

"LA RELIGION : APPROCHES ANALYTIQUE ET HERMENEUTIQUE"

Le stage "La religion : approches analytique et herméneutique " organisé par l'IUFM de Bretagne, à destination des professeurs de philosophie de l'Académie s'est tenu les 13 et 14 novembre 2000. Il a été hébergé dans d'exceptionnelles conditions par le lycée Beaumont de Redon.

Mesdemoiselles Rebecca Beaumont et Valérie Le Mouroux, élèves de BTS Assistant de Direction 2^e année, se sont chargées efficacement, sous la conduite de leur professeur Madame Bernard Carmen, de l'accueil des stagiaires et de la présentation de ces pages Web.

Monsieur POUIVET a gracieusement autorisé l'édition de leurs conférences.

Roger POUIVET

Professeur à l'université de Nancy, auteur d'écrits en esthétique, en philosophie de l'esprit et en théorie de la connaissance, vient de donner la conférence " Croyance religieuse, crédulité et vertu " au colloque international de Rennes " Les normes de la croyance religieuse ".

" EPISTEMOLOGIE REFORMEE ET THOMISME ANALYTIQUE "

I - Une opposition fondamentale

- Le problème
- L'épistémologie de la croyance religieuse
- Deux modèles de justification rationnelle
- Théologie naturelle : son statut épistémologique

II - Rationalisme et irrationalisme religieux

- Le devoir chrétien de rationalité
- Croire que Dieu existe et croire en Dieu

III - L'évidentialisme

- Critique de l'évidentialisme
- Fondamentalisme et évidentialisme
- Saint Thomas et Wittgenstein
- Croire et accepter
- Pourquoi la croyance que Dieu existe ne peut-elle pas être une croyance de base ?

IV - Conclusion

V -Bibliographie

I. Une opposition fondamentale

Le problème

(A) La croyance que Dieu existe est une croyance de base qui n'a pas à être inférée d'autres croyances plus fondamentales.

(B) La croyance que Dieu existe doit être inférée d'autres croyances.

Dans le texte qui suit, nous nous proposons d'examiner cette opposition fondamentale au sujet de la croyance que Dieu existe.

L'épistémologie réformée (ER) accepte (A) et rejette (B). Le thomisme analytique (TA) accepte (B) et rejette (A). Deux autres positions sont possibles. Accepter (A) et (B). Mais cela semble contradictoire et donc absurde. Rejeter (A) et (B). Nous ne nous intéresserons pas ici à cette dernière possibilité pour laquelle la croyance en l'existence de Dieu est, en elle-même, dépourvue de toute pertinence épistémologique.

En examinant l'opposition entre (A) et (B), on sera conduit à aborder plusieurs problématiques, celles de l'épistémologie de la croyance religieuse, de l'existence de deux modèles de la justification rationnelle, du statut épistémologique de la théologie naturelle, et en général, du clivage entre foi et raison¹.

L'épistémologie de la croyance religieuse

Nous allons poser un problème qui relève de l'épistémologie de la croyance religieuse. En ce domaine, (A) et (B) semblent relever de deux options différentes.

La première option s'inspire de certains aspects de la théologie réformée et principalement des deux suivants.

(i) L'argumentation n'est ni nécessaire ni utile pour la justification rationnelle de la croyance. Certaines croyances sont rationnelles sans preuve ni argumentation. Quelles sont-elles ? Que j'existe ; que le monde extérieur existe ; qu'il y a d'autres esprits que moi ; que j'ai un passé. Pour toutes ces croyances, nous n'avons ni preuves ni arguments. Nous n'avons besoin ni des unes ni des autres². La croyance en l'existence de Dieu serait de cet ordre. C'est une croyance de base ; elle n'a pas à être inférée à partir de croyances mieux implantées.

(ii) En quoi consiste cette croyance de base ? Calvin parlait de *sensus divinitatis* (1535, p. 43). Un tel sens est une conception commune décelable en tout homme car inscrite dans son cœur. Elle prend la forme d'une inclination à croire, implantée en nous par Dieu³. La croyance de base que Dieu existe n'est pas une croyance sans fondement ; c'est en soi un fondement. Nous avons une tendance ou une disposition à voir la main de Dieu dans le monde, à nous sentir coupables à son égard dans certaines circonstances, à demander à Dieu une protection, à remercier Dieu quand la vie est heureuse, voire à ressentir sa présence dans le monde (Plantinga, 1983, p. 81). A strictement parler, ce n'est pas la proposition "Dieu existe" qui exprime une croyance de base. Ce sont plutôt des propositions comme "Dieu me parle", "Dieu a créé tout cela", "Dieu désapprouve ce que j'ai fait", "Dieu doit être remercié et loué". Une proposition générale comme "Dieu existe" n'exprime pas exactement une croyance de base. Mais dans les croyances de base qu'on vient d'indiquer, la croyance que Dieu existe est immédiate et évidente par soi. De la même façon, la croyance qu'il existe des arbres est immédiatement donnée comme évidente par elle-même dans la croyance que je vois un arbre. La croyance de base que Dieu existe n'est pas nécessairement exprimée pour elle-même parce qu'elle est contenue dans des croyances de base liées à des sentiments comme ceux de culpabilité, de gratitude, de crainte, etc. Ce qui importe, c'est que les conditions grâce auxquelles elle est considérée comme garantie, existent *prima facie*. Elle n'est pas justifiée *ultima facie*, à l'issue d'un processus inférentiel dont les prémisses seraient religieusement neutres.

Chacun à sa manière, plusieurs philosophes contemporains de la religion acceptent les deux affirmations précédentes — parmi eux, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff et William Alston. Ils parlent de leur propre thèse en termes d'"épistémologie réformée". Il s'agit d'épistémologie dans la mesure où le problème du statut cognitif des croyances est posé. Plantinga (1993a, 1993b) a développé une philosophie de la connaissance étendue et complète à partir d'une critique des principaux modèles contemporains d'épistémologie. La croyance religieuse y apparaît comme un cas d'espèce. William Alston (1991, 1993) a proposé une épistémologie de l'expérience religieuse étroitement liée à une philosophie de la perception. Wolterstorff (1994, 1996) a ancré sa philosophie de la religion dans une réflexion sur l'éthique lockienne de la croyance. Or, dans les trois cas, la question de la croyance religieuse paraît dominante ; elle apparaît

même comme la finalité de la démarche philosophique d'ensemble que chacun de ces trois philosophes se propose de mettre en œuvre. La référence à Calvin et à d'autres théologiens réformés, comme Bavinck, justifie, au yeux de Plantinga au moins, l'appellation d'épistémologie réformée. Nous n'entrerons nullement dans la question de savoir si la référence à des théologiens réformés est historiquement et dogmatiquement pertinente ou non⁴.

La deuxième option, représentée par (B), correspond à la thèse traditionnelle selon laquelle il est possible de prouver l'existence de Dieu, c'est-à-dire de présenter des arguments justifiant la croyance dans son existence. On peut accepter des preuves a priori, comme le firent Saint Anselme et Descartes. On peut n'accepter que des preuves a posteriori. Saint Thomas a soutenu cette thèse. Le TA va dans ce sens.

Selon John Haldane, le thomisme analytique "cherche à déployer les méthodes et les idées de la philosophie du vingtième siècle — celle qui est dominante chez les anglophones⁵ — en relation avec le vaste réseau d'idées introduites et développées par saint Thomas" (1997, p. 486)⁶. Il n'est pas nécessaire d'être croyant pour être un thomiste analytique. Kenny n'est pas (ou plus) croyant, mais c'est typiquement un thomiste analytique. Pour Kenny la croyance que Dieu existe supposerait, pour être justifiée, que l'on disposât de preuves. Il est donc possible qu'un thomisme analytique ne trouve pas concluante les preuves de saint Thomas, qu'il soit agnostique. C'est le cas par exemple de Kenny. Pourtant, ses critères d'appréciation épistémique des preuves sont les mêmes que ceux de saint Thomas ; une croyance est soit justifiée par elle-même soit parce qu'elle suit logiquement de croyances justifiées par elles-mêmes ou qui suivent logiquement de croyances justifiées. Évidemment, un thomiste analytique peut aussi considérer que les preuves de saint Thomas sont concluantes, comme le pense Haldane et la plupart des thomistes analytiques.

Remarquons que le thomisme analytique n'est pas une affaire d'exégèse des écrits de saint Thomas — même s'il peut partiellement prendre cette forme, comme chez Kenny (1993) par exemple. C'est plutôt le constat que la manière de philosopher de tout un courant de la philosophie analytique britannique, des gens comme P. Geach, E. Anscombe, D. Hamlyn, A. Kenny, D. Braine, J. Haldane, a des affinités avec celle de saint Thomas, vraisemblablement parce qu'elle s'en inspire en la prenant au sérieux⁷. En gros, on peut dire que le thomisme analytique correspond à une tradition⁸.

Un thomiste analytique soutiendra (B) parce qu'il considèrera, avec saint Thomas, que la croyance que Dieu existe doit suivre d'autres croyances, déjà justifiées. Et il soutiendra (B) même s'il pense que la croyance que Dieu existe ne peut pas être correctement justifiée.

Deux modèles de justification rationnelle

L'opposition entre ER et TA au sujet des deux affirmations (A) et (B) est liée à celle entre deux modèles de la justification rationnelle. Cependant, elle ne la recouvre pas. Ces deux modèles de la justification rationnelle peuvent être compris par analogie avec deux concepts de la légalité : la légalité prussienne (LP) et la légalité anglaise (LA)⁹.

(LP) Tout ce qui n'est pas explicitement permis est interdit. Donc, il est rationnel de croire ce que l'on est rationnellement contraint de croire.

(LA) Tout ce qui n'est pas explicitement interdit est permis. Donc, il est rationnel de croire tout ce que l'on n'est pas rationnellement contraint de refuser de croire.

S'il existe des croyances qui sont rationnelles sans preuve ni argumentation, alors LA semble s'imposer pour l'ER. Une croyance est rationnellement garantie pour autant que rien ne vient contredire cette croyance. On est dans ses droits épistémiques à condition de ne contrevenir à aucun devoir épistémique. Par exemple, la croyance que la porte est fermée si je la vois fermée est garantie, pour autant que rien, dans le contexte de l'expérience perceptive, ne vienne contredire cette croyance. On pourrait dire qu'elle constitue une croyance normale. Mais elle n'est pas normale parce qu'elle est régie par une norme qui lui est extérieure. Elle constitue elle-même la norme de la justification rationnelle pour une croyance. Le principe (Principe des Croyances Normales) pourrait être :

(PCN) Toute croyance acquise dans des conditions normales, par une personne dont les facultés sensibles

et cognitives fonctionnent normalement, est rationnelle et garantie, pour autant que cette croyance ne contredise aucune croyance déjà implantée et considérée comme rationnelle et garantie, et à moins qu'elle ne la supplante.

La notion de normalité qui apparaît dans le PCN n'est pas seulement causale mais aussi et surtout téléologique. Ce en quoi consiste pour des facultés sensibles et cognitives d'être normales, c'est d'être aptes à l'acquisition de croyances rationnelles. Dès lors, on peut dire qu'elles sont faites en vue de cette acquisition, à cette fin. De telles facultés normales permettent des jugements corrects sur le monde et un comportement adapté dans la plupart des circonstances de l'existence.

Imaginons le cas suivant. Je vois que la porte est fermée. Or, je sais que la porte est ouverte parce que je me souviens qu'il est impossible de la fermer complètement (fonctionnement normal de la mémoire). Je suis alors conduit à penser que la croyance que la porte est fermée doit être abandonnée. Cependant, il est aussi possible que l'évidence sensible que la porte est fermée l'emporte (fonctionnement normal de la perception). Je penserai alors que la porte a été réparée. Le PCN est ainsi corrélatif d'un autre principe, le Principe de l'Équilibre Réflexif entre nos croyances. On le présente en général sous la forme d'un conflit entre un jugement particulier et un principe (ou une règle). On amende le jugement particulier à la lumière du principe s'il semble que le principe mérite plus de considération que le jugement particulier ; on amende le principe à la lumière du jugement particulier s'il semble que le jugement particulier mérite plus de considération que le principe¹⁰. Le deuxième cas est forcément rare, sinon le principe n'en serait plus un. Dans la formule qui suit, nous proposons d'étendre la notion de principe aux croyances fortement implantées, aux croyances que nous considérons importantes et à celles auxquelles nous sommes émotionnellement attachés. On dira alors :

(PER) On conserve une croyance pour autant que sa conservation n'est pas épistémiquement plus coûteuse que son abandon au profit d'une autre croyance. On abandonne une croyance si le coût épistémique de sa conservation est épistémiquement plus grand que son abandon au profit d'une autre croyance.

Un coût épistémique est jugé en fonction des croyances en jeu (degré d'implantation, importance cognitive, attachement émotionnel) et des circonstances (bonnes ou mauvaises conditions de perception, attention ou inattention aux phénomènes observés, etc.)¹¹. Une croyance de base sera non seulement acquise dans des conditions de normalité noétique et contextuelle, mais elle sera aussi une croyance qui a été conservée.

