



## Archives de sciences sociales des religions

169 | Janvier-mars 2015  
Philosophie et religion

---

### La sécularisation du croire : pragmatisme et religion

*The Secularization of Belief: Pragmatism and Religion*

*La secularización del creer: pragmatismo y religión*

Jean-Marie Donegani

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26728>

DOI : 10.4000/assr.26728

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 229-262

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Jean-Marie Donegani, « La sécularisation du croire : pragmatisme et religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26728> ; DOI : 10.4000/assr.26728

---

Jean-Marie Donegani

## La sécularisation du croire : pragmatisme et religion

Sans doute parce que le terme de « sécularisation » ouvre à des enjeux théoriques et pratiques importants concernant l'identité et le destin de l'Occident chrétien, il a suscité des débats dont la dimension polémique était manifeste. En particulier, se sont affirmées deux interprétations opposées de la sécularisation, l'une la considérant comme un mouvement d'émancipation à l'égard de la religion, l'autre comme une simple mutation interne de celle-ci. Dans un cas, on met l'accent sur les assauts de la modernité subis par la religion, notamment dans sa version catholique, intégraliste et intransigeante ; dans l'autre on insiste sur le caractère émancipateur d'un christianisme désenchantant le monde et livrant l'histoire à la liberté humaine. Il reste que quelle que soit l'interprétation que l'on privilégie de l'expression « sortie de la religion <sup>1</sup> », les traits de la situation religieuse contemporaine sont identifiables sous une série de termes : désinstitutionnalisation, pluralisme, subjectivisme et relativisme <sup>2</sup>.

La désinstitutionnalisation de la religion est manifeste en ce que les déclarations d'appartenance subjective se détachent des références obligées et des héritages imposés et elle se décèle dans la dissociation nouvelle – ou du moins nouvellement légitime – qui semble s'opérer entre l'identité religieuse et les gestes traditionnellement associés à celle-ci. Dès lors, on assiste à une pluralisation des identités dont la plupart se définissent en dehors de toute recherche de conformité institutionnelle. Le catholicisme ne se présente plus comme un bloc unifié mais comme une sorte d'archipel culturel tandis que son stock de significations apparaît comme un héritage ouvert dans lequel les individus peuvent venir puiser librement pour construire leur propre vision de monde sans sanction ni obligation.

Si un pluralisme et une désinstitutionnalisation des références religieuses se font ainsi jour, c'est que celles-ci sont profondément marquées par les traits de la modernité libérale qui confie à l'autorité du sujet individuel et relègue dans le for interne tout ce qui touche aux croyances et aux convictions. La partition

---

1. Au sens de « quitter, délaisser » ou au sens de « provenir de, être issu de » (J.-C. Monod, 2002).

2. Pour un examen des données empiriques à ce sujet, J.-M. Donegani, 2011.

entre sphère privée et sphère publique est constitutive des rapports que les individus entretiennent avec les réalités religieuses : les Églises sont légitimées à intervenir dans la sphère publique sur des questions touchant aux droits de l'homme, au développement ou à la justice sociale, mais elles sont répudiées quand elles affirment leur magistère moral sur des questions relevant de la conscience privée, qu'il s'agisse des préférences sexuelles ou des choix politiques.

Le subjectivisme ne se manifeste pas seulement à l'égard du rapport qu'entretiennent les individus avec les institutions religieuses mais vient colorer leur attitude à l'égard des croyances fondamentales de la tradition chrétienne. Tous les articles de la foi ne sont pas également tenus et une hiérarchie s'établit entre les croyances largement partagées et d'autres délaissées, notamment si elles apparaissent génératrices d'inquiétude ou évocatrices de condamnations. Le mode d'adhésion le plus fréquent se présente sous la forme d'une probabilité plutôt que d'une certitude, et sur une quarantaine d'années c'est le possibilisme ou le probabilisme qui gagne du terrain et non pas la certitude croyante ou l'athéisme convaincu<sup>3</sup>. Comme si la conviction assurée, dans un sens ou dans l'autre, ne définissait plus aujourd'hui le rapport au croire en ne laissant pas une place suffisante à la liberté du sujet, toujours susceptible de se déterminer dans un sens ou dans un autre selon les expériences et les circonstances. Le pluralisme et le subjectivisme sont enfin liés au relativisme qui donne de la vérité une définition toujours fondée sur l'expérience et le contexte. Le religieux ainsi n'a pas disparu, mais il s'est privatisé et s'organise sous la souveraineté du sujet conformément à des critères de pertinence personnelle.

Ce maintien de la croyance religieuse, même dérégulée, conduit à nuancer la qualification de la modernité en termes de disparition du religieux au profit de la rationalité scientifique et technique telle que l'avaient conçue les fondateurs de la sociologie au siècle dernier. D'une part, les recompositions contemporaines ne doivent pas conduire à inventer un passé mythique qui se conjugueraient avec l'entière réalisation sociale de la foi chrétienne (J. Delumeau, 1977 : 11-39). D'autre part, on ne peut négliger l'hypothèse d'un apport du christianisme lui-même à l'invention d'une culture de l'autonomie et de la rationalité. *A fortiori*, il est impossible d'assimiler la modernité à l'athéisme puisque c'est plutôt l'indifférence religieuse qui domine aujourd'hui les mentalités.

Le propre de l'indifférence contemporaine est d'être d'abord indifférentisme. C'est moins la marque d'un dédain envers la question religieuse que la conviction que celle-ci est trop vaste ou indéterminée pour être inscrite une fois pour toutes dans les contours d'une appartenance particulière. L'indifférentisme, cet « horrible système » stigmatisé par Pie IX dans son encyclique *Qui pluribus* de 1846,

---

3. C'est ainsi que les données empiriques ne confirment nullement le diagnostic de Zizek : « La croyance directe en une vérité totalement assumée subjectivement (...) est un phénomène moderne, par opposition aux croyances traditionnelles qui supposaient une certaine forme de distance » (S. Zizek, 2006 : 9).

qui prétend « que l'on peut acquérir le salut éternel en n'importe quel culte religieux », constitue aujourd'hui le credo du plus grand nombre et autorise les catholiques intégrés à déclarer que, s'ils étaient nés ailleurs, ils seraient bouddhistes ou musulmans. L'indifférentisme est lié au pluralisme, c'est une donnée structurelle d'un monde pluriel et qui se sait pluriel.

Plus loin, l'indifférence apparaît comme une implication possible du subjectivisme contemporain qui conduit chacun à choisir les significations qu'il tient pour vraies indépendamment de tout contrôle social et de toute appartenance commune. Une indifférence emportée par ce respect dont jouit *a priori* toute conviction, la sienne propre comme celle d'autrui. Une indifférence vécue comme une réponse, au moins partielle, à l'injonction contemporaine d'être soi. Moins un système – « horrible » ou non – qu'une attitude plausible, que l'état passager et légitime d'un sujet qui, en recherche d'authenticité, c'est-à-dire tendu vers la subjectivation de la vérité, ne peut trouver qu'en lui-même les ressorts de cette quête. Revers de l'exigence aujourd'hui si grande d'autonomie, l'indifférence pourrait être ainsi conçue comme le silence nécessaire à l'énonciation de toute parole de vérité dans un monde qui exige du sujet qu'il signe ce qu'il dit. Moins un système donc qu'une scansion, une abstention passagère, un suspens appelé par la construction du récit en première personne de cette recherche indéfinie du vrai bien.

La question que l'on voudrait aborder dans la suite de cet article concerne la possibilité de rendre compte de cette donnée sociologique à l'aide des outils de la philosophie et de la théologie. Le tableau que l'on vient d'esquisser de la culture contemporaine et du rapport aux réalités religieuses qui s'y déploie, ne peut être conçu simplement comme la pure dégradation d'un modèle traditionnel qui constituerait l'incarnation exemplaire et pérenne de toute motion religieuse. Certes, un auteur comme Marcel Gauchet peut voir dans le christianisme « la religion de la sortie de la religion » parce qu'il considère que la religion est, de manière originelle et substantielle, dépendance absolue et hétéronomie radicale. Mais il reste que le christianisme contemporain est une religion, qu'il est vécu comme tel par ses adeptes, et que les traits sous lesquels il se présente aujourd'hui doivent être considérés pour eux-mêmes, en dehors de toute normativité intemporelle, et interprétés à la lumière d'une part de la philosophie spontanée qui les sous-tend et d'autre part des théories philosophiques et théologiques qui peuvent en rendre raison.

Ce que ce christianisme inédit met en lumière, c'est la possibilité de concevoir un univers religieux qui ne soit pas système d'emprise, qui fonctionne sans sanction ni obligation et dont les significations sont librement utilisées par les individus pour construire leur identité et guider leur vie. La question n'est pas la nôtre de savoir si ce christianisme-là est encore *vraiment* la religion chrétienne car cela signifierait qu'il est possible de définir un « christianisme nu » hors de toute inculturation, marqué par l'intransigeance à l'égard de toute traduction, de toute

utilisation, de toute subjectivation. Or il n'y a pas, comme le rappelle Jean-Baptiste Metz, de « christianisme nu », la foi chrétienne ayant toujours été inculquée et en dépendance des visions du monde qu'elle a successivement suivies et soutenues plus qu'elle ne les a inspirées et dirigées (J.-B. Metz, 1989). Ce sont donc ces traits constitutifs du christianisme vécu aujourd'hui, au moins dans les sociétés libérales occidentales, que l'on voudrait examiner à la lumière des constructions philosophiques et théologiques qui tentent de leur donner sens et raison. Car la donne séculière exprimée par le pluralisme, le subjectivisme et le relativisme engage un rapport inédit et insolite aux relations traditionnelles entre croyance et vérité.

## De la pluralité au pluralisme

### Unité et totalité

L'expérience première de la réalité est plurielle et cette pluralité, scandaleuse pour l'esprit qui cherche à la saisir, a engagé la philosophie à concevoir les manières d'en rendre compte en la subsumant sous la catégorie de totalité.

Toute ontologie du pluriel apparaît impossible dans la mesure où l'Un est la condition de possibilité de la vérité, qui ne peut sans cesser d'être vérité se donner comme diverse. Nous n'avons d'expérience que du multiple et pourtant il n'est de connaissance valable que de l'Un<sup>4</sup>. La solution à cette aporie a été de poser la soumission du pluriel au total, d'imaginer un principe transcendant unifiant la pensée et l'univers. La transcendance de l'unité et la primauté du tout sur la partie sont affirmées par Platon et Aristote, les stoïciens et Plotin<sup>5</sup>, puis systématisées au IX<sup>e</sup> siècle dans la pensée chrétienne par Jean Scot Erigène : toutes les causes ont été voulues par Dieu dans une unité sensée et si les effets appartiennent à l'ordre du multiple, les causes relèvent du total et de son organisation par un principe unique (R. Roques, 1977). À partir de là, la vérité du tout va remplacer dans la démarche épistémique l'unité du vrai qui est la plus désirable mais n'est pas atteignable. Et la différence entre la vérité du tout et l'unité du vrai tient dans la possibilité de placer la première et non pas la seconde sous la dépendance de la volonté humaine. C'est ainsi que la théologie franciscaine va au XIV<sup>e</sup> siècle privilégier dans l'idée de Dieu la volonté plutôt que la sagesse et que, avec la fin de la scolastique et les débuts de la pensée moderne (M. Villey, 1975), il sera possible à Descartes d'attribuer à l'homme ce qui avait été d'abord pensé pour Dieu<sup>6</sup>.

4. Platon, *Théétète*, 152 d.

5. Platon, *Parménide*, 156 e-157 e ; Aristote, *Métaphysique*, N, 2, 1089 b 7 ; Epictète, *Entretiens*, Livre I, chap. XIV et Livre II, chap. VIII ; sur Plotin, voir : J. Trouillard, 1955 : 5 et 95-96.

6. « Il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre-arbitre. » Lettre de Descartes au Père Mesland du 9 février 1645.

