

Raison et religion : en quoi consiste le désaccord et peut-il être traité de façon « rationnelle » ?

Bonnes et mauvaises raisons de la croyance et de l'incroyance

*Reason and religion: what is the disagreement and how can it be addressed
"rationally"?*

*Razón y religión: ¿en qué consiste el desacuerdo, y es posible tratarlo de manera
"racional"?*

Jacques Bouveresse



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26603>

DOI : 10.4000/assr.26603

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 21-46

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jacques Bouveresse, « Raison et religion : en quoi consiste le désaccord et peut-il être traité de façon « rationnelle » ? », *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/26603> ; DOI : 10.4000/assr.26603

Jacques Bouveresse

Raison et religion : en quoi consiste le désaccord et peut-il être traité de façon « rationnelle » ?

Bonnes et mauvaises raisons de la croyance et de l'incroyance

L'un des arguments essentiels utilisés par Bertrand Russell contre la religion, et en particulier contre le christianisme, est que les croyances religieuses ne peuvent être acceptées que pour des raisons qui n'ont à peu près rien à voir avec la question de savoir si elles sont vraies, en contradiction avec un principe fondamental en matière de croyance qui affirme que la seule raison qu'il peut y avoir de croire une proposition doit toujours être sa vérité au moins probable. On doit toujours, dans l'idéal, faire en sorte que les raisons de la croyance puissent être reconnues comme étant également des raisons de la vérité de la proposition concernée, et non des raisons ou des causes d'une autre nature. Or c'est une exigence que la religion est par essence incapable de satisfaire.

Russell déplore régulièrement, en particulier dans sa critique virulente du pragmatisme, la tendance de notre époque à remplacer la question de savoir si une proposition est vraie par celle de savoir s'il est utile de la croire. Et il proteste vigoureusement contre la confusion qui a tendance à s'instaurer de plus en plus entre la croyance et la croyance à la nécessité ou à l'utilité de croire. Cette confusion lui semble jouer essentiellement en faveur de la religion, puisque, si la question posée dans son cas était essentiellement et même uniquement celle de sa vérité, par quoi il faut entendre évidemment sa vérité objective, dissociée complètement de celle des avantages que la croyance est susceptible de nous procurer, elle aurait toutes les chances de lui être fatale. Dans une époque où, comme cela semble être de plus en plus le cas de la nôtre, la notion de vérité perd de son importance, on peut s'attendre à voir décliner le prestige de la science, pour laquelle la vérité constitue en principe la chose qui compte en premier lieu, alors que la religion connaît un regain de faveur et de respectabilité.

Les choses se compliquent cependant sérieusement quand on constate que les apologistes de la religion chrétienne sont parfaitement capables de proclamer, eux aussi, leur adhésion complète au principe russellien et leur conviction ferme que la vérité d'une croyance est la seule raison qui puisse autoriser à la défendre.

C'est ce qu'affirme par exemple, de façon particulièrement claire et explicite, C. S. Lewis¹ ; et il le fait, en particulier, dans une conférence de 1945, intitulée « Apologétique chrétienne », qui s'adresse, comme une sorte de rappel à l'ordre, à une assemblée de prêtres anglicans et de leaders des organisations de jeunesse :

La grande difficulté est d'amener les auditoires modernes à se rendre compte que vous prêchez le christianisme uniquement et simplement parce qu'il se trouve que vous pensez qu'il est *vrai* ; ils supposent toujours que vous le prêchez parce que vous l'aimez ou pensez qu'il est bon pour la société où quelque chose de ce genre. Or une distinction clairement maintenue entre ce que la Foi dit réellement et ce que vous aimeriez qu'elle ait dit, ou ce que vous comprenez ou trouvez personnellement salutaire ou considérez comme probable, force votre auditoire à se rendre compte que vous êtes lié à vos données exactement comme le scientifique est lié par les résultats des expériences ; que vous ne dites pas simplement ce que vous aimez. Cela les aide immédiatement à se rendre compte que ce qui est discuté est une question portant sur un fait objectif – et non du verbiage à propos d'idéaux et de point de vue (1996 : 66).

