le bien commun »).

La nécessité de situer l'épistémologie des croyances religieuses

Il s'agit donc d'abord, d'une manière générale, de replacer la raison épistémologique interrogeant les croyances religieuses sur le terrain plus étendu des intérêts de la raison mais aussi de l'espace concret (social et politique) dans lequel apparaît ce qui des religions doit être saisi par elle. On consacre donc un premier moment, introductif, aux présupposés d'une telle « raison épistémologique » à l'œuvre dans l'évaluation contemporaine.

Les difficultés internes, pour un classique modèle fondationaliste, à fonder ses propres principes recteurs (le principe selon lequel il faut fonder toute croyance sur une évidence sûre n'est sans doute pas fondé sur une évidence sûre), peuvent pousser à considérer que la surface épistémologique, sur laquelle quelque chose des phénomènes religieux est amené à la lumière et examiné, n'a pas d'autres fondements qu'historiques. « C'est ainsi que l'on juge des croyances religieuses » est à peu près la réponse à laquelle on parviendra en décrivant les paradigmes épistémologiques concurrents qu'on a évoqués précédemment. Mais cela ne signifie pas pour autant que les débats sur leur justification (qui par exemple interrogent la « présomption d'athéisme » sur laquelle se fonderait l'épistémologie normative dominante ou la question de la charge de la preuve) n'ont pas de sens ni d'importance ; cela oblige en revanche ces débats à revenir sur le terrain des pratiques et à comprendre la manière dont de tels modèles sont tributaires d'un espace social et politique et dont, inversement, ils le structurent.

Or avant même de proposer une critériologie et des principes de jugement, cette rationalité normative construit des objets, que, en relation avec l'espace dans lequel elle se déploie, elle *découpe* dans la couche des phénomènes religieux. À l'historicité propre de ces phénomènes – par exemple les évolutions sociologiquement repérables dans les modes de croire – s'ajoutent ainsi l'imposition de catégories théoriques dont l'historicité relève des évolutions de la rationalité. Et ces évolutions elles-mêmes sont évidemment indissociables de la construction moderne (sécularisée et pluraliste) de l'espace socio-politique. Cette historicité des paradigmes et de leurs catégories directrices, leur enracinement dans l'espace socio-politique incite alors à reprendre quelques éléments d'une histoire de la sécularisation de la société occidentale et de la théorie politique moderne.

En l'occurrence ce qui, du phénomène religieux, entre ainsi dans la lumière de la rationalité épistémologique, c'est la « croyance ». Une première observation s'impose à ce sujet : une telle catégorie peut certes être héritée d'une formalisation interne (théologique) au sein d'une ou de certaines traditions religieuses, mais elle est aussi reprise et retravaillée dans l'élaboration de la rationalité moderne en partie sécularisée. Et elle l'est dans un cadre qui n'est pas seulement descriptif, analytique ou herméneutique, mais bien normatif et axiologique. Ce qui signifie qu'elle n'est pas seulement un produit *moderne* : il s'agit d'une catégorie *fondatrice* ou centrale de la modernité, en tant que celle-ci se caractérise par l'élaboration

d'une rationalité critique spécifique, le paradoxe étant qu'elle fonctionne essentiellement de manière négative, comme on le voit dans la construction de la raison cartésienne ou dans les règles déontologiques lockiennes, la Raison se constituant en excluant/intégrant la croyance.

Il est alors évidemment loisible de s'interroger sur la pertinence ou l'opérativité d'une telle catégorie au sein des épistémologies contemporaines. Toutefois il ne s'agit pas ici de revenir sur les procès en abstraction – la « croyance » ne correspond à rien de ce que les gens font ou même « croient » – ou en ethnocentrisme – le concept de croyance ainsi manipulé renvoie seulement à *une* tradition (disons : le christianisme), ou même à une conception (théologique) au sein de cette tradition – intentés à la philosophie analytique, encore moins de reprendre les attendus d'une critique générale de l'emploi, en philosophie ou en anthropologie, d'une telle catégorie²¹ ; mais plutôt d'observer les effets théoriques produits dans la compréhension des phénomènes religieux par une catégorie *évaluative*. Par exemple, en découpant ainsi l'objet croyance dans la couche phénoménale du religieux, ces modèles produisent inévitablement un reste, qui constitue en quelque sorte le point aveugle du religieux visé par la rationalité normative : la catégorie « d'expérience religieuse » peut ainsi, en contraste avec celle de « croyance », revêtir le statut purement négatif de ce qui échappe à cette investigation normative et revêt la teneur d'un « réel », certes descriptible dans une certaine mesure, mais guère évaluable.