Plus loin, la *Critique de la Raison pure* pose la totalité comme clôture de la dialectique du nombre, troisième moment de l'opération de numération après l'unité et la pluralité. La totalité est une forme *a priori* de la connaissance, conjuguant les deux catégories précédentes de l'unité et de la pluralité, mais hétérogène à celles-ci. C'est le privilège du sujet et de sa volonté que de garder l'unité synthétique de l'aperception, d'unifier l'expérience du divers dans la connaissance même (I. Kant, 1967 : 97). Comme l'ironisera Hegel à propos de la « tendresse pour les choses » dont ferait preuve l'idéalisme transcendantal en plaçant la contradiction non dans le réel mais dans l'esprit qui cherche à en rendre compte, la totalité est accessible dans une motion du sujet de l'entendement, comme l'une des étapes du procès d'intellection. Cela signifie que la décision de dépasser la contradiction appartient au sujet connaissant, que la totalité est accessible par la volonté de cesser la numération infinie. Si la totalité est synthèse de l'Un et du multiple, elle n'est accessible que dans l'acte volontaire qui vient décider de limiter le processus additif et de déclarer son achèvement dans la totalité.

Enfin, l'Absolu hégélien se donne à la fois pour le vrai et le tout, le libre et le nécessaire, semblable à l'Un ineffable ou au dieu immobile des autres âges de la philosophie, tel que les catégories temporelles de l'expérience humaine en sont renversées. Car, dans ce cadre, la dimension dominante du temps est bien le futur qui vient accomplir et terminer l'être. Ici, la réconciliation qui traverse toutes les pensées de l'Un et du multiple est accomplie dans le cadre de l'Histoire universelle dont le résultat final est ce moment où l'Empire spirituel s'incarne dans la vie du monde, où la vérité en tant que telle devient vivante dans le monde réel. Or Hegel identifie cet Empire spirituel à l'Empire de la volonté, parce que les volontés d'hommes sont nécessaires pour que cette raison s'accomplisse et qu'advienne le royaume spirituel<sup>7</sup>.

Totalité, vérité, volonté apparaissent ainsi comme les trois termes inséparables d'une première issue à l'aporie de l'Un et du multiple. L'union de ces trois éléments appelle toujours le ressort d'une transcendance qui fonde cette union et la rende sensée. D'une transcendance, au vrai, de plus en plus dénaturée à mesure que s'affirment la volonté de l'homme et l'autonomie de sa raison et qu'apparaît comme représentation la révélation religieuse qui l'avait d'abord portée.

## Monisme et pluralisme

Toutefois, en contrechamp de cette subsomption du pluriel par le tout, accomplie par les philosophies monistes, certains courants de pensée ont délibérément cherché à honorer la valeur du multiple. Le pluralisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la pluralité, notamment axiologique, ne relève pas seulement d'un constat

---

7. Voir le commentaire que donne Hannah Arendt des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (H. Arendt, 1983 : 63-66).

neutre mais d'un jugement positif, a été défendu par la philosophie anglo-saxonne même si, bien sûr, c'est dans le cadre des guerres de religion que la revendication pluraliste s'est d'abord développée comme tentative d'établir la coexistence de diverses conceptions religieuses.

Le premier à avoir établi la supériorité du pluralisme sur le monisme dans la recherche de la vérité est sans doute Pierre Bayle qui, dans son commentaire philosophique du *Compelle intrare* de Luc 14-23, publié après la révocation de l'édit de Nantes, pose le primat de l'authenticité et de la sincérité sur l'objectivité de l'adéquation dans la recherche de la vérité (P. Bayle, 1992). Le pluralisme est une valeur positive dans la mesure où, parce que nous ne sommes jamais sûrs de posséder la vérité, la multiplication des points de vue est le gage d'une meilleure approche du vrai. Cette intuition sera reprise et systématisée par John Stuart Mill estimant qu'imposer silence à une opinion n'est pas condamnable au nom de la souveraineté individuelle et en raison du dommage privé qui pourrait résulter de cette limitation mais parce que ce serait par là en quelque sorte « voler l'humanité », la génération présente comme les futures, les promoteurs de l'opinion comme ses détracteurs. Car « si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur » (J. S. Mill, 1990 : 85). La pluralité des opinions est ainsi avantageuse non pas seulement parce que, certaines étant justes et d'autres erronées, il convient de les confronter pour abandonner les unes et adopter les autres, mais aussi parce que, le plus souvent, « les doctrines en conflit, au lieu d'être l'une vraie et l'autre fausse, se départagent la vérité ; c'est ainsi que l'opinion non conforme est nécessaire pour fournir le reste de la vérité dont la doctrine reçue n'incarne qu'une partie » (J. S. Mill, 1990 : 89). Ici, la justification traditionnelle de la tolérance est renversée : au lieu qu'elle soit commandée par l'inévitabilité insurmontable et regrettable de la pluralité des conceptions du monde, elle devient un moyen d'assurer le pluralisme hors duquel nul accès au vrai n'est envisageable.

Le pluralisme s'est surtout affirmé au début du XX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis comme une protestation à la fois contre le monisme et le monadisme (J. Wahl, 2005 : 312-313). Au monisme holiste des hégéliens qui voulaient trouver le repos dans la construction d'une unité abstraite, les pluralistes opposent leur préférence pour les différences et les distinctions ; au statisme individualiste des monadistes qui concevaient le monde comme un éparpillement de singularités soustraites à la temporalité, ils opposent leur conception mélioriste d'un avenir ouvert à la liberté de l'homme et possiblement forgé par sa volonté.

Le pluralisme est une vision du monde qui allie *Openness of the Future* et *Pluralistic Universe* c'est-à-dire une conception de l'avenir comme fondamentalement indéterminé et une conception de la réalité comme fondamentalement plurielle. Schiller et James, les fondateurs du pragmatisme américain, considéraient

que le monde est temporel, incomplet et multiple et à cette question pérenne de l'Un et du multiple, dont Schiller disait qu'elle était la question fondamentale de la métaphysique et James le plus parfait rébus de l'ontologie, ils répondent par un acte de foi inconditionnel dans la réalité et la fécondité du pluriel. Le pluralisme parvient ainsi à dépasser les oppositions scolastiques pour allier dans un même mouvement de pensée nominalisme et réalisme. Il n'est de connaissance que du singulier et la vérité a son origine dans l'esprit de l'individu, mais les substances existent réellement, et à l'extériorité des relations par rapport aux termes répond l'intériorité des termes par rapport à eux-mêmes (J. Wahl, 2005 : 318). C'est cette intuition que Nelson Goodman mènera à son terme en professant que plusieurs théories, incompatibles ontologiquement, sont pourtant pertinentes pour décrire des segments de réalité, ce qui implique qu'il n'y ait pas de monde unique objectif en dehors des représentations qui cherchent à en rendre compte. Aucune description complète de la réalité n'est envisageable parce que celle-ci n'est pas détachable des différentes versions descriptives : à la pluralité des descriptions correspond une pluralité de réalités (N. Goodman, 1992). Le pluralisme peut ainsi mener jusqu'à un antifondationalisme radical rejetant toute idée d'un donné constitué sur une base phénoménale indépendante des énoncés et des croyances qui lui sont associés.

La légitimité et la valeur du pluralisme constituent l'un des articles essentiels du credo libéral et l'une des raisons de sa condamnation par le magistère catholique<sup>8</sup>. Le pluralisme est la condition nécessaire de l'autonomie puisqu'il offre la possibilité à l'individu de choisir entre plusieurs systèmes de moralité (J. Raz, 1986). Pluralisme et libéralisme sont ainsi liés de manière analytique (G. Crowder, 2002) même si l'on peut considérer alors, avec John Gray, que le libéralisme viole son propre principe pluraliste en privilégiant des valeurs particulières comme la liberté ou l'autonomie (J. Gray, 2000). Il reste que c'est à partir de la division religieuse que l'intuition libérale s'est affirmée et que le pluralisme est devenu une valeur et un des caractères essentiels de la modernité. Une philosophie contemporaine de la religion est donc confrontée à cette question de l'explication et de la justification de la pluralité affirmée des voies de salut. Et la réflexion théologique s'est emparée depuis longtemps de cette question, mais récemment dans des termes tout à fait nouveaux qui font droit à la légitimité du pluralisme mais mettent forcément en péril l'affirmation d'un unique salut en Jésus-Christ.

## Théologie du pluralisme religieux

En effet, c'est le passage d'un paradigme christocentrique à un paradigme théocentrique qui a permis de regarder les religions comme des réponses diverses

---

8. *Mirari vos* de Grégoire XVI, *Quanta cura* et le *Syllabus* de Pie IX, *Immortale Dei* et *Libertas* de Léon XIII, *Pascendi* de Pie X, *Quas primas* de Pie XI.



à la question de la réalité unique de Dieu. En relativisant la christologie chrétienne, interprétée non plus en termes métaphysiques mais seulement opératoires, il devient possible de poser que Dieu se rencontre certes en Jésus-Christ mais pas de manière exclusive car *l'agapé* divine ne peut se réduire à une seule incarnation (J. Hick, 1973). On peut voir dès lors toutes les religions comme autant de sentiers pour atteindre un même sommet constitué de la réalité divine ultime, ou comme des langues différentes pour exprimer le même mystère (R. Panikkar, 1993). On peut dissocier ainsi la particularité de la figure historique de Jésus et l'universalité intemporelle du Christ dont l'histoire des religions témoigne d'autres expressions. Car, toutes les religions ont un noyau commun qui est constitué par le rapport vécu avec la transcendance, un mystère que Panikkar nomme « réalité cosmothéandrique » et qui se révèle sous divers noms, dont celui de Jésus-Christ. Enfin, plus loin, on avance que les adeptes des religions autres que chrétienne sont déjà membres du Règne de Dieu et pèlerinent ensemble vers la plénitude salvifique (P. Knitter, 1996). Le schéma de « l'unicité relationnelle » permet d'affirmer que la Parole de Dieu en Jésus est universelle et décisive mais que Jésus n'étant pas seul à l'incarner, sa propre parole doit être mise en relation avec d'autres paroles possibles et comprise en conversation avec ces autres paroles.

Ce bref rappel de quelques-unes des plus importantes réflexions théologiques sur le dialogue interreligieux révèle que la donne pluraliste est venue frapper au cœur les expressions du monisme traditionnel en matière de religion jusqu'à ébranler la normativité du christocentrisme<sup>9</sup>. Et cette reconnaissance de la légitimité du pluralisme ne peut être détachée de son fondement anthropologique qui donne au sujet le monopole de la définition de sa relation au vrai et au juste.

## Du subjectivisme au relativisme

### Subjectivisme et modernité

Heidegger ramène l'essence de la modernité à l'advenue du sujet, celle-ci impliquant que le monde devienne image<sup>10</sup>. Plus le monde devient image disponible, plus l'homme se dresse en sujet et plus la théorie du monde se change en théorie de l'homme, l'anthropologie. Ce terme désignant « cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme » (M. Heidegger, 1962 : 122). « La

---

9. Le dialogue interreligieux est au cœur des réflexions des théologiens pluralistes. C'est à partir d'un nouveau regard sur la diversité religieuse que ces derniers justifient l'importance du dialogue interreligieux (ou « interconvictionnel »). Contre l'idée de vérités religieuses en conflit, les théologiens pluralistes défendent l'hypothèse de la complémentarité de diverses voies religieuses (É. Rouméas, 2014).

10. « Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'évènement qui fait de l'homme un *subjectum* au milieu de l'étant » (M. Heidegger, 1962 : 120-121).

conquête du monde en tant qu'image conçue », c'est, pour Heidegger, le processus fondamental des Temps Modernes. Dès lors, nulle conception fixe du bien ne peut être déterminée par les caractéristiques objectives du monde naturel. Parler de représentation ou d'image du monde implique que le monde n'a aucune essence précédant sa saisie et son interprétation par le sujet. La disparition de cette objectivité extérieure à la conscience ouvre le monde à l'invention et à la transformation.