Etant donné que les auditoires dont parle Lewis sont censés être constitués de croyants, on peut supposer que, déjà à l'époque où a été prononcée sa conférence, les croyants eux-mêmes avaient une tendance très nette, et tout à fait déplorable selon lui, à considérer que la vérité de la croyance religieuse est à peu près la dernière raison qui puisse amener quelqu'un à l'adopter et à la conserver. Il ne servirait, bien entendu, pas à grand-chose au défenseur de la religion d'être fermement convaincu que ce que la religion affirme est vrai s'il n'avait aucun moyen réel de convaincre ceux auxquels il s'adresse qu'elle l'est effectivement. Mais, sur ce point, Lewis n'a aucune inquiétude. Il fait partie, comme on l'a vu, de ceux qui sont persuadés que l'on peut arriver à la croyance chrétienne par une démarche qui est tout aussi rationnelle et aussi concluante que celle de la science. La religion a, comme la science, ses données spécifiques et elle arrive, à partir d'elles, aux certitudes qu'elle professe par un chemin qui n'est pas fondamentalement différent du sien.

Il est donc tout à fait inutile, du point de vue de Lewis, de supposer, comme on le fait souvent, que le prix à payer pour rendre la croyance acceptable ne peut être qu'une certaine compartimentation de l'esprit. Il n'y a en réalité, estime-t-il, non seulement pas de compartiments à distinguer, mais même pas non plus

1. Il s'agit de Clive Staple Lewis (ou C. S. Lewis), né en 1898 à Belfast, mort à Oxford en 1963. Il a été un ami très proche de J. R. R. Tolkien, l'auteur du *Seigneur des anneaux*, dont il a été le collègue à l'Université d'Oxford et dont l'influence semble avoir été pour quelque chose dans sa conversion au christianisme. Il est connu à la fois pour ses travaux sur la littérature médiévale, ses ouvrages de critique littéraire, ses contributions à l'apologétique chrétienne et ses publications dans le domaine de la littérature enfantine, en particulier les *Chroniques de Narnia*, parues en 7 vol. de 1950 à 1957. En dehors de ce dernier ouvrage, ses travaux les plus fameux sont probablement ceux qui relèvent de l'apologétique, notamment *Mere Christianity* (1952), traduit en français sous le titre « Les Fondements du christianisme » ; et ils continuent à bénéficier d'un succès considérable et à exercer une influence très importante (au moins dans les pays anglo-saxons, puisqu'ils semblent jusqu'à présent être restés à peu près ignorés en France et ne sont, autant que je puisse m'en rendre compte, pour ainsi dire jamais mentionnés dans les discussions).

de différences significatives à reconnaître. Une autre de ses convictions, qui va de pair avec la précédente, est que la connaissance religieuse est, comme celle de la science, susceptible de connaître une forme de progrès. C'est ce que suggère la remarque suivante : « Un christianisme "libéral" qui se considère comme libre de modifier la Foi toutes les fois que la Foi semble susciter la perplexité ou la répulsion *ne peut pas ne pas* être complètement stagnant. On peut progresser uniquement dans un matériau *résistant* » (1996 : 67).

Un des dangers principaux qui, parallèlement à celui qui vient d'être mentionné, menacent de plus en plus le sérieux et la réalité de la croyance religieuse est, aux yeux de Lewis, la tendance à accorder à l'esprit du temps et à la mode le droit de décider de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. Il y a, dit-il, deux questions que l'apologiste est amené naturellement à se poser à titre personnel. La première, exprimée en termes vulgaires, est : « Suis-je suffisamment dans le vent ? », c'est-à-dire : « Suis-je suffisamment au diapason des mouvements récents dans la théologie ? » La deuxième est : « Est-ce que je suis resté fermement sur les chemins prescrits (*super monstratas vias*), au milieu de tous ces "vents de doctrine" ? » C'est cette dernière question qui est aujourd'hui de beaucoup la plus importante des deux :

Notre éducation et toute l'atmosphère du monde dans lequel nous vivons font que notre tentation principale sera certainement celle de céder à des vents de doctrine, et non de les ignorer. Nous ne sommes pas du tout des gens susceptibles de faire preuve de rigidité d'esprit : nous sommes des gens tout à fait susceptibles en réalité d'être les esclaves de la mode. Si on a à choisir entre lire les livres nouveaux et lire les livres anciens, on doit choisir les anciens, non pas parce qu'ils sont nécessairement meilleurs, mais parce qu'ils contiennent précisément ces vérités que notre époque néglige. Les normes du christianisme permanent doivent être maintenues en toute clarté dans notre esprit et c'est par rapport à cet étalon que nous devons tester toute la pensée contemporaine. En fait, nous devons à tout prix *ne pas* changer avec l'époque. Nous servons Quelqu'un qui a dit « Le Ciel et la Terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (*ibid.*).