Les paradigmes épistémologiques ne font pas que découper des objets (évaluables ou non) dans la phénoménalité religieuse ; ils décident aussi de l'articulation des éléments qu'ainsi ils isolent. Ainsi c'est au titre de fondement que certains développements récents de la philosophie analytique²² tâchent de faire entrer « l'expérience religieuse », assimilée le plus souvent à l'« expérience mystique », dans le champ de l'épistémologie normative : l'expérience mystique, *fondement* putatif de la croyance, devient ainsi l'élément clef de sa *justification*. Mais cette relation de fondement à fonder, dont on voit bien de quel modèle de rationalité elle est tributaire, n'est évidemment pas la seule possible – que l'on songe à la relation d'expression entre croyance et action, ou à la relation d'interdépendance entre langage religieux et forme de vie – et l'on voit bien en quoi les exigences de normativité épistémique introduisent voire fabriquent une grammaire spécifique.

Peut-on *évaluer* autre chose, dans les religions, que des croyances (sans préjuger par ailleurs des modèles d'évaluation) ? La réponse est évidemment affirmative : les pratiques ou les conduites n'échappent pas à la normativité, elles en sont au contraire l'objet le plus immédiat. Mais l'épistémologie stricte est-elle à même de comprendre ce qu'en réalité elle ne fait que présupposer, en gros le fait que nous agissons de telle manière parce que nous avons telles croyances ? Si ce que l'on demande à la philosophie est de prononcer un jugement sur la religion – tâche dont

21. Voir à ce sujet C. GRELLARD, « Les ambiguïtés de la croyance. À la recherche d'une anthropologie comparée de la croyance », *Socio-anthropologie* 36 (2017), « Manières de croire », p. 75-89.

22. W. P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca (NY), Londres 1991. Voir également F. NEF, *La connaissance mystique. Émergence et frontières*, Paris 2018.

il faut bien reconnaître à la fois l'importance et la difficulté, mais qui relève aussi de l'intérêt le plus naturel : il s'agit de *décider*, au sens pascalien – elle a préalablement intérêt non seulement à re-situer la normativité épistémique dans l'ensemble de ce que l'on est susceptible de demander à la religion, mais à comprendre elle-même la manière dont la rationalité qu'elle mobilise est tout sauf indépendante de son environnement social et politique. Droit et devoir concernant nos croyances, droit de croire et devoir épistémique : ce vocabulaire, à la fois moral et juridique, propre à l'épistémologie déontologique, nous incite donc à comprendre la rationalité à l'œuvre dans cet examen selon une conception élargie aux enjeux sociaux et politiques.

Le tournant d'une épistémologie « stricte » (décontextualisée) à la « politisation » de la question des rapports entre rationalité(s) et croyances religieuses se fait notamment en prenant appui sur le dernier ouvrage de Jean-Marc Ferry, *La raison et la foi*²³.

L'idée de raison publique

La manière dont se développent les critiques, évoquées plus haut, de l'éthique de la croyance, indépendamment de la question de leur éventuelle pertinence, avaient tendance à dévoiler le caractère sous-déterminé de l'épistémologie des croyances religieuses : les biais qu'elles dénonçaient renvoyaient aux présupposés sociaux et culturels de l'espace « sécularisé ». Mais l'épistémologie des croyances ne peut être justement, comme on l'a rappelé, décontextualisée et détachée des intérêts d'un sujet engagé dans un espace social et politique et, plus largement, du champ pratique dans laquelle doit s'exercer une rationalité normative.