Le subjectivisme dans lequel s'exprime aujourd'hui le rapport des individus au religieux procède de cette révolution moderne – dépassant la philosophie mais dont la philosophie témoigne à sa mesure – qui, de Hobbes à Nietzsche, en passant par Spinoza et Kant, a conduit à vider le monde de toutes les qualités objectives qui conduisaient les Anciens à la *mimésis* par la *théoria*, à l'édification du moi par la contemplation de l'ordre cosmique. Le monde, pour Hobbes, est un mouvement de production des apparences qui affecte le plaisir de l'homme, et chacun appelle « bien » ou « mal » ce qu'il désire ou ce qu'il ne désire pas<sup>11</sup>. Le désir devient chez Spinoza le seul moteur de nos jugements moraux, si bien que ce n'est pas la valeur d'une chose qui éveille le désir mais le désir qui lui confère de la valeur<sup>12</sup>. On perçoit ici combien la défaite de l'objectivité du monde est liée à l'assomption de la volonté comme moteur de sa construction. La moralité chez Kant ne procède que de la volonté bonne<sup>13</sup> (I. Kant, 1989 : 89) tandis que pour Nietzsche, dans une autre perspective, le monde est entièrement créé par l'homme qui ne peut trouver dans la nature elle-même aucune indication pour guider son invention<sup>14</sup>. C'est très précisément cette position qui est critiquée vigoureusement par MacIntyre et Taylor comme le plus profond désordre de la modernité. Le premier dénonce sous le nom d'*émotivisme* cette croyance contemporaine que « tout jugement évaluatif, et plus précisément tout jugement moral, n'est rien d'autre que l'expression d'une préférence, d'une attitude ou d'un sentiment, de par son caractère moral ou évaluatif » (A. MacIntyre, 2006 : 14). Le second regrette que la modernité ait trivialisé la notion de choix, une

---

11. « Tout ce qui est l'objet d'un appétit ou d'un désir d'un homme quelconque est ce que cet homme pour sa part appelle bon ; et l'objet de sa haine ou de son aversion, il l'appelle mauvais. » *Léviathan*, I, VI. On peut opposer cette sentence à l'affirmation de Platon selon laquelle « c'est parce qu'une chose est pieuse qu'elle est aimée, et ce n'est pas parce qu'elle est aimée qu'elle est pieuse », *Euthyphron*, 10 d.

12. « Quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons ou aspirons à elle, ou la désirons. » *Éthique*, III, 9, scolie.

13. « Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne. » (I. Kant, 1989 : 89).

14. « Tout ce qui a quelque valeur dans le monde actuel, ne l'a pas en soi, ne l'a pas de sa nature – la nature est toujours sans valeur – mais a reçu un jour de la valeur, tel un don, et nous autres nous en étions les donateurs. » *Le Gai savoir*, § 301.

option devenant bonne parce qu'elle a été choisie au lieu d'avoir été choisie parce qu'elle était bonne (C. Taylor, 1994 : 76).

Ce subjectivisme radical est devenu l'un des traits de la philosophie spontanée de notre temps. Aujourd'hui, la plupart des personnes interrogées dans les enquêtes d'opinion déclarent qu'aucune religion n'est plus vraie qu'une autre et que c'est à chacun d'inventer la sienne indépendamment des Églises. Cet effondrement de la logique d'appartenance au profit de la logique d'identité affecte aussi le rapport traditionnel à la moralité puisque, à une morale de principes intangibles et pérennes se substitue une morale circonstancielle entièrement sous la gouverne du sujet, relative au sujet<sup>15</sup>. Il faut donc aborder de front l'un des traits majeurs de cette nouvelle anthropologie religieuse, le relativisme, trait qui constitue la cible principale de ses adversaires.

## Subjectivisme et relativisme

Le relativisme est considéré par le magistère romain comme le trait le plus pernicieux de la culture contemporaine<sup>16</sup>, conduisant à cette « dictature (...) qui ne reconnaît rien de définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs<sup>17</sup> ». Mais l'Église catholique n'est pas seule à stigmatiser le relativisme comme une impasse de la raison individualiste et pluraliste propre au monde actuel. Avec l'historicisme il apparaît comme une injure faite à la raison et à notre commune humanité. On peut estimer à la suite de Weber que la distinction entre les faits et les valeurs, est constitutive de l'esprit scientifique qui définit ainsi les limites de la raison (M. Weber, 2003). On peut ajouter que cette distinction est le résultat de la séparation libérale entre politique et religion, entre sphère privée et sphère publique<sup>18</sup>. On peut même considérer

---

15. Cette conception de la morale, aujourd'hui la plus largement partagée dans notre culture, est à rapprocher de la position défendue par Dewey : « La moralité n'offre pas une liste de commandements comme dans un catéchisme où les réponses recevraient une définition aussi précise que les questions posées. Elle peut contribuer à rendre les choix personnels plus intelligents, mais elle ne peut se substituer à la décision personnelle qui demande à être prise dans tous les cas de perplexité morale » (J. Dewey, 1958 : 175).

16. La critique la plus aboutie du relativisme moral et du polythéisme moderne des valeurs est avancée par Jean-Paul II dans la lettre encyclique *Veritatis Splendor* du 6 août 1993 : « La Révélation enseigne que le pouvoir de décider du bien et du mal n'appartient pas à l'homme mais à Dieu seul. » *Veritatis Splendor*, 35.

17. Homélie du pape Benoît XVI du 18 novembre 2005. Les références sont très nombreuses dans les textes magistériels, notamment ceux de Jean-Paul II, à cette perversion de la raison individualiste propre à la culture contemporaine et qui fait obstacle à la réception de la vérité (P. Portier, 2006 : 53-62).

18. « La complémentarité entre l'objectivisme axiologiquement neutre de la science d'un côté, et le subjectivisme existentiel des actes de foi religieux et des décisions éthiques de l'autre, s'avère être l'expression philosophique et idéologique de la séparation libérale entre le domaine de la vie publique et celui de la vie privée, qui s'est opéré en relation avec la séparation de l'Église et de l'État. » (K.-O. Appel, 1987 : 56).

que le relativisme est inhérent à une conception moderne de la réalité comme construction (P. Berger, T. Luckmann, 1996). Mais tout ceci se heurte à la conviction que le bien et le vrai ne peuvent être envisagés que d'une manière moniste et absolutiste. C'est ainsi que le relativisme apparaît comme une position fautive et stérile à des auteurs comme Leo Strauss (2009) et Ernest Gellner (1992) ou, plus près de nous, comme Raymond Boudon (1999), Paul Boghossian (2009) et Jacques Bouveresse (2007).

Si le relativisme suscite de très profondes réserves et même de l'aversion pour nombre d'auteurs, c'est d'abord parce qu'il semble retirer à l'homme toute faculté de comparer et de juger. Puisque toutes les réalités sont construites, incommensurables en l'absence d'un étalon universel, naturel et incontestable, il est vain de les évaluer et l'on est conduit à les considérer comme toutes également valables. Comme l'avait promis La Mennais, au-delà du « tout se vaut » de l'indifférentisme, guette l'indifférence, « sommeil volontaire de l'âme » (F. de La Mennais, 1817 : XXXIX) et plus loin le nihilisme du « rien ne vaut ». Tout relevant de la construction et de l'arbitraire culturel, aucune appréciation n'est justifiable en raison puisqu'elle relève elle-même d'une norme construite et arbitraire. Le relativisme est un symptôme typiquement moderne, hérité des maîtres du soupçon et alimenté par l'égalité démocratique qui conduit à rejeter l'objectivité de la vérité<sup>19</sup>. La bienveillance universelle défait la notion d'universel, légitime la promotion de l'irrationnel et finalement mine la démocratie elle-même en rendant impensable toute vie commune. Si le relativisme culturel est critiqué, le relativisme cognitif est abhorré. Ce dernier tient – à la suite de la thèse de Kuhn sur l'incommensurabilité des paradigmes et surtout de Feyerabend sur le caractère anarchique et idéologique de la science (T. Kuhn, 1972 ; P. Feyerabend, 1979) – que la connaissance scientifique n'est ni l'unique ni la meilleure explication du monde. Il n'existe pas de raison objective pour préférer le rationalisme occidental à d'autres traditions et la préférence pour la science ne relève que du choix, c'est un décisionnisme arbitraire.

On doit remarquer que, le plus souvent, le relativisme est davantage pourfendu de manière polémique que réellement défini et analysé<sup>20</sup>. Par ailleurs, le relativisme absolu n'est guère revendiqué par ceux que leurs adversaires accusent d'être relativistes<sup>21</sup>. La question n'est pas d'affirmer ou de prouver que tout se vaut mais seulement de concilier l'objectivité et la subjectivité, de remplacer le « point de vue de Dieu » (H. Putnam, 1984) et même le « point de vue de nulle

---

19. Cette intuition d'un rapport entre l'égalité des hommes et l'égalité des points de vue avait été, bien avant Boudon, mise en lumière par Platon : *La République*, Livre VIII, 562 c.

20. « La doctrine du “tout est bon”, du “à chacun sa vérité” est aujourd'hui très populaire, tant dans le domaine axiologique que dans le domaine du cognitif. La vérité de Dupont vaut celle de Durand. » (R. Boudon, 1995 : 46).

21. « Le relativisme est la conception selon laquelle toute croyance, pour une question donnée, voire pour *quelque question que ce soit*, est aussi bonne que n'importe quelle autre. Personne ne croit cela. » (R. Rorty, 1993a : 309).

part » (T. Nagel, 1993) pour reconnaître la validité et la plausibilité de plusieurs visions du monde et de plusieurs approches de la connaissance<sup>22</sup>. Autrement dit, le relativisme découle logiquement du pluralisme et du subjectivisme.

Considéré en effet sous ses rapports avec le pluralisme et le subjectivisme, le relativisme revêt une signification réduite et une portée modeste. Il signifie seulement, en raison du pluralisme, inévitable et souhaitable, que l'on ne peut identifier un étalon intemporel et absolu à l'égard duquel juger des positions axiologiques en présence. Il ne revendique pas le statut du meilleur régime de vérité mais constitue la seule attitude sensée en face de la multiplicité des conceptions du bien. Mais le relativisme issu de la donne pluraliste n'implique pas l'indifférentisme absolu : « la croyance en un idéal pluraliste n'est pas la même chose que la croyance que tous les idéaux se valent. » (H. Putnam, 1984 : 167) Il est ainsi possible de concevoir un pluralisme intégral assorti d'une forme d'objectivisme, c'est-à-dire de critères issus d'un idéal qui nous permettent d'établir des discriminations objectives et de porter des jugements. Mais cet objectivisme sera alors un « objectivisme pour nous », défendant des « valeurs rationnelles étant données les circonstances » un « objectivisme relatif » à notre communauté et à notre histoire et non pas valable en toutes circonstances et en tout temps comme l'était l'objectivisme des Anciens (H. Putnam, 1984 : 187).

Ce « pour nous » indique très clairement le lien nécessaire qui s'établit entre le relativisme et le subjectivisme. Si le langage, le soi, la communauté sont contingents<sup>23</sup>, alors nos critères de jugements sont liés au contexte de notre vie et ne peuvent valoir en toute circonstance. Mais, dans ce contexte, nous ne pouvons tenir que tous les points de vue se valent. Dans un exemple célèbre, celui de la « réponse au nazi » mobilisé par Putnam (H. Putnam, 1984 : 188 et 234) et repris par Rorty, ce dernier réfute toute possibilité de convaincre un nazi de l'irrationalité de ses convictions à partir de l'argumentation, car la vérité « n'est déterminée que par un seul de ses accidents : *nous* » (R. Rorty, 1992 : 237). Et d'ajouter : « “Nous” ne signifie pas ici “nous les êtres humains” (car les nazis aussi sont des êtres humains). Ce qu'il faut entendre par là, c'est “nous les libéraux, modérés et tolérants” ».

C'est pour éviter les reproches des absolutistes que Rorty développe non pas une position relativiste mais un « anti anti-relativisme ». Les critiques envers le relativisme impliquent de croire en l'assurance de points de vue rationnels, intemporels et universels, ce que l'inscription dans notre contexte culturel rend inaccessible. Dès lors, il faut en revenir à une justification du relativisme modeste

---

22. « Qu'on veuille bien accepter d'innombrables versions concurrentes du monde, vraies ou correctes, ne veut pas dire que tout va bien, que les longs récits valent mieux que les courts, que l'on ne distingue plus les vérités des faussetés, mais seulement que la vérité doit être conçue autrement que comme correspondance avec un monde déjà fait. » (N. Goodman, 1992 : 135).

