Philosophie de la religion

Remarques sur les illusions transcendantales du discours

Philosophy of Religion. Remarks on the Transcendental Illusions of Discourse

Filosofía de la religión. Observaciones sobre las ilusiones transcendentales del discurso

Serge Margel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26671>

DOI : 10.4000/assr.26671

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 123-142

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Serge Margel, « Philosophie de la religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26671> ; DOI : 10.4000/assr.26671

Serge Margel

Philosophie de la religion

Remarques sur les illusions transcendantales du discours

La foi, que les Grecs calomnient parce qu'ils la jugent vaine et barbare, est une anticipation volontaire, un assentiment religieux et, d'après le divin Apôtre, « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit point » ; c'est, en effet, surtout « à cause d'elle que les anciens ont obtenu un témoignage favorable ; sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (Heb., XI, 1-2, 6). D'autres ont défini la foi comme l'assentiment qui nous unit à une réalité invisible, tout comme la démonstration est l'assentiment donné dans l'évidence à une réalité jusque-là ignorée. Dans ces conditions, si la foi est une détermination, puisqu'elle se meut vers un objet, son mouvement est donc réfléchi, et comme la détermination est le principe de l'action, la foi se trouve être aussi principe d'action, étant elle-même le fondement d'une détermination sensée ; (et, en effet,) par la foi, on se donne une démonstration anticipée.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, II, 8, 4-9, 2.

1. Partons d'une hypothèse *critique*. Avançons le postulat que la philosophie de la religion n'est pas seulement descriptive ou interprétative, mais relève d'abord et avant tout d'une théorie critique. De Kant à Heidegger, la religion aura toujours été conçue comme un objet, dont on peut définir l'essence. « La religion (considérée subjectivement), écrit Kant, est la connaissance de tous nos devoirs en tant que commandements divins » (E. Kant, 1996 : 174). Dans la Préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant rappelle que « l'âge de la critique » a déjà sonné pour la religion (E. Kant, 1968 : 6). Il faut passer désormais de l'apologétique à la critique, de la défense et de l'illustration de la vraie religion à l'analyse des conditions de possibilité et d'existence d'un phénomène religieux. Ce qui veut dire, pour Kant, non renverser la religion, son institution, ses dogmes et ses pratiques, mais élaborer des critères de distinction pour circonscrire deux grands types de religion ou deux champs de religiosité. D'un côté, la religion instituée, ou la foi dogmatique, qui concerne la religion publique de simple culte, où le sujet qui prétend connaître positivement des objets surnaturels (immortalité, résurrection, providence...) recherche les « faveurs de Dieu », et la religion morale, la religion subjective ou la foi réfléchissante, où le sujet fait des limites rationnelles du savoir le principe même d'une universalité de la loi morale, qui garantit la légitimité de la vraie religion (E. Kant, 1996 : 93).

Or, en voulant distinguer la religion *de façon critique*, dans les limites de la raison, d'une certaine manière Kant va soumettre la religion à la morale et ainsi reproduire le modèle apologétique des facteurs de vérité, entre vraie et fausse religion, entre religion et superstition.

Aussi faut-il élaborer d'autres critères de distinction, pour spécifier la théorie critique de la religion, ou pour penser la philosophie de la religion d'un *point de vue critique*. Sans perdre l'horizon des vérités ni l'exigence de rationalité, donnons donc une autre tâche à la philosophie : non plus distinguer la vraie de la fausse religion, mais définir les conditions de vérité d'une croyance religieuse. En somme, posons une autre question. Il ne s'agit plus de penser la religion comme un objet abstrait, ni de se demander qu'est-ce que la religion, comment la définir dans son essence, ou dans sa vérité – religion civile, religion morale, religion subjective. Mais il faut désormais aborder la religion comme un certain *discours*, et se demander justement à quelles conditions discursives un sujet rationnel peut acquérir une croyance religieuse. En quoi consiste le processus de production et d'acquisition d'une telle croyance, quelles sont ses conditions d'existence, autrement dit sa formation, sa réception, sa transmission et sa justification ? Plus encore, si l'on veut satisfaire aux exigences d'une théorie critique, il faut se demander en quoi une croyance religieuse peut occuper la fonction discursive d'une réponse à une question déterminée, ou jouer le rôle de justification d'un problème concret, conceptuellement défini et circonscrit. Il faut donc changer le cadre épistémologique de l'enquête, et penser la fonction critique du discours sur un autre plan.

En somme, il faut passer d'une critique transcendantale de l'objet à une théorie critique du discours. C'est exactement le geste que devait opérer Marx dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. On connaît la célèbre Introduction, dans laquelle Marx définit la religion comme « l'opium du peuple », reprenant une métaphore qu'on trouve déjà chez Kant lui-même, dans une note de *La religion dans les limites de la simple raison*. C'est la figure du prêtre, consolateur d'une fin de vie, qui, au lieu « d'aiguïser » la conscience d'un sujet, lui raconte des histoires sur l'au-delà pour l'apaiser (E. Kant, 1996 : 112-113, n. 1). Marx reprendra le schéma d'une douce illusion de l'opium, d'une tromperie, pour décrire les conditions d'une théorie critique de la religion. Je cite le texte clé :

La détresse *religieuse* est, pour une part, l'*expression* de la détresse réelle et, pour une autre, la *protestation* contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'*opium* du peuple.

Abolir la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple, c'est exiger son bonheur *réel*. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est *exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc *en germe la critique de cette vallée de larmes* dont la religion est l'*auréole* (K. Marx, 1975 : 198).

Ce qui m'intéresse dans ce texte, maintes fois commenté, analysé et critiqué, c'est le modèle épistémologique qu'il permet de construire et d'engager pour

comprendre la religion, sinon comme une pure illusion du moins comme un facteur d'illusion, on le verra plus loin, comme un *opérateur discursif d'illusion*. Ce modèle, en effet, n'a pas pour fonction de réduire la religion à une pure et simple illusion, un délire, un fantasme, un mensonge organisé, institué, mais bien plus rigoureusement d'élaborer les conditions d'une théorie critique générale de la société, de ses institutions, ses objets, ses disciplines (droit, théologie, philosophie), que Marx assimile ici au champ de l'idéologie. Il y va bel et bien d'un modèle épistémologique, qui parle de la religion, comme illusion, opium du peuple, pour comprendre la fonction idéologique de la société. Mais il y va surtout d'un modèle qui cherche à connaître les opérations discursives par lesquelles l'homme produit en dehors de lui une *force* (un Dieu, un chef d'État ou d'Église), qu'il ne reconnaît pas comme sa *propre* force, et qui l'assujettit lui-même, le domine ou l'aliène. On parlera ici d'un discours de dénégaration, par lequel l'homme justifie sa situation concrète malgré tout, malgré le démenti de la réalité, donc en dépit des données probantes qui manifestent et confirment sa situation. Or, ce modèle épistémologique est complexe et s'élabore sur deux plans, une description et une explication. D'un côté, la religion est une illusion, en ce sens que l'homme ne voit pas que « *c'est l'homme qui fait la religion*, et non la religion qui fait l'homme » (K. Marx, 1975 : 197), autrement dit qu'il n'est pas conscient que ce qu'il projette (dans le ciel, dans le droit ou dans la philosophie), c'est ce qu'il veut voir se réaliser dans le monde et dans la société. Mais d'un autre côté, la religion contient un élément de vérité, en ceci qu'elle est « *l'expression de la détresse réelle et [...] la protestation contre la détresse réelle* ». Elle représente une vérité, une situation réelle et objective, contre laquelle elle proteste, elle se révolte, et organise un discours d'opposition, des pratiques, des valeurs et des croyances.