L'idée de « raison publique » mobilisée alors, qui fournirait ainsi le paradigme de la rationalité normative, est évidemment tributaire du modèle suggéré par Rawls dans sa *Théorie de la justice* et du modèle habermassien de raison communicationnelle²⁴. Elle est « publique » en ce sens qu'elle est structurée par l'échange intersubjectif des raisons que chacun doit aux autres. Et elle détermine une conception de la vérité non pas strictement consensualiste (la vérité ne serait que ce sur quoi, à un moment donné, nous nous mettons d'accord), mais bien intersubjective : « On peut définir un jugement vrai comme celui sur lequel tous les agents seraient d'accord s'ils devaient discuter de la totalité de l'expérience humaine dans un contexte d'absolue liberté et dépourvu de contrainte pendant un temps indéfini ».

Un tel modèle permet alors de réinterpréter l'idée, mobilisée par une stricte épistémologie non-fondationaliste, de « croyance justifiée » : l'espace de la justification est un espace public en ce sens et une croyance n'est accréditée (considérée comme rationnelle) qu'à la condition de satisfaire aux exigences qui régulent et structurent cet espace. Son idéalité-même n'est pas pour autant décontextualisée si les procédures de la justification incluent des demandes corrélées aux objectifs orientant la construction de l'espace public.

23. J.-M. FERRY, *La raison et la foi*, Paris 2016.

24. Voir notamment J. HABERMAS, « La rationalité de l'entente », dans *Vérité et justification*, R. ROCHLITZ (trad.), Paris 2001.

Traditionnellement on peut opposer deux objections à un tel modèle, toutes les deux portant sur le caractère idéal de l'espace rationnel.

- La première met tout simplement en doute la possibilité d'établir une telle situation idéale de parole, compte tenu d'inévitables effets sociaux de distorsion et des biais induits par les structures de domination qui traversent la société et que la Théorie critique a depuis longtemps analysés. Plus généralement, on note l'inévitable parasitage des principes idéaux de l'argumentation rationnelle par les modes de la persuasion, et finalement les biais introduits par la réalité de cet espace dans l'acquisition des croyances et leur justification. L'effet de ce parasitage est d'opérer une sélection des croyances selon des critères qui choquent nos idéaux concernant l'autonomie des individus. On envisage certaines réponses à cette objection, dont celle de Bernard Williams²⁵, notamment pour son caractère provoquant, qui considère que ces biais avérés ne sont pas réducteurs : s'il est nécessaire de « sonder une croyance en expliquant comment elle parvient à s'imposer », on devrait pour autant « accepter qu'une croyance ne soit pas discréditée simplement parce qu'elle est suscitée par quelqu'un » et même qu'elle ne le soit pas « parce qu'elle serait suscitée par le pouvoir de quelqu'un »²⁶.

- La seconde objection remarque à la fois l'impossibilité et l'inutilité de structurer la raison communicationnelle par des idéalizations métaphysiques et c'est finalement le critère même de la vérité (comme ce qui est valide en tout temps, en tout lieu et devant n'importe quel auditoire) qui en fait les frais. Cette critique, issue du néo-pragmatisme de R. Rorty, ne nous intéresse ici que pour le cadre alternatif qu'elle propose à l'évaluation de la croyance religieuse, cadre qui ne lui est du reste pas plus favorable ou plus laxiste dans ses exigences, contrairement à ce que l'on peut croire, mais qui induit évidemment des effets historiques sur les croyances²⁷. Son intérêt tient à la fois au fait qu'il repose sur un rejet radical de l'épistémologie²⁸ et qu'il propose une version socialisée (voire culturalisée, selon un certain nombre de ses détracteurs) de la « rationalité » dont le but n'est plus l'établissement de la vérité mais de la concorde et de la « solidarité ». Le modèle de la conversation s'y substitue à celui de la raison communicationnelle.

Le lien entre évaluation épistémique des croyances religieuses et espace public de la rationalité n'implique pas nécessairement ce genre de solution radicale ; mais il s'agit surtout de montrer dans quels types ou paradigmes de rationalité post-métaphysiques²⁹ peuvent s'inscrire de telles évaluations : raison communicationnelle et conversation orientent chacune un traitement différent de la question de

25. B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton (NJ) 2002 ; trad. fr. : *Vérité et véracité*, J. LELAIDIER (trad.), Paris 2006.