23. (R. Rorty, 1993b) Cf. les trois premiers chapitres.

ou de l'objectivisme relatif, consistant seulement à rappeler que toute formulation du vrai est contextuelle et que l'ethnocentrisme de tout jugement est inévitable. Pour distinguer ce que nous respectons et ce que nous condamnons, il faut assumer une perspective « relativement locale et ethnocentriste » ; « aux termes d'une telle conception, ce que l'on appellera rationnel ou fanatique se déterminera par rapport au groupe au regard duquel nous jugeons nécessaire de nous justifier – le corps de croyances partagées qui donne au mot “nous” sa référence. Une identification quasi hégélienne avec notre propre communauté, elle-même pensée comme un produit de l'histoire, remplacera ainsi l'identification kantienne à un moi central, transculturel et anhistorique. » (R. Rorty, 1994 : 194) Dans ce « provincialisme solitaire » (R. Rorty, 1994 : 49), ce sont des critères non plus épistémologiques mais anthropologiques et politiques qui justifieront nos jugements, d'où cette prévalence de la démocratie sur la philosophie et le choix en faveur de la solidarité et de l'ironie<sup>24</sup> plutôt que de l'absolu et de la certitude.

Ainsi, serait-il préférable de remplacer le terme « relativisme » empreint de connotations indifférentistes par celui de « relationnisme », signifiant par là tout simplement que les propositions aléthiques et axiologiques sont relatives à ceux qui en font l'expérience, ne deviennent pertinentes qu'en relation avec leurs utilisateurs.

## Relativisme et herméneutique

C'est ici que le pragmatisme subjectiviste et relativiste peut se réclamer de la démarche herméneutique. Car ce que la démarche herméneutique implique est d'abord, dans l'acte de comprendre, la réhabilitation du sujet. En effet, pour l'herméneutique, il n'y a de comprendre qu'historique et, loin de chercher à percer la signification originelle d'un texte ou l'intention de son auteur, il s'agit d'inscrire la recherche du sens dans un dialogue, dans une logique de la question et de la réponse (H.-G. Gadamer, 1982 : 34-35). Le cercle herméneutique constitué des préjugés de l'interprète n'est pas un obstacle à éviter pour advenir au sens mais au contraire la condition de possibilité de la compréhension entendue comme rencontre productive de sens préservée de toute objectivation<sup>25</sup>. Il y a donc, au départ de la démarche herméneutique, une réhabilitation du sujet, du

---

24. « Ma stratégie pour échapper aux difficultés dans lesquelles le “relativiste” se maintient lui-même consiste à déplacer toute chose de l'épistémologie et de la métaphysique vers la politique, en passant d'affirmations concernant la connaissance à des suggestions sur ce que nous devrions essayer. » (R. Rorty, 1992 : 243).

25. Le subjectivisme que l'on a perçu chez Nietzsche s'accompagne donc naturellement d'une affirmation du primat de l'interprétation sur l'objectivité du réel : « Il n'y a pas de phénomènes moraux, rien qu'une interprétation morale des phénomènes », *Par-delà le bien et le mal*, aph. 108 ; ou, dans une formule plus lapidaire : « Il n'y a pas de faits, seulement des interprétations », *La volonté de puissance*, frag. 481.

sujet désirant connaître, mû par ses propres interrogations et défait de la passivité qui caractérisait traditionnellement le travail de l'interprète.

Dans l'herméneutisme, l'universalité du comprendre devient le caractère ontologique originaire de la vie humaine, la motion fondamentale de l'existence. L'homme est projet mais il est porté par un passé et lié à une tradition historique, il appartient à l'histoire et est déterminé par elle. Un texte à interpréter parvient toujours à l'interprète par une chaîne d'interprétations passées qui constitue l'histoire des déterminations du texte, laquelle détermine l'interprétation du nouvel interprète. Dans la compréhension interprétante s'effectue une fusion des horizons entre l'horizon présent de l'interprète et l'horizon du passé à interpréter (R. Koselleck, 1990). Comprendre ne signifie plus se glisser dans la personnalité d'un autre comme le suggéraient Schleiermacher et Dilthey mais s'insérer consciemment dans un processus de tradition historique. Le langage et la compréhension sont la voie d'accès à l'être et à la réalité de l'histoire<sup>26</sup>. L'herméneutique est ainsi un aspect universel de la philosophie et une dimension constitutive de toute théologie. Cette réhabilitation du sujet et de l'histoire dans le rapport à la tradition religieuse a d'ailleurs conduit la théologie à élaborer une théorie de l'existence humaine en tant qu'existence authentique et, notamment avec Moltmann (1970) et Schillebeeckx (1981), à esquisser une herméneutique politique de l'évangile et du fait chrétien où la théologie se constitue en théorie d'une pratique critique et libératrice dans le contexte plus large de l'histoire du monde.

Le subjectivisme et le relativisme qui marquent aujourd'hui le rapport dominant au religieux sont ainsi à comprendre dans le cadre plus vaste de cette anthropologie qui constitue la philosophie spontanée de notre temps. S'il n'est de religion qu'inculturée, le christianisme contemporain ne fait pas exception et les modalités apparemment nouvelles du croire sécularisé apparaissent comme une version, certes inédite mais non forcément inapte à l'énonciation de la foi. Ces modalités engendrent toutefois une mutation radicale de la conception traditionnelle de la vérité religieuse, celle qui est encore tenue par le magistère catholique, et cette mutation constitue probablement l'une des raisons des difficultés observées dans la réception de son enseignement.

## De la vérité à la croyance

La situation contemporaine se caractérise par une prolifération de croyances subjectivées et désinstitutionnalisées. Il n'y a pas aujourd'hui moins de croyances,

---

26. Gadamer voit dans le nominalisme la dissolution de la logique classique de l'essence et l'ouverture d'une appréhension des choses fondée non plus seulement sur leur nature mais sur la relation que l'homme entretient avec elles, à partir de son pouvoir souverain de nomination ; « alors les langues nées de l'histoire, leur histoire sémantique, autant que leur grammaire et leur syntaxe, peuvent être comprises comme les formes de variation d'une logique de l'expérience, d'une expérience naturelle, c'est-à-dire historique (et qui comprend celle du surnaturel) » (H.-G. Gadamer, 1996 : 459).

même religieuses, qu'autrefois, mais elles apparaissent comme issues d'un stock de significations mis à la disposition des individus par les traditions et les institutions et utilisées par eux hors de toute sanction, de toute obligation, correspondant à une logique non pas d'appartenance mais d'identité. Les croyances sont des réalités anthropologiques qui forment systèmes et constituent des visions du monde. Elles permettent à l'individu de se situer et d'agir dans le monde et elles sont indissociables de son existence dans la mesure où à chaque instant il est amené à parier sur des réalités dont l'existence même lui échappe. Cet empire des croyances (G. Bronner, 2003) est donc d'abord à comprendre d'un point de vue anthropologique et non pas épistémologique. La croyance prépare à l'action et sa validité dépend essentiellement de son adéquation à l'efficacité de l'action<sup>27</sup>. C'est pourquoi, à partir de cette posture anthropologique, la question paraît vaine de la vérité ou de la fausseté des croyances. La croyance est une image du réel qui permet d'agir, elle n'est pas le réel. Et sa validité ou sa plausibilité sont dépendantes de son efficacité pratique et de sa validation sur un mode mutualiste et affinitaire et non plus autoritaire et institutionnel.

Cette conception de la croyance, aujourd'hui dominante dans nos sociétés, est par exemple révélée par une grande enquête menée par des sociologues québécois qui, à l'issue de cette exploration des univers de représentations, peuvent écrire : « La croyance, en tant que fait de langage, se donne ainsi non pas comme l'appropriation d'un système de solidarité mais comme l'affirmation d'une performance personnelle dans l'économie du sens. C'est d'abord en cela qu'on peut commencer à la dire *moderne* : elle se légitime moins d'un consensus, d'une tradition ou d'une autorité instituée que d'une expérience à laquelle le *sujet* peut prétendre avoir ou avoir eu accès. Elle fait fi, en conséquence, des médiations et des solidarités concrètes, surtout celles qui renvoient à des communautés dites "naturelles" comme la famille, la classe sociale, la nation, bref, toute forme d'identité » imposée par la force des choses ou par l'histoire. Elle inscrit directement le sujet dans l'univers du sens » (R. Lemieux, J.-P. Montminy, A. Bouchard, É.-M. Meunier, 1993 : 98).

Or, comme le souligne justement Charles Taylor, cette conception de la croyance et, plus loin, de la vie religieuse est celle-là même que préfigurait la théorie pragmatiste de William James (C. Taylor, 2003 : 76). L'individualisme expressiviste, qui valorise une culture de l'authenticité, trouve un écho dans le choix jamesien de considérer la valeur de la religion à partir de l'expérience intérieure de l'individu plutôt que des institutions, des dogmes et des rites (W. James, 2001 : 69). Le subjectivisme privilégie dans la croyance ses dimensions expérientielle, utilitaire et conséquentielle. La croyance est une préparation

---

27. « Les croyances sont des états dans lesquels se trouvent des gens, véhiculant une certaine information, qui proviennent des perceptions, et qui, s'ils sont reliés de manière appropriée à certains *désirs*, conduisent à l'accomplissement d'*actions* intelligentes. » (D. Dennett, 1990 : 65).



à l'action qui s'insère dans une forme de vie et s'énonce le plus souvent sur un mode probabiliste<sup>28</sup>. Elle anime l'expérience et se nourrit de celle-ci<sup>29</sup>. Sa validité se mesure à l'utilité qu'elle procure et aux conséquences qu'elle emporte.

## Croyance et expérience

Les croyances religieuses ont ceci de particulier qu'elles sont contre-intuitives. Pourtant, elles sont accueillies et insérées par les individus dans leur vision du monde. Tout simplement parce que les croyances religieuses sont essentiellement déférentielles et pragmatiques en ce qu'on les accepte d'abord sur le témoignage d'autrui significatifs et en anticipant leur pertinence utilitaire (A. Coubray, 2012). Au contraire du principe de Clifford<sup>30</sup>, la croyance religieuse peut procéder d'une stratégie rationnelle si l'on accepte avec James qu'elle s'inspire d'une volonté de croire et qu'elle est une règle de vie. Car l'essentiel pour lui n'est pas de chercher à éviter l'erreur mais de ne pas risquer de rater la vérité : « (...) je ne puis accepter la manière agnostique de chercher la vérité, ni me décider de bon gré à faire abstraction de ma nature volontaire. Je ne le puis pour cette simple raison qu'une règle de pensée qui m'empêcherait radicalement de reconnaître certains ordres de vérités, si ces vérités se trouvaient réellement présentes, serait une règle irrationnelle<sup>31</sup> » (W. James, 1920 : 29).

Dans cette conception pragmatiste, la foi religieuse ne peut certes être vérifiée sur un mode cognitif, mais elle peut être confirmée par les conséquences qu'elle entraîne dans notre propre vie. Et cette position croyante est, pour James, entièrement dépendante de la volonté<sup>32</sup> : « Nous voulons avoir une vérité ; nous voulons croire que nos expériences, nos études et nos discussions doivent nous mettre

---

28. C'est Peirce qui a développé cette conception *dispositionnelle* de la croyance, selon laquelle la manière la plus usuelle de manifester une croyance n'est pas de l'avoir à titre de pensée réfléchie mais d'agir conformément à elle. Cette conception a été assortie du corrélat probabiliste par Ramsey, De Finetti et Savage, corrélat qui s'énonce ainsi : « nos croyances sont d'autant plus rationnelles qu'elles sont plus probables et nous conduisent à des actions réussies » (P. Engel, 1995 : 61). Le mode probabiliste est celui sous lequel s'énonce aujourd'hui le plus souvent la croyance religieuse. La majorité des personnes interrogées dans les enquêtes d'opinion jugent l'existence de Dieu ni « certaine » ni « exclue » mais « probable ».

29. « Si, pour en mieux souligner l'essence théologale, on néglige la réalité psychologique et historique de l'expérience, du même coup on rejette la chair du Christ pour en sauver l'Esprit et l'on se prive de ce qui seul nous révèle Dieu. » (M. de Certeau, 1988 : 28).

30. « C'est un tort pour tous, partout et toujours, que de croire quoi que ce soit sur une évidence insuffisante. » (W. Clifford, 1999, cité par W. James, 1920 : 28).

31. Et d'ajouter : « Si, en tant qu'empiristes, nous pensons qu'aucune cloche intérieure ne vient nous signaler la présence de la vérité, c'est une étrange sottise que de nous prêcher solennellement comme un devoir d'attendre le son de la cloche. » (W. James, 1920 : 50) On peut trouver dans cette attitude des échos à celle déjà préconisée par Stuart Mill pour distinguer la vérité de l'erreur.