En d'autres termes, non seulement la vérité doit constituer la seule raison capable de justifier la croyance, mais il ne peut s'agir que d'une vérité qui, même si elle peut être établie par des moyens qui ne sont pas foncièrement différents de ceux de la science, n'est pas comme celle de la science et a un caractère absolu et permanent. Sur le premier point, Lewis est aussi catégorique que peut l'être Russell. « Si le christianisme n'est pas vrai, écrit-il, alors aucun homme honnête ne voudra le croire, quel que soit le secours qu'il pourrait lui apporter ; s'il est vrai, tout homme honnête voudra le croire, même s'il ne lui apporte aucun secours » (« Man or Rabbit ? », *in* 1985 : 93). Sur le deuxième, il pense que, puisque la vérité qu'il s'agit de défendre n'est pas soumise aux vicissitudes et aux caprices du temps, il est toujours dangereux d'accorder une importance excessive au fait qu'une théorie scientifique quelconque semble être, pour le moment, en faveur de la croyance religieuse :

Nous pouvons *mentionner* des choses de cette sorte : mais nous devons les mentionner avec légèreté et sans prétendre qu'elles sont plus qu'« intéressantes ». Les phrases qui commencent par « La science a à présent démontré » devraient être évitées. Si nous essayons de faire reposer notre apologétique sur un développement récent qui a eu lieu dans la science, nous trouverons habituellement qu'au moment précis où nous avons mis la dernière touche à notre argument, la science a changé d'avis et retiré tranquillement la théorie que nous avons utilisée comme notre pierre angulaire. *Timeo Danaos et dona ferentes* est un bon principe (1996 : 68).

Comme on le voit, les cadeaux que la science peut donner à certains moments l'impression de faire à la croyance religieuse doivent toujours être utilisés avec prudence et peuvent se révéler empoisonnés. Et il faut se méfier par-dessus tout des tentatives qui visent à rendre, au prix de concessions diverses, la religion un peu plus acceptable pour l'homme moderne : « Je crois qu'il y a deux choses que les chrétiens doivent faire s'ils souhaitent convaincre cet homme moderne "ordinaire". En premier lieu, ils doivent rendre tout à fait clair le fait que ce qui restera du *Credo* après toutes leurs explications et réinterprétations sera toujours quelque chose qui est de façon tout à fait dépourvue d'ambiguïté surnaturel, miraculeux et choquant » (« *Horrid Red Things* » [1944], *in* 1996 : 35). La deuxième chose qu'il faut faire est « essayer d'enseigner quelque chose au sujet de la différence entre penser et imaginer » (*ibid.*). La religion chrétienne s'appuie sur la raison, et non pas sur l'imagination ; et elle n'est pas une mythologie.

Ce qui est le plus remarquable, dans le cas de Russell et de C. S. Lewis, et qui a un rapport direct avec ce qu'on appelle l'« épistémologie du désaccord » (*epistemology of disagreement*), est le degré auquel ils sont, au moins apparemment, d'accord sur les prémisses et en même temps en désaccord total sur la conclusion que l'on peut en tirer en ce qui concerne le christianisme. Comme on l'a vu, Russell pense que le respect scrupuleux du principe qu'il énonce condamne irrémédiablement la religion, alors que Lewis soutient qu'elle s'y conforme parfaitement, puisqu'elle est vraie et que, même si ce n'est malheureusement pas de cette façon que les choses semblent se passer aujourd'hui dans la plupart des cas, elle peut et doit être crue uniquement parce qu'elle est vraie. Dans une lettre du 18 octobre 1931 à Arthur Greeves, où il est question de sa conversion, il écrit : « L'histoire du Christ est simplement un mythe vrai : un mythe qui agit sur nous de la même façon que les autres, mais avec cette différence énorme que *c'est arrivé réellement* » (cité par Éric Wielenberg, *in* 2008 : 28). L'histoire qui est racontée dans les Évangiles est, je suppose, un mythe parce que seul un mythe est capable d'agir sur nous et de nous transformer de la façon dont le christianisme réussit à le faire et qu'aucun récit historique ordinaire, aussi confirmé qu'il puisse être, ne pourrait produire un résultat de cette sorte. Mais c'est un mythe qui, à la différence des autres, n'est pas une fiction, puisqu'il décrit des choses qui ont eu lieu réellement et il est, exactement comme une théorie scientifique, acceptable seulement dans la mesure où il est vrai ou en tout cas a des chances raisonnables de l'être.