L'hypothèse que j'avancerai dans cette étude consiste à dire qu'un tel modèle épistémologique nous permet de comprendre de *façon critique* le processus de production et d'acquisition des croyances religieuses, et surtout de définir en quoi cette production implique toujours une forme d'illusion discursive implicitement contenue dans ces croyances. En somme, j'aimerais ici utiliser ce modèle, en le déplaçant d'une critique sociale à une critique du discours. J'entends le reformuler, non plus pour comprendre le fonctionnement idéologique des institutions sociales, mais pour définir les opérations discursives des croyances religieuses, ou la justification des contenus de croyance. Schématisé, ce modèle établit un rapport entre le contenu propositionnel d'une croyance (les dogmes religieux) et la réalité concrète du sujet croyant (les conditions qui lui permettent d'acquérir cette croyance). Pour Marx, ce rapport ne relève pas d'une causalité directe, physique ou mentale, mais d'une contradiction discursive (ou dialectique) entre la vérité d'une situation humaine et l'aveuglement d'une illusion collective. Et tout l'enjeu critique du modèle revient non seulement à décrire cette contradiction, à en faire l'analyse et l'examen, mais surtout à expliquer en quoi le facteur de vérité matérielle constitue la réalité objective du contenu des croyances religieuses.

Or, cette réalité est certes contenue dans les croyances, comme sa vérité matérielle ou ses conditions de production, mais elle n'est pas réfléchie discursivement par ces croyances, ni donc explicitement analysée, thématisée *comme condition* par la conscience du sujet croyant, alors plongé dans l'illusion. Seule la théorie critique élaborée par le modèle permet de dégager cette « vérité » des contenus de croyance, donc de produire une connaissance de la religion, ou d'une croyance religieuse, par l'analyse discursive de sa propre illusion. Encore une fois, ce qui compte dans ce modèle critique réarticulé, ce n'est pas de montrer le caractère illusoire de la religion, mais bien de décrire les mécanismes discursifs de production, surtout l'assentiment et l'inférence, par lesquels une croyance religieuse ne s'acquiert que pour produire une illusion, c'est-à-dire un discours qui justifie son assentiment à une proposition malgré le démenti de la réalité. Un modèle critique qui permet donc de révéler la vérité du discours ou d'expliquer la réalité de son opération. Je parlerai pour ma part d'une illusion spécifiquement discursive, la distinguant des illusions psychiques (qu'il s'agisse d'un trouble mental ou d'une volonté de tromper, voire de se tromper soi-même) ou encore des illusions politiques (comme l'idéologie). Cette illusion discursive relève d'un discours de dénégaration, d'un démenti encore une fois, qui interdit aux croyances tout accès à leurs conditions de production, et surtout qui leur barre toute possibilité de connaître la raison réelle de leur assentiment.

Mais en quoi consiste cet opérateur discursif d'illusion, implicitement contenu dans toutes croyances religieuses ? Que nous permet-il de comprendre de la religion, des éléments de vérité que comporte et représente toute religion ? Et surtout quel type de rationalité nous permet-il de dégager dans la production des croyances spécifiquement religieuses ? Il ne s'agirait pas de dire que la religion est une illusion, mais bien qu'elle investit une illusion discursive déjà présente dans les conditions de production d'une croyance religieuse. La croyance religieuse, en ce sens, serait le paradigme d'un opérateur d'illusion, qui agit directement sur la capacité discursive des croyances à rendre raison de leur assentiment, ou à justifier les énoncés qu'elle prétend tenir pour vrais. Aussi, pour définir cet opérateur, je partirai de l'hypothèse selon laquelle une distinction réelle (comme un corps envers un autre corps) permet de différencier les croyances religieuses des croyances ordinaires, la croyance en un Dieu tout-puissant et la croyance que demain il fera beau. Cette différence est un postulat théorique et critique, qui prétend distinguer des types de croyances, non seulement en fonction des classes d'objets, mais je dirai surtout en considérant différents régimes de rationalité, ou différentes manières d'inférer qu'une proposition peut se tenir pour vraie. En somme, cette hypothèse me permettra d'articuler le modèle critique d'un opérateur d'illusion des croyances religieuses et l'analyse philosophique des fonctions inférentielles d'une croyance ordinaire. Et en ce sens, la croyance religieuse, comme objet d'une théorie critique, ou d'une philosophie de la religion, jouerait le rôle d'un opérateur discursif qui nous permet de comprendre, pour reprendre à peine déplacé le mot de Davidson, les paradoxes de la rationalité.

2. Afin de définir la spécificité des croyances religieuses, la distinction des types d'objets ne suffit pas, ni davantage la distinction des types d'états mentaux, soit entre la croyance et l'affirmation ou le désir, soit à l'intérieur d'une croyance, en fonction d'un degré de crédibilité, entre opinion, conviction, supposition, présomption ou prévision. Selon la classification kantienne, on peut dire que la croyance religieuse ne se distingue de la croyance ordinaire, ni en fonction du contenu objectif ni du type d'acte, mais bien en fonction des modalités inférentielles de justification des croyances :

La croyance (*Das Fürwahrhalten*) est un fait de notre entendement susceptible de reposer sur des principaux objectifs, mais qui exige aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui juge. Quand elle est valable pour chacun, en tant du moins qu'il y a de la raison, son principe est objectivement suffisant et la croyance se nomme *conviction*. Si elle n'a son fondement que dans la nature particulière du sujet, elle se nomme *persuasion* [...].

Le mot foi est, en pareil cas, un terme de modestie au point de vue objectif, mais cependant il est, en même temps, l'expression d'une ferme confiance au point de vue subjectif [...]. Car, pour admettre quelque chose tout simplement à titre d'hypothèse, il faut au moins que j'en connaisse suffisamment les propriétés pour n'avoir *pas* besoin d'en imaginer le *concept*, mais uniquement l'*existence*. Mais le mot foi ne regarde que la direction qui m'est donnée par une idée et l'influence subjective qu'elle exerce sur le développement des actes de ma raison et qui me fortifie dans cette idée, bien que je ne sois pas, grâce à elle, en état d'en rendre compte au point de vue spéculatif (E. Kant, 1968 : 551 et 555).

À la différence de la croyance ordinaire, opinion ou conviction, toujours rattachée à la connaissance des propriétés d'un objet, ou proportionnée à des données objectives, probantes et admises, la croyance religieuse ou la foi ne suit pas ces données, n'obéit plus au principe de proportion, dont parle Locke, entre notre assentiment à une proposition et le degré de crédibilité des données objectives disponibles¹. Et ce qui constitue tout l'intérêt, mais aussi tout le paradoxe d'une croyance religieuse, tient à ce fait de rationalité spécifique qu'elle peut créer l'assentiment, ou tenir pour vraie une proposition, *malgré* l'absence partielle ou totale de « preuves, dirait Locke, qui nous persuadent actuellement de la recevoir pour véritable » (J. Locke, 1972 : 546). En d'autres termes, une croyance religieuse n'a pas besoin d'opérer ce rapport de proportion pour produire l'assentiment, ou d'utiliser ce principe pour justifier son contenu de croyance. Il y va donc ici d'une autre modalité de justification des croyances, qui ne porte plus

