



## Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

21-3 | 2017

N'allez pas croire !

---

# Le droit de (ne pas) croire. Une réponse à Pascal Engel

*The right (not) to believe. A reply to Pascal Engel*

Roger Pouivet

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1307>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.1307](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1307)

ISSN : 1775-4283

### Éditeur

Éditions Kimé

### Édition imprimée

Date de publication : 30 octobre 2017

Pagination : 147-164

ISBN : 978-2-84174-816-7

ISSN : 1281-2463

### Référence électronique

Roger Pouivet, « Le droit de (ne pas) croire. Une réponse à Pascal Engel », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 21-3 | 2017, mis en ligne le 30 octobre 2019, consulté le 30 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1307> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1307>

---

Tous droits réservés

# Le droit de (ne pas) croire. Une réponse à Pascal Engel

*Roger Pouivet*

Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie,  
Archives Henri-Poincaré, Université de Lorraine,  
CNRS, Nancy – Institut Universitaire de France (France)

**Résumé:** Pascal Engel a publié un article intitulé « Le droit de ne pas croire ». Il y défend la thèse que les croyances religieuses sont incapables de satisfaire la norme épistémique de preuve ou de raison suffisante. Dès lors, elles seraient irrationnelles. Ne peut-on pas mettre en question une telle norme ? Les croyances religieuses ne sont certes pas légitimes si elles sont fausses. Mais elles n'ont pas besoin d'être justifiées pour être rationnelles. Ma réponse à Pascal Engel suppose une épistémologie différente de celle qu'il défend. Pascal Engel se situe dans un cadre déontologique, alors que je défends une conception arétique en épistémologie. À travers la question de la légitimité des croyances religieuses, c'est aussi ce que peut être l'épistémologie qui est examiné.

**Abstract:** Pascal Engel published an article entitled “Le droit de ne pas croire” [The Right not to Believe]. He argues that religious beliefs are incapable of satisfying the epistemic standard of proof or sufficient reason and as such are irrational. May we not question such a standard? Religious beliefs are certainly not legitimate if they are false but they do not need to be justified to be rational. My answer to Pascal Engel is based on a different epistemology from that which he defends. Pascal Engel adopts a deontological conception of epistemology, while I defend a virtue epistemology. Through the question of the legitimacy of religious beliefs, the idea of what epistemology can be is examined.

1. S'agissant du débat sur la rationalité des croyances religieuses – la vénérable question du rapport entre *fides* et *ratio* – Pascal Engel a des arguments à faire valoir. Ils reposent sur l'affirmation d'un « principe *évidentialiste* des

raisons suffisantes ». Ce principe a « deux composantes : 1) la norme de vérité : une croyance n'est justifiée (correcte, légitime) que si elle est vraie ; 2) la norme de preuve ou de raison suffisante proprement dite : une croyance n'est correcte que si elle est basée sur des preuves » [Engel 2012, 4]. Sans évidence fournie par des preuves ou des raisons suffisantes, pas de droit épistémologique. Pascal Engel parle à ce sujet des critères épistémologiques de l'*Aufklärung*.

L'application du principe évidentialiste conduit à ce diagnostic : l'irrationalité des croyances religieuses.

Les croyances ne visent pas seulement la vérité, mais aussi la connaissance. Certes croire n'est pas savoir, mais la norme de raison suffisante implique que la croyance doit répondre à des raisons suffisantes et doit pouvoir devenir un savoir. Certes il y a des croyants qui ne croient que faiblement en Dieu et qui doutent, mais la plupart de ceux qui ont la foi croient fermement et ne doutent pas. Ils croient savoir, et ne tiennent pas leur croyance religieuse pour une simple hypothèse. Il s'ensuit qu'ils courent le risque de l'erreur, même si le problème est qu'à la différence des savants, ils ne semblent pas prêts à abandonner leurs croyances si on leur montre qu'elle repose sur des données faibles ou pas de données du tout. La question de savoir si la croyance religieuse repose ou non sur des raisons suffisantes ne se pose pas pour le croyant quand il forme sa croyance – il ne doute pas qu'elle soit confirmée, il estime avoir des raisons suffisantes et il ne la formerait pas si ce n'était pas le cas – et sur ce point il n'y a pas de désaccord entre le tenant de la foi religieuse et son adversaire *Aufklärer*, à cette nuance près que le croyant estime avoir de bonnes raisons de sa croyance en Dieu alors que l'incroyant estime n'en avoir aucune. Mais la question de savoir si la croyance peut reposer sur des raisons insuffisantes se pose quand il s'agit pour le croyant de retenir sa croyance face à des données contraires ou face à des raisons faibles. [Engel 2012, 8–9]

Confronté à l'absence de preuves et de raisons suffisantes, ainsi qu'aux raisons contraires, le croyant peut être tenté de se rabattre sur des raisons non plus épistémiques, mais pragmatiques : croire parce que cela rassure, rend heureux, satisfait un besoin, assure une identité familiale, sociale, historique, culturelle, etc. Ainsi, pour Pascal Engel :

Beaucoup de ceux qui veulent maintenir l'enchantement de l'ancienne foi, ou ré-enchanter la foi dans notre monde sécularisé, sont [...] tentés par la réponse qui consiste à dire que le croyant doit « jouer un autre jeu » avec la croyance et abandonner les critères de l'*Aufklärung*. C'est là que les pragmatistes et les néo-fidéistes de tout poil veulent nous dire qu'on doit fonder la foi sur de tout autres critères. [Engel 2012, 8]

Déjà, « lorsque Kant prétendit avoir remplacé le savoir [*Wissen*] par la foi rationnelle [*Vernunftglaube*], il entendit désigner par là une sorte d'attitude

qui ne vise pas la vérité ni ne prend le vrai, ni même les preuves, comme norme de la croyance » [Engel 2012, 4]. Finalement, le pragmatisme est dans cette lignée en faisant de l'action et de la confiance en soi la racine vivifiante de la croyance, comme William James dans « La volonté de croire » [James 1916].