32. La question de l'assentiment à la croyance traverse toute l'histoire de la philosophie (L. Jaffro, 2013). En réalité, la croyance n'étant pas une action, la volonté ne peut porter sur elle mais uniquement sur son acceptation.

dans une position continuellement meilleure par rapport à elle ; et c'est sur cette ligne que nous sommes d'accord pour mener le combat de nos existences pensantes. » (W. James, 1920 : 46) Ce volontarisme doxastique pourrait ressembler à ce que les rationalistes comme Clifford associent à la déontologie épistémique qui nous enjoint de n'accepter que les croyances que nous avons vérifiées en respectant des règles objectives et impersonnelles. Ce n'est évidemment pas la position que défend le pragmatisme. C'est même la raison pour laquelle Bertrand Russell s'oppose au pragmatisme et plus loin à la croyance religieuse<sup>33</sup>. Mais il serait erroné de penser que le pragmatiste croit n'importe quoi en l'absence de toute raison. Il justifie seulement la croyance par ses conséquences et non par son origine<sup>34</sup>. C'est ce qui permet par exemple à Rorty d'écrire : « Si on admet que Newton est préférable à Aristote, non pas parce que ses discours correspondent mieux à la réalité, mais simplement parce que Newton nous permet de mieux nous débrouiller dans l'existence, rien ne distingue plus, alors, la science de la religion ou de la politique » (R. Rorty, 1990 : 300).

L'utilitarisme expérientiel et conséquentialiste du pragmatisme pose, bien sûr, la question de la valeur et de la décidabilité du vrai, question centrale dans toute théorie de la connaissance, mais aussi dans toute philosophie de la religion. Or, le pragmatisme semble faire subir à la notion de vérité, religieuse ou non, une déflation telle que sa valeur devient nulle pour un absolutiste. La cible principale de James est la théorie adéquationnelle ou représentationnelle de la vérité, celle qui fait de celle-ci une copie du réel. Pour lui, le vrai est la qualité d'un usage et non d'un objet<sup>35</sup>. C'est un point de vue qui répudie tout externalisme et tout réalisme en ce sens qu'il ne lui semble pas envisageable d'accéder à quelque réalité extérieure au langage et aux croyances. Il devient impossible ainsi de

---

33. « Dès lors que l'on soutient qu'une croyance quelconque, de quelque nature qu'elle puisse être, est importante par une autre raison que le fait qu'elle est vraie, toute une armée de maux est prête à surgir. » (B. Russell, 1957 : 194) Cité par : (J. Bouveresse, 2011 : 56) Jacques Bouveresse semble partager la position de Russell, écrivant à propos de James : « S'interdire de croire au-delà des raisons reviendrait donc, à peu de choses près, à s'interdire d'agir et pour finir de vivre. Mais si le présupposé intellectualiste a des chances sérieuses de se révéler fatal à la croyance religieuse, on commettrait néanmoins une erreur sérieuse en supposant que la doctrine que lui oppose James et qu'il appelle le "pragmatisme", lui offre des perspectives nettement plus prometteuses. » (J. Bouveresse, 2007 : 96).

34. « Ce qui nous sépare surtout des scolastiques est une question de méthode. La force de leur système réside dans le principe, l'origine, le *terminus a quo* de leur pensée ; le nôtre est dans le résultat, la fin, le *terminus ad quem*. Nous n'avons pas à chercher d'où provient l'idée mais où elle conduit. » (W. James, 1920) C'est la même position que l'on trouve exposée en 1883 dans la *Logique* de Charles Peirce : « La signification intellectuelle des croyances est tout entière contenue dans les conclusions qui peuvent en être tirées, et en dernier ressort dans les effets qu'elles ont sur notre conduite », cité par : (J.-P. Cometti, 2010 : 59).

35. « Étant admis qu'une idée, qu'une croyance est vraie, quelle différence concrète va-t-il en résulter dans la vie que nous vivons ? Quelles expériences vont se produire, au lieu de celles qui se produiraient si notre croyance était fautive ? Bref, quelle valeur la vérité a-t-elle en monnaie courante, en termes ayant cours dans l'expérience ? » (W. James, 1911 : 184-185).

distinguer le vrai du tenu-pour-vrai, et dans ce « tenu » se loge toute la dynamique du choix en faveur du subjectivisme et du relationnisme. La position antifondationaliste du pragmatisme est ce qui fait certainement son unité de James, Peirce et Dewey à Davidson, Sellars et Rorty. En remplaçant la notion de vérité-correspondance par celle de vérité-cohérence ou, plus loin, en remplaçant la notion de vérité par celle d'assertabilité, ils parviennent à sortir des rets de l'épistémologie sur laquelle règne la théorie de la vérité-copie. La stratégie antireprésentationnaliste de Davidson et Sellars résulte du choix en faveur d'une posture anthropologique et pragmatique plutôt qu'épistémologique et théorique, ce qui leur permet de « rechercher dans *ce que nous faisons* la possibilité d'une résolution des problèmes représentationnalistes les plus courants » (R. Rorty, 1994 : 161). Car, très souvent, la justesse d'une assertion ne peut être trouvée dans son couplage avec des éléments du réel, ce que l'on saisit en comparant les deux phrases suivantes : « le chat est sur le paillason » et « il existe des nombres transfinis » (R. Rorty, 1994 : 84).

## Croyance et vérité

On comprend ainsi la raison pour laquelle la théorie cohérentiste de la vérité, privilégiée par le pragmatisme, convient mieux que la théorie adéquationnelle à des énoncés religieux. Car ceux-ci, tel « Dieu existe », échappent à toute preuve tirée de l'observation du réel et dépendent essentiellement de l'interprétation que le croyant donne du monde. Passer de la vérité à l'assertabilité permet de quitter la distinction entre apparence et réalité et de la remplacer par la distinction entre une description moins utile du monde et une description plus utile du monde (R. Rorty, 1995 : 59). Elle nous fait tenir à des croyances « qui se révèlent être des guides fiables pour obtenir ce que nous désirons » (R. Rorty, 1995 : 35) et nous conduit à « transformer la connaissance en espoir » (R. Rorty, 1995 : 32). Dès lors, pour le pragmatiste, « il n'y a rien à dire de la vérité » (R. Rorty, 1994 : 39) et rien « à opposer à la description que donne de nos "intuitions" le vrai croyant » (R. Rorty, 1993a : 83) car la plupart de nos croyances ordinaires sont vraies : « ce que je sais, je le crois » (L. Wittgenstein, 1976 : § 177). Ou plutôt « si quelque chose d'utile doit être dit de la vérité, c'est dans le vocabulaire de la pratique plutôt que dans celui de la théorie, de l'action plutôt que de la contemplation » (R. Rorty, 1993a : 303). C'est par là que le pragmatisme rejoint l'herméneutique : car la vérité lui apparaît comme une *expérience* de sens dont le contexte culturel et historique fonctionne en tant que transcendantal permettant la connaissance. Et cette connaissance est elle-même reliée à la quête de sens d'un sujet pris dans un contexte, dans une tradition, dans des préjugés.

La question que pose la conception pragmatiste de la vérité est que, en l'absence de fiabilité et de consistance d'une réalité extérieure au sujet croyant, il semble ne plus y avoir d'objets à croire ni de croyances auxquelles adhérer.

C'est le point de vue de Michel de Certeau qui estime que « croire, c'est vouloir être croyant » (M. de Certeau, 1987 : 295) et que la foi est une expérience de fragilité (M. de Certeau, 1987 : 313). Il met ainsi l'accent non pas sur la croyance elle-même mais sur l'acte de croire, c'est-à-dire « ce que le locuteur fait de l'énoncé qu'il affirme croire » (M. de Certeau, 1983). De même, on peut considérer avec Albert Piette que la croyance religieuse oscille constamment entre vérité et fausseté : « Le croyant perçoit l'énoncé en question certes non pas comme tout à fait vrai littéralement, mais pas non plus comme littéralement faux (...) Le croyant ne perçoit l'énoncé religieux ni comme réaliste, c'est-à-dire associé à une référence et à une réalité précise, ni comme non réaliste, c'est-à-dire sans aucune contrepartie référentielle » (A. Piette, 2013 : 44).

Or, si l'on délaisse l'examen des croyances pour l'acte de croire, si l'on privilégie le croire plutôt que le cru, il n'est plus possible d'identifier hors du locuteur qui les tient le contenu des croyances. Celles-ci ne se référant plus à une réalité non langagière, elles sont capables d'engendrer par elles-mêmes l'objet sur lequel elles portent. La posture pragmatiste fait signe vers la possibilité de concevoir le croire comme création du cru. Le contenu de la croyance devenant moins important que son efficacité pratique, on peut supposer que c'est l'acte de croire qui donne consistance à des propositions croyantes, celles-ci n'ayant ni réalité ni consistance en dehors de leur énonciation par le croyant<sup>36</sup>. C'est bien sûr une position qui vient heurter de plein fouet le statut de la vérité religieuse comme absolue.

Roger Pouivet s'attaque avec vigueur à ce qu'il nomme « l'antiréalisme théologique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la religion chrétienne ne suppose pas que les énoncés religieux décrivent une réalité indépendante de ces énoncés » (R. Pouivet, 2013 : 157). Partisan résolu d'une approche des croyances religieuses épistémologique et aléthique plutôt qu'anthropologique et pragmatique, il stigmatise la survalorisation de l'expérience et l'attention à *ce que cela nous fait de croire*. Et, contre le fictionnalisme théologique (on ne sait si Dieu existe mais on peut faire comme s'il existait ; on ne sait si les événements rapportés par les Écritures se sont réellement produits mais on peut s'en tenir à ce qu'ils veulent dire, au sens à leur donner) défend-il un réalisme vigoureux<sup>37</sup> qui lui

---

36. On peut entendre ainsi les affirmations de James sur l'efficace du croire : « Bien souvent, notre foi anticipée en un résultat incertain est la seule chose qui rende le résultat vrai. » (W. James, 1920 : 78) Et cela peut concerner même la vérité religieuse : « Dieu lui-même, en somme, peut puiser dans notre fidélité une véritable force vitale, un accroissement de son être. » (W. James, 1920 : 82).

37. Les quatre thèses réalistes sont les suivantes : « Certaines affirmations religieuses fondamentales sont factuelles et non pas seulement expressives ; ces affirmations sont rendues vraies par des états de choses non épistémiques (la façon dont est le monde) plutôt que par des standards de "justification idéale" ; ce qui existe est indépendant de la connaissance et de la volonté humaines ; nous pouvons, en principe, avoir des croyances vraies sur ce qui existe indépendamment de la connaissance et de la volonté humaines. » (R. Pouivet, 2013 : 215).

semble seul susceptible de fonder en raison et en vérité l'acte de foi. Cette position n'a rien de nouveau ni d'étonnant, s'inscrivant dans un des *topoi* les plus constants de l'intransigeantisme catholique voyant dans la religion des Modernes la perversion nominaliste et volontariste de la vérité révélée et de la Loi naturelle<sup>38</sup>. La version que donne Roger Pouivet de cette position traditionaliste a toutefois le mérite de la renouveler en la situant au cœur des débats de la philosophie contemporaine du langage et de la croyance et en la posant, à la suite de Plantinga, dans les termes d'une épistémologie (A. Plantinga, 2000). Mais que répliquer à une démonstration qui pose que « le christianisme n'est pas un phénomène humain parmi d'autres, mais l'incarnation de Dieu et la marque de la Providence » (R. Pouivet, 2013 : 210) ou que les thèses antiréalistes sont « peu respectueuses de Dieu lui-même, traité finalement en objet de connaissance, comme une chose parmi d'autres en ce monde » ? (R. Pouivet, 2013 : 215) C'est ici l'ironiste libéral ou le « post-moderne » tant moqué par Roger Pouivet qui lui accordent le droit d'exprimer sa conviction au nom d'un pluralisme religieux que lui-même récuse. On peut noter d'ailleurs que ce choix en faveur du réalisme et cette disqualification méprisante du christianisme post-moderne rapprochent Roger Pouivet de Jacques Bouveresse qui défend par ailleurs un rationalisme radicalement critique à l'égard de toute foi religieuse.