26. B. WILLIAMS, *Vérité et véracité*, p. 267.

27. Voir R. RORTY, « Anti-clericalism and Atheism », dans M. A. WRATHALL (éd.), *Religion After Metaphysics*, Cambridge 2003 ; trad. : « Anticléricalisme et théisme », dans R. RORTY, G. VATTIMO, *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie*, Paris 2006.

28. Cf. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (NJ) 1979.

29. On entend ici par « post-métaphysique » une « raison » désubstantialisée, formalisée et délestée d'un savoir sur les premiers principes de l'être.

la rationalité des croyances religieuses et pas seulement des principes pour leur expression dans l'espace public. L'espace pluraliste que les sociétés démocratiques libérales sont censées garantir est indissociablement épistémique, social et politique et il ne s'agit pas seulement de savoir ce que cet espace fait aux traditions religieuses mais aussi *la manière dont il régule et modifie (voire neutralise) leurs prétentions à la vérité ou à la rationalité*. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on va pouvoir, dans un troisième moment, traiter de la question de la « tolérance » comme concept *à la fois* politique et épistémique.

Croyances et espace public de la rationalité

Aborder une telle question suppose toutefois une préparation historique et conceptuelle concernant la construction même de l'espace public. Il s'agit évidemment de rappeler comment un tel espace se structure progressivement depuis une sécularisation en profondeur jusqu'à l'élaboration politique des principes de séparation (et aussi, faut-il le rappeler, d'articulation possible) entre la souveraineté politique et le pouvoir dit « spirituel » (qui n'est rien d'autre en réalité qu'un pouvoir mondain et politique). Et s'il apparaît nécessaire de rependre la question classique de l'inscription des croyances religieuses dans l'espace public, c'est, à la différence des analyses sociologiques ou politistes, dans le but d'observer la constitution de la rationalité *à partir de* la construction de cet espace.

Si l'on retourne à cette occasion au *Léviathan* de Hobbes, c'est pour observer l'intrication indissociable entre principe de la rationalité épistémique moderne et construction politique de l'espace social – et c'est bien sûr au titre de la remarque élémentaire selon laquelle une raison commune se trouve aux principes de la constitution de l'État moderne. Le règlement épistémique de la question de la croyance religieuse est une condition de l'établissement de l'espace politique moderne, mais celui-ci à son tour, dans son élaboration même, est un élément décisif de ce règlement...

Le traitement des croyances, devenues essentiellement un problème politique et social (au lieu d'assurer l'unification de l'espace social et la stabilité de la souveraineté, les traditions religieuses suscitent fragmentation sociale, déstabilisation et guerre civile), liant ainsi dimension épistémique et dimension politique, favorise une image de la religion dont toute la modernité va hériter. En particulier, cette image est structurée par une partition privée / public que la théorie hobbésienne a peut-être héritée des effets de la Réforme (distinction entre intériorité croyante et marques objectives, pratiques et sociales, de la religion) mais qu'il a surtout contribué à solidifier et à rationaliser dans une théorie de l'espace politique : l'effet du *Léviathan*, ici, en corrélation avec l'objectif de neutraliser la puissance politique de l'institution religieuse, c'est d'imposer et de solidifier une scission interne au religieux, en détachant la croyance, rapportée alors à un pôle subjectif-privé (l'intériorité), de son insertion sociale et de sa dimension à la fois pratique et collective. Elle est conforme à une décision philosophique concernant la nature de la croyance, que l'on a déjà évoquée à propos de Locke et de Leibniz et que l'on aurait également pu trouver chez Spinoza : que la croyance ne se *commande* pas (elle ne relève pas de la volonté), au contraire des conduites et des pratiques, ce qui fait qu'elle n'est pas à proprement parlé un objet *politique*. Il y a ainsi séparation

décisive entre une régulation strictement épistémique des croyances intériorisées (justification par les raisons, puisque la croyance est un acte de l'entendement) et régulation des pratiques « extérieures » par la raison du politique. Ce sont deux systèmes de *droit* ou de contraintes juridiques différents qui s'instaurent : une législation épistémique sur les croyances, une législation politique sur les pratiques.