Or, dit Pascal Engel, « la thèse pragmatiste et néo-pragmatiste quant à la croyance religieuse ne peut pas faire bon ménage avec la raison » [Engel 2012, 4]. Les seules raisons correctes (ou bonnes) de croire sont épistémiques, et non pas pragmatiques. Il n'y a pas d'autres normes épistémiques que celles de vérité et de raison suffisante. Si les raisons « suffisamment épistémiques » correspondent aux normes d'un certain droit épistémique, foncièrement *évidentialiste*, alors les croyances religieuses systématiquement y contreviennent. Toutefois, si la croyance est involontaire, le croyant est disculpé ; cette croyance en Dieu, il n'en a pas décidé et ne peut pas décider de la perdre ! Il reste que frappé par l'évidence qu'il n'y a pas de preuve ni de raisons suffisantes de croire, la croyance se mue cette fois en aveuglement volontaire. Ne devrions-nous pas alors rechercher – et c'est le rôle des sciences humaines, y compris aujourd'hui avec des explications évolutionnistes [par exemple Boyer 2001] – les raisons non épistémiques que le croyant a de former des croyances religieuses ? Placé devant l'absence ou l'insuffisance des raisons suffisantes, mis en demeure de répondre aux raisons contraires, en l'absence donc d'évidence en faveur de ce qu'il croit, le philosophe croyant, pour sa part, fait pâle figure épistémologique. Si « les seules “bonnes” raisons – ou les seules raisons correctes – de croire sont les raisons suffisantes épistémiques » [Engel 2012, 8], a-t-il encore le droit de croire<sup>1</sup> ?

**2.** Pour mieux cerner la notion de *droit épistémique*, en particulier au sujet des croyances religieuses, revenons sur le scénario proposé par William Clifford, dans son article fameux de 1876 : « L'éthique de la croyance » [Clifford 1999]<sup>2</sup>.

Un armateur sait que la fiabilité d'un de ses bateaux est douteuse, mais il se dit que le navire a jusqu'alors supporté bien des tempêtes et que la Providence protégera les familles d'émigrants à son bord. Clifford dit :

[L'armateur] assista [au départ du navire] le cœur léger, en formulant de pieux souhaits pour le succès des exilés dans le pays lointain qui allait devenir leur patrie – et il encaissa le paiement de la compagnie d'assurances quand son bateau sombra en pleine mer. [Clifford 1999, 70]

Il demande aussi :

Que dire de cet armateur ? [Clifford 1999, 70]

Et il répond :

---

1. Pascal Engel en dit bien plus long sur son épistémologie dans [Engel 2007].

2. Je mets ici sur le chantier certains arguments déjà avancés dans [Pouivet 2013].

Sûrement qu'il est coupable de la mort de ces personnes. Même si nous admettons qu'il croyait sincèrement à la solidité de son bateau, il reste que la sincérité de sa conviction ne peut en aucune façon le disculper, parce qu'*il n'avait pas le droit de fonder cette croyance sur les informations qu'il possédait*. Il avait acquis cette conviction non pas sur la foi d'une investigation minutieuse, mais en étouffant ses doutes. [Clifford 1999, 70]

Clifford est conduit à énoncer ce célèbre principe :

Il est mauvais partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base de raisons [ou d'évidences, au sens anglais] insuffisantes.

« Mauvais », dans le principe de Clifford, veut dire : intellectuellement ou épistémologiquement illégitime.

En disant « Tu n'as pas le droit de croire une chose pareille », nous contestons la légitimité intellectuelle d'une croyance, le droit épistémologique de l'avoir. C'est aussi dire que cette croyance est irrationnelle, ou que le croyant est irrationnel – deux caractérisations, l'irrationalité d'une croyance et l'irrationalité d'une personne, qui seront distinguées par la suite.

**3.** Tentons alors une définition de la rationalité en termes de droit de croire, en précisant quels seraient les critères de ce droit.

1. Une croyance est rationnelle si et seulement si nous avons *le droit de l'avoir*.
2. Nous n'avons le droit d'avoir une croyance qu'à deux conditions : (a) cette croyance est fondée sur des données empiriques ; ou (b) cette croyance est fondée sur la conclusion d'un argument logiquement correct.

Ne croire que pour de bonnes raisons semble être un devoir, envers les autres et nous-même. S'agissant des autres : nos croyances peuvent avoir des conséquences dommageables, comme c'est manifeste dans l'exemple, donné par Clifford, de l'armateur. Il croit sans bonne raison que le bateau est fiable, et il écarte même ses doutes quand ils se présentent ; et finalement tous les émigrants meurent noyés. S'agissant de nous : si nous ne respectons pas le devoir de croire pour de bonnes raisons, nous nous traitons en simple objet de notre aveuglement volontaire. Croire sans bonnes raisons serait l'équivalent, dans le domaine intellectuel, d'une mutilation volontaire dans le domaine physique.

Si les croyances religieuses contreviennent à cette définition de la rationalité, elles sont irrationnelles ; et nous n'aurions donc pas le droit de croire (religieusement).

**4.** Supposons correcte cette conception de la rationalité et du droit de croire. Comment caractériser, épistémologiquement, l'*Acte de foi*, une prière apprise au catéchisme :

Mon Dieu, je crois fermement toutes les vérités que vous avez révélées, et que vous nous enseignez par votre Église, parce que vous ne pouvez ni vous tromper ni nous tromper.

L'Acte de foi ne dit pas qu'on va croire fermement des vérités parce qu'on a des preuves et des raisons suffisantes, mais qu'on va croire Dieu à travers ce que l'Église enseigne.

N'est-ce pas intellectuellement pervers d'exiger d'une personne, d'un enfant par exemple, qu'elle croie fermement des vérités *révélées*? Le catéchiste n'encourage-t-il pas l'une des pires turpitudes intellectuelles : croire sans bonne raison? Être irrationnel, donc. De jeunes esprits ne sont-ils pas en cela poussés à adopter un comportement intellectuel déplorable?

Imaginons qu'un professeur énonce un principe de physique, celui de Carnot par exemple, la deuxième loi de la thermodynamique. Dira-t-on qu'un élève peut y croire parce que le professeur le dit, et à travers lui l'Éducation nationale, insoupçonnable d'erreur ou de tromperie? Il doit croire ce principe de physique parce qu'il est vrai : on peut en donner des preuves ou des raisons suffisantes. Ce qui donne le droit et le devoir de croire le principe de Carnot, ce n'est pas Carnot, l'Académie des sciences, l'Éducation nationale ou le professeur de physique, ce sont *les preuves et les raisons*.