Pourtant, qu'on la qualifie de post-moderne, de post-métaphysique, d'anti-réaliste, de pragmatique, de conséquentialiste, de nominaliste ou de subjectiviste, cette foi religieuse est aujourd'hui celle du plus grand nombre de nos contemporains et, si elle est considérée comme insane par un Bouveresse ou un Pouivet, elle est pourtant pensée par des philosophes et des théologiens qui cherchent à en rendre compte en raison.

## Expérience et vérité religieuse

Un certain nombre de théologiens, que nous ne faisons ici qu'évoquer, ont posé les fondements de la pensée religieuse correspondante à notre temps sécularisé. Et tous les ont placés sous l'autorité de l'expérience. Tillich et sa méthode de la corrélation qui s'oppose à la dogmatique barthienne en plaçant la vérité chrétienne sous l'autorité de son interprétation par un destinataire situé dans une culture et une histoire et en ne séparant pas l'accomplissement de la Révélation dans l'histoire de son accomplissement dans le sujet croyant. Rahner et son anthropologie transcendante qui cherche à relier les énoncés dogmatiques de

---

38. Voir parmi d'innombrables références : (Commission théologique internationale, 2009 : chap. I, § 50 et 51). L'école anglaise de la *Radical Orthodoxy* est aujourd'hui le courant philosophique et théologique le plus critique envers le nominalisme et l'antiréalisme modernes (J. Milbank, 1990).

la foi chrétienne avec l'expérience humaine réflexive et plurielle. Bultmann dont l'herméneutique existentielle répudie le schéma « sujet-objet » de la pensée métaphysique et inscrit la foi dans l'expérience du monde sécularisé. Pannenberg dont la christologie d'en bas affirme que l'Écriture est moins un donné inspiré par Dieu qu'un témoignage qui ne se livre que dans le mouvement d'une tradition historique. Schillebeeckx qui considère la théologie comme une herméneutique de l'expérience, la foi chrétienne étant une réponse de l'homme à ses propres questions tirées de sa pratique séculière. La *Process Theology*, enfin, de Wieman et Hartshorne qui voient, à la suite de Whitehead, dans la création un processus continu où le passé survit dans l'expérience actuelle.

Au contraire de l'apologétique classique, ces théologiens s'intéressent moins à la validité des énoncés religieux qu'à leur interprétation et leur plausibilité au regard de l'expérience croyante (L. Gilkey, 1969). On ne peut « vérifier » les énoncés sur Dieu mais seulement leur pertinence pratique au regard de la vie et de son avenir. Dès lors, si l'on se convainc que les concepts théologiques sont imaginaires, on avance vers une « théologie de second ordre » dont la question n'est plus la correspondance des concepts aux objets mais la justification de telle construction de concepts plutôt que de telle autre (G. Kaufman, 1979 : 37). C'est sur ce terreau qu'ont poussé les philosophies et les théologies contemporaines qui tentent de rendre compte d'une énonciation de la foi chrétienne crédible, c'est-à-dire formulée dans les termes mêmes de la donne subjectiviste et pragmatiste.

Une première ligne théorique tente de penser ensemble la fin du christianisme comme culture englobante et l'échec de la science comme projet de reconstruction du monde. Penser le christianisme dans cette postmodernité revient alors à redonner un langage à l'espérance à partir de l'indécidabilité du futur et de l'effondrement de la chrétienté. Au contraire de Comte-Sponville qui donne congé à toute espérance (A. Comte-Sponville, 1995), un auteur comme Natoli prône un retour modeste à Dieu ou plutôt au divin comme présence silencieuse à nos déboires et simple incitation, hors de toute métaphysique, à une attention existentielle de chaque homme à chaque homme (S. Natoli, 1995, 1999, 2007). Il s'agit là de prendre acte de la sortie du christianisme pour en retrouver les enseignements de sagesse au sein même de la finitude et sans appel à l'espérance d'un au-delà. C'est là un programme minimal qui réduit le message chrétien à une éthique sans transcendance. À partir des mêmes prémisses, le propos de Vattimo est plus riche lorsqu'il pense possible la croyance à condition de la mettre elle-même sous le signe du croire. Croire que l'on croit (G. Vattimo, 1998), et non pas simplement croire, revient à faire place dans l'énonciation de foi à un doute, à une distance honorant l'effondrement de l'ontothéologie et du parti-pris réaliste qui l'accompagne. L'advenue de « l'ontologie faible » est ainsi associée à l'interprétation positive de la sécularisation comme évènement

chrétien<sup>39</sup>. Pour Vattimo, préférer le Christ à la vérité signifie que la passion de la vérité se dissout dans la pratique de l'amour et de l'amitié (G. Vattimo, 2004 : 156 et suivantes). C'est le christianisme qui a instauré le règne du subjectivisme et de l'intériorité (R. Rorty, G. Vattimo, S. Zabala, 2006 : 73), dissolvant définitivement toute métaphysique et c'est par l'amour (*caritas*) qu'il peut rompre avec la métaphysique sans sombrer dans le nihilisme.

La seconde ligne théorique permettant de penser le christianisme post-moderne est celle qui cherche à dépasser la démarche classique de la théologie fondamentale qui se proposait d'établir une hiérarchie des vérités en assurant le caractère scientifique de leur *fondement*. Partant des *preambula fidei*, c'est-à-dire des raisons de croire extérieures à la foi et que pourrait admettre toute personne raisonnable, il s'agissait d'établir une correspondance entre les énoncés de foi et les données historiques telle que puissent être corrélées la cohérence de la vérité objective et celle de l'expérience subjective. Cette démarche ne s'intéressait qu'à la dimension propositionnelle de la foi, négligeant ses aspects pratiques et existentiels. À la suite de la critique de Sellars du « mythe du donné » et en affirmant la prévalence du cercle herméneutique, certains théologiens se sont engagés dans la voie d'un « antifondationnalisme » cherchant à légitimer la foi sans recourir à aucun fondement métaphysique. Cette nouvelle théologie fondamentale assume son dégagement de tout premier principe et recherche un « équilibre réfléchi » entre les multiples dimensions du christianisme : ses doctrines, ses institutions, ses pratiques.

Le programme d'« herméneutique reconstructive » de Francis Schüssler-Fiorenza (F. Schüssler-Fiorenza, 1984 ; F. Schüssler-Fiorenza, J. Galvin, 1991)<sup>40</sup> consiste d'abord dans le refus de justifier la foi en remontant à des affirmations fondamentales sur les miracles ou les prophéties ou à un fondement anthropologique général tel que la dimension nécessairement religieuse de la raison. L'essence de la foi est à rechercher au contraire au sein même des réalités concrètes de la communauté croyante par la reconstruction des « légitimations rétroactives » qui justifient la validation des croyances par leur efficacité pratique<sup>41</sup>. Il s'agit là ouvertement de la mise en œuvre d'un programme pragmatiste en théologie

---

39. « La sécularisation comme fait positif signifie que la dissolution des structures sacrées de la société chrétienne, le passage à une éthique de l'autonomie, à la laïcité de l'État, à une interprétation moins rigide et littérale des dogmes et des préceptes, ne doivent pas être compris comme un affadissement du christianisme ou une manière d'en prendre congé, mais comme une réalisation plus pleine de sa vérité qui, souvenons-nous-en, est la kénôse, l'abaissement de Dieu, le démenti opposé aux traits "naturels" de la divinité. » (G. Vattimo, 1996 : 43) On retrouve là les positions des théologiens protestants de la sécularisation, Bonhoeffer et Gogarten : (D. Bonhoeffer, 1973 ; F. Gogarten, 1970).

40. Voir en français : F. Schüssler-Fiorenza, 2001.

41. Le terme *retroductive warrants* est emprunté à Ernan McMullin mais il retrouve les notions de « sens illatif » de Newman ou de « méthode indirecte » de Rahner, l'idée de la prévalence d'un sens pratique venant justifier *a posteriori* la validité des raisons de croire.

qui affirme que la tradition est un acte d'interprétation tourné vers l'avenir et validé par son utilité. La donne pluraliste, chère au pragmatisme, est honorée dans ce projet puisque, pour ses promoteurs, la foi religieuse en régime pluraliste exige en outre d'être justifiée à l'égard de ceux qui ne la partagent pas. Ceci ne peut se faire à l'aide de concepts tirés d'une raison universelle et impersonnelle mais à travers un dialogue multilatéral engagé avec les multiples rationalités, religieuses ou non, composant une société laïque.

L'œuvre de Schüssler-Fiorenza est sans doute la plus importante du point de vue qui nous occupe d'une mise en relation de l'anthropologie dite post-moderne et de l'anthropologie chrétienne mais l'on peut évoquer également deux autres voies ouvrant à un nouvel accord entre foi et culture, celles proposées par David Tracy (1981) et George Lindbeck (2002).

Tracy poursuit l'entreprise de la *Process Theology* en posant que le foyer paradigmatique que constitue l'évènement christique pour la foi chrétienne est soumis à une pluralité de sens et à l'ambiguïté du langage analogique, soumission qui permet à la théologie d'entrer en dialogue avec la situation pluraliste contemporaine. Ainsi, tout discours chrétien doit choisir sa porte d'entrée dans la christologie (Logos, incarnation, croix-résurrection) en fonction des besoins du dialogue avec la situation présente. Puisqu'il est devenu impossible aujourd'hui, dans une situation pluraliste, de persévérer dans l'affirmation monolithique d'une vérité absolue, la vérité chrétienne doit sourdre d'un dialogue avec d'autres croyances et d'une corrélation fondamentale avec ses altérités. La pluralité des jeux de langage propre à la postmodernité engage le théologien à un énoncé purement pragmatique gouvernant le rapport interprétatif au message premier et à ses réceptions suivantes. La proclamation de foi se mue alors en dialogue, en conversation herméneutique qui stipule que le sens du message n'est pas complètement établi par les textes et que le langage lui-même n'est plus un médium mais le lieu même de la construction de la chose et du sujet, de la réalité et de son interprète. Pragmatisme et antiréalisme se conjuguent ici pour faire des données de foi un stock d'enseignements à la disposition de tous, la compétence herméneutique étant naturelle.

De son côté, Lindbeck, dont l'œuvre a suscité d'intenses débats dans la vie intellectuelle américaine, propose d'interpréter les religions comme des modèles linguistiques et culturels dont l'essentiel ne se situe pas dans des énoncés dogmatiques mais dans des formes de vie liées à des jeux de langage. Héritier de Wittgenstein, Lindbeck voit les religions comme des idiomes ou des cartes de géographie permettant d'appréhender la réalité et de se mouvoir dans le monde. La théologie n'a pas à affirmer quelque vérité universelle mais à permettre seulement à ceux qui partagent la même foi de se comprendre. Les doctrines religieuses doivent ainsi être entendues à la lumière de l'authenticité et non de la vérité et le primat de l'authenticité permet le désaccord, même sur le statut normatif des Écritures.



Ces deux auteurs sont ainsi représentatifs de cette tentative de rendre compte de la foi chrétienne dans un monde marqué par le pluralisme, le subjectivisme et l'antiréalisme. Mais il faut pour finir, saisir les implications théologiques du tournant linguistique et du primat de la version cohérentiste de la vérité sur la version adéquationnelle. En effet, si l'intérêt des propositions religieuses se mesure à leur portée pratique, comme l'enseigne le pragmatisme, alors ce qui est visé par ces propositions n'est plus une réalité précédente mais une réalité à construire, à faire advenir. Or, cette position revêt une portée évidemment décisive sur le statut de la vérité religieuse, ce qui permet à Roger Pouivet, dans sa charge contre l'antiréalisme, d'écrire : « une interprétation antiréaliste de la religion chrétienne est un athéisme subtil ou masqué » (R. Pouivet, 2013 : 202).

### Vérité-cohérence et théologie pratique

Si, comme l'énonce Marcel Viau, le discours de théologie pratique doit être « régi par des règles non plus logiques ou métaphysiques mais pragmatiques » (M. Viau, 1993 : 165), alors « un locuteur qui énonce la phrase "Christ est notre Sauveur" n'est pas en train d'affirmer une vérité sur un objet quelconque détaché de lui, mais s'inscrit comme être humain dans une forme de vie, dans l'essaim grouillant de l'expérience (...) Dès lors, "Christ est notre Sauveur" devient une phrase-événement produite au sein d'un jeu de langage déterminé » (M. Viau, 1993 : 163-164). Pour un pragmatiste, il y a bien des objets de croyance, mais ces objets sont simplement « les énoncés qui sont placés à droite du verbe "croire que" » (M. Viau, 1993 : 253). La vérité de tel énoncé n'est plus contenue dans les phrases qui le constituent et qui feraient référence à une réalité passée mais elle est le résultat des pratiques que la croyance en cet énoncé engendre : « la vérité n'est pas située dans l'idée prise en elle-même. C'est plutôt la façon dont l'idée fonctionne dans une situation donnée qui la rend vraie ou fausse<sup>42</sup> » (M. Viau, 1993 : 199).