Il faut remarquer qu'on a parlé de croyance garantie et non de croyance justifiée. LA est un principe de garantie des croyances : une croyance est garantie par la manière dont elle a été acquise si c'est la manière normale d'acquérir des croyances de cet ordre. Par exemple, on acquiert bon nombre de croyances garanties sur ce qui nous entoure par la perception visuelle. Certaines de ces croyances suppose qu'on regarde attentivement. Une croyance garantie ne suppose pas l'absence de norme d'acquisition comme dans un fiabilisme radical affirmant que toute croyance acquise selon un fonctionnement correct de nos facultés sensibles et intellectuelles est garantie. Au fonctionnement correct, il faut ajouter une norme supplémentaire déterminée par l'objet de la croyance. Si je regarde par la fenêtre, pour voir de quelle marque est la voiture garée devant chez moi, je dois regarder attentivement, et non simplement regarder. Mais, la normativité qui est alors en cause n'est pas celle de la justification. Une croyance justifiée est celle pour laquelle on présente d'autres croyances qui constituent des raisons logiques de la soutenir.

(CJ) Une croyance B est justifiée si et seulement si il existe une croyance A ou d'autres croyances (A1, ..., An) telles que (A1, ..., An \rightarrow B).

En revanche, on pourrait dire que :

(CG) Une croyance A est garantie si A est acquise dans les conditions normales d'acquisition des croyances du type auquel A appartient.

La normativité en cause dans la garantie d'une croyance n'est pas extérieure à cette croyance elle-même en tant qu'elle appartient à un type. On peut bien sûr penser que parfois nous ne savons pas exactement de quel type une croyance est redevable. Alston (1993) affirme que la croyance que Dieu existe est une croyance perceptive. Il affirme cela contre une tendance rationaliste à considérer qu'il s'agit justement d'une croyance qui n'est pas de ce type, ou que ce type de croyance n'est justement pas fiable, par principe. Historiquement, le rationalisme aura partiellement consisté à soutenir la thèse selon laquelle les croyances perceptives ne sont pas fiables et ne sont pas garanties, même lorsque rien dans leur acquisition n'est contraire au mode correct d'acquisition de croyances de type perceptif. C'est le type lui-même qui n'est pas fiable. Si la garantie n'est plus interne à la croyance elle-même, la croyance ne doit pas simplement être garantie, mais justifiée. La justification d'une croyance repose ainsi sur le principe de l'extériorité de la garantie à la croyance. La norme qui la garantit est par exemple la norme de la validité logique. On peut ainsi dire qu'une croyance A est justifiée si et seulement si elle est garantie par autre chose qu'elle-même.

L'ER soutient la thèse que la croyance que Dieu existe est une croyance de base. Elle n'a donc pas à être justifiée par une inférence puisqu'elle est garantie pour autant que rien ne vient la contredire. Il ne faut cependant pas en conclure que dans la thèse opposée au sujet de la croyance religieuse, TA, on accepte LP. En revanche, le TA soutient que la croyance que Dieu existe n'appartient pas à l'ensemble des croyances qui sont susceptibles d'être rationnellement justifiées pour autant que rien ne les contredit. Le TA accepte le PCN, mais demande que la croyance que Dieu existe soit justifiée et non simplement garantie. Dès lors la croyance que Dieu existe ne peut pas appartenir aux croyances de base. Par définition, de telles croyances sont garanties, mais non justifiées. Si la croyance que Dieu existe ne peut pas être une croyance de base, elle n'est pas susceptible d'être garantie par le seul fait d'entretenir une telle croyance.

Qu'est-ce qui peut justifier la croyance que Dieu existe si on ne peut se contenter, pour elle, d'une simple garantie ? Cette croyance supposera soit une Autorité soit la Raison. L'Autorité est celle de la Révélation et celle de l'Église. L'Autorité suppose elle-même, finalement, la Raison, puisqu'elle n'est reçue que sur la base de l'assurance rationnelle qu'il existe un Dieu qui a pu se révéler et fonder une Église. Ce que soutient le TA contre l'ER, c'est donc que l'adoption de LA n'implique pas que la croyance que Dieu existe n'a pas besoin de preuve. Autrement dit, l'adoption du TA est compatible avec le rejet de LP, même s'il ne l'implique évidemment pas. Ou encore l'existence de Dieu doit être une croyance justifiée même si toute croyance n'a pas besoin d'être justifiée, que certaines sont simplement garanties : la croyance que Dieu existe ne fait pas partie de celles là.

Théologie naturelle

Dans son livre de 1967, *God and Other Minds*, Plantinga jugeait la théologie naturelle dépourvue de succès dans ses prétentions à la justification de la croyance en l'existence de Dieu (p. XV)¹². Cela est parfaitement compatible avec la thèse selon laquelle la croyance que Dieu existe peut être garantie sans être justifiée, ni avoir besoin de l'être. En revanche, en exigeant que la croyance que Dieu existe soit justifiée, le TA suppose bien la réussite, au moins possible, si ce n'est effective, du projet même de la théologie naturelle au sujet des preuves de l'existence de Dieu. Qu'est-ce que la théologie naturelle ? Pour répondre à cette question, nous laisserons de côté tout aspect historique. Il s'agit uniquement de dire ce qu'est la théologie naturelle pour le TA et pourquoi l'ER la juge sans pertinence épistémique pour les croyances religieuses.

On doit distinguer :

- la théologie révélée, qui va de Dieu vers l'homme, autrement dit qui va du haut vers le bas ;
- la théologie dogmatique, qui est elle-même la codification des articles de foi qu'on peut tirer de la Révélation ;
- la théologie philosophique, qui est la partie de la philosophie nécessairement ancilla theologiae, dans la mesure où elle consiste en une clarification argumentative du contenu même de la Révélation.

La plupart des théologiens médiévaux ont principalement pratiqué la théologie philosophique. Dès lors, la philosophie, en tant qu'il s'agit de théologie philosophique, est dans la dépendance des vérités révélées. La spécificité de saint Thomas, c'est qu'il a pratiqué aussi :

- la théologie naturelle, qui est la partie de la philosophie indépendante des vérités révélées, mais portant sur les questions de vérités religieuses ; elle va du bas vers le haut¹³ ; elle ne tient pour acceptée aucune proposition doctrinale révélée.
- la philosophie, qui porte sur des questions dont le traitement peut-être nécessaire au développement de la théologie naturelle, par exemple des questions portant sur la nature des choses (métaphysique), sur la nature de l'esprit (philosophie de l'esprit), sur les actions humaines (philosophie de l'action)¹⁴.

Sur toutes ces questions, les opinions du Philosophe sont particulièrement bienvenues. La plupart du temps, elles s'avèrent compatibles avec le contenu de la théologie naturelle défendue par saint Thomas.

La théologie naturelle est une activité religieusement dangereuse, car rien ne garantit qu'elle n'aboutisse pas au rejet des croyances religieuses. On peut en effet ne pas parvenir à passer du bas vers le haut. Par exemple, partant du constat du mal dans le monde, on peut parvenir à la thèse selon laquelle le Dieu bon de la tradition chrétienne n'existe pas. La tranquillité d'esprit avec laquelle saint Thomas s'est adonné à la

théologie naturelle tient au fait que la théologie naturelle était une façon de retrouver en allant du bas vers le haut les principes qui structurent la théologie philosophique qui va du haut vers le bas. Pour saint Thomas, la théologie naturelle a été expositive et non heuristique. Cela a été une façon de présenter la vérité acquise par la Révélation. Comme le montre de façon très convaincante Kretzmann, chez saint Thomas, la théologie naturelle, tout en étant parfaitement distincte de la théologie révélée, est guidée par elle. En d'autres termes, la théologie naturelle, chez saint Thomas, est une apologétique (Kretzmann, 1997, p. 46). Même quand il raisonne sans faire aucunement appel à la Révélation, le philosophe ainsi guidé par la Révélation ne court aucun risque de verser dans les erreurs auxquelles les philosophes grecs avant Aristote ont été conduits. La théologie naturelle chez saint Thomas consiste ainsi à retrouver par la voie de la raison naturelle, une partie de ce qu'on la possède déjà par la Révélation.

Le contenu de cette théologie naturelle peut s'adresser à des non Chrétiens intelligents et cultivés. Qu'on puisse croire en l'existence du Dieu chrétien devient vraisemblable à partir de propositions qui ne supposent aucun élément propre à la sacra doctrina, à la Révélation. Par exemple, la théologie naturelle ne suppose pas que Dieu se soit fait homme — une croyance qui suppose la Révélation et que les non Chrétiens refusent. Dans les trois premiers livres de la Somme contre les Gentils, tout particulièrement, saint Thomas a développé une théologie naturelle qui est destinée à convaincre des êtres certes rationnels mais qui négligent la Révélation biblique et l'Autorité de l'Église.

Pourquoi l'ER est-elle dubitative à l'égard de tout projet de théologie naturelle ? C'est qu'il consiste à trouver des raisons de croire que Dieu existe et qu'il est tel que le dit la tradition chrétienne (tout-puissant, omniscient et parfaitement bon). Cela suppose donc que la croyance que Dieu existe et la croyance qu'il est tel que le dit la tradition chrétienne ne seraient pas intrinsèquement rationnelles. La théologie naturelle apparaît alors comme un projet de rationalisation des croyances religieuses. Mais l'ER soutient que les croyances religieuses sont déjà rationnelles. On n'a donc pas à démontrer qu'elles le sont. Surtout, on risque fort de n'y pas parvenir et d'en conclure alors qu'elles ne sont pas rationnelles. En ce cas, l'erreur, puisqu'elles le sont, est de ne pas pas comprendre qu'elles ne le sont pas pour des raisons extérieures à ces croyances elles-mêmes, mais intrinsèquement. Elles le sont de la même façon qu'il est rationnel de croire, sans avoir à en donner des preuves, qu'il y a d'autres esprits que le mien. De plus, si la croyance que Dieu existe suppose des raisons extérieures à cette croyance elle-même, elle est susceptible non seulement de n'être jamais démontrée mais qu'on démontre un jour que la démonstration supposée n'en était pas une. Elle est instable et flottante, sujette à un doute perpétuel (Plantinga, 1983, p. 67). La théologie naturelle serait l'idée fausse que Jérusalem pourrait avoir besoin d'Athènes.

L'opposition entre ER et TA est ainsi une façon de poser le problème de la possibilité et de l'intérêt de la théologie naturelle. L'ER rejette une conception positive de la théologie naturelle. L'apologétique ne peut être que négative¹⁵. Elle permet de rejeter les arguments supposés encourager la croyance que Dieu n'existe pas, ce que Plantinga appelle " l'athéologie naturelle " (1967, Partie II). Par exemple, elle permet de montrer que le traditionnel argument du mal ne permet pas de réputer incohérent le concept même du Dieu chrétien (comme tout-puissant, omniscient et parfaitement bon) et invraisemblable son existence. Mais une apologétique positive, démontrant positivement l'existence de Dieu, est vaine. C'est une croyance qu'il est rationnel d'avoir sans raison qui l'étaye. En revanche, le TA reprend à son compte, pour autant qu'il traite de telles questions, le projet de théologie naturelle positive. Mais en le reprenant à son compte en dehors de la pensée historique de saint Thomas, il met entre parenthèses une des caractéristiques sur laquelle nous avons insisté : saint Thomas s'adonne à la théologie naturelle en partant du principe que la croyance que Dieu existe est assurée par la Révélation elle-même.

Remarquons que Kenny insiste sur l'idée que ce que Plantinga appelle de l'athéologie naturelle, la critique de la croyance en l'existence de Dieu et la tentative de montrer que le concept même de Dieu est incohérent relève de la théologie naturelle.

Certains philosophes dénie qu'il puisse y avoir quelque chose comme une théologie naturelle, parce que, pour eux, tout discours sur Dieu est un usage frivole d'un langage dépourvu de sens. Mais, si cela est vrai, on doit avoir un argument philosophique pour le montrer ; cet argument sera lui-même, au sens large, une forme de théologie naturelle. (Kenny, 1992, p. 63)

Kenny rejette la thèse vérificationniste selon laquelle le discours sur Dieu est dépourvu de sens. Mais à le suivre, Hume est lui-même un théologien naturel. Sans doute, peut-on accepter l'idée d'une théologie naturelle qui n'est pas sûre de son fait, c'est-à-dire de parvenir à prouver l'existence de Dieu. Même si nous

savons que saint Thomas était sûr de cette existence et considérait alors que le projet de théologie naturelle ne faisait courir aucun risque à la foi, qu'elle pouvait simplement gagner des Gentils à la vraie foi, le TA court le risque d'une théologie naturelle malheureuse dans ses efforts en faveur des croyances religieuses, comme c'est le cas chez Kenny (1969, 1979).

Le TA peut aussi être représenté non pas par Kenny, mais par Haldane (1996)¹⁶. Cette fois, le projet de théologie naturelle prend la forme d'une défense argumentée du théisme sous la double forme d'une apologétique négative — critique de l'athéisme positif, celui de J.J.C. Smart, en l'occurrence — et d'une apologétique positive.