Cette séparation a théoriquement pour effet une neutralisation de la question de la vérité dans l'espace politique régulé. Et le fait que l'érastianisme du modèle hobbésien insiste sur l'unité religieuse imposée par le souverain, lequel élabore *sa* théologie officielle et impose dans la « république chrétienne » une religion d'État, ne constitue pas en réalité un obstacle théorique majeur pour la conception progressivement libéralisée d'un espace pluraliste et d'une souveraineté définitivement (?) déliée du religieux : l'essentiel demeure, à savoir que la solidité possible d'un tel espace pluraliste repose entièrement sur une telle neutralisation de la question de la vérité posée aux croyances – ce qui revient, faut-il le faire remarquer, à désolidariser le politique démocratique de la vérité, c'est-à-dire du *savoir* (sur l'homme, sur la communauté).

Pourtant cette question n'est pas abandonnée lorsque l'on se replace dans l'espace social et politique. Et c'est à en observer la mutation qu'est consacrée la dernière étape de notre enquête, à partir de la notion hybride (épistémique et politique) de tolérance.

Croyances religieuses et tolérance : lecture de Locke,
A Letter Concerning Toleration (1689)

On pourra s'avouer perplexe, au premier abord, devant la reprise d'une telle notion, à peu près aussi discréditée par l'analyse politiste, malgré son glorieux passé, qu'elle est louée par le sens commun démocratique. Si on se permet de la faire revenir pour un temps dans le champ de l'étude, c'est, on l'aura compris, au titre d'un élément essentiel de la rationalité moderne susceptible d'éclairer les liens entre épistémologie ou, plus classiquement énoncé, théorie de la connaissance et politique, en faisant signe vers l'idée d'un « droit de croire ». L'une des hypothèses rectrices est qu'une telle intrication contribue notamment à faire émerger le sujet moderne de la croyance sur un modèle partiellement juridique : sujet *responsable* de ses croyances, support d'imputation, sujet individualisé tributaire de l'anthropologie politique moderne, sujet divisé également par la distinction entre une liberté intérieure de croire et une contrainte extérieure pesant sur les manifestations et les expressions publiques de la croyance.

Aussi bien ne s'agit-il pas de discuter de son bien-fondé ou de ses limites pour réguler harmonieusement l'expression publique éventuelle des croyances religieuses et surtout pour garantir un espace pluraliste fondé sur le principe de la liberté de conscience. Bien plutôt s'attache-t-on à observer ce que les principes de la tolérance font de la croyance religieuse et de la question de la vérité qui s'y attache (en raison de leurs prétentions à la vérité). On ne pourra toutefois éviter de revenir, mais bel et bien par un biais analytique, aux questions classiques, notamment celle qui interroge les fondements possibles d'un principe de tolérance publique à

l'égard des religions ou de *la* religion en général³⁰ (et non pas seulement celle qui vise à imposer un régime de tolérance *entre* les croyances religieuses), question évidemment réactualisée par l'idée d'un espace post-séculier dans lequel seraient impliquées l'expression publique des croyances et la participation des institutions religieuses au débat public³¹, au-delà donc du principe fondateur de privatisation des croyances religieuses.

On se consacre donc à une lecture des arguments de Locke, dans ses différents écrits sur la tolérance³², orientée par une perspective épistémologique : les principes que celui-ci énonce sont tributaires de décisions prises quant à la nature de la croyance religieuse et solidaires des principes de leur régulation épistémique tels qu'ils sont déterminés par l'*Essai sur l'entendement humain*.

Parce que la question de la tolérance concerne avant tout les prérogatives du magistrat – c'est la question de savoir si le magistrat civil peut et doit contraindre ses sujets à épouser sa religion – l'un des points majeurs de l'argumentation de Locke est qu'elle ne vise pas à établir le principe de la liberté d'expression, de culte ou de conviction (ceci est plutôt un *effet* de l'argumentation que la thèse à défendre), mais à établir les principes par lesquels les fins de l'association politique peuvent être atteintes. Cette réflexion purement logistique sur les moyens présuppose ainsi la redéfinition moderne de ces fins qui ne sont plus la vie bonne et la vertu, mais la paix et la sécurité : le magistrat n'a pas pour objet de son action le *salut* des citoyens, mais leur sécurité. C'est alors l'analyse des fonctions possibles du gouvernement qui permet d'établir le principe selon lequel nul ne peut avoir le droit de persécuter autrui en raison de ses croyances³³.