En ce qui concerne les croyances religieuses, il n'est plus possible, selon la conception pragmatiste, de considérer qu'un énoncé tel que « Christ est ressuscité » fait référence à l'évènement historique de la Résurrection donné pour un fait auquel on accorde foi, mais plutôt que, croyant dans ce que cet évènement signifie, le locuteur est engagé dans des pratiques qui *rendent vrai* cet énoncé, en ce que ces pratiques sont différentes de ce qu'elles seraient en l'absence de cette foi. Dès lors, il n'y a plus dans la religion de vérités auxquelles adhérer mais seulement des pratiques véridictoires, des pratiques *faisant* la vérité des contenus croyants.

---

42. Marcel Viau s'inscrit ici dans la conception wittgensteinienne de la religion selon laquelle la foi n'est pas une connaissance mais une forme d'existence, n'est pas objective en ce qu'elle ne porte pas sur des objets mais subjective en ce qu'elle informe une forme de vie et s'inscrit dans un jeu de langage (L. Wittgenstein, 1992 : 112-113 ; 2002 : 161).

Se révèle ici la pointe ultime de l'antiréalisme en matière de religion, bien représentée par la théologie libérale qui inscrit la foi d'abord dans l'affectivité et la symbolisation de l'expérience. Cette lecture est d'abord celle de la culture protestante et l'on peut rappeler à ce sujet le nom d'Auguste Sabatier (1897), fondateur avec Lichtenberger de la Faculté de théologie protestante de Paris, dont l'article « Jésus-Christ » publié en 1880 dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses* fit scandale en ce qu'il proposait une lecture purement symbolique de la Résurrection. Pour lui, en effet, le symbole ne révèle pas la réalité dogmatique mais le rapport que nous entretenons avec elle.

Une telle symbolisation et une telle subjectivation de la vérité religieuse sont perceptibles aujourd'hui encore dans la manière dont un théologien peut présenter des vérités de foi aussi essentielles que sont la divinité du Christ et sa résurrection. Dans un livre qui fit grand bruit et émut les autorités catholiques, le dominicain Jacques Pohier pouvait écrire en 1977 : « C'est moi qui suis le signe et l'agent de ce qu'on a appelé la divinité de Jésus. C'est moi qui fais Jésus "Christ et Seigneur", en tant que je fais resurgir ce par quoi et pour quoi Jésus a vécu, c'est-à-dire son idée de Dieu » (J. Pohier, 1977 : 226). Revenant quelques années plus tard sur le scandale provoqué par ce livre, il persistait en précisant : « On me disait que tout le christianisme s'écroulait si je contestais la résurrection du Christ, qui en serait le fondement et l'attestation. Je rétorquais que pour nous, modernes, la question ne pouvait se poser qu'en termes absolument inverses : c'est parce que nous croyons que Jésus-Christ est l'envoyé de Dieu que nous croyons, par voie de conséquence, qu'il est encore vivant. Sa résurrection est un effet de son statut de Verbe fait chair, et non point la source et la preuve de ce statut » (J. Pohier, 1985 : 71).

Par l'acceptation radicale du subjectivisme et de l'antiréalisme, c'est à un renversement complet de l'assentiment de foi auquel on assiste, mais aussi à un redéploiement de la démarche théologique en postmodernité « selon des coordonnées de type esthétique, selon les données d'une fiction, d'une mise en scène et d'un jeu de figures seuls à même de témoigner (...) de l'excès qu'est la vérité<sup>43</sup> » (P. Gisel, 1996 : 418).



On a voulu restituer la manière dont il est possible de penser philosophiquement et théologiquement la situation du croire religieux aujourd'hui. La penser non par rapport à des critères normatifs issus de la pensée magistérielle, qui

---

43. On reconnaîtra dans ce propos un air de famille avec celui de Rorty qui considère que « nous avons tort de croire que l'esthétique est toujours l'ennemi de la morale » alors que « dans l'histoire récente des démocraties libérales, l'empressement à envisager les choses d'un point de vue esthétique (...) a été un important facteur de progrès moral » (R. Rorty, 1994 : 219).

permettraient de définir de l'extérieur les croyances comme orthodoxes ou hétérodoxes, rationnelles ou irrationnelles, mais plus modestement et sans doute plus efficacement à partir de ce que sont réellement les identités et les croyances religieuses vécues dans nos sociétés occidentales contemporaines. Lorsque les enquêtes révèlent par exemple ce que croient aujourd'hui ceux qui revendiquent l'identité catholique, il importe peu au sociologue que la foi de ces croyants-pratiquants ne soit pas conforme au dogme proclamé par le magistère. Pour lui, la foi chrétienne se résume à ce que croient les chrétiens et ce christianisme n'est pas moins le christianisme qu'en d'autres temps et sous d'autres formules. Or, de ce croire qu'expriment aujourd'hui la plupart des chrétiens on peut rendre compte en raison par les apports de certaines philosophies et de certaines théologies.

Bien sûr, ces philosophies et ces théologies ne sont pas à l'origine des croyances que portent ces croyants. La plupart des catholiques pratiquants n'ont lu ni James ni Rorty ou, s'ils les ont lus, ce n'est certainement pas de ces lectures qu'ils ont tiré des enseignements pour structurer ou modifier leur foi. On peut donc se demander quel lien unit ces croyances et les philosophies qui en rendent compte. Ce lien est évidemment la démocratie. Car il y a semble-t-il entre l'*éthos* démocratique et l'approche pragmatiste de la religion une affinité profonde.

La démocratie, en effet, comme l'indique Rorty, ne demande aucun accord des citoyens sur une vérité mais leur désaccord, et ne produit pas d'autres fins que son propre maintien. L'immanentisme démocratique implique que c'est le rapport entre les hommes qui constitue la société et non l'invocation d'une norme commune et inatteignable, il ne repose sur aucune transcendance, même pas celle de l'égalité, mais sur un sens commun toujours révisable et contestable. L'immanentisme démocratique témoigne du souci de construire plus que de découvrir et ouvre à un futur indéterminé et diversifié. Délaissant ainsi la vérité pour la véracité<sup>44</sup> et privilégiant le relatif sur l'absolu, il circonscrit les limites de ce sur quoi il est possible de débattre et de légiférer. Dans sa lecture deweyenne de Rawls (R. Rorty, 1994 : 201), Rorty plaide pour l'abstention à l'égard de tout moment d'inconditionnalité<sup>45</sup> et pour l'assomption du pluralisme jusqu'à la reconnaissance d'une incommensurabilité insurmontable de toutes les conceptions du bien et l'établissement d'un choix en faveur du choix. La démocratie libérale ne demande ainsi aucune justification philosophique, ne réclame aucun point d'appui transcendant mais implique une forme de vie tendue vers la solidarité et un rapport au monde marqué par l'acceptation de nos propres croyances comme critère d'évaluation de la réalité.

---

44. « Ces deux attitudes, l'attachement à la véracité et la suspicion à l'égard de la notion de vérité, sont liées l'une à l'autre. Le désir de véracité induit un processus critique qui fragilise l'assurance qu'il y aurait une vérité sûre ou qui se puisse affirmer sans réserve » et « on peut penser que, dans le système libéral, c'est l'élément *démocratique* qui est lié à une exigence que le gouvernement pratique la véracité » (B. Williams, 2006 : 13 et 249).

45. C'est sur ce point essentiel que Rorty se distingue d'Habermas (J. Habermas, 2001).

La démocratie est ainsi une méthode, expérimentale<sup>46</sup> et possibiliste, permettant de définir des règles pour l'action couronnée de succès. Elle vérifie, pour nous, la force pratique de nos propres croyances à l'aune du genre de vie qu'elle nous permet de réaliser. La démocratie privilégie l'existence d'un espace public ainsi que la liberté et l'égalité de chaque citoyen. Mais cette position relève seulement d'une approche transcendante du politique qui, se donnant pour horizon la construction d'un monde commun, voit dans ces axiomes les conditions de sa réalisation. C'est pourquoi les règles et les valeurs sur lesquelles la démocratie se fonde ne sont voulues que pour leur efficacité et non pour leur légitimité conceptuelle, et dans le cadre d'un espace et d'un temps qui les donne pour relatives en soi. Si l'idéal de la démocratie libérale est ainsi, selon Dewey et Rorty, consubstantiel à la position pragmatiste, on peut comprendre que les croyants des sociétés régis selon cet idéal soient inmanquablement des pragmatistes devenus sourds à la conception autoritaire de la vérité propre à tous les magistères religieux ou philosophiques.

Jean-Marie DONEGANI

*Centre de recherches politiques de Sciences Po*

jeanmarie.donegani@sciencespo.fr

## Bibliographie

- APPEL Karl-Otto, 1987 (1973), *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique* (Transformation der Philosophie), Lille, Presses univ. de Lille, coll. « Opuscles ».
- ARENDT Hannah, 1983 (1978), *La vie de l'esprit, 2, le vouloir* (The Life of the Mind, Vol. 2 : Willing), Paris, Presses univ. de France.
- BAYLE Pierre, 1992 (1688), *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora ».
- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, 1996 (1966), *La construction sociale de la réalité* (The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge), Paris, Armand Colin.
- BERNSTEIN Richard J., 1991 (1985), « Dewey et la démocratie. La tâche qui nous attend » in Rajchman J., West C. (eds.), *La pensée américaine contemporaine* (Post-analytic philosophy), Paris, Presses univ. de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », p. 119-132.
- BOGHOSIAN Paul, 2009 (2006), *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance* (Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism), Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais ».

---

46. « Comparée aux autres manières de vivre, la démocratie est la seule qui s'attache de tout cœur au devenir de l'expérience comme à sa fin et à son moyen » (J. Dewey, 1940), cité par : R. Bernstein, 1991 : 121.

- BONHOEFFER Dietrich, 1973 (1951), *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité* (Widerstand und Ergebnis), Genève, Labor et Fides.
- BOUDON Raymond, 1995, *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
- , 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, Presses univ. de France, coll. « Quadrige ».
- BOUVERESSE Jacques, 2007, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais ».
- , 2011, *Que peut-on faire de la religion ?* Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais ».
- BRONNER Gérard, 2003, *L'empire des croyances*, Paris, Presses univ. de France, coll. « Sociologies ».
- CERTEAU Michel de, 1983, « L'institution du croire. Note de travail », *Recherches de science religieuse*, 71, p. 61-80.
- , 1987, *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, coll. « Esprit ».
- , 1988, « L'expérience religieuse, "connaissance vécue" dans l'Église », in Giard L. (éd.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherches de science religieuse.
- CLIFFORD William, 1999 (1877), *The Ethics of Belief and Other Essays*, Amherst, New York, Prometheus Books.
- COMETTI Jean-Pierre, 2010, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, 2009, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la Loi naturelle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Documents des Églises ».
- COMTE-SPONVILLE André, 1995, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses univ. de France, coll. « Perspectives critiques ».
- COUBRAY Anne, 2012, « Vers une naturalisation des croyances religieuses », in Feneuil A. (éd.), *L'expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques*, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », p. 241-262.
- CROWDER George, 2002, *Liberalism and Value Pluralism*, London, Continuum.
- DELUMEAU Jean, 1977, *Le christianisme va-t-il mourir ?* Paris, Hachette, Livre de poche, coll. « Pluriel ».
- DENNETT Daniel C., 1990 (1987), *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien* (The Intentional Stance), Paris Gallimard, coll. « Essais ».
- DEWEY John, 1940, *Creative Democracy. The Task Before Us*, New York, G. P. Putnam's Sons.
- , 1958, *Ethics. The Later Works, 1925-1953*, vol. 7, New York, Dover Publications.
- DONEGANI Jean-Marie, 2011, « Attitudes et pratiques religieuses », in Galland O., Lemel Y. (éds.), *La société française. Un bilan sociologique des évolutions depuis l'après-guerre*, Paris, Armand Colin, coll. « Sociétales », p. 283-309.
- ENGEL Pascal, 1995, « Les croyances », in Kambouchner D., *Notions de philosophie*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, p. 9-101.
- FEYERABEND Paul, 1979 (1975), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge), Paris, Le Seuil, coll. « Points sciences ».
- GADAMER Hans-Georg, 1982 (1967-1980), *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique* (Kleine Schriften), Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique ».
- , 1996 (1990), *Vérité et méthode* (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».