Une réflexion sur des questions diverses, y compris l'existence du monde et des esprits qui peuvent le comprendre, l'apprécier et y agir, conduit à la conclusion qu'il y a une cause immatérielle, intelligente et non causée de la réalité, et que c'est ce que " nous appelons Dieu " (et hoc dicimus Deum), comme disait saint Thomas d'Aquin. (Haldane, 1996, p. 87)

Haldane remarque cependant que le théisme qu'il défend n'aboutit pas à plus qu'un " théisme agnostique : une conviction garantie qu'il y a un Dieu et une incertitude tout autant garantie au sujet de sa nature " (1996, p. 164). Ce théisme qu'il faudrait peut-être dire anémique plutôt qu'agnostique reste muet au sujet de la Trinité, et par implication de la Divinité du Christ, de sa crucifixion, de sa mort et de résurrection, de l'établissement et de la protection divine sur une Église sainte, catholique et apostolique, sur le pardon des péchés, la résurrection de la chair et la vie dans le monde à venir. Bref, ce théisme ne dit rien sur le Credo de Nicée que tout Catholique, d'une espèce pas trop déconstruite, doit accepter. Mais, le théisme anémique auquel parvient Haldane est une condition sine qua non pour un discours philosophique épistémologiquement sérieux sur les dogmes. Si Dieu existe, des miracles sont possibles. Si des miracles sont possibles, certains dogmes apparaissent bien plus aisément acceptables. Le TA, au moins lorsqu'il consiste en une apologétique positive (et non simplement à la défense de la plausibilité initiale de l'apologétique positive, malgré son échec final, comme chez Kenny), apparaît comme une base pour une doctrine religieuse ambitieuse. On retrouve en cela l'économie générale de la Somme contre les Gentils. Si les trois premiers livres consistent en une magistrale théologie naturelle, le quatrième livre développe les éléments fondamentaux de la doctrine théologique chrétienne. Comme le dit saint Thomas (SCG, IV,1), cette doctrine est révélée, mais on peut montrer qu'elle est compatible avec les thèses auxquelles la raison naturelle peut parvenir sans aide.

Le TA sépare ainsi de façon nette la théologie naturelle, qui est philosophique à part entière, et la théologie philosophique, qui est une clarification philosophique (ou argumentative) du contenu de la Révélation par un philosophe-théologien (ou un théologien-philosophe) parvenu, sans l'aide de la Révélation, à montrer qu'il existe un Dieu qui possède les attributs que lui attribue le théisme traditionnel. La théologie naturelle commence d'abord par être anémique, en ne portant que sur la question de l'existence de Dieu, puis s'étend à la question de sa nature (même si cette question ne nous intéressera pas ici), avant qu'on passe à la théologie dogmatique et à la théologie philosophique.

II. Rationalisme et irrationalisme religieux

Le devoir chrétien de rationalité

Trois aspects opposent l'ER et le TA : la conception de l'épistémologie de la croyance religieuse, celle de la justification rationnelle des croyances et celle du statut de la théologie naturelle. Pourtant, il y a un aspect de deux thèses qu'elles partagent contre un ensemble d'autres approches de la religion. L'ER et le TA sont rationalistes. Elles s'opposent à une conception irrationaliste ou fidéiste de la religiosité pour laquelle la foi chrétienne humilie la raison, comme chez Pascal et, en aucune façon, ne peut attendre de la raison un appui, comme chez Kierkegaard. Pour l'ER, la croyance que Dieu existe est immédiatement rationnelle, comme le sont les croyances dans la perception des choses extérieures, d'autres esprits que le nôtre, celle des vérités évidentes par elles-mêmes. Une croyance de base est fondamentalement rationnelle, puisque la rationalité est définie dans l'ER comme la permission d'entretenir toute croyance qui ne contrevient pas à un interdit épistémique (LA). Pour le TA, la croyance que Dieu existe est rationnelle si elle est entretenue sur la base de propositions déjà sûres dont elle est inférée. (Ou au moins, celui qui entretient cette croyance sait que des experts sont à même de justifier la croyance que Dieu existe.)

Caractérisons mieux l'approche de la croyance religieuse que l'ER et le TA rejettent. Elle est représentée

génériquement par l'affirmation de Tertullien selon laquelle on croit parce que c'est absurde¹⁷. Dès lors, la raison est étrangère ou systématiquement contraire à la foi. Il y a au moins deux interprétations majeures de ce qu'affirme Tertullien, l'une faible, l'autre forte¹⁸. Dans l'interprétation faible, on dira qu'aucun critère normal ne peut rendre raison de la croyance religieuse. Dès lors, la croyance religieuse apparaît absurde au regard d'une norme qui ne peut concerner que des croyances d'un autre ordre, moins profond et fondamental. Comme le dit Swinburne, " le fait qu'une affirmation portant sur une vérité très profonde semble absurde à première vue rend évident qu'il s'agit d'une vérité de cet ordre " (1981, p. 24). Dans l'interprétation forte, c'est réellement parce que le contenu de la croyance religieuse est absurde, impossible ou inepte (terme employé par Tertullien qui dit exactement " Credibile est quia ineptum ") que le croyant la fait sienne. Avec Swinburne, on est alors tenté de dire que " personne ne peut croire une proposition sur la base de son absurdité ou de son impossibilité " (1981, p. 24). Peut-on fonder toute son existence sur une proposition absurde ? Laissons la question sans réponse. Ce qui paraît clair, c'est qu'on ne peut croire à une proposition absurde. Car pour croire que p, il faut que p soit intelligible. On est ainsi tenté de penser que la formule de Tertullien, dans sa version forte, est elle-même absurde ou inepte.

Remarquons que la formule de Tertullien, " croire parce que c'est absurde " est simplement contradictoire. Si je crois parce que c'est absurde, j'ai ainsi une raison de croire. S'il est absurde de croire parce que c'est absurde, alors la raison de croire c'est qu'il est absurde de croire parce que c'est absurde. Comme le relativisme global, l'irrationalisme global est auto-contradictoire. Certes, cela ne dérange pas un irrationalisme, qui pourrait même y voir ... une bonne raison de l'accepter. Comme le fait remarquer Swinburne :

Il y a de limites logiques aux possibilités de l'irrationalité humaine, et même Tertullien ne peut sortir de ces limites. (Swinburne, 1981, p. 25)

Remarquons aussi que la foi doit être la foi dans quelque chose qui est vrai — et non pas absurde. La foi est ce par quoi l'homme discerne sa véritable fin et se maintient dans la bonne voie malgré les vicissitudes de cette vie. Elle est un don de Dieu. Comment pourrait-on penser alors que la foi a pour objet une absurdité et que Dieu, qui est Vérité, propose de croire parce que c'est inepte ? Il est assez remarquable que ce n'est pas la mort héroïque, mais la cause qui fait le martyr¹⁹. À moins que la cause réelle de l'action révolutionnaire ne soit la foi, connue par Dieu seulement, la mort héroïque du révolutionnaire qui combat la tyrannie — disons de Che Guevara — n'est nullement un martyr. Car, sa cause n'est pas la vérité. Comme on ne peut être trop enclin à servir la vérité, la foi est simplement du fanatisme si elle est dirigée vers autre chose que la vérité. Comment pourrait-elle être dirigée par l'absurdité ?

La version forte de la formule de Tertullien semble tout à fait indéfendable. Nous discuterons maintenant sa version faible en examinant ce que pourrait en dire l'ER et le TA.

L'ER rejette l'interprétation faible de l'irrationalisme religieux. La croyance que Dieu existe n'est pas épistémologiquement différente d'autres croyances de base, comme les croyances perceptives dans des conditions normales, celle de l'existence d'autres esprits, celle de la croyance dans les propositions vraies par elles-mêmes. Le TA rejette également l'interprétation faible de l'irrationalisme religieux sur la base de deux arguments qu'on trouve même excellemment formulés chez un épistémologue réformé comme Wolterstorff. Le premier argument est épistémologique (I) ; le second argument est religieux (II).

(I) L'argument épistémologique est le suivant.

Une personne ne peut rejeter le reproche qu'une de ses croyances est non rationnelle en déclarant qu'il a choisi de ne pas vivre selon les canons de la rationalité, pas plus qu'on ne peut rejeter le reproche d'avoir agi de façon immorale en déclarant qu'on a choisi de ne pas vivre selon les obligations morales. (Wolterstorff, 1983, p. 156)

La rationalité n'est pas religieusement facultative. Par exemple, la conviction même forte que le Christ est ressuscité ne peut suffire à justifier que mon existence personnelle soit transformée et dirigée par cette conviction. Cette conviction est compatible avec la fausseté de la croyance dans la proposition "Le Christ est ressuscité d'entre les morts". La foi est vaine, comme le dit saint Paul (Cor. 1, 15, 13-20), si le Christ n'est pas réellement ressuscité. Je dois donc croire que la proposition "Le Christ est ressuscité" est vraie. Si elle est absurde, comment puis-je la croire vraie ?

Une version particulièrement développée aujourd'hui de l'irrationalisme religieux prétend remplacer la croyance vraie accompagnée de raisons suffisantes, voire nécessaires, par l'émotion religieuse, voire par l'effusion religieuse. Or, toute émotion possède-t-elle en elle-même une valeur ? Même si on répond affirmativement à cette question, on ne voit pas pourquoi elle posséderait une valeur religieuse, plutôt qu'existentielle. Supposons encore que certaines émotions existentielles possèdent une valeur religieuse parce que la foi consisterait à ressentir de telles émotions. Il reste que l'émotion d'une jeune fille amoureuse d'un Prince charmant et persuadée qu'il viendra un jour l'enlever pour la conduire dans son palais ne peut être prise au sérieux. Pourquoi ? Son émotion est certaine, mais elle est inappropriée parce que son objet

n'existe pas et parce que cette émotion est corrélative d'une croyance très probablement fausse²⁰. Une émotion est appropriée si elle est épistémiquement justifiable, c'est-à-dire si son objet existe et si la croyance dont elle est corrélative est vraie. Une émotion inappropriée n'est pas nécessairement condamnable du point de vue moral, au moins dans certains cas. Mais elle l'est certainement du point de vue épistémologique. Si la foi consiste en une émotion au sujet d'une proposition absurde, on ne voit pas vraiment ce qui pourrait nous conduire à considérer jamais cette émotion comme appropriée et donc la foi comme justifiable. On ne peut sans doute pas s'empêcher d'avoir certaines émotions, parce qu'on ne peut pas s'empêcher d'avoir certaines croyances. Les croyances sont passives. Mais cela ne les justifie évidemment pas.

On pourrait objecter que la version faible de l'irrationalisme religieux ne consiste justement pas à affirmer que la croyance correspondant à l'émotion religieuse est réellement absurde, mais qu'elle paraît absurde parce que le contenu de la croyance est si profond qu'il va au-delà de nos croyances habituelles. On peut comprendre cela de deux façons. Premièrement, nous ne pouvons jamais parvenir à approfondir notre compréhension de cette croyance. Notre émotion n'est donc pas appropriée puisqu'elle est une émotion dont la croyance corrélative reste pour nous absurde. Deuxièmement, notre émotion est appropriée parce que nous sommes parvenus à avoir des raisons de penser que notre croyance est correcte. Mais on a alors abandonné l'irrationalisme religieux.

L'engagement enthousiaste dans des croyances absurdes ne possède vraisemblablement aucune valeur, pas plus religieuse qu'épistémologique. Les sectateurs du Temple de l'Ordre Solaire, qui se sont suicidés en assassinant leurs enfants, étaient hélas enthousiastes ! L'irrationalisme religieux contrevient ainsi à une maxime partagée par l'ER et le TA : nos croyances religieuses doivent satisfaire à l'éthique de la croyance qui oblige à ne rien croire qui contrevienne manifestement aux exigences de la rationalité, comme de croire quelque chose parce que c'est absurde, si tant est que ce soit possible.

On ne peut certes pas exiger de chaque croyant qu'il puisse donner des raisons de sa croyance. L'épistémologue réformé explique cela en disant que la croyance que Dieu existe est rationnelle per se. Le thomiste analytique explique cela en disant qu'il y a une division du travail intellectuel²¹. Aux philosophes et aux théologiens d'avoir les bonnes raisons. La plupart des croyants ont confiance dans l'autorité de ceux qui leur ont appris que Dieu existe et les aime ; finalement, ceux-ci avaient confiance dans l'autorité de l'Église et de ses théologiens. Tout cela ne diffère en rien de ce qui se passe pour la grande majorité de nos connaissances scientifiques. Au lycée, nous croyons que ce que nous apprend le professeur de physique est correct. Lui-même est certes capable de démontrer un certain nombre des principes qu'il enseigne, mais finalement le connaissance en astro-physique ou en physique des particules concerne vraiment un tout petit nombre de personnes. Il n'y a en ce sens absolument rien d'irrationnel dans la confiance que la plupart des chrétiens ont dans la force des arguments des théologiens et le respect de l'autorité ecclésiale. On pourrait même penser que c'est l'attitude inverse, celle d'une religiosité toute fusionnelle et individuelle, qui est déraisonnable. Pourquoi exiger des croyances religieuses ce que nous n'exigeons pas des croyances scientifiques ? Ainsi, aussi bien pour l'ER que pour le TA, les croyances religieuses doivent être rationnelles. Pour le TA, l'obligation épistémologique de rationalité n'est nullement mise en question par l'incapacité de la plupart des croyants de présenter des arguments en bonne et due forme et de les défendre. Il suffit de savoir que de tels arguments existent.

(II) Passons maintenant à l'argument religieux en faveur de la rationalité des croyances religieuses et contre l'irrationalisme religieux.

Il y a cependant une raison plus profonde pour laquelle le théiste, au moins s'il est chrétien, juif ou musulman, ne peut pas simplement rejeter les demandes de rationalité. Une telle personne percevra toujours nos obligations humaines comme reliées, d'une façon ou d'une autre, à la volonté de Dieu. Dieu veut que nous fassions ce que nous devons faire. Quand un théiste croit de façon non rationnelle, il agit en violation à l'égard de la volonté du Dieu même dans lequel il croit — à moins qu'il ait des circonstances atténuantes. (Wolterstorff, 1983, p. 156)

Pour le théiste, nous sommes créés en tant qu'êtres rationnels. La rationalité discursive est la spécificité de l'humain dans la création. L'animal ne possède pas l'intellect. L'ange reçoit ses pensées directement de Dieu. L'homme doit abstraire les principes de sa connaissance de l'expérience qu'il a du monde (Saint Thomas, ST, Ia,84,7). Comment pourrait-on penser que ce qui nous distingue dans la création ne jouerait aucun rôle dans le lien qui nous unit au Créateur ? Car ce qui nous distingue a été voulu par Dieu. C'est donc par ce qui nous distingue qu'il veut que nous l'appréhendions. On pourrait alors parler d'un devoir chrétien de rationalité. Le rapport fusionnel au divin, anti-rationnel, semblerait contrevioler à la volonté même de Dieu qui nous a créés doués de raison.