La question du droit de croire n'est cependant pas exclusivement épistémologique. Elle est aussi morale. Clifford ne parle-t-il pas d'« éthique de la croyance », le titre de son article? Au regard de l'exigence de rationalité telle qu'elle a été décrite précédemment, l'Acte de foi semble pervers intellectuellement, mais aussi *moralement*. Pour un être rationnel, croire sans bonne raison serait moralement dégradant, tout comme d'autres actes contraires aux normes et aux valeurs éthiques, le vol ou le mensonge. Ce qu'on peut alors appeler « l'éthique intellectuelle » s'interroge sur les normes et les valeurs morales de notre vie intellectuelle, en se situant à la rencontre de l'épistémologie et de l'éthique. Le croyant contreviendrait à un principe d'éthique intellectuelle. Des parents prosélytes ou des éducateurs encourageraient des enfants innocents à la perversion intellectuelle et morale en leur apprenant ou les laissant apprendre l'Acte de foi.

5. Il existe cependant une tradition théologique ancienne qui se place dans le cadre d'une conception d'un droit de croire caractérisé par des raisons, empiriques ou argumentatives. C'est en effet sur cette base de preuves et de raisons que la théologie naturelle – la tradition des « préambules de la foi<sup>3</sup> » – défend la rationalité des croyances religieuses. Certes, en bonne théologie, la foi ne résulte pas de raisons, parce qu'elle est un don divin ; mais il n'en existe pas moins des preuves de l'existence de Dieu. Le Concile Vatican I l'affirmait dans la Constitution dogmatique *Dei Filius* ; le Concile Vatican II l'affirme toujours :

---

3. Sur ces préambules [voir Michon 2002].

Le saint Concile reconnaît que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées » (cf. Rm 1, 20) ; mais il enseigne qu'on doit attribuer à la Révélation « le fait que les choses qui dans l'ordre divin ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine, peuvent aussi, dans la condition présente du genre humain, être connues de tous, facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur<sup>4</sup> ».

Les preuves justifient rationnellement la croyance en Dieu, voire d'autres croyances religieuses qui suivent d'une réflexion sur la nature de Dieu comme absolument simple, tout-puissant, omniscient, absolument bon. Ces preuves peuvent être *a priori*, strictement conceptuelles, ou *a posteriori*, reposant sur des prémisses qui sont des constats empiriques ; et dans ce deuxième cas, les preuves sont démonstratives ou probabilistes.

Au sujet de telles preuves, la plupart des philosophes modernes et théologiens contemporains ont souvent été non seulement dubitatifs, mais négatifs. À tel point que la théologie naturelle et l'apologétique ont été presque complètement délaissées [voir Kerr 2007]. L'*expérience* subjective, sa phénoménologie et son herméneutique deviennent les préoccupations essentielles du théologien ou du philosophe de la religion. Ce ne sont pas les motifs de crédibilité qui importent, mais, dit-on, le sens qui, en se donnant, sature l'expérience. C'est admettre qu'avec la croyance religieuse – si même de croyance il est encore question – nous ferions un saut épistémique par-dessus la justification rationnelle ; et que nous pourrions alors laisser à la néo-scholastique les interrogations sur le droit de croire [voir Pouivet 2014].

Maintenant, si nous acceptons la conception de la rationalité décrite précédemment, et aussi le principe de Clifford, un saut épistémique pourrait être une attitude non seulement épistémologiquement contestable, mais aussi *immorale*, au regard d'une éthique des croyances ou d'une éthique intellectuelle. Le croyant baignant dans son expérience religieuse n'est, en un sens, pas moins moralement coupable que l'armateur s'aveuglant volontairement sur l'état du navire transportant les émigrants. Et c'est bien ce que William Clifford avait l'intention de montrer dans son fameux article.

Cependant, affirmer que les arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu sont des sophismes éhontés, n'est-ce pas aller trop vite en besogne ? La tradition analytique en philosophie, depuis Aristote jusqu'à aujourd'hui, examine attentivement ces arguments. Des philosophes qui n'en rabattent pas particulièrement en matière de rigueur argumentative, voire des logiciens, les prennent au sérieux. Pour s'en tenir à la période récente, l'argument ontologique, certes reformulé, a été défendu à l'aide d'un système de

---

4. *Constitution dogmatique sur la révélation divine Dei Verbum*. La phrase citée est tirée de *Dei Filius*, le texte de Vatican I, reprise dans *Dei Verbum*. [www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html).

logique modale connu sous le nom de *S5*, par Alvin Plantinga [Plantinga 1974]. Une théologie naturelle utilisant des preuves probabilistes a été développée par Richard Swinburne [Swinburne 2015]. Les arguments théistes traditionnels, aussi bien dans leur formulation classique que dans celle d'aujourd'hui, méritent pour le moins l'examen scrupuleux ; même si on jugeait finalement qu'ils ne sont pas suffisants<sup>5</sup> ou qu'ils n'entraînent pas la croyance en Dieu. Rares sont ceux dont la croyance en Dieu fait suite à un cours sur l'argument de saint Anselme ou à une lecture attentive des cinq voies de saint Thomas. Mais qu'est-ce que cela change à la valeur de ces arguments ? C'est simplement que nous ne croyons que rarement sur la base d'arguments, même quand ces croyances possèdent à leur appui de bonnes raisons. Quant à l'argument moral en faveur de la rationalité de la croyance en Dieu, sous sa forme kantienne ou sous d'autres, après tout, il s'agit bien là d'*un argument*, d'une justification rationnelle. Même qualifié de pragmatique – et cela vaut aussi pour le pari de (Blaise) Pascal – un argument reste un argument [voir Jordan 2006] ! Ne serait-il pas contestable de prétendre que les arguments théistes ou les arguments pragmatistes sont tous lamentables ou risibles ? Saint Anselme, saint Thomas, Descartes, Leibniz, Brentano, Gödel, Swinburne se signalent-ils particulièrement par leur irrationalisme ?

Il existe ainsi une tradition philosophique dans laquelle la croyance en l'existence de Dieu est redevable de normes élevées de rationalité, celles-là même qu'on s'attend à trouver dans la recherche scientifique. Et dans certains domaines scientifiques, en particulier dans les sciences humaines, on se contente de normes nettement plus faibles, sans que personne ne soit particulièrement choqué.