1. Depuis W. K. Clifford, on parle d'une éthique de la croyance, et du principe selon lequel il ne faut jamais rien croire sur la base d'une évidence insuffisante, « The Ethics of Belief », in W. K. Clifford, *Lectures and Essays*, Macmillan, New York, 1901, repris in E. Stump and M. J. Murray (dir.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, B. Blackwell, Oxford, 1999. Cf. P. Engel, « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », in *Carrefour*, 23/2, 2001, p. 19-37, et J. Bouveresse, « Peut-il y avoir une éthique de la croyance ? », in *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, Marseille, 2007, p. 77-103. Et sur l'éthique des croyances religieuses, on lira encore R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?* Paris, Vrin, 2006, spéc., p. 42-62.

sur des données objectives, mais qui concerne « l'influence subjective qu'elle[s] exerce[nt] sur le développement des actes de ma raison ». Et en ce sens, le sujet croyant se trouve dans une posture épistémique tout à fait singulière, entre illusion et vérité. Il peut tenir pour vraie une proposition indépendamment des données objectives, que ces données soient peu probantes, insuffisantes, ou qu'elles soient absentes, voire même qu'elles contredisent cette proposition, comme le dogme de la Trinité, démenti par la réalité aux yeux des philosophes hellénistiques.

En parfaite connaissance de cause, sinon des causes, ou des raisons, en sachant donc pertinemment que son assentiment contredit les principes de vraisemblance, ou se voit démenti par la réalité, le sujet n'en demeure pas moins croyant, ou persiste à croire à cette proposition. Mais pour quelles raisons, et en fonction de quel principe de justification ? On aura le plus souvent évoqué l'argument d'autorité, d'une instance supérieure, d'un sujet charismatique ou d'une institution qui confirme la validité ou la crédibilité des croyances, comme l'Église ou une Église. Mais quelle que soit la *raison* qui justifie une croyance en dépit de sa contradiction, ou malgré ce démenti de la réalité², ce qui compte à mon sens, c'est la modalité inférentielle de justification qui rend possible cette raison. En d'autres termes, la question porte sur le mode discursif de justification qui permet au sujet d'opérer rationnellement un tour de force sur ses propres croyances – et qui révèle un certain paradoxe de la rationalité lié au pouvoir de l'illusion. Non seulement le sujet peut *adhérer* à une proposition indépendamment de toute preuve objective – acquérir la croyance qu'un jour un homme viendra sauver l'humanité –, mais de plus il peut *savoir* que son assentiment contredit la réalité – croire que le Fils est consubstantiel au Père. En croyant, il sait donc que son assentiment dépend d'une justification qui opère sur un autre plan que celui des croyances ordinaires, toujours proportionnées à des données probantes. En somme, ce sujet sait qu'il croit non pas seulement malgré lui, comme l'acratique d'Aristote, que reprendra Davidson, mais *malgré tout*, contre toute attente ou contre toute évidence, fût-ce *quia absurdum*. Il sait pertinemment que ce *en quoi* il croit dépend d'une justification qu'il se donne malgré tout (comme autorité, héritage, tradition, convention...), mais ce qu'il ne sait pas, c'est que cette justification tire sa rationalité – ou sa possibilité de produire l'assentiment et d'acquérir une croyance – du démenti même de la réalité. C'est justement ce que je nommerai l'opérateur discursif d'illusion.

À partir de là, à partir de l'inhérence d'un démenti d'assentiment propre aux croyances religieuses, l'hypothèse que j'aimerais démontrer va consister à dire que ce démenti opère déjà au cœur de toute croyance, ou produit dans la croyance différents régimes de rationalité. Aussi reprenons la classification des croyances là où Kant nous a laissés. Qu'elle soit ordinaire ou religieuse, qu'elle relève de

2. Octave Mannoni parle d'une croyance qui « peut se maintenir malgré le démenti de la réalité », ou qui « peut se conserver à l'insu du sujet », « Je sais bien, mais quand même ... » (O. Mannoni, 1969 : 19).

l'opinion ou de la foi, toute croyance, tout acte de tenir pour vraie une proposition, se définit en fonction d'un certain nombre de distinctions. Anthropologues et philosophes semblent d'accord pour dire qu'il y a trois grandes distinctions qui déterminent les croyances. Posons tout d'abord celle qui porte entre croyances *implicites* et croyances *explicites*. Beaucoup de croyances sont tacites, voire inconscientes, d'une certaine manière admises et partagées, mais non représentées ou explicitement thématiques par le sujet conscient, par exemple que les girafes se lavent les dents tous les matins. J'adhère à ce type de propositions implicites sans y avoir jamais pensé, mais parce qu'elles impliquent, écrit Dan Sperber, « un dispositif inférentiel qui permette au sujet de reconnaître comme siennes ces croyances non représentées en se fondant sur celles qui sont représentées » (D. Sperber, 1996 : 120). On distingue encore les croyances *individuelles* des croyances *collectives*, ou sociales. C'est la question difficile, soulevée par Durkheim, d'une possible causalité des représentations collectives, et donc aussi des croyances religieuses. La question consiste à savoir dans quelles mesures des croyances collectives, écrit cette fois Pascal Engel, « peuvent être des *causes* du comportement des individus et des groupes, indépendamment des *raisons* que ceux-ci pourraient donner de ces croyances » (P. Engel, 1995 : 82). Et en ce sens, le problème qui nous occupe va consister à savoir comment la présence d'une croyance collective implicite, disponible et attestée dans une culture, peut devenir la raison que les sujets invoquent pour justifier leur adhésion à cette croyance³.

Enfin, on aura encore distingué les croyances *intuitives*, toujours descriptives, le plus souvent référées à un objet particulier concret, et les croyances *réflexives*, ou interprétatives. Je cite à nouveau Dan Sperber :

Je veux soutenir qu'il y a deux genres fondamentaux de croyances représentées dans l'esprit. Il y a des descriptions d'état de choses directement emmagasinées dans la boîte à croyances ; appelons-les des *croyances intuitives*. Ces croyances sont intuitives en ceci qu'elles sont typiquement le produit de processus perceptuels et inférentiels spontanés et inconscients. On peut avoir de telles croyances intuitives sans être conscient qu'on les a, et sans être conscient des raisons pour lesquelles on les a. Et puis il y a des interprétations de représentations, enchâssées dans le contexte validant d'une croyance intuitive [...] ; appelons ce second genre de croyances des *croyances réflexives*. Les croyances réflexives sont réflexives en ceci qu'elles font l'objet d'une croyance de

3. « Les énoncés du type “les X croient que *p*”, écrit Jean Bazin, si caractéristiques de toute ethnographie, sont faussement descriptifs : ils ne montrent pas la manière d'être ou d'agir qui correspond chez les X à “croire que *p*” ; ils font seulement état de la présence dans leur “culture” de la théorie *P*, présence dont témoigne le fait que certains d'entre eux peuvent expliquer ce qui se passe par : “nous croyons que *P*”. La “croyance aux fantômes” est un fait de culture dont on peut étudier la distribution géographique, inventorier les variantes, raconter la genèse et le déclin. Cependant les énoncés, les récits et les images qu'on collecte à cet effet indiquent seulement que les fantômes sont présents dans le discours, qu'une telle représentation est bien attestée dans telle religion, à telle période. Mais disposer d'une représentation n'est pas à confondre avec : se trouver dans un état de croyance » (J. Bazin, 2008 : 388). Cf. Albert Piette, « Croyance », in *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Éditions Economica, 2003, spéc. p. 68.

second ordre, et que c'est en vertu de cette croyance de second ordre qu'elles sont elles-mêmes crues (D. Sperber, 1996 : 123).