N'est-ce pas cette même thèse que l'on trouve dans la Somme théologique, IIa-IIæ,1,3 qui porte sur la question de savoir si la foi peut comporter une chose fautive. Si la foi perfectionne l'intelligence (ST, IIa-IIæ,4,2 et 5), c'est-à-dire si les Mystères sont éclairants²², et si l'intelligence ne peut se porter vers le faux

(qui est la mal de l'intelligence), il y a bien un devoir chrétien d'intelligence. Il est possible, explique saint Thomas, que jusqu'à ce qu'il se manifeste pleinement par sa résurrection, l'humanité ignore que le Messie était né. Mais il n'est pas possible qu'un fidèle, en vertu de la foi, fasse un jugement faux (IIa-IIæ, 1, 3, sol. 3).

Croire que Dieu existe et croire en Dieu

On pourrait objecter à l'ER et au TA que la critique de l'irrationalisme religieux qu'elles semblent partager repose sur l'absence de distinction entre croire que Dieu existe et croire en Dieu. Les démons croient que Dieu existe ; ils ne croient pas en Dieu, c'est-à-dire ils ne mettent pas toute leur confiance en Lui ; ils ne s'engagent pas à la suite du Christ ; ils ne remettent pas leur vie dans la Sienne²³. Croire parce que c'est absurde, apparemment ou réellement, ce serait transformer sa vie, se convertir, s'ouvrir à l'Autre. Ce n'est pas croire qu'une proposition, "Dieu existe", est vraie. Croire que p est une attitude intellectuelle à l'égard de p. Croire en Dieu, c'est changer de vie. La raison n'aurait rien à voir avec cet engagement de toute l'existence, cette conversion par laquelle je remets ma vie entre les mains de Dieu, etc.

Ce discours est séduisant. Il n'est pas certain que l'ER n'y soit pas insensible. Plantinga affirme que la croyance que Dieu existe est immédiate dans les croyances que Dieu me parle, que Dieu veut que j'agisse de telle ou telle façon, etc. (1983, p. 81). Cela ne revient-il pas d'une certaine façon à dire que les attitudes que nous adoptons sont fonction de croyances de base qu'à juste titre nous avons ? Rien n'interdit de les avoir et elles sont donc alors rationnelles. La croyance que Dieu existe est comprise immédiatement dans ses croyances de base rationnelles et donc en est une parmi d'autres. On parle alors non pas de fidéisme, car cette attitude religieuse connote un rejet ou au moins une méfiance à l'égard d'une rationalisation de la religion, mais d'expérialisme. Certaines de nos expériences seraient immédiatement affirmatives, à juste titre, c'est-à-dire en toute rationalité, de l'existence de Dieu. Cette conception n'est pas étrangère à Plantinga ; elle est encore beaucoup plus manifeste chez Alston (1991) pour lequel la croyance religieuse est une croyance perceptive. Cela conduit Alston à accorder toute leur valeur épistémique à la prière, au sentiment de la présence divine, à celui de l'action du Saint-Esprit dans nos vies, à l'écoute de la Parole divine dans l'Évangile, aux expériences mystiques.

Supposons que personne n'ait jamais fait l'expérience de la communion avec Dieu, n'ait jamais entendu Dieu lui parler, n'ait jamais ressenti l'influence puissante du Saint-Esprit dans une situation difficile. En ce cas, la croyance chrétienne serait une attitude moins rationnelle qu'en fait elle ne l'est. (Alston, 1983, p. 103)

Alston récupère ainsi la majeure partie des expériences qu'on présente généralement comme devant conduire à l'irrationalisme religieux et entend montrer qu'elles sont tout à fait rationnelles. Sa stratégie est proche de celle de Plantinga, même si elle en est distincte (Alston, 1991, pp. 195-197). Elle consiste à montrer que rien ne nous oblige à rejeter comme irrationnelle une expérience comme celle d'entendre la Parole de Dieu en écoutant ou en lisant l'Évangile. Selon LA, on l'a vu, tout ce qui n'est pas interdit est permis. On verra tout de suite que l'ER reste une position fondamentalement rationaliste.

Du côté du TA, Kenny distingue trois types d'états mentaux qui peuvent être considérés comme ceux de la croyance en Dieu :

- (1) la croyance que Dieu existe ;
- (2) la croyance en la Révélation divine (non pas que Dieu existe, mais croire Dieu) ;
- (3) l'amour de Dieu.

(3) correspond à la vertu théologale de charité. (2) correspond à la vertu de foi. Or, pour Peter Geach, il est " tout à fait faux de dire que la foi de l'Église apostolique est plus une question de croyance en une Personne opposée à la croyance que quelque chose est vrai " (1977, p. 37). Le chrétien croit que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu. Dès lors, n'est-il pas possible de séparer nettement la croyance (1) et la croyance (2), en considérant alors qu'il est possible de croire (et même de savoir) que Dieu existe sur la base d'arguments rationnels indépendants de la foi ? Geach accepterait de répondre positivement à cette question — et vraisemblablement cette réponse serait fondamentalement thomiste. Cela n'enlève rien à la vertu de foi, car " il n'y a clairement rien d'irrationnel à en appeler à l'aide de Dieu sans croire déjà qu'il y a un Dieu ou sans savoir qu'il y a un Dieu " (1977, p. 38). Perdu dans la montagne, on pourrait appeler à l'aide sans croire qu'il y a quelqu'un ou sans savoir qu'il y a quelqu'un pour vous aider. Sans aide, à coup sûr, on périra ; alors on appelle.

Sans la foi, lorsqu'il n'est pas ou plus capable de se défendre argumentativement contre les arguments athéistes, le chrétien serait aussi dépourvu que le randonneur perdu dans la montagne. N'est-ce pas en un sens ce que semble vouloir dire Plantinga ?

Mon opinion (...) est que pour de nombreux théistes, leur croyance en Dieu, garantie et non propositionnelle, est en fait plus grande que celle des critiques potentielles ou alléguées de la croyance théiste — par

exemple, les théories freudienne ou marxiste de la religion. (Plantinga, 1986, p. 311)²⁴.

La foi comme confiance n'est nullement irrationnelle, selon Plantinga, justement parce qu'elle consiste à traiter la croyance que Dieu existe comme une croyance de base. La croyance que Dieu existe n'aurait pas alors à rechercher une justification face aux critiques qu'elle subit²⁵. Il n'y aurait pas à réfuter Marx, Nietzsche et Freud (Feuerbach, Durkheim) pour être justifié à croire que Dieu existe. Car la foi n'est pas irrationnelle tant qu'elle ne s'est pas positivement justifiée contre ce qui la met en cause. Elle l'est en elle-même et par elle-même. Après tout, comme le remarque Plantinga (1986, p. 308), à l'encontre des critiques, on pourrait citer saint Paul (Romains 1) selon lequel l'incapacité à croire en Dieu est une conséquence du péché et une rébellion contre Dieu — l'argument ne serait nullement plus faible que celui selon lequel la croyance en Dieu est une aliénation sociale, métaphysique ou psychologique.

On pourrait cependant objecter que la seule foi, la croyance que Dieu existe, ne constitue pas un argument contre les critiques de la religion. Mais Plantinga soutient que cela constitue bien une défense rationnelle de la croyance que Dieu existe. Supposons qu'un meurtre soit commis à l'université. Toutes les apparences sont contre moi. La victime est un de mes collègues qui m'a humilié publiquement ; il a été assassiné avec une arme qui m'appartient et dont je suis incapable d'expliquer pourquoi elle n'est plus en ma possession ; il a tracé de son sang les lettres " Roger m'a tuer " (son orthographe est déplorable) sur le mur où il agonisait ; on ne peut lui supposer aucun autre ennemi que moi ; je ne possède aucun alibi. Pourtant, je ne suis pas le meurtrier. Ce jour là, j'errais seul dans les bois à la recherche du sens commun. L'évidence est contre moi. Mais est-il irrationnel que je crois fermement n'être pas le meurtrier ? Ne serait-il pas parfaitement irrationnel que je dise : " Bon, je me rends à la raison. Je suis le meurtrier puisque l'évidence est contre moi ". Ma croyance que je n'ai pas tué mon collègue est une croyance de base. Je n'ai aucune croyance pour fonder ou justifier cette croyance. On pourrait trouver encore d'autres bonnes raisons de ma culpabilité, par exemple quelqu'un m'a entendu la veille proférer des menaces à l'encontre de mon collègue, malgré cela, je continuerais à être parfaitement rationnel en croyant à ma propre innocence. Plantinga dit ainsi :

Si une croyance p est une croyance de base dans certaines circonstances, alors cette croyance est garantie ou possède une statut épistémique positif dans ces circonstances dans lesquelles elle est une croyance de base. (1986, p. 310)

Dès lors, s'il y a des circonstances dans lesquelles la croyance que Dieu existe est vraiment une croyance de base, alors, dans ces circonstances, cette croyance est garantie. Or, on pourrait assez bien imaginer que la foi est justement une croyance de cet ordre. Quand bien même le croyant ne trouverait pas grand chose à répondre au freudien ou au nietzschéen, cela ne changerait rien au caractère rationnel de la foi qu'il entretient.

La foi fixe la croyance que Dieu existe et qu'il s'est révélé. Cependant le risque que fait courir la position de l'ER est celui de se satisfaire d'une solution de repli : je suis indélogeable dans ma croyance religieuse et cela suffit. Le TA refuse ce repli. Même si l'argumentation de Plantinga est brillante, il reste qu'elle présuppose que la croyance que Dieu existe est une croyance de base. Plantinga dit que le statut épistémique positif d'une croyance de base la garantit et si la croyance en l'existence de Dieu est une croyance de base, alors elle est garantie. Oui, mais l'est-elle ? Le TA répond négativement. Dès lors, il faut la justifier si on ne veut pas sacrifier la rationalité de la croyance religieuse.

III. L'évidentialisme

Critique de l'évidentialisme

L'aspect fondamental dans l'opposition entre ER et TA consiste dans le rejet par les tenants de l'ER de ce qu'ils appellent l'évidentialisme. Le principe de l'évidentialisme (PE) est le suivant :

Une croyance ne peut être rationnellement acceptée que si elle repose sur des évidences et le degré de croyance doit être proportionnel à la résistance du support, c'est-à-dire à la force de l'évidence sur laquelle la croyance repose.

Russell aurait affirmé que si un jour Dieu lui demandait pourquoi il ne croyait pas en Lui, il lui répondrait : " Pas suffisamment d'évidence, Dieu ! Pas suffisamment d'évidence ! ". L'agnosticisme est alors la seule attitude rationnelle en l'absence d'une évidence suffisante de l'existence de Dieu. Selon les épistémologues réformés, le thomisme consisterait à proposer une réponse évidentialiste aux objections évidentialistes contre l'existence de Dieu, à vouloir relever le défi évidentialiste dans ses propres termes. Saint Thomas considérerait qu'à partir de propositions en elles-mêmes évidentes, d'une évidence sensible par exemple, comme la proposition selon laquelle certaines choses se meuvent, il est possible de parvenir à une connaissance certaine de la proposition "Dieu existe". L'évidentialisme serait ainsi une forme de foundationalisme pour lequel nos croyances sont évidentes par elles-mêmes ou d'une évidence sensible, ou bien elles sont fondées sur des croyances qui en suivent par une inférence logique. L'évidentialiste théiste

dirait que la croyance que Dieu existe n'est pas une croyance de base, vraie par elle-même ou d'une évidence sensible ; elle devrait donc être inférée de croyances basiques. L'évidentialiste agnostique dit simplement qu'on ne peut parvenir à fonder la proposition "Dieu existe" sur des croyances de base et donc notre degré de croyance religieuse doit être proportionnel à l'absence de fondement d'une telle croyance, c'est-à-dire être très faible.

Plantinga définit le foundationalisme de la façon suivante :

Selon le foundationaliste, une structure noétique rationnelle aura un fondement — un ensemble de croyances qui ne sont pas acceptées sur la base d'autres croyances ; dans une structure noétique rationnelle certaines croyances seront basiques. (1983, p. 52)

Selon Plantinga, un foundationaliste moderne, post-cartésien, ne va pas considérer la proposition

Il y a un arbre devant moi

comme une proposition de base parce qu'elle n'est pas certaine, parce qu'elle n'est pas incorrigible. Ce qu'il va considérer comme une proposition de base, c'est

Il me semble qu'il y a un arbre devant moi

qui est incorrigible. Mais, selon Plantinga (1983, p. 59), cela ne transforme pas le modèle foundationaliste. Les propositions qui relèvent de l'évidence sensible sont simplement remplacées par des propositions incorrigibles. Ainsi, pour Plantinga la différence entre l'internalisme moderne (la thèse selon laquelle la justification de nos croyances repose sur l'examen interne des états mentaux propres à la connaissance) et l'externalisme (la thèse selon laquelle une partie au moins des facteurs qui justifient une croyance sont extérieurs à celui possède cette croyance) ne joue pas de rôle majeur dans sa critique du foundationalisme. Il y a un foundationalisme externaliste. Celui dans lequel l'évidence sensible de certaines croyances, comme celle selon laquelle les choses se meuvent, sert de base à d'autres croyances, comme celle que Dieu existe, est parfaitement représenté par saint Thomas.