**6.** Toutefois, est-on tenu de résister à la pression évidentialiste et rationaliste et donc de présenter, autant que possible, des arguments en bonne et due forme ? N'est-ce pas la notion de rationalité proposée dans la définition de la croyance rationnelle, dans le § 3, qui pourrait être discutée et mise en question ?

La première partie de la définition précédente, définissant la rationalité par le droit de croire, ne me semble pas contestable. Mais la seconde partie, celle identifiant le droit de croire avec des raisons, données empiriques ou arguments imparables, n'est pas au-dessus de tout soupçon. N'y a-t-il pas un droit de croire qui ne requiert pas des raisons de croire – pas au sens, du moins, suggéré dans la définition de la rationalité proposée plus haut ? La croyance, comme telle, ne pourrait-elle constituer en elle-même une raison de croire, sans que sa rationalité suppose des preuves ou des raisons suffisantes venant la justifier ou la fonder ? Répondre positivement à cette question, c'est à mon sens se situer dans une tradition épistémologique vénérable, celle du *Credo*

---

5. Comme c'est le cas de Mackie [Mackie 1982], Sobel [Sobel 2004], Oppy [Oppy 2006, 2013], pour des critiques sérieuses des arguments en faveur de l'existence de Dieu.



*ut intelligam*, du *Je crois pour comprendre*. L'une de ses expressions les plus fermes se trouve dans une formule de saint Anselme :

*Nam et hoc credo : qui nisi credidero, non intelligam.* [Anselme de Cantorbéry 1077-1078, *Proslogion*, chap. I]

Toutefois, cela revient à inverser l'ordre épistémologique pour faire de la croyance la norme de la rationalité, et non plus l'inverse. N'a-t-on pas d'abord des raisons, dont on vérifie qu'elles sont bonnes ; puis, après cette vérification, l'assentiment ne doit-il pas être proportionné à la valeur épistémique des raisons ? C'est ce que pensait Locke. Et c'est cet ordre-là auquel Clifford, et Pascal Engel me semble-t-il, nous encouragent, en disant qu'il est mauvais de croire sans raison suffisante. Même un philosophe aussi peu soupçonnable d'athéisme que Bossuet affirmait dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* que « le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet » [Bossuet 1670, chap. I, § XVI].

Cet ordre épistémologique – avoir des raisons de croire, croire seulement si ces raisons sont suffisantes – correspond à une *conception déontologique* de la rationalité. Elle consiste dans le respect d'une *obligation* ou d'un *devoir* épistémologique. Le droit de croire n'est obtenu qu'au terme d'une opération de contrôle des raisons de la croyance. Une croyance n'est légitime qu'à l'issue d'une opération de justification épistémique. Nous aurions ainsi le devoir de contrôler nos croyances. Un impératif catégorique épistémique s'imposerait à nous pour notre *salut doxastique* : Crois seulement si tu disposes de raisons suffisantes pour ta croyance.

Une conception *non déontologique* affirme en revanche que les croyances sont *prima facie* légitimes. Elles n'ont pas à être justifiées, c'est-à-dire à satisfaire l'exigence d'un contrôle préalable de la rationalité de leur contenu. N'est-il pas rationnel de croire tout ce qu'on n'est pas tenu de ne pas croire ? Si dans la conception déontologique, tout ce qui n'a pas fait l'objet d'une autorisation épistémologique explicite est interdit, dans une conception non déontologique, il est permis de croire pour autant qu'il n'y a pas d'interdiction épistémologique contraignante [voir Dretske 2000].

**7.** Examinons un scénario. Paul croit que Dieu existe. Mais il serait incapable d'indiquer quelles sont les raisons suffisantes de sa croyance. Voyant Paul sortir de la messe, Pascal lui demande : « Mais Paul, tu crois vraiment en l'existence de Dieu ? » Paul répond affirmativement. Pascal exige alors de lui une preuve de l'existence de Dieu ou au moins de bonnes raisons de croire que Dieu existe. Paul bredouille quelque chose sur la création du monde, disant qu'il y a forcément une raison pour laquelle il y a quelque chose plutôt que rien. Mais ce n'est pas convainquant du tout. Et lui-même ne se sent pas à l'aise sous le regard alternativement courroucé et goguenard de Pascal. À défaut d'une preuve ou de raisons suffisantes, l'attitude de Paul n'est-elle pas irrationnelle ? Et même si Paul est son ami, Pascal peut juger que l'attitude de

Paul est intellectuellement lamentable. Car, les enfants de Paul l'accompagnent à cette messe. Il induit probablement chez eux des croyances religieuses, qui n'ont pourtant aucune légitimité épistémologique. Paul ne serait-il pas un père indigne ? N'est-il pas coupable d'encourager l'irrationalité de ses propres enfants ! (Le biologiste et militant athée Richard Dawkins, célèbre dans les pays anglophones, affirme que l'enseignement de la religion, autrement que sous la forme d'une éducation culturelle, relève de la maltraitance à enfant [voir Dawkins 2009, chap. IX].)

Que peut répondre Paul à Pascal ? Il peut lui demander à son tour : « Ta croyance de m'avoir vu sortir de l'église est-elle pleinement justifiée ? ». Ayant des souvenirs de ses cours de philosophie de classe terminale, il utilisera les arguments sceptiques de Descartes à l'égard de nos croyances perceptives. Et ayant même des restes de latin, Paul pourrait dire à Pascal : « *Tu quoque mi amicitii* ». Après tout, Pascal a-t-il au sujet de ses croyances les plus ordinaires, de ce qu'il voit devant lui, de ce qu'il se souvient avoir mangé au petit déjeuner, de son nom et de son lieu de naissance, des raisons suffisantes ? Un sceptique le contesterait, en appelant peut-être à la rescousse un malin génie. Dès qu'il s'agit de telles croyances ordinaires, Pascal ne semble pas s'embarasser du devoir épistémologique de contrôle préalable des raisons de la croyance. Il compte apparemment ses croyances ordinaires comme beaucoup plus sûres, en réalité, que n'importe quel argument sceptique qu'on serait tenté d'avancer contre elles [voir Engel 2007, avant-propos]. Finalement, si ces croyances ordinaires semblent à Pascal parfaitement légitimes, n'est-ce pas, comme pour tout le monde, *prima facie* ?