Cette dernière distinction est décisive, non seulement parce qu'elle recoupe les deux autres distinctions, mais encore et surtout en ce sens qu'elle manifeste le facteur anthropologique dominant qu'est la *réflexibilité*. Il y va d'une méta-représentation, ou d'une représentation au second degré, que j'entends ici pour ma part comme une représentation qui permet non seulement aux croyances intuitives d'être rationnellement justifiées, mais aussi aux croyances individuelles d'être collectivement partagées :

Pour enseigner à autrui, écrit Gérard Lenclud, et non pas uniquement pour le dresser à faire ou à corriger ses erreurs, il semble qu'il faille à la fois se représenter ce qu'autrui se représente et se représenter à soi-même des représentations qu'on se fait des représentations d'autrui, bref nourrir des représentations réflexives (G. Lenclud, 2013 : 176).

Mais en quoi consistent ces représentations réflexives ou ces métareprésentations, dès lors qu'elles sont implicitement contenues dans toute croyance intuitive et individuelle, comme la condition de leur propre assentiment ? Comment définir ce second degré des croyances comme la condition inférentielle des croyances, la condition de production qui fait qu'une croyance peut s'acquérir, donc qu'elle peut être tenue pour vraie, crue et partagée ? Comment aborder cette réflexivité – dont on dira qu'elle fait le propre de l'homme – comme la structure déterminante d'une rationalité des croyances ? Comment la penser comme le principe fondamental selon lequel il n'y a de croyances qu'à pouvoir en donner les raisons, objectives ou subjectives, proportionnées à des données probables ou démenties par la réalité ? En somme, et c'est la question principale qui nous occupe ici, comment fonctionne la réflexivité des métareprésentations dans le champ des croyances religieuses ? Que nous disent ces croyances, ou que nous permettent-elles de comprendre des modalités inférentielles propres aux représentations de second degré ?

3. L'hypothèse que j'aimerais démontrer consiste à dire que cette réflexivité détermine tout à la fois une spécificité rationnelle des croyances religieuses et le fondement non moins rationnel d'une méconnaissance liée à l'acquisition de ces croyances. Seul un esprit capable de réflexion, ou de « se représenter à soi-même les représentations qu'on se fait des représentations d'autrui », peut acquérir des croyances religieuses, ou peut maintenir ses propres croyances malgré le démenti de la réalité. Plus encore, c'est le pouvoir autoréflexif et autoréférentiel des croyances qui leur permet de produire des croyances spécifiquement religieuses, et donc de croire, d'assentir ou de tenir pour vraie une proposition en dépit des données probantes dont dispose le sujet croyant. En somme, être capable de réflexivité permet aux croyances non seulement de s'acquérir, d'être crues et partagées, mais encore d'être crues *malgré tout*, en donnant son assentiment à des propositions qui ne sont plus, ou qui n'ont plus besoin d'être tenues pour vraies. On peut ici distinguer deux cas de figure propres aux croyances réflexives,

disons deux régimes de réflexivité ou de rationalité entre croyances ordinaires et croyances religieuses. Prenons l'exemple du chien de Norman Malcolm, revu par Davidson, puis par Lenclud :

Supposez que notre chien poursuive le chat du voisin. Ce dernier se précipite vers le chêne, mais fait un écart soudain au dernier moment et disparaît en haut d'un érable proche. Le chien ne voit pas la manœuvre et en arrivant sous le chêne il se dresse sur ses pattes de derrière, il gratte le tronc de ses griffes comme s'il voulait l'escalader, en aboyant avec excitation dans les branches au-dessus de lui. Nous, qui observons l'épisode de notre fenêtre, disons : « Il pense que le chat est monté dans l'arbre » (N. Malcolm, 1972-1973 : 13).

L'argument de Malcolm consiste à dire que l'observateur humain est en droit d'affirmer, devant la scène, que le chien *croit* que le chat est dans le chêne. Or, si le chien, un animal donc non humain, est capable de croyances, n'allons pas croire que le chien est capable de *former ses croyances*, donc de savoir qu'il croit – que le chat est dans le chêne –, et dans ce cas qu'il s'est trompé sur sa croyance. Le chien, selon Malcolm, n'est pas capable d'inférence, ou d'adhérer à une proposition par inférence, donc de reconnaître qu'il a lui-même forgé sa propre croyance, qu'elle puisse être vraie ou fausse, proportionnée ou non à des données probantes, etc. En somme, le chien peut avoir des croyances, mais ces croyances ne seront jamais *réflexives*, ce qui fait dire à Davidson, de façon radicale, qu'il n'est pas rationnellement pertinent d'attribuer au chien des croyances à proprement parler (D. Davidson, 1991 : 65-66). *Les animaux ne croient pas*. Il faudrait s'attarder longuement sur cette hypothèse philosophique et cognitive, anthropologique et zoologique, d'une croyance des animaux – une vieille hypothèse, platonico-stoïcienne sur l'esprit des animaux, leur rationalité et leur capacité d'inférence. Mais c'est ailleurs que je veux poursuivre l'analyse des croyances. Lenclud reprend l'exemple de Malcolm et l'argument de Davidson, en transformant la scène du chien qui court après le chat, au père qui cherche son fils. Comme le chien, le père lui aussi croit que son fils est monté dans le chêne, alors qu'il se cache dans l'érable. Et lorsque le fils descend de l'érable, le père est *surpris*, reconnaissant par là son erreur, donc que sa croyance fût fausse : « La reconnaissance de son erreur, écrit Lenclud, implique qu'il admet que sa croyance préalable était fausse » (G. Lenclud, 2103 : 185). Il a non seulement conscience d'avoir formé une fausse croyance, donc d'avoir accepté une proposition sur la base de données insuffisantes ou erronées, mais de plus et par là, il se démontre à lui-même qu'il est capable d'interpréter ses propres croyances, d'en former le concept, ou plus simplement qu'il possède des croyances réflexives, des métacroyances.

Du chien de Malcolm au père de Lenclud, on pourrait encore poursuivre l'exemple en modifiant la scène par un nouveau personnage. Il ne s'agirait plus des croyances « irréflechies » du chien, ni des métacroyances ordinaires du père, mais des croyances religieuses réfléchiées du fidèle, ou de celui qui croit malgré tout. Appelons cette croyance, la croyance de Newman, le cardinal béatifié en 2010 par Benoît XVI. Dans la *Grammaire de l'assentiment*, publié en 1870,

Newman s'en prend directement au principe de Locke sur la rationalité proportionnelle de l'assentiment, ou sur les « degrés d'assentiment ». Selon Newman, l'erreur de Locke serait double. D'un côté, il confond l'inférence avec l'assentiment, de l'autre il ne voit pas que seule l'inférence a des degrés. L'inférence est conditionnelle, c'est-à-dire toujours conditionnée par certaines prémisses que nous acceptons comme valables, tandis que l'assentiment est inconditionnel, donc relève d'un acte mental indépendant des raisons que l'on peut donner pour accepter une proposition :

L'inférence, écrit Newman, est l'acceptation conditionnelle d'une proposition, l'assentiment en est l'acceptation inconditionnelle. L'objet de l'assentiment est une vérité, l'objet de l'inférence est vraisemblable ou une vraisemblance (J. H. Newman, 2010 : 333).