Pourquoi le foundationalisme serait-il faux ? La première raison est que si le foundationaliste a raison, alors la majeure partie de ce que nous croyons est en fait irrationnel (Plantinga, 1983, p. 59). Dans le cas du foundationalisme moderne, il ne reste pratiquement plus aucune croyance rationnelle. C'est tout le drame de la philosophie moderne représentée par Descartes et Hume. Pour restaurer la confiance dans nos croyances, les philosophes modernes ont trouvé des solutions métaphysiques inédites, comme Descartes, ou préféré rendre les armes au relativisme, complètement comme Hume ou partiellement comme Kant. Mais, Plantinga considère que ce qu'il appelle le " foundationalisme ancien et médiéval " (1983, p. 60), en visant vraisemblablement Aristote et saint Thomas, n'est pas mieux placé dès qu'il s'agit de croyances au sujet du passé ou de l'existence d'autres personnes que moi. Ces croyances ne seront pas plus probables sur la base de croyances évidentes par elles-mêmes ou par les sens, que sur celle de croyances incorrigibles, comme en exige Descartes. Que ma croyance que j'ai pris du café au lait au petit déjeuner ce matin soit peu probable résulterait aussi bien du foundationalisme moderne que du foundationalisme ancien et médiéval. Il est irrationnel de croire qu'on a pris du café au lait au petit déjeuner tant qu'on ne s'est pas assuré au préalable de la crédibilité des états mentaux de cette sorte. Le problème, pour Plantinga et sans doute pour toute personne sensée, est que personne ne peut croire qu'il est irrationnel de penser qu'on a bu du café au lait au petit déjeuner si on se souvient l'avoir fait.

La formule du foundationalisme serait la suivante :

(F) A est une croyance de base pour moi seulement si A est évident par soi-même, incorrigible ou d'une évidence sensible pour moi.

Or, cette formule n'est elle-même ni évidente par soi, ni incorrigible, ni d'une évidence sensible. Dès lors, en acceptant (F), le foundationaliste est incohérent, considère Plantinga (1983, pp. 60-61). Ainsi, non seulement le foundationalisme conduit à des conséquences dont le bon sens voudrait qu'on les écarte, mais il est auto-contradictoire.

La banqueroute du foundationalisme est donc totale pour Plantinga. Elle permettrait de réfuter l'objection évidentialiste à la croyance en l'existence de Dieu, l'objection russellienne. Mais elle conduirait aussi à rejeter l'ambition des thomistes de relever par l'évidentialisme le défi évidentialiste. Le TA, en tant qu'il relève le défi évidentialiste négativiste, comme l'a récemment fait Haldane dans sa discussion avec Smart (1996), et comme se propose aussi de le faire Swinburne (1991, 1996), serait lui aussi débouté dans ses prétentions apologétiques.

Fondationalisme et évidentialisme

Pour l'ER la croyance que Dieu existe est une croyance de base, comme ma croyance en ma propre existence ou celle en l'existence d'un monde extérieur. Ce sont des croyances rationnelles qu'il m'est permis d'entretenir dans la mesure où elles ne contreviennent à aucun interdit épistémique. Mais dire cela indique

ce qui nous permet d'entretenir de telles croyances en toute rationalité. Cela n'explique pas pourquoi nous avons de telles croyances.

Pour comprendre pourquoi nous avons des croyances de base, nous devons examiner la notion de structure noétique.

La structure noétique d'une personne est l'ensemble des propositions qu'elle croit, ainsi que certaines relations entre cette personne et ces propositions. (Plantinga, 1983, p. 48)

Dans une structure noétique, certaines propositions expriment des croyances de base. Par exemple, la plupart du temps, une proposition comme

(1) Je vois un homme

sera une croyance de base. On ne soutient pas (1) sur la base d'une autre croyance comme

(2) Il me semble que je vois un homme

Cependant, on pourrait soutenir (1) sur la base de (2), mais dans des circonstances particulières ; par exemple, lorsque les conditions de visibilité sont très mauvaises. Pourtant, il est rationnel d'avoir la croyance (1) non pas sur la base d'une autre croyance telle que (2), en se disant que de l'apparence à la réalité la conséquence doit être bonne, mais directement, c'est-à-dire sans même à avoir à faire l'inférence de (2) à (1). De la même façon, ma croyance que j'ai bu du café ce matin au petit déjeuner et que je n'ai rien bu d'autre est une croyance de base. Si on me dit qu'il n'y a pas d'homme, je dirai que je le vois ; cette croyance me sert de base pour juger du reste. Si on me dit qu'au petit déjeuner j'ai bu de la vodka, je dirai que je me souviens avoir bu du café et rien d'autre.

Plantinga ajoute que dans une structure noétique toutes les croyances n'ont pas le même degré de fermeté. Je crois que " $2 + 1 = 3$ " possède un degré de fermeté beaucoup plus grand que la proposition "Bydgoszcz est à moins de 250 Kms de Chorzow". À ce degré de fermeté dans mes croyances s'ajoute ce que Plantinga appelle un degré d'ingression. Certaines de mes croyances sont centrales, d'autres périphériques. Les croyances périphériques peuvent être abandonnées sans que cela ait de conséquences importantes dans une structure noétique. Les croyances centrales, si on les abandonne, provoquent l'écroulement d'une bonne partie d'une structure noétique. Autrement dit, renoncer à certaines croyances, c'est comme desceller une pierre angulaire de notre structure noétique ; plus aucune ne tiendra sans ces croyances fondamentales. Il est possible que certaines de mes croyances de base aient un degré de fermeté moindre que certaines croyances non basiques. Le degré de fermeté de ma croyance de base selon laquelle j'étais à Sopot le 4 août 1991 est moindre que mon degré de croyance dans la conclusion d'une dérivation logique élémentaire. Il est également possible que certaines croyances de base soient périphériques alors que des croyances non basiques sont tout à fait centrales. Ma croyance de base que j'étais à Sopot le 4 août 1991 est périphérique, car si on me convainc que ce n'était pas le cas, cela ne détruira pas toute ma structure noétique. Je me dirai simplement que ma mémoire m'a joué un tour. Évidemment, je serais plus inquiet si ma mémoire me joue un tour sur ce que s'est passé ce matin, par exemple si je ne me souviens pas avoir bu de la vodka au petit déjeuner ou du prénom de ma propre fille. Le modus ponens est central, car si le modus ponens s'avérait incorrect, c'est un grand nombre de tous les raisonnements qui devrait être mis en question.

Parmi les croyances de base, certains philosophes ont placé les propositions évidentes par elles-mêmes, par exemple celle selon laquelle il n'est pas possible qu'une proposition soit vraie et qu'en même temps sa négation soit également vraie. Certains philosophes pensent que certaines évidences sensibles sont aussi des croyances de base. Hume est de ceux-là. D'autres philosophes affirmeront que seules des propositions issues de la raison pure, sans aucun appui empirique, peuvent être considérées comme des croyances de base. Ils estimeront que même les témoignages bénéficiant de la plus grande assurance ne peuvent être tenus comme des croyances de base. Descartes considérait ainsi comme de bonne méthode de mettre en question l'évidence sensible et tout le savoir des professeurs pour, une bonne fois, refonder toute notre connaissance sur des croyances de base dignes de ce nom : des idées claires et distinctes. Les croyances de base, pour lui, devaient toutes avoir le plus haut degré possible de fermeté en étant incorrigibles et celui qui les a infaillible. Pour Hume, l'incorrigibilité, mais vraisemblablement pas l'infailibilité, résidait plutôt dans les constats empiriques les plus élémentaires.

Ceux qui, comme Descartes ou Hume, croient qu'il y a des croyances de base incorrigibles sont vraiment des foundationalistes. Ils croient que la base de la connaissance humaine est constituée d'un type de croyances immunisé contre le doute. Pour Descartes, le type immunisé contre le doute est celui des croyances qui se signalent par la clarté et la distinction de nos idées. Pour Hume, ce type est celui des croyances empiriques. Descartes et Hume diffèrent sur le type des croyances incorrigibles ; mais tous deux pensent que toute croyance non fondée sur des croyances de base incorrigibles n'a pas de valeur cognitive réelle, même si elle peut bien avoir une valeur pratique. Le tort de Plantinga ne serait-il pas alors de ne pas bien séparer cette position épistémologique, véritablement foundationaliste, de celle d'un évidentialiste ? Ce

dernier dit simplement que certaines de nos croyances servent de base à d'autres. L'évidentialiste ne dit pas que les croyances de base ont une nature particulière permettant de les distinguer des autres croyances. Descartes pensait posséder un critère pour une telle distinction, celui de la clarté et de la distinction des idées incorrigibles. Hume, à la fin de l'Enquête sur l'entendement humain, propose d'éradiquer de la structure noétique toute proposition qui n'est pas évidente par elle-même ou empirique ; cela semble donc être son critère. Pour lui, la théologie positive passe alors à la trappe et il propose de se débarrasser des ouvrages de ce domaine.

En revanche, un évidentialiste peut considérer que le témoignage d'une personne fiable constitue, pour celui qui l'entend, une croyance de base. Si on me demande pourquoi je crois que le premier train partant de Bydgoszcz pour Gdansk est à 5h40, je dirai que quelqu'un qui le prend tous les jours me l'a dit. Je crois aussi qu'il pleut en jetant un coup d'œil par la fenêtre et en ayant confiance dans le témoignage implicite de mes congénères qui ont ouvert leurs parapluies. Ma croyance n'est alors ni claire ni distincte, ni seulement empirique (je ne constate pas qu'il pleut, mais que les gens ont ouvert leur parapluie). Elle est parfaitement corrigible. Pour que je l'adopte, il me suffit que ma croyance ait été acquise selon le PCN et que, selon le PER, elle soit susceptible d'être rejetée en cas où elle s'avèrerait incompatible avec d'autres croyances auxquelles je tiens plus. Si rien n'interdit d'avoir une croyance, cela me semble suffisant pour l'entretenir sans que cela contrevienne à mes obligations épistémiques et sans qu'il me soit nécessaire de l'inférer d'autres croyances. Mais une croyance rationnelle est une croyance que rien n'interdit, et non une croyance que je suis tenu d'avoir et de conserver à jamais. (Cela signifie dès lors qu'on accepte LA.)

On peut ainsi contester la tendance de Wolterstorff à placer dans le même sac fondationalisme et évidentialisme. Il dit :

A peu près toujours, derrière un évidentialiste, vous trouvez un fondationaliste (1983, p. 142).

C'est discutable. Un fondationaliste va recourir à la métaphore de l'arbre de la connaissance qui possède des racines bien enfoncées dans le sol. Ces racines sont justement des croyances incorrigibles. Coupez les racines d'un arbre, il meurt. Un fondationaliste religieux va considérer que la croyance que Dieu existe doit être fondée sur des propositions incorrigibles déterminées. Un évidentialiste ne dit pas cela. Il considère que nous avons des croyances fondamentales, des croyances de base sur lesquelles d'autres croyances reposent. Mais (a) il ne dit pas qu'elles sont incorrigibles, (b) il ne dit pas qu'il possède un critère absolu pour déterminer qu'elles sont ces croyances de base, (c) il ne dit pas que les croyances de base sont universelles (que tous les êtres rationnels ont les mêmes).

Wolterstorff et Plantinga ont donc tort, semble-t-il, de faire comme si fondationalisme et évidentialisme reviennent au même. Ce sont deux thèses épistémologiques différentes. Le fondationalisme n'est pas même une condition ni nécessaire ni suffisante de l'évidentialisme.

Saint Thomas et Wittgenstein²⁶

Quand on reconstruit la thèse de saint Thomas au sujet de la croyance en l'existence de Dieu, on insiste souvent sur son prétendu fondationalisme. Il est exact que pour saint Thomas, la scientia est une connaissance inférée de ce que nous voyons être vrai (ST, IIa, 1,5). Les principes sont appréhendés immédiatement par l'esprit (ST, IIa, 84,2). A partir de ces principes que nous comprenons immédiatement, l'intellect parvient à la vérité. On passe donc de ce qui est per se nota, à ce qui est per aliud nota : on passe de ce qui est compris par une appréhension (qu'Aristote appelait nous dans Seconds Analytiques, II, 19), à la science. Certains supposent que saint Thomas veut dire que les premiers principes à partir desquels on infère pour parvenir à la science sont des propositions incorrigibles. Mais cette interprétation revient à avoir une conception "post-moderne" de saint Thomas, à faire comme s'il se proposait de traiter la question de la scientia après avoir lu les Méditations métaphysiques. On identifie les premiers principes aristotéliens et thomistes aux propositions incorrigibles des philosophes modernes comme Descartes et Hume. C'est-à-dire qu'on identifie les préoccupations épistémologiques de saint Thomas à celles des philosophes qui viennent après Descartes. Descartes a inventé l'idée selon laquelle une philosophie de la connaissance doit répondre à un défi sceptique hyperbolique et donc rebâtir tout l'édifice de la connaissance. On ne trouve rien de ce genre chez saint Thomas. On peut aussi penser qu'un des intérêts de l'œuvre de Wittgenstein est d'avoir montré sur quels présupposés douteux reposaient cette exigence anti-sceptique du cartésianisme et de la philosophie moderne.