- GELLNER Ernest, 1992, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge.
- GILKEY Langdon, 1969, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God Language*, Indianapolis, The Bobbs-Merill Company.
- GISEL Pierre, 1996, « Résonances et mise en perspective. La théologie en condition post-moderne », in Gisel P., Evrard P. (éds.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, p. 405-427.
- GOGARTEN Friedrich, 1970 (1953), *Destin et espoir du monde moderne* (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit), Paris, Tournai, Casterman, coll. « L'actualité religieuse ».
- GOODMAN Nelson, 1992 (1978), *Manières de faire des mondes* (Ways of Worldmaking), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- GRAY John, 2000, *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity.
- HABERMAS Jürgen, 2001 (1999), *Vérité et justification* (Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze), Paris Gallimard, coll. « Essais ».
- HEIDEGGER Martin, 1962 (1949), *Chemins qui ne mènent nulle part* (Holzwege), Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- HICK John, 1973, *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London, Macmillan.
- JAFFRO Laurent (éd.), 2013, *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, J. Vrin, coll. « Analyse et philosophie ».
- JAMES William, 1911 (1907) *Le pragmatisme* (Pragmatism), Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque de philosophie scientifique ».
- , 1920 (1896), *La volonté de croire* (The Will to Believe), Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque de philosophie scientifique ».
- , 2001 (1902), *Les formes multiples de l'expérience religieuse* (The Varieties of Religious Experience), Chambéry, Exergue, coll. « Les essentiels de la métapsychique ».
- KANT Immanuel, 1967 (1781), *Critique de la raison pure* (Kritik der reinen Vernunft), Paris, Presses univ. de France.
- , 1989 (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), Paris, Delagrave.
- KAUFMAN Gordon D., 1979, *An Essay on Theological Method*, Missoula, Montana, Scholars Press.
- KNITTER Paul, 1996, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, New York, Maryknoll, Orbis Books.
- KOSELLECK Reinhart, 1990 (1979), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten), Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- KUHN Thomas Samuel, 1972 (1962) *La structure des révolutions scientifiques* (The Structure of Scientific Revolutions), Paris, Flammarion.
- LA MENNAIS Félicité de, 1817, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin.
- LEMIEUX Raymond, MONTMINY Jean-Pierre, BOUCHARD Alain, MEUNIER É.-Martin, 1993, « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, 81, p. 91-115.
- LINDBECK George A., 2002 (1984), *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme* (The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age), Paris, Van Dieren, coll. « Références théologiques ».

- MACINTYRE Alasdair, 2006 (1981) *Après la vertu* (After Virtue), Paris, Presses univ. de France, Coll. « Quadrige ».
- METZ Jean-Baptiste, 1989, « Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation », *Concilium*, 224, p. 87-96.
- MILBANK John, 1990, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, London, Blackwell.
- MILL John Stuart, 1990 (1859), *De la liberté* (On Liberty), Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- MOLTMANN Jürgen, 1970 (1964), *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* (Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei ».
- MONOD Jean-Claude, 2002, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, J. Vrin, coll. « Problèmes et controverses ».
- NAGEL Thomas, 1993 (1986), *Le point de vue de nulle part* (The View from Nowhere) Combas, Éditions de l'Éclat.
- NATOLI Salvatore, 1995, *I nuovi pagani. Neopaganesimo : una nuova etica per forzare le energie del tempo*, Milan, Il Saggiatore.
- , 1999, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Roma, Morcelliana.
- , 2007, *La salvezza senza Dio*, Milan, Feltrinelli.
- PANIKKAR Raimundo, 1993, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, New York, Maryknoll, Orbis Books.
- PIETTE Albert, 2013, *L'origine de la croyance*, Paris, Berg, coll. « Dissonances ».
- PLANTINGA Alvin, 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- POHIER Jacques, 1977, *Quand je dis Dieu*, Paris, Le Seuil.
- , 1985, *Dieu. Fractures*, Paris, Le Seuil.
- PORTIER Philippe, 2006, *La pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne*, Paris, L'Atelier.
- POUVET Roger, 2013, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et théologie ».
- PUTNAM Hilary, 1984 (1981), *Raison, vérité et histoire* (Reason, Truth and History), Paris, Minuit.
- RAZ Joseph, 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- ROQUES René, 1977, *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, coll. « Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique ».
- RORTY Richard, 1990 (1979), *L'homme spéculaire* (Philosophy and the Mirror of Nature), Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- , 1992, « Putnam et la menace relativiste. Réponse à Hilary Putnam », in Cometti J.-P., *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éditions de l'Éclat, p. 223-250.
- , 1993a (1972-1980, 1982), *Conséquences du pragmatisme* (Consequences of Pragmatism. Essays), Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- , 1993b (1989), *Contingence, ironie et solidarité* (Contingency, Irony and Solidarity), Paris, Armand Colin, coll. « Théories ».
- , 1994 (1991), *Objectivisme, relativisme et vérité* (Objectivity, Relativism, and Truth), Paris, Presses univ. de France, coll. « L'interrogation philosophique ».

- , 1995, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie ».
- , VATTIMO Gianni, ZABALA Santiago (éd.), 2006 (2005), *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie* (Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia), Paris, Bayard.
- ROUMÉAS Élise, 2014, « Foi "bonne" et "bonne foi". Du conflit des vérités au dialogue des convictions », *Archives de sciences sociales des religions*, 166, p. 199-219.
- RUSSELL Bertrand, 1957, *Why I Am not a Christian and Other Essays*, New York, Simon and Shuster.
- SABATIER Auguste, 1897, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Fischbacher.
- SCHILLEBEECKX Edward, 1981 (1979), *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ* (Menschliche Erfahrung und Glaube Jesus Christus), Paris, Éditions du Cerf.
- SCHÜSSLER-FIORENZA Francis, 1984, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, Crossroad.
- , GALVIN John P., 1991, *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, 2 vol., Minneapolis, Fortress Press.
- , 2001, « Théologie fondamentale et discours politique », *Raisons politiques*, 4, p. 57-70.
- STRAUSS Leo, 2009 (1979), *La renaissance du rationalisme politique classique* (The Rebirth of Classical Political Rationalism), Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- TAYLOR Charles, 1994 (1991), *Le malaise de la modernité* (The Malaise of Modernity), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités ».
- , 2003 (2002), *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité* (Varieties of Religion Today. William James Revisited), Québec, Bellarmin, coll. « L'essentiel ».
- TRACY David, 1981, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, Seabury Press.
- TROUILLARD Jean, 1955, *La purification plotinienne*, Paris, Presses univ. de France.
- VATTIMO Gianni, 1998 (1996), *Espérer croire* (Credere di credere), Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées ».
- , 2004 (2002), *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux* (After Christianity), Paris, Calmann-Lévy, coll. « Petite bibliothèque des idées ».
- VIAU Marcel, 1993, *La nouvelle théologie pratique*, Montréal, Éditions Paulines, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Théologies ».
- VILLEY Michel, 1975, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Montchrestien.
- WAHL Jean, 2005 (1920), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- WEBER Max, 2003 (1917), *Le savant et le politique* (Wissenschaft als Beruf Politik als Beruf), Paris, La Découverte.
- WILLIAMS Bernard Arthur Owen, 2006 (2002), *Vérité et véracité. Essai de généalogie* (Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy), Paris, Gallimard, coll. « Essais ».
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1976 (1950-1951), *De la certitude* (Über Gewissheit), Paris, Gallimard, coll. « Idées ».
- , 1992 (1966), *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse* (Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief), Paris, Gallimard, coll. « Idées ».



- , 2002 (1914-1951), *Remarques mêlées* (Vermischte Bemerkungen), Paris, Flammarion, coll. « G. F. ».
- ZIZEK Slavoj, 2006 (2003), *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity), Paris, Le Seuil.

### **La sécularisation du croire : pragmatisme et religion**

*La donne séculière qui marque le rapport actuel des populations occidentales au christianisme ne peut être conçue comme la simple dégradation d'un modèle religieux traditionnel marqué par la dépendance absolue et l'hétéronomie radicale. Il s'agit plutôt d'un modèle anthropologique et axiologique abouti et cohérent, assis sur la prévalence du pluralisme, du subjectivisme et du relativisme. La philosophie pragmatiste d'origine nord-américaine, et les théologies qui en découlent, permettent de rendre compte du nouveau cours qui vient colorer et transformer les manières de croire et de pratiquer, en les arrachant à l'ancien système d'emprise intransigeant. Il faut dès lors concevoir la croyance sur un plan anthropologique et non plus épistémologique, quitter la question de sa vérité ou de sa fausseté pour ne considérer sa validité et sa plausibilité qu'à l'aune de son efficacité pratique et de sa validation affinitaire. Ne pouvant plus être vérifiée sur un mode cognitif, la foi religieuse postmoderne fait subir à la notion de vérité une telle déflation que la démarche classique de la théologie fondamentale s'en trouve bouleversée. Les institutions religieuses voient leur vocation d'instances de régulation du croire délégitimées par l'immanentisme de la méthode démocratique qui refuse tout moment d'inconditionnalité et ne vérifie la force pratique des croyances qu'à l'aune du genre de vie qu'elles permettent de réaliser.*

Mots-clés : sécularisation, pluralisme religieux, pragmatisme.

### **The Secularization of Belief: Pragmatism and Religion**

*This article seeks to interpret, philosophically and theologically, the secular order that characterizes the current relation of Western populations to Christianity. This relation cannot be understood as the mere degradation of a traditional religious model characterized by absolute dependency and radical heteronomy. Rather, it is a consistent and coherent anthropological and axiological model, based on the prevalence of pluralism, subjectivism, and relativism. North American pragmatist Philosophy, and the theologies that stem from it, make possible for an account of this secularism that colors and transforms the ways of believing and of practicing, by way of tearing them from the old intransigent system of control. From then on, Belief should be understood as anthropological and not as epistemological; its truth or falsity should be left aside in order to consider only its validity and its plausibility in the light of its practical efficacy and its affinitive plausibility. Postmodern Religious faith can no longer be verified cognitively, and this forces upon the notion of Truth such a deflation that it disrupts the classical approach to fundamental theology. Thus, religious institutions see their vocation as instances of the regulation of Belief being delegitimized by the Immanentism of the democratic method, which reject any notion of unconditionality and doesn't test the practical force of beliefs measured by the kind of life that they make possible.*

Key words: secularization, religious pluralism, pragmatism.

## **La secularización del creer: pragmatismo y religión**

*En este artículo se busca interpretar, en los planos filosófico y teológico, el dato secular que marca la relación actual de las poblaciones occidentales al cristianismo. Esta relación no puede ser concebida como la simple degradación de un modelo religioso tradicional marcado por la dependencia absoluta de la heteronomía radical. Se trata más bien de un modelo antropológico y axiológico cumplido y coherente, apoyado en la prevalencia del pluralismo, del subjetivismo y del relativismo. La filosofía pragmatista de origen norteamericano, y las teologías que tienen en ella su origen, permiten dar cuenta de este dato secular que viene a teñir y transformar las maneras de creer y de practicar, separándolas del antiguo sistema dominado por la intransigencia. Es necesario entonces concebir la creencia en un plano antropológico y no ya epistemológico, abandonar la pregunta de su verdad o de su falsedad, para considerar su validez y su plausibilidad según la actualidad de su eficacia práctica y de su validación por afinidad. No pudiendo ya ser verificada en el modo cognitivo, la fe religiosa posmoderna somete a la noción de verdad a una deflación tal que el abordaje clásico de la teología fundamental se encuentra conmocionado. Las instituciones religiosas ven su vocación de constituirse en instancias de regulación del creer deslegitimadas por el immanentismo del método democrático que rechaza todo momento de incondicionalidad y sólo verifica la fuerza práctica de las creencias según el punto de vista del tipo de vida que éstas permiten realizar.*

*Palabras clave: secularización, pluralismo religioso, pragmatismo.*