Le clivage entre deux épistémologies, l'une déontologique et l'autre non, conduit à deux interprétations divergentes des attitudes intellectuelles de Paul et de Pascal. Paul qui était en position d'accusé épistémologique dans le cadre du déontologisme épistémologique n'est plus coupable de laxisme intellectuel dans une épistémologie non déontologique ; l'accusateur pourrait être lui-même pris à son propre piège, incapable de satisfaire à sa propre demande.

**8.** Une épistémologie déontologiste fait porter la charge de la preuve sur le croyant : donne tes preuves, donne tes raisons suffisantes ! Pourtant, dans la situation où le théiste et l'athée se confrontent, qui a la charge de la preuve ? *L'onus probandi* ne pourrait-il pas être sur le sceptique et sur l'athée plutôt que sur le croyant ?

Même si on renonce à décider qui doit donner ses preuves, le croyant semble en droit d'attendre des raisons imparables de renoncer à sa croyance que Dieu existe, tout comme on attendrait de bonnes raisons de renoncer, par exemple, à la croyance d'avoir bu du café le matin quand on n'en doute pas du tout. Si une personne croit s'appeler Paul, elle attend de bonnes raisons de renoncer à cette croyance plutôt qu'elle ne recherche des raisons suffisantes de porter ce prénom.

Pourtant il semble bien difficile d'accepter de tenir les croyances religieuses comme épistémologiquement légitimes *prima facie* [voir Engel 2007, chap. V]. Ce ne sont tout de même pas des croyances ordinaires, comme les croyances perceptives (avoir devant soi une tasse de café), les croyances mémorielles (avoir déjeuné avec telle ou telle personne), ou les croyances testimoniales (le nom qu'on porte). S'il y a bien une croyance pour laquelle il faudrait pouvoir présenter des preuves ou des raisons suffisantes, c'est bien celle en l'existence de Dieu. Ne doit-on pas la traiter, ni plus ni moins, comme la croyance au père Noël chez celui qui a l'âge de raison, et plus encore comme une des croyances complotistes qui courent ici ou là ?

Toutefois, cette objection ne suffit pas, à mon sens, pour refuser la légitimité *prima facie* de la croyance en l'existence de Dieu. Car cette objection repose sur ce que Peter Van Inwagen appelle la « Thèse de la différence » [Van Inwagen 2010]. Elle consiste à imposer aux croyances religieuses des obligations épistémiques bien plus strictes qu'à n'importe quel autre type de croyances<sup>6</sup>. En particulier, l'exigence porte sur la nécessité d'arguments coercitifs, c'est-à-dire d'arguments dont les conclusions seraient incontestables par n'importe quelle personne qui comprend les prémisses. Mais la plupart de nos croyances politiques, morales, philosophiques, voire de nos croyances scientifiques, ne satisfont pas cette exigence. Ont-elles en plus à satisfaire à des exigences épistémiques aussi restrictives ?

Dire que le croyant contrevient à son devoir épistémique parce qu'il ne dispose pas d'un argument coercitif en faveur de l'existence de Dieu revient à appliquer à la croyance religieuse un traitement épistémologique *ad hoc*. Pourquoi la croyance religieuse devrait-elle faire l'objet d'une discrimination épistémologique ? Quelle raison avons-nous d'exiger des croyances religieuses ce que nous n'exigeons pas de nos autres croyances ? Cela ne signifie pas que la croyance religieuse de Paul est par principe justifiée, mais qu'elle ne souffre pas, parce que religieuse, d'un déficit de rationalité.

**9.** Faisons appel alors à la notion de *sens commun épistémologique* ou, comme je dirai aussi de *sensibilité épistémique*. Une personne est épistémologiquement sensible si elle n'a pas aisément les croyances qu'elle a si elles sont fausses. On peut proposer cette formulation :

*S* croit légitimement que *p* si la croyance de *S* que *p* est sensible à la vérité, c'est-à-dire si *S* ne croit pas aisément que *p* si *p* est faux.

---

6. Alban Bouvier m'a fait remarquer la parenté de certaines de mes affirmations avec certains aspects de ce que dit le théologien anglais du XIX<sup>e</sup> siècle Richard Whately, en particulier de ce que peut suggérer son livre fameux *Historic Doubts Relative to Napoleon Buonaparte* [Whately 1832]. Il montre en effet que notre croyance en l'existence de Napoléon résiste mal à la critique épistémologique. Je reconnais volontiers cette influence.

Prenons comme exemple la croyance, partagée par les personnes qui lisent ce texte d'être en ce moment à l'endroit où elles sont. Cette croyance est légitime parce que les personnes qui l'ont sont épistémiquement sensibles. Ma croyance en la légitimité pour chacune de ces personnes de sa croyance d'être là où elle se trouve est elle-même légitime, parce que je suis épistémiquement sensible. Ni ces personnes ni moi n'avons aisément ces croyances si elles ne sont pas vraies. Personne ne se sent fautif, épistémologiquement, d'avoir cette croyance. Nul ne se sent tenu d'en donner des preuves ou des bonnes raisons d'avoir sa croyance d'être là où il est, au moins des raisons indépendantes d'une assurance épistémique immédiate, que l'on peut dire : *prima facie*. En particulier, doit-on prendre au sérieux l'exigence de vaincre les arguments sceptiques, comme l'argument du rêve ou l'argument du malin génie de service<sup>7</sup> ?

Sans la croyance d'être épistémiquement sensible, ne serions-nous pas intellectuellement tétanisés, incapables de toute réflexion ? La prudence, mère de sûreté, y compris épistémique, la présuppose ; et en un sens même le scepticisme suppose la sensibilité épistémique. Un philosophe comme Thomas Reid le répète, contre le sceptique, en particulier contre Hume [voir De Bary 2002].