Or, par un tour de force qui peut paraître déroutant, Newman va souligner le « paradoxe » de ce que je nommerai une inférence au second degré, ou implicite, qui s'élabore sur un autre plan que l'inférence ordinaire, conditionnelle, qu'elle soit déductive ou inductive.

Après avoir distingué l'inférence de l'assentiment, par l'argument du conditionnel, ou des prémisses acceptées, Newman va maintenant rapporter, voire identifier l'assentiment et l'inférence, mais pensée désormais sur un autre plan. L'assentiment n'est pas une inférence :

Ceci est évident ; mais ce qui présente quelque difficulté c'est de voir comment une acceptation conditionnelle d'une proposition comme l'est un acte d'inférence est capable d'aboutir, comme cela arrive, à une acceptation inconditionnelle, comme l'est l'assentiment ; comment se fait-il qu'une proposition qui n'est pas et ne peut pas être démontrée, dont tout au plus, on peut prouver qu'elle est vraisemblable, non point vraie, comme « Je mourrai », exige et reçoive néanmoins notre adhésion sans réserve ? C'est ce paradoxe, comme on peut l'appeler, que je vais examiner maintenant [...].

Quand je donne mon assentiment, je suis censé, semble-t-il, faire exactement ce que je fais en inférant, ou plutôt pas tout à fait autant, mais quelque chose qui est inclus dans l'acte d'inférence ; car, si la disposition de mon esprit vis-à-vis d'une proposition donnée est identique dans l'assentiment et dans l'inférence, quand je donne mon assentiment, je détache simplement ma pensée des prémisses, sans la détacher cependant de leur influence sur la proposition inférée. C'est donc cela et rien de plus, après tout, que prescrirait la nature, et c'est en cela et pas plus que consisterait l'usage conscient de nos facultés : tout en donnant notre assentiment, ne rien faire d'autre au fond qu'inférer. Alors, dis-je, s'il en est réellement ainsi, s'il n'existe aucune différence réelle entre l'assentiment et l'inférence, c'est qu'il s'agit d'une seule et même chose (J. H. Newman, 2010 : 221 et 228-229).

En somme, pour Newman, l'assentiment est une *inférence inconditionnelle*, c'est-à-dire une opération logique par laquelle on accepte bel et bien une proposition, mais sans soumettre cette acceptation aux conditions des prémisses asserées. C'est le « paradoxe » dont parle Newman, qui veut préserver le terme d'assentiment pour parler des croyances, en séparant l'assentiment des fonctions

déductives de l'inférence tout en affirmant la rationalité des croyances. Une tension logique donc qu'il faut rapporter au paradoxe rationnel des croyances religieuses. Dans son article sur Newman, Pascal Engel parle non pas d'un paradoxe, mais d'une théorie étrange aux conséquences troublantes :

Il [Newman] entend nier que l'on puisse donner son assentiment, au sens propre de ce terme, à une proposition sur la base de faits conditionnels ou de probabilités, ou que si on le fait, l'assentiment est un état psychologique distinct des types de raisons que l'on a donc d'entrer dans cet état. Ce qu'il veut dire en fait est que l'assentiment est *indifférent* aux raisons et aux justifications, et libre de tous degrés. C'est une thèse étrange si on l'applique aux inférences logiques qui sont supposées être certaines (fondées sur de bonnes raisons), mais elle est sensée quand elle concerne l'inférence inductive relative aux « *matters of fact* », si l'on considère ces inférences comme non justifiées ou incertaines.

Mais cette thèse, celle du caractère inconditionnel de l'assentiment, a des conséquences troublantes. Car elle semble attacher l'assentiment à un acte de la volonté indépendant des données ou des raisons que l'on a d'accepter une proposition comme vraie (P. Engel, 2002 : 149).

Et cette thèse d'une inconditionnalité de l'assentiment peut paraître d'autant plus étrange qu'elle ouvre finalement sur un autre plan d'inférence. Si l'assentiment est un acte de la volonté indifférent aux raisons, au raisonnement, ou relève d'une croyance (en une proposition) indifférente aux « preuves qui nous persuadent actuellement de la recevoir pour véritable », néanmoins cet assentiment n'est pas dépourvu d'inférence – d'inférence *inductive* seulement, précise Engel. Pourtant, Newman semble parler d'inférence logique, mais sans prémisses assertées, donc qui opère sans déduire, ou qui accepte une proposition sans déduire que cette acceptation provient de prémisses déjà acceptées. Et c'est là que Newman va distinguer deux types d'assentiment, les *réels* et les *notionnels*, ces derniers étant justement rapportés à l'inférence :

J'ai, dans une certaine mesure, anticipé sur le sujet de l'assentiment réel par ce que j'ai dit du notionnel. Par comparaison avec le caractère direct et la force de l'appréhension que nous avons d'un objet, lorsque notre assentiment doit être appelé réel, l'assentiment notionnel et l'inférence semblent être relégués en une seule et même classe d'actes intellectuels, bien que le premier des deux soit toujours une acceptation inconditionnelle d'une proposition et le second une acceptation sous condition de l'acceptation de ses prémisses. Dans ses assentiments notionnels aussi bien que dans ses inférences, l'esprit considère ses propres créations, et non des choses ; dans l'assentiment réel, il vise des choses représentées par les impressions qu'elles ont laissées sur l'imagination (J. H. Newman, 2010 : 135).

Tout en restant distincts, par l'argument du conditionnel ou des prémisses assertées, l'assentiment notionnel et l'inférence appartiennent à une même classe d'actes mentaux, qui sont sinon identiques du moins très proches des méta-représentations, ou des croyances réflexives, dont on a parlé plus haut (P. Engel, 2002 : 159-160). Or, à la différence des assentiments notionnels, les assentiments réels portent non sur des propositions, mais directement sur des choses, « des choses représentées par les impressions qu'elles ont laissées sur l'imagination ».

Cet assentiment réel est plus concret et plus vif que l'assentiment notionnel, toujours au second degré, donc qui porte sur des « créations de l'esprit ». C'est d'ailleurs en fonction de cet assentiment réel que Newman va poser la question des croyances spécifiquement religieuses. Mais en précisant une chose décisive : devant l'assentiment réel d'une croyance religieuse, l'assentiment notionnel, réflexif et abstrait, nommé aussi parfois « théologique », va déterminer cette croyance, la définir en quelque sorte comme une proposition que l'on sait ne pas comprendre, voire comme une croyance qui persiste malgré le démenti de la réalité.

4. Séparer l'assentiment de l'inférence, pour distinguer deux types d'assentiment, et finalement pour attribuer à tout assentiment une forme d'inférence, mais inconditionnelle, donc sans passer par la nécessité des prémisses assertées, revient pour Newman à garantir la spécificité des croyances religieuses tout en leur accordant la rationalité. D'un côté les croyances religieuses, à la différence des croyances ordinaires, du moins de la plupart d'entre elles, relèvent d'un assentiment dont l'adhésion à une proposition n'est déduite d'aucunes données préalables disponibles, mais d'un autre côté, cet assentiment opère son adhésion sans se donner des raisons ou plus exactement sans utiliser la validité des raisons comme critère de justification. Autrement dit, dans le cas d'une croyance religieuse, on ne doit pas dire que l'assentiment à une proposition est indifférent aux raisons que l'on peut se donner en faveur de cette proposition. C'est l'hypothèse du « paradoxe » de Newman. L'assentiment d'une croyance religieuse n'adhère pas à une proposition *en raison* de ces données, ou proportionnellement au degré de crédibilité, de plausibilité ou de preuves que représentent ces données disponibles, mais *en raison* d'un autre type de données et en fonction d'un autre plan d'inférence, que j'appellerai *inférence implicite*. En somme, ce qui intéresse Newman, dans une croyance religieuse, porte non sur les arguments, ou les raisons, qu'une croyance doit se donner pour adhérer à une doctrine comme le Credo, mais bien sur « ce que fait l'esprit » quand il croit à cette doctrine indépendamment de tous les arguments qu'il peut évoquer pour y croire :

Avant tout, le sujet qui m'occupe est l'assentiment et non l'inférence. Je ne me propose pas d'aligner les arguments qui aboutissaient à la croyance à ces doctrines, mais de chercher ce que c'est que d'y croire, ce que fait l'esprit, ce qu'il considère, quand il fait un acte de foi [...].