Parmi les raisons que l'on peut avoir de penser que c'est une mauvaise façon de reconstruire la thèse de saint Thomas de penser qu'il cherche à répondre à un défi sceptique, il y a la différence entre l'épistémologie angélique et l'épistémologie humaine. Pour saint Thomas, les facultés cognitives d'un être sont proportionnées à leurs objets (ST, IIa, 84,7). Par exemple, les objets propres de l'intellect angélique sont des objets intelligibles totalement séparés de la réalité corporelle. Mais tel n'est pas le cas chez les êtres humains.

L'objet propre de l'intellect humain (...), puisqu'il est joint à un corps, est une nature ou quidditas trouvée

dans une matière corporelle — l'intellect, en fait, accède à la connaissance limitée qu'il a des choses invisibles par l'intermédiaire de la nature des choses visibles. (ST, 84,7)

Dès lors, on voit que la science humaine ne part pas des mêmes croyances que la science angélique. Les croyances fondamentales dans un cas et dans l'autre ne peuvent pas être les mêmes. On imagine difficilement Descartes penser de cette façon. Les anges font des mathématiques avec les mêmes idées claires et distinctes que les hommes.

Un raisonnement analogue à celui que fait saint Thomas à propos de la connaissance naturelle se retrouve quand l'Aquinate dit que les arguments prouvant l'existence de Dieu sont incompréhensibles de ceux qui ne sont pas philosophes. La plupart des gens croient sur la base d'une foi en Dieu, d'une confiance dans l'Autorité de la Bible et de l'Église. Les croyances de base sur lesquelles la croyance que Dieu existe repose ne sont pas celles des cinq voies de la Somme théologique, par exemple. Or, pour saint Thomas, la croyance ordinaire des non théologiens n'est pas en reste par rapport à celle des théologiens. La croyance que les théologiens possèdent une science grâce à laquelle il peuvent démontrer l'existence de Dieu semble même constituer pour saint Thomas une raison tout à fait honorable de croire que Dieu existe. De la même façon, la plupart de nos contemporains, et l'auteur de ces lignes y compris, croient de très nombreuses vérités scientifiques sur la seule base de la confiance qu'ils ont dans des autorités scientifiques.

On ne peut que mettre en garde contre la tendance à considérer les premiers principes sous la forme de propositions incorrigibles, et de faire ainsi de saint Thomas un foundationaliste moderne. Les cinq voies de la Somme théologique partent de croyances de base différentes en chaque cas. Cela peut encourager à penser que ce qui importe n'est pas de partir de propositions incorrigibles, en postulant une infaillibilité que le statut de créature interdit à l'homme. Ce qui importe est de partir de propositions fondamentales, de propositions que nous ne sommes pas prêts à contester parce qu'elles expriment des croyances angulaires, celles qui donnent une rigidité suffisante à notre structure noétique. La bonne métaphore ne serait pas celle de l'arbre de la connaissance, mais plutôt celle du canal. On la trouve chez Wittgenstein :

On pourrait se représenter certaines propositions, dont la forme est empirique, comme solidifiées et fonctionnant tels des canaux pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées ; cette relation se modifierait avec le temps, des propositions se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant. (De la certitude, 96)

"Les choses se meuvent", "Il y a des causes efficientes", "Certaines choses sont nécessaires", "Il y a des degrés de réalité" ou "Il y a un ordre dans la réalité" sont des propositions fondamentales en ce sens. Ce sont celles dont partent les cinq voies de saint Thomas. Elles sont solidifiées ; elles sont des canaux dans lesquelles coulent d'autres propositions plus liquides. Mais, d'autres propositions peuvent se solidifier et des propositions solides peuvent se liquéfier. Remarquons aussi qu'elles sont des propositions solidifiées pour des adultes intellectuellement sophistiqués et non pour le commun des mortels.

Le problème posé par ce que Plantinga présente comme la formule du foundationalisme, c'est qu'elle est supposée valoir aussi bien pour la philosophie moderne, post-cartésienne, que pour la philosophie ancienne et médiévale. Or, dire que la croyance que Dieu existe repose sur des croyances de base évidentes par elles-mêmes ou d'une évidence sensible, et dire qu'elle repose sur des propositions incorrigibles, sont deux choses tout à fait différentes. Les croyances de base de l'évidentialisme thomiste sont exprimées par des propositions qui structurent la structure noétique d'un être rationnel. Wittgenstein en parle en ces termes :

Cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux. (De la certitude, 94)

Cela le conduit à dire :

A la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée.

Tout être humain "doué de raison" agit ainsi. (De la certitude, 253-254)

L'évidentialisme serait ainsi un anti-foundationalisme. Sur la base de ce que nous croyons, en tant que nous sommes des êtres rationnels, des êtres doués de raison, faits pour connaître, nous pouvons parvenir à justifier notre croyance en l'existence de Dieu. La rationalité consiste à être capable de passer de croyances fondamentales à d'autres croyances qui reposent sur les premières. Si les croyances fondamentales sont mises en question, ce n'est pas toute la structure noétique qui s'écroule, car (a) il en reste d'autres, et (b) le Principe d'Équilibre Réflexif s'applique.

Le programme de théologie naturelle du thomisme ne suppose pas des croyances de base incorrigibles, mais la capacité rationnelle des êtres humains²⁷. Elle consiste à partir de certaines propositions pour en justifier d'autres mais pas nécessairement à fixer par des critères de certitude absolue quelles sont ces propositions indubitables. C'est pourquoi foi et raison ne s'opposent nullement. Plus exactement, la foi est

une vertu qui ne s'oppose pas à ce que Kenny présente comme une autre vertu, la " vertu de raison " (1992, chap. 1). La foi est rationnelle parce qu'il existe des données disponibles qui fournissent de bonnes raisons pour croire que Dieu existe et aussi pour justifier les contenus de foi, le Credo, comme révélés. Le cas échéant, pour la plupart des êtres humains, la meilleure raison de croire que Dieu existe et la Révélation est l'héritage d'une tradition et l'autorité de ceux qui savent. Mais ce sera bien une raison — car il est parfaitement rationnel d'avoir confiance dans un héritage de pensées et de croire ceux qui savent. (Il est rationnel de croire que tel ou tel phénomène est correctement expliqué dans une encyclopédie par un spécialiste dûment muni de diplômes honnêtement acquis dans une université réputée, et sachant que l'article a été revu par un comité scientifique composé de savants réputés !)

Croire et accepter

On peut ici ajouter une précision qui nous éloigne quelque peu du débat entre ER et TA, mais qui permet de montrer quelle est la nature du rationalisme religieux du thomisme. Il est très important que les voies par lesquelles on justifie l'existence de Dieu ne soient pas des automatismes logiques. La foi est libre. Comme le précise saint Thomas, l'assentiment du croyant est une condition requise pour la foi (ST, IIa-IIæ,6,1). Certes, il faut rejeter l'erreur pélagienne qui suppose que la foi n'est que volonté libre de l'homme. Mais si elle est un don de Grâce, elle n'est pas une contrainte intellectuelle.

L'acte de croire réside bien dans la volonté des croyants. Mais il faut que la volonté de l'homme soit préparée par Dieu moyennant la grâce, pour que cette volonté soit élevée à des choses qui dépassent la nature. (Saint Thomas, ST, IIa-IIæ,6,1).

Dès lors, la rationalité à l'œuvre dans le programme évidentialiste ne peut certainement pas consister à poser des propositions desquelles découleraient, par un automatisme logique, la pertinence dans la croyance en l'existence de Dieu. Les preuves de l'existence de Dieu ne nous forcent pas à croire que Dieu existe. Mais cela pourrait être vrai de n'importe quelle inférence logique, aucune ne nous force à accepter la conclusion qui suit des prémisses. Dans un dialogue entre Achille et la Tortue, Engel fait dire à la Tortue :

Qu'on soutienne la conception " platonicienne " que défendait Frege ou qu'on admette, à la suite de Gentzen, Dummett, Prawitz, ou la plupart des contemporains, que la logique est mieux conçue comme un système de règles " naturelles ", il ne s'ensuit pas qu'on ait expliqué comment elle peut être normative. (1998, p. 40)

Dans le dialogue, la Tortue dit aussi :

Le fait que l'on tienne une prémisse comme raisonnable, et qu'on tienne qu'il est raisonnable de tenir comme raisonnable (ou que ce soit raisonnable pour un agent idéalement rationnel) de croire que cette prémisse implique une certaine conclusion, n'implique que l'on va croire cette conclusion. Tout comme il y a des akratiques en morale, il y a des akratiques en logique. (1998, p. 45)

Engel s'intéresse à la nature exacte de la norme du raisonnement et à l'éventuelle nature psychologique de cette norme. Il nous suffit ici de reconnaître qu'il y a aussi des akratiques en religion. Ce ne sont donc pas seulement les prémisses des voies thomistes qui ne sont pas incorrigibles, mais rien n'oblige absolument celui qui accepte les prémisses à accepter la conclusion qui en est correctement tirée. C'est peut-être ce qui conduit certains irrationalistes à penser que la foi n'est libre qu'à la seule condition de n'être pas rationnelle. Mais c'est une erreur si elle peut être rationnelle tout en étant libre. La croyance que Dieu existe peut fort bien être justifiée par un raisonnement vraisemblablement correct qui a pour prémisses des propositions fondamentales (que nous avons de bonnes raisons de croire vraies) sans pour autant que la foi ne soit plus libre.

Qu'il soit vrai ou non que, dans le cas de la logique, on puisse être conduit à une conclusion en suivant des règles d'inférence sans finalement accepter cette proposition, il est vraisemblable que c'est le cas pour des raisonnements dont la conclusion est l'existence de Dieu. Dans ce cas, même en ayant toutes les bonnes raisons de croire la conclusion d'une inférence, et même d'accepter cette conclusion, on ne le fait pas. On pourrait considérer que, cette fois encore, le Principe d'Équilibre Réfléchi joue. Il joue en défaveur de la rationalité religieuse. Il joue en deux sens. Soit pour nous faire dire que ce n'est pas parce que nous avons de bonnes raisons de croire que Dieu existe que nous le croyons, mais parce que nous sentons la présence de Dieu, un appel, que nous ressentons une émotion qui nous guide. Soit pour nous faire dire que, décidément, nous ne ressentons rien du tout, n'entendons aucun appel, ce qui nous conduit à nous déclarer agnostique ou athée. Le TA consisterait alors à dire que rien n'empêche évidemment de ne pas croire dans la conclusion d'une inférence et de préférer finalement renoncer aux voies, même si elles ont l'air d'honnêtes raisonnements, plutôt que d'accepter la conclusion. C'est pourquoi le rationalisme évidentialiste religieux du TA ne consiste nullement à soutenir que nul n'est agnostique ou athée volontairement, parce qu'en raisonnant correctement il serait nécessairement conduit à croire que Dieu existe. La foi reste libre.

Mais pour autant, elle est rationnelle parce qu'elle n'a pas à vaincre une résistance de la raison ou à l'humilier.

Autrement dit encore, nous ne sommes pas forcés de croire. La force logique d'un argument n'est certainement pas identifiable au don de la foi, qui est une Grâce (ST, II-IIae, 5,2). Que la foi soit rationnelle signifie que l'effet de la raison n'est possible que si la connaissance est elle-même infusée par la Grâce (De Veritate, 14,9, ad.4). Mais on est alors bien loin à la fois de l'irrationalité religieuse.

Pourquoi la croyance que Dieu existe ne peut pas être une croyance de base ?

L'épistémologue réformé pourrait peut-être accepter tout ce qui vient d'être dit, mais dire que cet évidentialisme non fondationaliste ne change rien à l'affirmation centrale de l'ER selon laquelle la croyance que Dieu existe n'a pas besoin d'être justifiée parce qu'elle est déjà une croyance de base. Le TA n'est défendable que si l'ER se trompe sur ce point, c'est-à-dire si la croyance que Dieu existe ne peut pas être une croyance de base.

Kenny propose sur ce point une critique importante de la thèse de l'ER. Rappelons d'abord qu'une croyance est garantie pour Plantinga si elle est produite par des facultés humaines fonctionnant correctement dans un environnement approprié.

Quelqu'un qui souhaite convaincre une autre personne de croire en Dieu ne peut pas produire cette conviction [que Dieu existe] en affirmant qu'une telle croyance serait garantie ; car, la croyance n'est garantie que si l'esprit fonctionne correctement, et cette personne ne sait pas ce en quoi consiste pour l'esprit de fonctionner correctement à moins qu'elle ne sache déjà s'il y a un Dieu ou non. (Kenny, 1992, p. 71)

Kenny semble suggérer que l'argument téléologique au sujet du fonctionnement correct de l'esprit dans un environnement approprié ne s'applique pas au cas de la croyance en l'existence de Dieu. Peut-être a-t-il tort de penser que l'argument téléologique requiert en lui-même la croyance que Dieu existe. Aristote recourait à ce genre d'argument, mais à l'évidence il n'était pas créationniste. L'argument téléologique des facultés humaines correctement faites pour ce qu'elles font ne suppose donc pas l'existence de Dieu, sauf s'il s'agit justement de garantir la croyance en l'existence de Dieu.

Ainsi, il est fort possible que dans la structure noétique d'une personne P1, la proposition que Dieu existe occupe une place fondamentale et constitue une croyance de base. C'est sans doute le cas pour tout croyant. Mais cela ne garantit nullement cette proposition. Car, P2 peut dire que ce n'est pas son cas. Il ne lui apparaîtra nullement qu'il est irrationnel de ne pas avoir une croyance qu'il n'a pas. La différence entre la croyance de base que le monde existait déjà hier, par exemple, et celle que Dieu existe, c'est que si on renonce à la première, alors réellement la structure noétique de tout être humain rationnel s'écroule. Car si la proposition que le monde existait déjà hier est mise en question, beaucoup d'autres croyances le seront. Ce n'est pas pour autant que la croyance que le monde existait déjà hier soit a priori d'une évidence sensible ou incorrigible.