En outre on prendra garde que cette argumentation s'adresse à des personnes qui sont convaincues de la vérité de leur religion, ce qui interdit de faire jouer l'argument sceptique habituel à l'appui de la tolérance, selon lequel les hommes ne peuvent pas déterminer par eux-mêmes quelle est la vraie religion (ils risqueraient ainsi de persécuter les tenants de la vraie religion et en tout cas ils ne peuvent se réclamer eux-mêmes de la vérité dans leur persécution). Il faut montrer à ceux-là, qui sont en charge du gouvernement, qu'ils n'ont aucune *utilité* à persécuter quand bien même ils s'estiment persuadés de détenir la vraie religion, et aux autres, les gouvernés, qu'ils n'ont aucun intérêt à confier au magistrat de telles prérogatives. Du reste, comme le montrent ses réponses aux objections de Proast et ce que confirme

30. Concernant cette question, on se penche plus particulièrement dans le débat qui oppose B. LEITER (*Why Tolerate Religion?*, Princeton [NJ] 2014), M. NUSSBAUM (*Liberty of Conscience*, New York 2010 ; *The New Religious Intolerance*, New York 2012) et J. LIPSHAW (« Can There be a Religion of Reasons », *Journal of Law and Religion* 26-1 [2010-2011]).

31. Voir J. HAMBERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, C. BOUCHINDHOMME (trad.), Paris 2008.

32. J. LOCKE, *A Letter Concerning Toleration*, Indianapolis (IN) 1983 ; trad. fr. : J. LOCKE, *Essai sur la tolérance*, J.-F. SPITZ (trad.), Paris 1992 ; *Lettre sur la tolérance*, J. LE CLERC (trad.), Paris 1992.

33. C'est d'ailleurs en raison de cette tournure spécifique de l'argumentation, que certaines catégories de croyances sont exclues du principe de tolérance : les catholiques (ils s'estiment sujets d'un État étranger) et les athées (ils détruisent les fondements de la sociabilité politique).

évidemment son *Christianisme raisonnable*, Locke soutient qu'il y a des fondements pour considérer qu'une religion est vraie et ceci réclame une investigation rationnelle. Il est possible d'établir des distinctions rationnelles entre les religions, mais ceci de toute manière ne concerne pas le magistrat : le fait de considérer, peut-être à raison, qu'une religion est vraie ne l'autorise pas à en tirer argument politique pour l'imposer. Il faut donc distinguer entre les raisons privées que l'on a de croire que sa religion est vraie (cette recherche est d'ailleurs un devoir) et les raisons qu'a une personne pour imposer cette croyance aux autres. En conséquence l'égalité défendue par Locke ne repose pas sur la vérité (ou la fausseté) de toutes les doctrines religieuses, mais sur le droit de chacun à déterminer pour lui-même les raisons qui soutiennent cette certitude.

Pourtant la thèse première de Locke a d'abord reposé sur une redéfinition (non viable) de la religion, établissant en elle une distinction entre dogmes nécessaires au salut et choses « indifférentes », le magistrat ayant alors autorité seulement sur les choses indifférentes, c'est-à-dire essentiellement sur l'organisation du culte³⁴. Cette définition n'est pas viable, car qui peut et avec quelle autorité décider de ce qui est nécessaire et de ce qui est accessoire dans la religion ? Et surtout il y a fort à parier que la plupart des sujets religieux jugeront que tout, dans leur religion, est nécessaire au salut – or c'est bien à eux que s'adresse l'argumentation.

La question devient donc : comment convaincre ceux qui pensent posséder la vraie religion de tolérer celle des autres ? – et on voit alors qu'une première dimension épistémologique est immédiatement impliquée par une telle question : c'est celle qui apparaît dans le débat actuel entre exclusivisme (une seule religion est vraie à l'exclusion de toutes les autres) et inclusivisme (une seule religion est absolument vraie, les autres le sont également au titre de parties de cette religion).