En second lieu, j'entends par croyance, non pas précisément la foi, parce que la foi, dans son sens théologique, inclut la croyance non seulement à la chose que l'on croit, mais aussi au motif de croire ; à savoir, non seulement la croyance à certaines doctrines, mais la croyance à ces doctrines expressément parce que Dieu les a révélées ; ici, je ne m'occupe que de ce que l'on appelle l'objet matériel de la foi, ce que l'on croit, non de l'objet formel (J. H. Newman, 2010 : 162-163).

Le problème que soulève la spécificité des croyances religieuses ne pourra se résoudre qu'à poser la « chose », « l'objet matériel » de la croyance, « ce que l'on croit » comme la *raison* même de l'assentiment. Dans ce même contexte, consacré aux assentiments réels des croyances religieuses, Newman développe un

argument empirique, comparant justement la croyance ordinaire et la croyance religieuse. Il veut montrer en somme que toute croyance ordinaire adhère toujours à une proposition qu'elle ne comprend qu'en partie, parfois même en ayant oublié les raisons évoquées, ou en dépit de ces raisons : « nous savons par expérience que les assentiments peuvent persister sans la présence des actes inférentiels à la suite desquels ils furent originellement émis » (J. H. Newman, 2010 : 230). Ici l'assentiment – que produit l'esprit quand il croit, lorsqu'il acquiert une croyance – n'est pas *produit* sans inférence, mais il *persiste* sans inférence, c'est-à-dire que nous acceptons *tout ce qu'*inclut une proposition, nous la tenons pour vraie, sans pour autant comprendre chacun des éléments contenus dans cette proposition, ou sans pouvoir en donner une raison suffisante. Et sur ce point, il en va de même des croyances ordinaires et des croyances religieuses :

Aucun esprit, si vaste soit-il, si pénétrant soit-il, ne peut directement et pleinement, par un seul acte, comprendre n'importe quelle vérité, si simple soit-elle. Qu'est-ce qui peut être plus intelligible que ceci : « Alexandre conquiert l'Asie » ou ceci « La véracité est un devoir » ? Et pourtant que de propositions incluses dans l'une et l'autre de ces thèses ! Mais, cependant, si nous les tenons pour vraies, nous acceptons tout ce qu'elles incluent. Ainsi, pour ce qui regarde le Credo catholique, si nous croyons réellement que notre Seigneur est Dieu, nous croyons tout ce que l'on entend par une telle croyance ; sinon, nous ne sommes pas sérieux quand nous déclarons croire la proposition. Par notre seul acte de croire cette proposition, nous nous engageons par là même par anticipation, à croire des vérités qu'actuellement nous ne croyons pas, parce qu'elles ne se sont jamais présentées en nous ; nous limitons désormais l'étendue de notre jugement privé pour l'avenir, par les conditions, quelles qu'elles soient de ce dogme (J. H. Newman, 2010 : 212-213).

Dans tout acte de croyance, nous croyons à « des vérités qu'actuellement nous ne croyons pas », nous tenons pour vraies des propositions que nous ne comprenons pas, voire en dépit de toute évidence et de toutes raisons d'y croire. Et ces croyances-là, Newman les nomme des croyances *implicites*, virtuellement contenues dans une doctrine ou une proposition. C'est d'ailleurs sur la question de l'implicite que vont se séparer, réellement se distinguer croyances ordinaires et croyances religieuses. On l'a vu plus haut, les croyances implicites ordinaires, ou les propositions non représentées que l'on peut accepter ou tenir pour vraies (par exemple que les girafes ne se lavent pas les dents tous les matins), n'acquièrent leur statut de croyance qu'à pouvoir être renvoyées à d'autres croyances explicitement représentées (sur les girafes, sur les brosses à dents, etc.). C'est l'opération d'inférence par laquelle on déduit de la représentation d'une croyance explicite l'existence de croyances implicites, qui permet au sujet de tenir ces dernières pour de véritables croyances. Or, dans le cas des croyances religieuses, selon Newman, l'opération logique se déroule autrement, ou sur un autre plan. Les croyances implicites ne sont plus contenues, inférées ou déduites des croyances explicites, mais virtuellement contenues dans ce qu'on appelle « le *depositum* de la foi ». Ce *depositum*, ou cet ensemble de témoignages, de paroles, de textes, qui attestent la validité de la révélation, joue donc ici le même rôle inférentiel,

envers les croyances religieuses implicites, que la proposition explicitement tenue pour vraie, envers les croyances ordinaires implicites. Le rôle est le même, puisqu'il permet à ces croyances d'être crues et partagées, mais le plan est différent, puisque l'inférence des croyances ordinaires implicites est toujours conditionnée par des prémisses assertées dans la proposition explicitement représentée, tandis que l'inférence des croyances religieuses implicites est inconditionnelle, ou seulement conditionnée par le fait, l'existence ou par l'autorité du *depositum* lui-même :

Et ainsi, de la même manière, en est-il de tout le *depositum* de la foi ou de la Parole révélée : si nous croyons à la révélation, nous croyons ce qui est révélé, tout ce qui est révélé, quelle que soit la manière dont nous en prendrons connaissance, que ce soit par le raisonnement ou par tout autre moyen. Celui qui croit que le Christ est la Vérité et que les évangélistes sont véridiques, croit tout ce qu'Il a dit, selon eux, bien qu'il n'ait lu que St Matthieu et n'est pas lu St Jean. Celui qui croit au *depositum* de la révélation croit toutes les doctrines du *depositum* ; et puisqu'il ne peut pas les connaître toutes d'un coup, il connaît quelques doctrines et ne connaît pas les autres ; il peut ne savoir que le Credo, voire peut-être seulement les parties principales du Credo ; mais qu'il en connaisse peu ou beaucoup, il a l'intention de croire tout ce qu'il y a là à croire toutes les fois et aussitôt que cela est porté à sa connaissance, s'il croit seulement en la Révélation. Tout ce qu'il connaît maintenant comme révélé, est tout ce qu'il connaîtra, et tout ce qu'il y a à connaître, il l'embrasse tout ensemble dans son attention par un seul acte de foi, sinon ce n'est qu'accidentellement qu'il croit ceci ou cela non parce que c'est une révélation. Cette croyance virtuelle, interprétative ou en perspective s'appelle croire *implicite* ; et il suit de là que, à condition que les canons des conciles et les autres documents et confessions ecclésiastiques auxquels je me suis reporté, soient réellement impliqués dans le *depositum* ou la parole révélée, tout catholique, en acceptant le *depositum*, accepte *implicite* ces décisions dogmatiques (J. H. Newman, 2010 : 213-214).