Il peut se faire par exemple que l'ensemble de notre recherche soit ainsi disposé que, de ce chef, certaines propositions, si jamais elles sont formulées, sont hors de doute. (Wittgenstein, De la certitude, 88)

Mais, il serait difficile d'exiger cela de la croyance que Dieu existe. Quelqu'un pourrait la mettre en question sans que ce que Wittgenstein appelle "l'image du monde" s'écroule. Évidemment, si quelqu'un perd la foi, sa vie quotidienne peut être bouleversée. Mais elle le sera d'une toute autre façon s'il commençait à douter que le monde existait déjà hier. Il est même fort possible que s'il se mettait à en douter — au moins, si cela ne faisait pas partie de ce jeu du doute pour le doute caractérisant certains philosophes modernes — on le prendrait pour un fou. Certes, on a pu penser que l'incroyant était "insensé". Mais l'insensé pense que c'est le croyant qui l'est. Ou encore, on peut se proposer de convaincre le Gentil ; on ne se propose pas de convaincre celui qui se prend pour une citrouille ou croit que le monde n'existait pas hier. Autant que possible, on le soigne.

Les croyances de base que le monde existait hier, que je suis moi-même, que les choses extérieures existent indépendamment de moi, ont fait l'objet d'efforts (tragi-comiques) de justification par des philosophes. Mais, personne ne peut y croire parce que des philosophes les ont justifiées. En revanche, quand bien même l'existence de Dieu est pour moi une croyance fondamentale, que je n'imagine même pas ce que serait ma vie sans cette croyance, que ma foi est forte, je comprends ce que cela veut dire de ne pas croire que Dieu existe. Kenny dit quelque chose d'approchant :

La croyance en Dieu pour moi n'est pas basique comme l'est celle en l'existence de l'Australie. (1992, p. 16)

Plantinga affirme que le sentiment de gratitude ou de culpabilité est corrélatif de la croyance de base que Dieu existe (1983, p. 81). Ce n'est pas évident. On peut fort bien me dire que ce sentiment de culpabilité que j'ai d'avoir fait telle ou telle chose repose sur une croyance religieuse fondamentale et que je réponde : "Non,

pas du tout, je ne crois nullement en l'existence de Dieu". Plantinga irait-il ici jusqu'à dire que ma croyance en l'existence de Dieu est alors inconsciente ?

Le TA ne rejette nullement la thèse plantingienne selon laquelle nous avons des croyances de base qui sont garanties par le seul fait que nous les ayons dans des conditions de fonctionnement normal de nos facultés dans un environnement normal. Ce qu'il rejette est que cela puisse garantir ou justifier notre croyance en l'existence de Dieu, surtout si on nous la conteste et qu'il faut en convaincre quelqu'un.

IV. Conclusion : ce que l'on peut croire, ce que l'on doit croire

Dans l'opposition fondamentale entre (A) et (B), opposition par laquelle nous avons commencé cette étude, il nous semble que la balance argumentative penche nettement du côté de (B). Contrairement à ce que dit l'ER, la croyance que Dieu existe n'est pas une croyance de base. Dès lors, elle doit suivre d'autres croyances fondamentales. C'est une croyance qui, même si elle nous semble consubstantielle de ce que nous sommes, doit être justifiée du mieux qu'il est possible par un être rationnel.

L'erreur principale de l'ER consisterait en une confusion entre foundationalisme et évidentialisme. Plantinga traite les croyances fondamentales sur le même plan que les croyances incorrigibles (Plantinga, 1993, p. 62). Or, nous avons cherché à montrer qu'une proposition fondamentale n'est pas une proposition incorrigible. C'est plutôt une de ses propositions structurantes dans la structure noétique d'une personne. Qu'il y ait des choses qui se meuvent est de cet ordre. "Cette chose se meut" est une proposition empirique, mais "Il y a du mouvement ou du changement dans le monde" (ST, Ia, 2,3) est typiquement une de ses propositions fondamentales qui ne sont ni empiriques ni a priori. Le thomisme est un évidentialisme, non pas un foundationalisme. Dès lors, l'argument selon lequel la rationalité de la croyance religieuse ne suppose pas la légalité prussienne (LP) mais la légalité anglaise (LA) de nos croyances ne permet plus de réfuter le thomisme. L'évidentialisme accepte LA. Les propositions fondamentales n'étant pas incorrigibles, nous ne sommes pas contraints d'y croire, mais rien ne s'oppose à ce que nous les croyions. L'évidentialisme n'impose donc nullement à la croyance religieuse une exigence extrême dont l'origine se trouve vraisemblablement dans l'effort fait par les philosophes modernes pour écarter le doute hyperbolique cartésien, c'est-à-dire une forme extrême de scepticisme et d'anti-réalisme.

Dès lors, l'évidentialisme de la tradition thomiste n'est pas en porte-à-faux avec la vertu théologale de foi. Dans la perspective thomiste, la foi n'est absolument pas issue des preuves par une forme d'automatisme logique. Non seulement les propositions fondamentales desquelles suivent la proposition que Dieu existe ne sont pas incorrigibles, mais la conclusion de l'inférence logique peut fort bien n'être jamais acceptée. La foi reste libre ; elle reste fondamentale dans notre rapport à Dieu et elle reste un don de Dieu. Sans la foi, très clairement, l'effort de rationalité pourrait rester parfaitement vain. Autrement dit, la foi reste une lumière sans laquelle les voies n'auraient aucune force épistémique²⁸. Le rationalisme évidentialiste n'est pas une forme d'intellectualisme plaçant le Mystère de la foi sous les exigences d'une rationalité humaine. L'exigence de rationalité n'est pas celle de transparence des Mystères. C'est celle d'avoir de bonnes raisons de considérer que les Mystères sont éclairants²⁹.

On peut croire rationnellement en ayant comme croyance de base que Dieu existe. On ne contrevient en ce cas à aucune obligation épistémique. Mais le problème n'est pas seulement de ce que l'on peut croire sans contrevioler aux obligations épistémiques, à une sorte d'éthique de la croyance, mais de ce que l'on doit croire. L'obligation épistémique qui s'impose alors est plus grande. C'est ce défi de ce que l'on doit croire que le thomisme relève en cherchant à donner des raisons de croire, c'est-à-dire en recherchant une évidence de la croyance que Dieu existe. C'est ce que nous avons appelé le devoir de rationalité du chrétien.

¹- Dans Zagzebski (1993), on trouve des articles qui portent sur le même sujet, mais sans référence au thomisme analytique. Les deux différences importantes entre notre étude et la majorité des articles de ce recueil sont (a) que les auteurs croient devoir défendre une position "catholique", (b) qu'ils défendent contre Plantinga une position internaliste forte (les conditions de justification de ses croyances sont accessibles à la croyance de celui qui croit) et volontariste (chacun possède un haut degré de contrôle sur ses propres croyances). Cette position nous semble être plutôt celle d'Ockham que de saint Thomas. Pour ne pas étendre (encore) la taille de ce travail, je ne discuterai pas ces deux divergences.

²- Voir la citation de Herman Bavinck dans Plantinga (1983, p. 64).

³- Quelques passages significatifs tirés de Calvin (*Institutions*, Paris, éd. des Belles Lettres) : " Nous mettons hors de doute qu'il y a en l'esprit humain, d'une inclination naturelle, quelque sentiment de divinité (...). Ceux qui aux autres endroits de la vie semblent ne différer guère des bêtes brutes, retiennent

néanmoins toujours quelque semence de religion, tellement cette conception universelle a pris racine en tous esprits, et est fichée en tous cœurs. " (pp. 43-44). J. Lagrée (1991) montre l'ancrage stoïcien de la notion de "semence" ou de *notion commune*. Une notion commune est *rationnelle* sans être *savante* (Lagrée, 1991, p. 17). Le stoïcisme se répand au XVI^e siècle par la diffusion du manuel de philosophie stoïcienne, *Manuductio stoïcorum* (1504), de Juste Lipse. Sur les notions communes dans ce contexte historique, voir Lagrée, 1994, pp. 39-44. Dans le même esprit, on trouve aussi chez Erasme la thèse selon laquelle "la philosophie du Christ" (*sic*) est plus un art de vivre qu'un savoir spéculatif (voir la *Lette à Jean Carondelet* du 5 janvier 1523).

4 Selon N. Kretzmann (1997, p. 20), Plantinga surinterprète les théologiens réformés en transformant la question religieuse de ce qui constitue la base de la croyance en l'existence de Dieu en question *épistémologique*. Les Théologiens réformés disent que la croyance que Dieu existe est une croyance de base, mais disent-ils que la façon *correcte* de croire que Dieu existe est de tenir cette croyance comme une croyance de base ?

5 Le thomisme analytique a cependant connu une première version (hélas fort méconnue) avant le deuxième Guerre mondiale, en Pologne (et en polonais), sous le nom de Cercle de Cracovie, avec des philosophes comme J.M. Bochenski, J. Salamucha, J.F. Drewnowski et B. Sobocinski. En bref, ces philosophes se proposaient d'améliorer le thomisme (voire la théologie en général) en utilisant les instruments de la logique contemporaine. Voir Puciato (1993) ; Pouivet (à paraître). À notre sens, il serait même judicieux de replacer le thomisme analytique dans une perspective plus large. Certains philosophes (Russell, par exemple) pensent qu'un philosophe chrétien est un schizophrène : il croit contre ou au moins indépendamment de la raison comprise comme une capacité de traquer les préjugés et d'argumenter. Le thomisme analytique appartient à ce courant qui tente de mettre en question cette thèse de la philosophie moderne. On doit à cet égard se souvenir de la passionnante polémique qui dans les années trente opposa Émile à Marcel de Corte et Étienne Gilson, au sujet de la possibilité d'une "philosophie chrétienne". Le 11 septembre 1933, les thomistes français se réunissaient autour de ce thème à Juvisy. Il s'avéra qu'ils étaient loin de s'accorder sur la notion même de philosophie chrétienne, comme le montre l'opposition forte entre Joseph Mandonnet (pour lequel l'expression "philosophie chrétienne" n'a qu'une unité accidentelle) et Étienne Gilson (pour lequel il y a une philosophie d'après la venue du Christ). (Voir aussi McInerny, 1993)

6 Haldane (1996, pp. 89-90) précise que le thomisme analytique n'a pas de prétention à être un thomisme historique.

7 Certains pensent que cette façon d'être thomiste est déplacée pour deux deux raisons étroitement liées. Elle suppose la transformation d'un théologien en philosophe. Elle fait l'impasse sur le contexte historique médiéval de la pensée de saint Thomas. Il serait trop long de discuter ces deux objections ici. On se limitera à dire que, premièrement, la relation complexe entre théologie et philosophie n'est pas facile à décrire ; il est au moins sûr qu'elle ne consiste pas en une relation d'exclusion réciproque. Deuxièmement, la thèse selon laquelle les thèses philosophiques seraient inséparables de leur contexte historique, bref l'historicisme, est une thèse contestable.

8 On peut proposer la définition suivante de la notion de *tradition philosophique* : un ensemble de présupposés, de méthodes et de thèses, autorisant et même se développant dans des différences de style, de vocabulaire et de préoccupations immédiates. L'idée de tradition philosophique implique que la philosophie ne soit pas réductible à un genre littéraire, même si l'adhérence des thèses philosophiques aux manières d'écrire est plus grande que dans le cas des travaux scientifiques.

9 Voir, dans le contexte épistémologique, la présentation qu'en propose Van Fraassen (1994, p. 279).

10 Voir aussi Zagzebski, 1993, p. 12.

11 Plantinga (1983, pp. 82-3) applique le PER pour la croyance de base que Dieu existe. Dès lors, on pourrait dire que l'argumentation n'est pas sans prise aucune sur une croyance de base. Mais dans ce cas l'argumentation n'est pas une *inférence*, mais relève d'un choix dans la préservation ou le rejet d'une croyance jusqu'alors acceptée. Plantinga cite le rejet par Putnam de la loi logique de distribution parce qu'elle est incompatible avec la mécanique quantique. Selon Plantinga, cela montre que la croyance de base que Dieu existe n'est pas adoptée "dogmatiquement". De la même façon, j'abandonnerai la croyance que je vois un arbre si je m'aperçois que je souffre d'un grave trouble de la vision.

12 Il considérerait aussi que l'athéologie naturelle, la tentative de prouver qu'il est impossible ou invraisemblable que Dieu existe, ne réussit pas plus dans ses prétentions.

13 Kretzmann (1997, chap. 2) parle de " *theology from the bottom up* ".

14 Saint Thomas *sépare* donc les questions philosophiques des questions théologiques, même s'il les

articule. Pour lui, la théologie philosophique est *ancilla theologiae*, mais la philosophie en tant que telle ne l'est pas. Voir Pouivet, 1997, pp. 104-110.

15- Voir Mavrodes, 1983, pp. 97-98.

16- On cite ici Haldane et non Swinburne, dans la mesure où le projet par Haldane de défense du théisme se situe délibérément dans la perspective du thomisme analytique, ce qui n'est pas le cas de Swinburne. Pour autant, le caractère *thomiste* et *catholique* de la défense du théisme par Haldane ne la rend pas fondamentalement différente de celle à laquelle Swinburne a consacré l'essentiel de son œuvre.