**10.** Ce que j'appelle « sens commun épistémologique » et « sensibilité épistémique » est proche de ce que le cardinal Newman appelait « sens illatif ». Le mot « sens » est employé, explique-t-il, « parallèlement à l'usage que nous en faisons dans “bon sens”, “sens commun”, “sens de la beauté”, etc. » [Newman 2010, 452]. Il recouvre ce que Newman appelle « une opération normale de notre nature » [Newman 2010, 424]. Cette nature est la rationalité elle-même. Cette rationalité ne peut être contrôlée sans qu'on la présuppose dans nos actes intellectuels. C'est la raison pour laquelle le projet d'appliquer des règles épistémiques présuppose déjà cette rationalité se régulant par et dans son usage lui-même. Ce serait

absurde de notre part de critiquer ou de prendre en défaut notre propre nature qui n'est autre que nous-mêmes, au lieu de nous en servir conformément à l'usage qu'elle comporte ordinairement. [Newman 2010, 426]

Nous devrions commencer par croire tout ce qui s'offre à notre acceptation plutôt que de penser qu'il est de notre devoir de douter de tout. [Newman 2010, 457]

Le vrai moyen du savoir est là ; et non pas à partir d'un contrôle et de l'application de règles.

Cela signifie-t-il que nous puissions nous livrer à toutes les turpitudes intellectuelles ? Certainement pas. Mais un impératif épistémologique comme ne rien croire sinon quand nous disposons des preuves ou des raisons suffisantes

---

7. Pour une discussion approfondie de cette question, voir [Tiercelin 2005].

n'est pas le garde-fou épistémologique qu'il nous faut ; ce garde-fou, c'est, pour reprendre les termes de Newman, « l'intention honnête » et le « talent » [Newman 2010, 457].

**11.** Dans une conception non déontologique en épistémologie, on remplacera alors la condition (2) de la précédente définition de la rationalité (§3), celle qui faisait appel à des raisons suffisantes, par la condition de sensibilité épistémologique.

Une croyance est rationnelle si et seulement si nous avons *le droit de l'avoir*. Les croyances d'une personne épistémologiquement sensible sont épistémologiquement légitimes et elle ne peut pas en être blâmée.

Imaginons un adulte qui croirait au père Noël ou une personne qui se prendrait pour Napoléon (excepté Napoléon lui-même). Elle n'est pas épistémologiquement sensible. Mais une personne qui croit en l'existence de Dieu est-elle, de seul fait, épistémologiquement insensible ? La mettra-t-on dans le même sac épistémologique que ceux pour lesquels la Terre est plate ou qui soutiennent qu'une théière chinoise gravite actuellement quelque part entre la Terre et la planète Mars – pour reprendre la fable de Russell dans « Is There a God<sup>8</sup> ? » [Russell 1952]. Celui qui croit en l'existence de Dieu est-il vraiment dans le camp des « fêlés » en tous genres ? Il est permis d'en douter.

**12.** La thèse défendue est donc la suivante : *La croyance en l'existence de Dieu est épistémologiquement légitime et rationnelle pour peu que le croyant soit épistémologiquement sensible*. L'incroyant ne peut-il pas être lui aussi épistémologiquement sensible ? Certainement, mais s'il l'est, le croyant alors ne l'est pas. Nécessairement l'un des deux ne l'est pas<sup>9</sup>.

Comme le dit Pascal Engel, en défendant le droit de ne pas croire, la vérité est la norme de la croyance. Il dit aussi :

Quand nous demandons si nous croyons quelque chose, le meilleur moyen de répondre est simplement de nous demander si la proposition correspondante est vraie. [Engel 2012, 5]

C'est fort juste. Toutefois, il dit encore :

Le meilleur moyen de se demander si l'on croit que  $p$  est de se demander si  $p$ . Et comment répondons-nous à cette dernière question ? Simplement en nous demandant si nous avons des raisons ou des preuves pour  $p$ .

---

8. Voir la discussion de l'hypothèse de cette théière chinoise par Van Inwagen [Van Inwagen 2012].

9. Ce qui ouvre la question de savoir si l'incroyance est rationnelle. Mais je ne l'aborderai pas de front ici.

Mais demander si  $p$  revient-il nécessairement à s'interroger sur les raisons ou les preuves en faveur de  $p$ ? La vérité est la norme de la vérité, d'accord, mais la conséquence est-elle qu'on ne peut pas croire sans preuves ni raisons suffisantes? La sensibilité épistémique constitue dans bien des cas une norme épistémique *suffisante*. (Et, si elle est de toute façon présumée dans toute recherche prudente de raisons, elle est même *nécessaire*.)

**13.** Je suis passé d'une conception de la rationalité en termes de raisons suffisantes à une autre en termes de sensibilité épistémologique. Cette démarche conduit à modifier l'objet principal de l'épistémologie. La première conception se concentre sur les croyances et leurs raisons; la seconde conception s'intéresse d'abord aux croyants eux-mêmes, ou aux incroyants, c'est-à-dire non pas à des croyances, mais à des personnes. Elle met l'accent sur des qualités qu'ils possèdent ou non, par exemple celle d'être sensible épistémologiquement. La sensibilité épistémique ou ce que Newman appelle le sens illatif correspond alors à l'exercice, dans notre vie cognitive, de tout un ensemble de vertus intellectuelles. Pour ne pas croire aisément que  $p$  si  $p$  est faux, il faut être une personne qui ne croit pas aisément ce qui est faux. Ce qui ne veut pas dire être infailible, mais posséder des qualités personnelles assurant que nos réactions cognitives sont, la plupart du temps, appropriées. On n'a pas là une justification des croyances en termes de critères satisfaits. On a plutôt le genre de garantie attendu par celui qui vous demande si vous connaissez un « bon » médecin ou un « bon » avocat, parce qu'il a besoin de l'un ou l'autre. Mais cette fois, il s'agit d'un « bon » croyant.

Connaissez-vous un bon croyant, comme vous connaissez un bon médecin ou un bon avocat? Ne répondra-t-on pas même plus facilement positivement à cette question s'agissant d'un croyant qu'au sujet d'un médecin ou d'un avocat? Je reprends volontiers la liste du § 5, et j'ajoute la vieille dame dont parlent certains théologiens, comme saint Augustin et saint Thomas, qui croit sans se poser de question.