Nous sommes ici bel et bien confrontés à deux types d'inférences, ou à deux modalités inférentielles de justification des croyances. D'un côté, l'inférence dite classique, qui consiste à accepter une proposition, toujours conditionnée par l'acceptation d'autres propositions, ou de prémisses assertées. Et de l'autre, une inférence confondue avec l'assentiment, et qui consiste à accepter inconditionnellement le *depositum* de la foi comme une « chose ». C'est le raisonnement de Newman, ou l'argument d'un autre plan d'inférence : si les canons des conciles, etc. « sont réellement impliqués dans le *depositum* », alors accepter le *depositum* c'est implicitement accepter les décisions dogmatiques ou les propositions des conciles. Et cette condition : « si les canons des conciles... » représente en quelque sorte la condition de l'inconditionnel assentiment des croyances religieuses : « J'ai dit "à condition que ces diverses propositions soient virtuellement contenues dans la parole révélée", car c'est la seule question en suspens » (J. H. Newman, 2010 : 214). Cette condition, c'est la question du statut ou de la spécificité des croyances religieuses. Quelles sont les conditions de vérité de telles croyances, ou à quelles conditions inférentielles peut-on leur attribuer le statut de « croyance » ? En d'autres termes, à quelles conditions une croyance peut-elle se produire ou tenir pour vraie une proposition (les décisions dogmatiques contenues dans le

dépositaire) tout en sachant que c'est ce *depositum* lui-même qui décide des conditions de vérité de tout ce que contient cette proposition ? Selon Newman, cette condition dépend de l'inconditionnalité de l'acte de foi.

Or, ce qui m'intéresse ici, c'est l'opération logique d'inférence que produit l'acte de foi d'une croyance religieuse. Une opération elle aussi spécifique, qui me permettra de revenir à ce que j'ai nommé plus haut l'opérateur discursif d'illusion, et surtout de définir les conditions de possibilité pour une croyance d'accepter une proposition, non seulement qu'elle ne comprend pas, mais aussi que démentit la réalité. Un opérateur d'illusion qui permettra donc d'expliquer à quelles conditions une croyance religieuse peut se produire, s'acquérir et se partager. Dans un texte que j'ai déjà cité, Newman, après les avoir opposés, compare maintenant l'assentiment et l'inférence. Mais il reste prudent. Quand j'ai donné mon assentiment, dit-il, je fais « exactement ce que je fais en inférant, ou plutôt pas tout à fait autant, mais quelque chose qui est inclus dans l'acte d'inférer ». C'est de cette précision, ou nuance, que dépendra la distinction des plans d'inférence, et donc la possibilité rationnelle des croyances religieuses. Newman reprend ici la terminologie scolastique entre la distinction réelle, qu'il mentionne, et la distinction formelle ou de raison, qu'il sous-entend. D'un côté, il « n'existe aucune distinction réelle entre l'assentiment et l'inférence », en ceci que dans ces deux actes mentaux la disposition d'esprit envers une proposition est la même : elle la tient pour vraie. Or, il y aurait cependant une distinction de raison entre les termes – comme entre l'esprit et sa pensée, ou le corps et son mouvement –, en ceci que dans l'inférence je déduis la vérité de la proposition des prémisses assertées, tandis que dans l'assentiment, « je détache simplement ma pensée des prémisses, sans la détacher cependant de leur influence sur la proposition inférée ». Et c'est ce « détachement » qui permet aux croyances religieuses de persister non seulement « sans la présence des actes inférentiels », mais surtout malgré le démenti de la réalité.

5. Mais en quoi consiste ce détachement cognitif ? Comment permet-il aux croyances de rester rationnelles malgré le démenti potentiel de la réalité ? Newman est précis. Ce détachement relève en fait d'un déplacement, ou d'un détournement de la pensée. Dans l'assentiment, je détache la pensée des prémisses, pour viser l'influence que ces prémisses exercent sur la proposition inférée. Et dans le cas précis d'une croyance religieuse – où les prémisses s'annoncent comme « si les canons des conciles, etc., étaient réellement impliqués dans le *depositum* », et où la proposition inférée est représentée par le *depositum* lui-même –, l'influence qu'exercent ces prémisses sur la proposition ne relève ni d'une déduction logique ni d'une déduction empirique, mais bel et bien d'une illusion discursive. Dans ce détachement cognitif, on ne déduit rien des prémisses, selon lesquelles les propositions des conciles sont implicitement contenues dans le *depositum*, mais on infère de l'influence des propositions implicites sur le *depositum* que ce *depositum* peut jouer le rôle d'un discours de justification, ou justifier la raison d'un

assentiment à ces propositions, comme peut le faire « une chose » pour l'impression sensible. Le *depositum* devenant ainsi la raison même d'accepter les prémisses ou les propositions des conciles. La thèse du détachement cognitif des prémisses, à mon sens, comporte un double intérêt. D'un côté, elle permet de penser ce qui fait la spécificité rationnelle ou inférentielle des croyances religieuses, mais d'un autre côté elle nous donne encore et surtout les moyens de repenser la fonction réflexive des croyances, ces métacroyances, ces métareprésentations, ou ces opérations de second degré, qui permettent à l'esprit de produire des croyances sur ses propres croyances, et ceci à l'infini.

Reprenons l'exemple du chien de Malcolm, qui croit que le chat est dans le chêne alors qu'il est dans l'érable, mais qui ne sait pas qu'il croit, ou celui du père de Lenclud, qui, surpris de voir son fils descendre de l'érable, peut déduire, lui, qu'il a forgé une fausse croyance, donc qu'il est capable de réfléchir sur ses propres croyances. Et si l'on prend maintenant l'exemple du fidèle de Newman, alors l'opération de réflexivité ici subit un tour de plus. En effet, dans le cas des croyances religieuses du fidèle, il ne s'agit plus seulement de savoir que l'on croit, que nos croyances puissent être vraies ou fausses, proportionnées ou non à des raisons suffisantes, ni même de pouvoir inférer des croyances explicitement représentées l'existence de croyances implicites, non représentées. Dans les croyances religieuses, l'opération de réflexivité n'est pas exercée par un dispositif inférentiel, mais elle est investie comme un objet, comme si c'était une « chose », dans le but d'en détourner la fonction rationnelle. En ce qui concerne les croyances ordinaires, c'est toujours une croyance intuitive, explicite ou implicite, qui devient l'objet d'une autre croyance, au second degré. Or, dans une croyance religieuse, c'est une croyance déjà réflexive qui devient l'objet d'une croyance intuitive. Lorsque le fidèle croit que les propositions des conciles sont contenues implicitement dans le *depositum*, il n'est pas dans la même disposition d'esprit que le père qui croit que son fils est dans le chêne. Bien autrement, la croyance du fidèle porte sur une croyance déjà réflexive, donc sur une opération qui a déjà déduit des prémisses (la doctrine des conciles) la validité de la proposition inférée (le *depositum*).