L'argument se fait alors essentiellement technique et pragmatique : il est tout simplement impossible de contraindre la croyance. La contrainte peut influencer sur la volonté, mais la volonté ne peut influencer sur la croyance. Au mieux (au pire, en réalité), elle modifiera l'aveu extérieur, ce qui fabriquera des hypocrites et donc des pêcheurs au lieu de sincères croyants – c'est-à-dire ce que l'on cherche pourtant à obtenir, à savoir des rédimés –, puisque que c'est la sincérité de la conviction (plus même que les contenus de la foi) qui est le vecteur du salut. Non seulement on ne parvient pas à ses fins, mais on fait pire puisqu'on renforce le péché. La thèse essentielle qui soutient le plaidoyer pour la tolérance est ainsi la suivante : qui est contraint de croire ne croit pas.

Trois arguments mêlent ainsi théorie de la croyance et théorie du gouvernement :

Il est aberrant de confier à autrui les moyens et le soin de son propre salut. C'est tout simplement impossible, puisque on ne peut plier sa croyance à la demande d'autrui.

Il y inadéquation entre la fin visée (le salut) et les moyens (la coercition).

À supposer même qu'on accorderait ce que l'on a rejeté et qu'il soit possible de modifier par la contrainte, l'expédient (la contrainte) serait contre-productif.

34. On remarquera que ceci est conforme à l'essentiel de la doctrine hobbesienne.

En effet confier au magistrat le soin de nous dicter nos croyances nuirait au plus grand nombre, car si on lui confie ce soin, on le confie avec la même légitimité à tous les magistrats. Or en forçant la totalité des individus à suivre la religion de leur magistrat, on en contraint statistiquement la plupart à être dans la fausse religion : j'ai 9 risques sur 10 d'être sous l'autorité d'un magistrat qui me prescrit la fausse religion, puisque le *magistrat n'exerce pas cette fonction en vertu du fait qu'il possède la vraie religion*³⁵.

Si l'on s'intéresse ensuite aux objections célèbres de Jonas Proast³⁶ à l'encontre des thèses de Locke, c'est moins dans le but de documenter la querelle que de faire ressortir ce qui en elle témoigne de la liaison entre théorie de la connaissance (et de la croyance) et philosophie politique. On n'en donnera pas ici le détail³⁷, mais on rappellera seulement que ces objections reposent d'abord sur la thèse selon laquelle il est au contraire possible de contraindre, mais indirectement, la croyance : le moyen est de forcer les sujets à porter attention aux raisons et à les examiner. Il n'est donc pas irrationnel de persécuter, parce qu'il y a bien un lien entre volonté et croyance, par le biais de l'entendement et de l'attention.

C'est donc bien au niveau d'une théorie de la connaissance et de la croyance que se joue le débat politique et religieux sur la nécessité de la tolérance. Et cette objection est d'autant plus gênante qu'elle repose sur une thèse que partage Locke lui-même dans l'*Essai sur l'entendement* (IV, § 13) : certes la croyance n'est pas une affaire de volonté, mais d'entendement ; mais ce qui *dans* ou *de* la croyance en dépend, c'est la volonté d'attacher son attention ou de considérer les choses, la volonté de compréhension, etc. Dans sa réponse à l'objection (*Troisième lettre sur la tolérance*), Locke admettra ainsi ce qu'il avait rejeté et dont le rejet fondait épistémologiquement la thèse de la tolérance. Seule une argumentation empirique, en termes d'adéquation entre la fin (le salut du plus grand nombre) et les moyens sera à même alors de soutenir la thèse.

Cette réponse apporte en elle-même des enseignements considérables, que là encore on se contentera de résumer. En admettant le constat sur lequel repose l'objection, c'est-à-dire l'idée que si l'on n'épouse pas une religion, c'est que l'on n'a pas vraiment examiné les raisons, on pourra répondre que : d'abord ceux qui appartiennent à une religion ne sont sensibles qu'aux arguments qui les confortent. La question est alors de savoir s'il est possible de faire autrement.

35. Cette dernière prémisse repose cependant sur une théorie *particulière* de l'État, ce qui rend l'argument fragile. Du coup il faudrait une argumentation qui ne repose sur aucune théorie *particulière* de l'institution politique. Sur ce point comme sur d'autres points critiques de la théorie de Locke, voir J.-F. SPITZ, « Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance », dans F. LESSAY, J. ROGERS, Y.-C. ZARKA (éd.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, I, Paris 2002, p. 114-150.