**14.** Que sont les vertus intellectuelles? Il n'existe pas d'accord entre ceux qui utilisent aujourd'hui cette expression. L'épistémologie des vertus est une auberge espagnole. La conception adoptée ici est en gros la suivante. Les vertus intellectuelles sont des dispositions acquises supposant certaines capacités naturelles, des facultés sensibles et cognitives; les vertus consistent en motivations nous faisant exceller dans les actes propres à notre nature humaine rationnelle. Ce sont des qualités de caractère, comme l'impartialité, la sobriété intellectuelle, l'humilité, le courage, la pertinence, l'équilibre réfléchi. On pourrait ajouter la prudence, l'ouverture d'esprit, la ténacité, la générosité intellectuelle, la patience. Ce qui m'importe est une description de la vie intellectuelle en termes de vertus – et des descriptions diverses, faisant appel, selon les situations épistémiques, à différentes listes de vertus, sont possibles, voire souhaitables.

Dans une épistémologie arétique, l'objet, ce n'est pas la croyance à justifier ou la connaissance à définir, mais l'agent épistémique, celui qui croit à juste titre ou non, celui qui prétend savoir. Quelle sorte de personne est cet agent dans sa vie intellectuelle ? Comment agit-il intellectuellement ? Que veut-il ? Que ressent-il ? Aime-t-il la vérité au point de craindre l'erreur ou l'illusion ? Ou, au contraire, se complait-il vicieusement dans la partialité, l'arrogance et la lâcheté intellectuelles ? Dans son livre sur la prudence chez Aristote, Pierre Aubenque affirme que le prudent n'est pas seulement l'interprète de la droite règle, mais « la droite règle elle-même, le porteur vivant de la norme » [Aubenque 1963, 40–41]. La *recta ratio* est une personne, le prudent lui-même. Plus généralement, j'en dirais autant du vertueux intellectuel. Il est le porteur vivant de la norme intellectuelle. Il est la norme épistémique en action.

C'est pourquoi une philosophie des vertus est liée à un art du portrait, comme celui de certains romanciers, voire de certains peintres. En matière de vertus, il n'est de richesse que d'hommes. Une théorie des vertus intellectuelles sous forme de définitions et d'énoncés de normes, on n'en aura certes pas. Ce qui est proposé, ce sont des descriptions, des exemples [voir Roberts & Jay Wood 2007]. Mais cela n'implique pas qu'il s'agisse forcément d'une théorie molle et d'une conception vague. Il faut mettre l'accent sur des attitudes, des comportements, des intentions, plutôt que sur des conditions nécessaires et suffisantes de la justification ou de la connaissance. Nous sommes encouragés à examiner la « grammaire de l'assentiment », pour reprendre le titre d'un livre fondamental du cardinal Newman, plutôt qu'une critériologie de la connaissance.

**15.** Une comparaison entre éthique et épistémologie peut nous être utile pour résumer ce qui vient d'être dit. La conception de l'éthique chez Aristote ou chez saint Thomas est une réponse à la question du bonheur. Comment nous rendre heureux étant donné ce que nous sommes, nous êtres humains, c'est-à-dire notre nature rationnelle et les circonstances dans lesquelles nous sommes ? Ce n'est pas, comme dans l'éthique kantienne, une réponse à la question de savoir quelles sont nos obligations morales, quel est l'impératif dont le respect assure inconditionnellement et universellement le triomphe de la loi morale. De la même façon, la conception arétique de l'épistémologie est une réponse à la question de la vie intellectuelle bonne. Ce n'est pas, comme dans la conception déontologique en épistémologie, une réponse à la question de savoir quelles sont, inconditionnellement et universellement, nos obligations épistémiques, quels critères épistémiques, de la croyance justifiée ou de la connaissance, doivent être respectés. Dans une éthique arétique, ce qui compte ce ne sont pas des principes, mais des vertus ; dans une épistémologie arétique, ce sont aussi les vertus qui importent et non pas des principes.

Je soutiens alors les affirmations suivantes :

1. Ce ne sont pas les croyances qui sont rationnelles, mais les personnes.
2. Les personnes sont rationnelles quand elles ont le droit de croire.

3. Le droit de croire résulte de la formation appropriée de nos croyances.
4. La formation appropriée des croyances suppose l'exercice par ceux qui croient des vertus intellectuelles.

**16.** C'est seulement si la description de la vie intellectuelle du croyant religieux le montrait par principe incapable d'exemplifier l'exercice des vertus intellectuelles – y compris l'amour de la vérité – qu'il conviendrait de mettre en question sa rationalité. Mais si rien ne permet de penser que le croyant est, par principe, épistémiquement vicieux, alors pourquoi mettrions-nous en question sa rationalité ?

Revenons à Paul, qui sort de l'église avec ses enfants. Supposons qu'il ne se soit jamais posé de questions sur Dieu avant l'adolescence ; c'est alors que, pendant deux ou trois ans, à peine, il a été troublé par la question de savoir si l'existence de Dieu et les autres croyances chrétiennes – l'Incarnation, la Trinité et tout le toutim – n'étaient pas du vent. Ses amis devenaient athées, ses études le faisaient pénétrer dans un milieu d'incroyants et même d'athées militants. Ses croyances religieuses furent ainsi mises à rude épreuve. Mais finalement, grâce à Dieu, la croyance religieuse de Paul a subsisté. Les arguments avancés contre cette croyance lui ont paru spéculativement intéressants pour certains, et plutôt faibles ou même carrément nuls pour beaucoup d'autres. Paul a-t-il alors *le droit de croire* en l'existence de Dieu ?

À cette question, je réponds positivement. La formation initiale de sa croyance religieuse et sa persistance ne sont nullement intellectuellement vicieuses. En quoi serait-il intellectuellement coupable de partialité, de débauche, d'orgueil, de témérité, d'obsession, de rigidité, d'étroitesse d'esprit, de couardise, de laxisme ? Pourquoi même ne serait-il pas intellectuellement vertueux : impartial, sobre, humble, courageux, pertinent et réfléchi ?