17- *De Carne Christi*, 5.

18- Voir la discussion de ces interprétations par Swinburne, 1981, pp. 24-25.

19- Voir aussi, dans le même sens, Geach, 1977, p. 159.

20- Nous laissons ici complètement de côté le paradoxe de la fiction, c'est-à-dire le problème de l'émotion ressentie à propos d'une situation que l'on *sait* fictive.

21- Voir Haldane, 1996, p. 89.

22- " Sans un risque initial de foi les mystères restent opaques de façon permanente ; une fois que ce risque a été pris, ils illuminent et renforcent de plus en plus l'esprit qui les contemple " (Geach, 1977, p. 44).

23- Sur cette question, voir saint Thomas, *Somme théologique*, IIa-IIae, 5,2. Les démons croient que Dieu existe, mais leur "foi" n'est pas un don de la Grâce.

24- Pour Plantinga, le seul argument *sérieux* contre la croyance théiste est l'argument du mal qu'il examine dans Plantinga, 1974, chap. IX.

25- Cette thèse apparaît dans un débat entre Plantinga et P. L. Quinn. Voir la réponse de Quinn, 1993.

26- Sur ce qu'on peut appeler le *thomisme wittgensteinien*, voir Pouivet, 1997.

27- Jenkins (1997, p. 41) montre que la thèse de l'incorrigibilité des croyances de base n'est ni aristotélicienne ni thomiste. Autrement dit, Aristote et saint Thomas admettent qu'on peut croire posséder la *scientia* et faire erreur. L'affirmation d'avoir saisi les premiers principes n'a nullement à être immunisée contre le doute pour avoir une valeur épistémologique. Il suffit d'avoir de bonnes raisons d'avoir trouvé ces premiers principes. L'induction constitue très souvent une bonne raison (*Seconds Analytiques*, II, 19). Ce qui caractérise l'épistémologie des modernes, après Descartes, et sauf exception (Reid, par exemple), c'est la tendance à penser qu'une croyance doit être *fondée*, c'est-à-dire reposer sur une proposition incorrigible, pour avoir une dignité épistémologique. Ni Aristote ni saint Thomas ne pensent cela. Que notre connaissance soit "*defeasible*" ne lui enlève aucune dignité épistémologique si elle a été acquise d'une façon fiable.

28- Voir la façon dont Jenkins insiste sur ce point, à juste titre semble-t-il (1997, chap. 6).

29- Voir Geach, 1977, p. 41.

BIBLIOGRAPHIE

- Alston William P.
1983, "Christian Experience and Christian Belief", in Plantinga & Wolterstorff, 1983.
1991, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, Cornell University Press.
1993, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, Cornell University Press.
- Engel Pascal I
1998, "La logique peut-elle mouvoir l'esprit ?", *Dialogue*, XXXVIII.
- Geach Peter
1977 a, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press.

1977 b, Providence and Evil, Cambridge, Cambridge University press.

Haldane John

1996, voir Smart and Haldane.

1997, "Analytical Thomism : A Brief Introduction", The Monist, Vol. 80, Nr 4, Analytical Thomism.

1999, "Thomism and the Future of Catholic Philosophy", New Blackfriars, Vol. 80, n°938.

Jenkins John I

1997, Knowledge and Faith in Thomas Aquinas, Cambridge, Cambridge University Press.

Kenny Anthony

1969, The Five Ways, London, Routledge and Kegan Paul.

1979, The God of the Philosophers, Oxford, Clarendon Press.

1992, What is Faith ?, Essays in the Philosophy of Religion, Oxford, Oxford University Press.

1993, Aquinas on Mind, London, Routledge.

Kretzmann Norman

1997, The Metaphysics of Theism, Oxford, Oxford University Press.

1999, The Metaphysics of Creation, Oxford, Oxford University Press.

Mavrodes George I.

1983, "Jerusalem and Athens Revisited", in Plantinga & Wolterstorff, 1983.

McInerny Ralph

1993, "Reflections on Christian Philosophy", in Zagzebski, 1993.

Plantinga Alvin

1967, God and Other Minds, A Study of Rational Justification of Belief in God, Ithaca, Cornell University Press.

1974, The Nature of Necessity, Oxford, Clarendon Press.

1986, "Intellectual Sophistication and Basic Belief in God", Faith and Philosophy, 3.

1983, "Reason and Belief of God", in Plantinga & Wolterstorff, 1993.

1993a, Warrant : the Current Debate, Oxford, Oxford University Press.

1993b, Warrant and Proper Function, Oxford, Oxford University Press.

2000, Warranted Christian Belief, Oxford, Oxford University Press.

Plantinga Alvin & Wolterstorff Nicholas

1993, Faith and Rationality, Reason and Belief in God, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

Pouivet Roger

1997, Après Wittgenstein, saint Thomas, Paris, Presses Universitaires de France.

2000, "Reason, Faith, and Logic", T.L. Smith(ed), Faith and Reason, South Bend, IN., St Augustine's Press.
à paraître, "Epistémologie de la croyance religieuse", in Gironde, Gnassounou & Pouivet.
A paraître, "Epistémologie réformée et épistémologie thomiste", in Gironde, Gnassounou & Pouivet.
A paraître, "Aristotle and Aquinas on Soul", T.L. Smith (ed), The Sources of Thomas Aquinas, South Bend, In., St Augustine's Press.
A paraître, "Le thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs", Revue internationale de philosophie (La philosophie analytique de la religion, dir. R. Pouivet).

Puciato Ryszard

1993, "Thomism and Modern Formal Logic : Remarks on the Cracow Circle", Axiomathes, n. 2.

Quinn Philip L.

1993, "The Foundations of Theism Again : A Rejoinder to Plantinga", in Zagzebski, 1993.

Quinn Philip L et Taliaferro Charles

1977, "A Companion to Philosophy of Religion", Oxford, Blackwell.

Smart J.J.C. & Haldane J.J

1996, Atheism and Theism, Oxford, Blackwell.

Swinburne Richard

1981, Faith and Reason, Oxford, Clarendon Press.

1991, The Existence of God, Revised Ed., Oxford, Clarendon Press.

1996, Is There A God ?, Oxford, Oxford University Press.

Trigg Roger

1999, "Rationality in Religion", Oxford, Blackwell.

Van Fraassen Bas C.

1994, Lois et Symétrie, tr. franç. C. Chevalley, Paris, Vrin.

Wittgenstein Ludwig

1976, De la certitude, tr. franç. J. Fauve, Paris, Gallimard.

Wolterstorff Nicholas

1983, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations ?", in Plantinga & Wolterstorff, 1983.

1994, "Locke's Philosophy of Religion", in V. Chappell, The Cambridge Companion to Locke, Cambridge, Cambridge University Press.

1996, John Locke and the Ethics of Belief, Cambridge, Cambridge University Press.

Zagzebski Linda

1993, ed., *Rational Faith, Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

EPISTEMOLOGIE DE LA CROYANCE RELIGIEUSE

Une interprétation réaliste de la prière.

Lors de la séance de l'après-midi du 14 novembre, Roger Pouivet argumente une conception REALISTE de la prière (mode rogatoire de l'adresse à Dieu) en corrigeant l'erreur de D. Z. PHILLIPS qui voit dans l'intervention humaine dans le plan de Dieu, une SUPERSTITION. Il serait possible de demander à Dieu sans être superstitieux et sans réduire, comme le fait l'auteur de " WITTGENSTEIN and Religion " la prière à une simple expression de confiance indépendante de l'objet même de la croyance religieuse : l'entité " Dieu ". Croire en Dieu, c'est croire qu'il existe : c'est ce que le croyant conjecture de Dieu (la foi, elle, étant ce qu'il connaît de Dieu par Dieu).

En rester à l'option de PHILLIPS, ce serait accrédi-ter une attitude FICTIONNALISTE (Dieu n'étant jamais que l'acteur de ce roman qu'est la Bible), voire AGNOSTICISTE (Dieu n'étant qu'une entité indéterminée), en tous cas ANTI-REALISTE : la prière n'a alors de sens que dans le contexte d'une pratique linguistique dont le référent n'apparaît pas dans le monde : on reconnaît là le propos de WITTGENSTEIN (Tractatus 6,432 ... "Dieu ne se révèle pas DANS le monde... "), voire une conception IDEALISTE de la religion (p. ex celle de KANT pour qui, s'agissant de la foi rationnelle, c'est moins l'existence –indémontrable– de Dieu qui compte, que celle du Maître de l'Évangile " qui a exprimé excellemment dans une formule l'esprit de la prière, formule qui la rend superflue... in La Religion dans les limites de la Raison. Doctrine IV. Remarque, note 2). Ainsi, l'orant attesterait d'une croyance limitée et conjurant sa propre faiblesse en se soutenant d'une espérance, ne donne-t-il pas à voir qu'il ne croit pas vraiment ? à moins qu'il ne prie pour croire, voie particulièrement " basse, indigne et étrangère " du libertin parieur contractant une croyance par " agrément " (cf PASCAL Pensées 233).

Il faut donc reprendre la question de la prière puisqu'on croit (et pas " par agrément "), au motif qu'il n'y a pas de raison de douter de l'existence du Dieu accessible à l'homme, celui dont parle le THEISME. La croyance est en effet, un état normal orientant nos désirs et nos actions (voyez la prière) ; c'est une attitude agréable que le doute vient abolir créant un état de déséquilibre (" ... le doute vient après la croyance " WITTGENSTEIN De la certitude § 161) surmonté par la recherche de la vérité restituant un nouvel état de croyance. (Même DESCARTES après avoir douté démontre l'existence de l'infini dont il croit que c'est Dieu). Et, non évidente par elle-même, elle n'est pas " de base " contrairement à la thèse de l'Épistémologie Réformée, la croyance que Dieu existe doit être démontrée : et elle peut l'être : lisez St THOMAS D'AQUIN et les cinq voies de démonstration A POSTERIORI (d'autres étant possibles et aucune n'étant métaphysiquement contraignante), démonstrations faites sur des principes non religieux : " à la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée " (WITTGENSTEIN op cit § 253).

Le thomiste analytique est sujet de la " légalité anglaise " : croire est un droit épistémique (il est rationnellement permis de croire et nul n'est rationnellement contraint de le faire – " légalité prussienne "). Ce droit s'exerce dans les limites de la raison : croire parce que c'est absurde est irrecevable : exit TERTULLIEN et le fidéisme.

La rationalité de la croyance ne garantit pas sa vérité : le retour annuel du Père Noël ne légitime pas l'assertion qu'il existe, mais mettre ses souliers dans la cheminée, c'est quand même y croire. Ne pas y croire c'est se priver de quelque chose : les croyances étant vitales ne se réduisent pas simplement à un jeu de langage, à l'habitus, mais à un " arrière plan " (WITTGENSTEIN op cit § 94) au " monde de la vie " (HUSSERL) et peuvent être mises au compte de l'évolution biologique (cf BERGSON et, dans le registre analytique DAWKINS ; DENNETT). Nous croyons en général ce que croient les autres (principe de crédulité) et accordons que ce qui est raisonnablement cru est vrai (principe de charité).

Ainsi donc de la croyance en Dieu et de la prière, à laquelle elle dispose : prière efficace et compatible avec l'immutabilité de Dieu, selon l'Aquinate (SOMME THEOLOGIQUE II, II qu 83) : la croyance causée par l'ordre du monde dispose (par la grâce ?) à la prière efficace selon la causalité efficiente imparfaite que le " docteur angélique " distingue de la causalité efficiente parfaite, toutes formes d'une causalité efficiente irréductible à son interprétation moderne (celle dûment définie par CARNAP qui va de Descartes à Kant, passant par Hume et que partage D. Z. PHILLIPS,).

La prière efficace s'insère dans l'action de Dieu, dans la mesure ou, bien entendu, elle est demande d'une chose BONNE (voire secondairement bonne pour le corps). Elle s'y insère mais n'y interfère pas : il s'agit, écrit frère THOMAS d' " obtenir par nos prières ce qu'Il a décidé de nous donner " (idem art. 2).

Dans un autre langage : le croyant réaliste, sait qu'en priant Dieu, il influera sur Lui, mais cela ne signifie pas qu'il le fait intentionnellement, pas plus que celui qui a lâché la bombe et qui savait qu'il allait tuer des gens n'avait l'intention de les tuer ; le fait qu'il influe Dieu est l'effet prévisible sur l'ordre des choses tel qu'il est dans l'omniscience divine, mais secondaire, de l'action. On reconnaît ici la théorie du " double effet " (G.

E. M. ANSCOMBE. Intention. Oxford 1957).

L'Analytical Thomism " (l'expression est de J. HALDANE) restitue donc une crédibilité à l'adresse de Dieu, entité d'une croyance rationnelle. Il est donc possible de prier Dieu pour la santé de l'enfant malade c'est-à-dire de s'adresser à l'entité " Dieu ", référent réel de la prière, sans être superstitieux. Reste qu'on croit sincèrement, prie humblement, administre à l'enfant le médicament prescrit par le médecin compétent et que l'enfant meurt. Le thomisme analytique rencontre alors la question du mal, zone de turbulences où se décide la révision de la croyance, voire même la question de la cohérence du théisme, sinon la possibilité même de l'athéisme. Il n'est peut-être pas infondé de dire avec l'insensé " il n'y a point de Dieu " (psaume 53, verset 2). Dieu ? c'est-à-dire l'objet de la dispute théisme-athéisme, " disputatio " à mener à nouveaux frais, en vue d'une " position générale athéologique " (cf S.GIRONDE).

Dimitri BERNARD

Rapporteur.