En ce sens, l'objet d'une croyance religieuse est lui-même une croyance réflexive, une métacroyance, ou une croyance au second degré, mais qui se voile à elle-même l'opération par laquelle elle apparaît au sujet comme une croyance intuitive. Et lorsqu'on affirme d'une croyance religieuse qu'elle donne son assentiment à une proposition, on ne fait que dire qu'elle accepte cette proposition sans la considérer elle-même déjà comme une croyance de croyance, donc comme une croyance qui a déjà fait l'*objet* d'une autre croyance, ou qui a déjà été *interprétée*, considérée comme valide par une autre croyance. La croyance religieuse sait qu'elle croit à d'autres croyances, mais elle ne sait pas que ces croyances sont déjà réfléchies, non seulement déjà interprétées par d'autres croyances, mais surtout par des croyances qui ont elles-mêmes déjà décidé des conditions de vérité des

propositions inférées. Et c'est ce point de méconnaissance, sinon d'aveuglement, que je nommerai *opérateur discursif d'illusion*. Un opérateur qui cache et tout à la fois révèle le détachement cognitif de l'assentiment comme le démenti discursif inhérent aux croyances. L'illusion des croyances religieuses ne concerne pas directement la religion elle-même, les religions instituées, les phénomènes religieux, mais bien plutôt le discours de justification par lequel les croyances religieuses s'acquièrent comme croyances, ou peuvent croire ce qu'elles croient malgré tout, donc se donner à elles-mêmes leurs propres conditions de vérité. L'illusion des croyances, c'est de ne pas voir que le détachement cognitif des prémisses dans l'assentiment relève déjà d'une opération réflexive interne aux croyances. La croyance ne voit pas que ce détachement est une réflexion, une autoréflexion donc, qui déplace ou transforme son défaut de connaissance ou son insuffisance de raison, devant le démenti de la réalité, en conditions de vérité de son assentiment.

Et je dirai finalement que l'intérêt épistémologique des croyances religieuses tient pour l'essentiel dans ce qu'elles nous font comprendre de la *réflexivité* des croyances. D'un côté, les croyances religieuses sont sujettes aux illusions de la méconnaissance, en ceci qu'elles ne voient pas que la proposition qu'elles acceptent est déjà une croyance réflexive. Mais d'un autre côté, ces mêmes croyances manifestent une vérité du discours, ou révèlent que cet opérateur d'illusion est implicitement contenu dans la réflexivité même de toutes croyances, comme ce qui permet aux croyances de justifier les raisons de leur assentiment, ou de se donner leurs propres conditions de vérité, malgré tout démenti de la réalité. À la manière de Kant, on pourrait donc ici parler d'une « illusion transcendante » inhérente à la réflexivité des croyances, ou plus exactement d'une illusion transcendante que la croyance religieuse révèle comme un opérateur interne à la rationalité réflexive des croyances. Cette réflexivité, dont on aura dit qu'elle fait le propre de l'homme, constituerait donc les conditions de possibilité d'une illusion proprement discursive, liée au discours de justification des croyances. Elle représenterait surtout l'objet même d'une théorie critique ou d'une philosophie de la religion. Et lorsque Marx disait plus haut que la religion est une illusion, en ce sens qu'elle a produit une *force* en dehors de l'homme que l'homme ne reconnaît pas comme sa *propre* force, qui l'aliène, et tout à la fois que cette illusion comporte un facteur de vérité, en ceci qu'elle révèle la situation contradictoire de l'homme, ou la méconnaissance de sa propre situation, on peut retrouver ce modèle épistémologique à l'œuvre dans l'opération cognitive des croyances religieuses. Elles produisent une illusion qui révèle la fonction réflexive des croyances. Elles agencent un discours qui manifeste que seul un sujet capable de réflexivité peut produire une illusion, et donc maintenir son assentiment en une proposition malgré le démenti de la réalité.

Serge MARGEL

Université de Genève/Fonds National suisse de la Recherche Scientifique

sergemargel@geneva-link.ch

Bibliographie

- BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis.
- BOUVERESSE Jacques, 2007, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone.
- CLIFFORD W. K., 1999, « The Ethics of Belief » (1901), in Stump E. et Murray M. J. (dir.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, B. Blackwell, Oxford.
- DAVIDSON Donald, 1991, *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, Éditions de l'Éclat.
- ENGEL Pascal, 1995, *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard.
- , 2001, « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », in *Carrefour*, 23-2, p. 19-37.
- , 2002, « La grammaire de l'assentiment revisitée », in Bourgeois-Gironde S., Gnassounou B., Pouivet R. (éds.), *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel, 1968, *Critique de la raison pure* (Kritik der reinen Vernunft, 1787), Paris, Presses universitaires de France.
- , 1996, *La religion dans les limites de la simple raison* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1794), Paris, Vrin.
- LENCLUD Gérard, 2013, *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, Gallimard, Seuil.
- LOCKE John, 1972, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (An Essay Concerning Human Understanding, 1690), Paris, Vrin.
- MALCOLM Norman, 1972-1973, « Thoughtless brutes », in *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 46, p. 5-20.
- MANNONI Octave, 1969, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil.
- MARX Karl, 1975, *Critique du droit politique hégélien* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843), Paris, Éditions sociales.
- NEWMAN John Henry, 2010, *Grammaire de l'assentiment* (An Essay in Aid of a Grammar of Assent, 1870), Paris, Ad Solem.
- PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- POUIVET Roger, 2006, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2006.
- SPERBER Dan, 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.
- , 2000, « Concepts, Beliefs and Metarepresentations », in Engel Pascal (éd.), *Believing and Accepting*, Dordrecht, Kluwer.

Philosophie de la religion.

Remarques sur les illusions transcendantales du discours

L'intérêt épistémologique des croyances religieuses porte sur la capacité réflexive des croyances à s'interpréter elles-mêmes. D'un côté, les croyances religieuses sont sujettes aux illusions de la méconnaissance, en ceci qu'elles ne voient pas que la proposition qu'elles acceptent est déjà une croyance réflexive. Mais d'un autre côté, ces mêmes croyances manifestent qu'une telle illusion est déjà contenue implicitement dans la réflexivité de toute croyance, comme ce qui leur permet de justifier les raisons de leur assentiment, malgré tout démenti de la réalité. À la manière de Kant, on pourrait donc

ici parler d'une « illusion transcendante » inhérente à la réflexivité des croyances, et par là surtout se donner les moyens de repenser les conditions d'une philosophie de la religion.

Mots-clés : croyance, discours, illusion, réflexivité, religion.

Philosophy of Religion.

Remarks on the Transcendental Illusions of Discourse

The epistemological relevance of Religious beliefs lies in the reflexive capacity of Beliefs to interpret themselves. On the one hand, Religious beliefs are subject to the illusions of ignorance precisely by not realizing that the proposition they accept is already a reflexive belief. On the other hand, these same beliefs show that such an illusion is already implicitly present in the reflexivity of all beliefs, and more specifically as that which allows them to justify the reasons for their assent, despite any refutation by Reality. In Kant's fashion, we could thus speak here of a "transcendental illusion" that is inherent to the reflexivity of beliefs, but also find a way to rethink the conditions of a Philosophy of Religion.

Key words: belief, discourse, illusion, reflexivity, religion.

Filosofía de la religión.

Observaciones sobre las ilusiones trascendentes del discurso

El interés epistemológico de las creencias religiosas se dirige a la capacidad reflexiva de las creencias a interpretarse a sí mismas. Por un lado, las creencias religiosas están sujetas a las ilusiones del desconocimiento, en el sentido que no ven que la proposición que aceptan es ya una creencia reflexiva. Pero, por otro lado, estas mismas creencias manifiestan que una ilusión semejante está ya contenida implícitamente en la reflexividad de toda creencia, como aquello que les permite justificar las razones de su consentimiento, a pesar de toda desmentida de la realidad. A la manera de Kant, podríamos entonces hablar de una "ilusión transcendente" inherente a la reflexividad de las creencias, y desde ese punto de vista darse los medios de repensar las condiciones de una filosofía de la religión.

Palabras clave: creencia, discurso, ilusión, reflexividad, religión.