36. J. PROAST, *Letters Concerning Toleration*, éd. P. A. SCHOOLS, New York 1984.

37. Sur cet échange décisif, voir A. WOLFSON, « Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange », *The Review of Politics* 59-2 (1997).

Rien n'est moins sûr. Cependant il n'est pas sûr que le fait que cela ne soit pas possible induise un défaut épistémique³⁸.

- Ensuite il est peu plausible qu'aucun de ceux qui n'adhèrent pas à la religion officielle n'en aient *jamais* examiné les raisons.

- Mais il est du coup *impossible* de déterminer avec certitude si les sujets ont ou non considéré ces raisons avec attention. Si le seul signe qu'ils ne l'ont pas fait est qu'ils n'ont pas effectivement adhéré à cette religion (car on présuppose que s'ils l'avaient fait, ils y auraient adhéré), cela revient à simplement persécuter pour la raison qu'ils n'adhèrent pas à cette religion.

- Et quant aux autres, on peut penser que nombre de ceux-là, qui appartiennent à la religion officielle, n'ont pas pris en considération ces raisons. Et en ce cas, ils échappent à la persécution en raison seulement de leurs convictions et non en raison de l'attention qu'ils ont porté aux raisons, ce qui était pourtant le critère. C'est absurde et c'est injuste.

- Si donc contrairement à ce qu'on soutenait auparavant, il peut être rationnel de persécuter, il y a trop d'incertitude dans le résultat et donc dans la justice de cette persécution. Car 1) Il est impossible de déterminer *à qui* la force doit être appliquée. 2) On ne saura jamais *quand* il faut cesser de l'appliquer (cas de celui qui a examiné toutes les raisons, mais n'est pas convaincu et ne s'est pas converti). 3) Comment pourrait-on confier un tel pouvoir au magistrat s'il va ainsi contre notre propre intérêt ?

- Enfin on fera valoir des arguments psychologiques liés à l'observation. D'une part, la persécution au pire renforce la conviction des persécutés et en fait au mieux des hypocrites. Ainsi même si la religion qu'on tâche de leur inculquer est la vraie, ils ne parviendront jamais au salut. D'autre part, elle fragilise à l'inverse la conviction des tenants de la religion officielle, qui se demandent pourquoi une religion rationnellement fondée et démontrée aurait besoin de la force pour s'imposer. Enfin elle induit des comportements pervers, car pourquoi se livrer à un examen intellectuel attentif, lorsqu'il suffit de se convertir pour échapper aux persécutions ?

On passera ici sous silence, faute de place, d'autres corrélats importants que l'on a cherché à faire valoir. L'un d'eux concerne la question de savoir si l'articulation que l'on vient de voir entre théorie de la connaissance et principes d'une théorie du gouvernement n'interdit pas tout simplement l'idée de religion vraie. Or en réalité la thèse lockienne fait de la moralité des mœurs le témoignage de la religion vraie ; mais en reconnaissant cela, il fragilise considérablement l'argumentation en faveur de la tolérance, si l'action du magistrat a pour fin d'assurer cette moralité, que réclament la paix civile et le commerce.

On indiquera donc seulement pour terminer la piste ouverte par ce détour nécessaire par Locke, celui de la question des fondements épistémiques de la tolérance et les problèmes épistémiques que soulève la contrainte du pluralisme. Il ne s'agit pas par là de simplement passer des fondements de la modernité au plus

38. Cf. R. POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris 2013, p. 52-59.

contemporain, mais d'observer la formalisation de cette articulation³⁹. C'est là la dernière dimension, contemporaine, de notre problème : non seulement la manière dont une raison politique sécularisée se fonde sur des prémisses épistémologiques pour fonder et garantir la coexistence des convictions dans un espace pluraliste, mais aussi la manière dont, inversement, les religions peuvent rationnellement justifier leur prétentions à la vérité tout en admettant les principes d'une coexistence politiquement et pragmatiquement nécessaire et même rationnellement fondée⁴⁰. Un tel problème témoigne une fois de plus de l'articulation de l'épistémologique et du politique.

39. Voir notamment A. A. FIALA, « Toleration and Pragmatism », *The Journal of Speculative Philosophy* (new series) 16-2 (2002).

40. J. HICK (éd.), *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-Claims*, Philadelphie (PA) 1972.