L'exigence que Paul puisse apporter des preuves ou au moins des justifications de sa croyance en Dieu est un abus épistémologique. Encore une fois, nous n'imposons pas à d'autres sortes de croyances – en particulier les croyances politiques ou morales – une telle exigence. Pour quelle raison ferait-on une différence *négative* au sujet de la croyance en Dieu ? Pourquoi conviendrait-il d'exiger pour la foi religieuse un fondement épistémique que nous n'exigeons d'habitude pas ? Ce qui ne signifie certes pas que la croyance en Dieu ou d'autres croyances religieuses ne puissent pas être irrationnelles ou déraisonnables. Mais elles le sont alors parce qu'elles résultent de processus de formation qui ne sont pas fiables. Ce manque de fiabilité est souvent corrélatif de vices intellectuels conduit à ce qu'on a appelé, à juste titre, des « impostures intellectuelles » [Sokal & Bricmont 1997]. Que notre vie intellectuelle soit parfois, disons même souvent, vicieuse, qu'elle puisse même être totalement corrompue, force est de le reconnaître. Mais ce n'est pas propre aux croyances religieuses, ni plus répandu chez ceux qui en ont.



17. Rien dans l'épistémologie arétique n'implique une quelconque indifférence aux raisons avancées en faveur ou contre les croyances religieuses. C'est même exactement le contraire ! C'est la raison pour laquelle l'armateur de Clifford, dont il a été question dans le §2, est mauvais. Non pas parce qu'il ne dispose pas d'évidences suffisantes en faveur de sa croyance, ou qu'il n'a pas proportionné sa croyance aux évidences disponibles. Mais parce qu'il est épistémiquement insensible et intellectuellement vicieux. Il ne prend pas au sérieux les indices patents de la vétusté du bateau. Quant à sa confiance en la Providence, elle est tout, sauf pieuse. Il n'est en effet pas besoin d'être un grand spécialiste de théologie morale pour comprendre que c'est une attitude vicieuse que de *tenter Dieu*, comme le disait Malebranche, en lui demandant un miracle quand, sans miracle, on peut se délivrer du mal. Ce sont des défauts intellectuels et moraux qui nous répugnent chez cet armateur, et pas le manque de respect pour le principe de Clifford.

Le croyant qui ne peut avancer de raisons qui vont convaincre un sceptique et moins encore de preuves : est-il mauvais, irrémédiablement vicieux, irrationnel ? Je ne le crois pas. Est-il inévitablement conduit à se rabattre sur une justification pragmatique, comme le pense Pascal Engel, à défaut de pouvoir avancer des raisons contraignantes et de preuves imparables ? Je ne le crois pas non plus. Mais, certes, il faut changer de religion épistémologique, mettre en question l'évidentialisme, pour absoudre le croyant du péché d'irrationalité.

## Bibliographie

- ANSELME DE CANTORBÉRY [1077-1078], *Œuvre*, t. 1 : Monoglion, Prosligion, Paris : Le Cerf, 1986.
- AUBENQUE, Pierre [1963], *La Prudence chez Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne [1670], *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris : Imprimerie et librairie classiques, 1877.
- BOYER, Alain [2001], *Et l'homme créa les dieux*, Paris : Gallimard.
- CLIFFORD, William [1999], The ethics of belief, dans *The Ethics of Belief and Other Essays*, New York : Prometheus Books, 70–97, 1876.
- DAWKINS, Richard [2009], *Pour en finir avec Dieu*, Paris : Perrin.
- DE BARY, Philip [2002], *Thomas Reid and Scepticism. His Reliabilist Response*, Londres : Routledge.
- DRETSKE, Fred [2000], Entitlement : Epistemic rights without epistemic duties?, *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(3), 591–606, doi : 10.2307/2653817.

- ENGEL, Pascal [2007], *Va savoir! : De la connaissance en général*, Paris : Hermann.
- [2012], Le droit de ne pas croire, *ThéoRèmes*, 2, doi : 10.4000/theoremes.295.
- JAMES, William [1916], *La Volonté de croire*, Paris : Flammarion, chap. La volonté de croire, 21–52, traduit par L. Moulin, titre original *The Will to Believe*, 1896, URL <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114210g/f57.image.r=william%20james>.
- JORDAN, Jeff [2006], *Pascal's Wager : Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford : Oxford University Press.
- KERR, Fergus [2007], *Twentieth Century Catholic Theologians*, Oxford : Blackwell.
- MACKIE, John L. [1982], *The Miracle of Theism : Arguments for and against the Existence of God*, Oxford : Oxford University Press.
- MICHON, Cyrille [2002], Les préambules de la foi, *Revue de théologie et de philosophie*, 134(2–3), 131–143, doi : 10.5169/seals-381643.
- NEWMAN, John Henry [2010], *Grammaire de l'assentiment*, Paris : Ad Solem, traduit par M.-M. Olive, titre original : *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870.
- OPPY, Graham [2006], *Arguing About Gods*, Cambridge : Cambridge University Press.
- [2013], *The Best Argument Against God*, Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- PLANTINGA, Alvin [1974], *The Nature of Necessity*, Oxford : Clarendon Press.
- POUVET, Roger [2013], *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris : Cerf.
- [2014], L'irrationalisation de la religion, dans *La Reconstruction de la raison, Dialogues avec Jacques Bouveresse*, édité par C. Tiercelin, Paris : Collège de France, doi : 10.4000/books.cdf.3530.
- ROBERTS, Robert C. & JAY WOOD, W. [2007], *Intellectual Virtues, An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford : Clarendon Press.
- RUSSELL, Bertrand [1952], Is there a god?, dans *The Collected Papers of Bertrand Russell*, édité par J. Slater & P. Köllner, Londres : Routledge, t. 11 : Last Philosophical Testament, 542–548, 1997.
- SOBEL, Jordan H. [2004], *Logic and Theism*, Cambridge : Cambridge University Press.

- SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean [1997], *Impostures intellectuelles*, Paris : Odile Jacob.
- SWINBURNE, Richard [2015], *La Probabilité du théisme*, Paris : Vrin, 2<sup>e</sup> éd.
- TIERCELIN, Claudine [2005], *Le Doute en question*, Tel Aviv ; Paris : Éditions de l'Éclat.
- VAN INWAGEN, Peter [2010], Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante, dans *Philosophie de la religion : approches contemporaines*, édité par C. Michon & R. Pouivet, Paris : Vrin, 311–326.
- [2012], Russell's China Teapot, dans *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology*, édité par D. Łukasiewicz & R. Pouivet, Berlin ; Boston : De Gruyter, 11–26, doi : 10.1515/9783110320169.11.
- WHATELY, Richard [1832], *Historic Doubts Relative to Napoleon Buonaparte*, Cambridge : Brown, Shattuck, and Co.