Russell, dans la préface qu'il a rédigée pour la réédition de 1957 de *Why I Am Not a Christian*, constate que le moins que l'on puisse dire de son principe fondamental est que, en dépit de son importance primordiale, il ne bénéficie malheureusement plus aujourd'hui d'une grande popularité : « Une habitude de faire reposer ses opinions sur des preuves (*on evidence*), et de ne leur donner que le degré de certitude que les preuves garantissent, guérirait, si elle devenait générale, la plupart des maux dont souffre le monde. Mais pour le moment, dans la plupart des pays, l'éducation vise à empêcher le développement d'une telle habitude, et les hommes qui refusent de professer une croyance en quelque système de dogmes infondés ne sont pas considérés comme des gens qui conviennent pour enseigner à la jeunesse » (1957 : VI-VII). Comme on l'a vu, Lewis observe, en le déplorant, que cette constatation s'applique tout autant aux croyants qu'aux incroyants : les premiers sont, eux aussi, en train de perdre l'habitude de considérer que les croyances doivent s'appuyer sur des preuves qui leur confèrent une chance raisonnable d'être vraies.

La part de l'erreur et celle du mensonge

Si on considère, comme le fait Gabriel Tarde, qu'il existe une loi qui énonce que « l'erreur ne saurait diminuer dans une nation sans que le mensonge y progresse, tant que ses conditions fondamentales n'ont pas changé » (« Civilisation et mensonge », *in* 1924 : 205), on est tenté de se dire que Russell a tort de croire qu'il se bat contre des erreurs, puisque ce contre quoi il se bat, à savoir les croyances religieuses, est peut-être constitué plutôt, en réalité, par des mensonges que le progrès de la vérité et l'obligation de la reconnaître ont rendus nécessaires. La raison pour laquelle on est obligé de se poser la question dans ces termes est la suivante :

Il est dans un État quelconque une certaine dose de foi religieuse spéciale, que l'on tient pour indispensable au maintien de sa hiérarchie et de son harmonie constitutionnelle ; à mesure que la contradiction de cette foi et des vérités scientifiques apparaît aux têtes éclairées, celles-ci s'en détachent, puis, par degrés, tous les adultes ; mais on l'enseigne toujours aux enfants, et avec d'autant plus d'énergie qu'il y a entre moins de conviction. En outre, et surtout, les institutions que la religion soutenait, les devoirs qu'elle appuyait de ses mystiques promesses, exigent, elle ébranlée, de nouveaux états, catéchismes officiels, dogmes de commande, morales d'apparat. Est-ce à dire d'ailleurs qu'il convient de rétrograder ? Non, car, puisque le plus grand mérite de l'illusion religieuse consiste dans les mensonges dont elle dispense quand elle est sincère, elle perd presque toute sa valeur dès lors qu'il faut mentir pour la conserver. [...] Le « cléricisme » est la foi religieuse qui, se sentant faiblir, s'affirme et s'affiche d'autant plus énergiquement ; comme le radicalisme, de droite ou de gauche, est la foi politique qui, se sentant mourir, réagit contre le scepticisme croissant par un dogmatisme plus accentué (1924 : 205-207).

Freud fait, à propos de la religion, une constatation qui va dans le même sens quand il critique, dans *L'Avenir d'une illusion*, une façon de raisonner qui

procède de la façon suivante : « [...] Les assertions religieuses ne sauraient être réfutées à l'aide de la raison, pourquoi n'y devrais-je pas croire, puisqu'elles ont tant d'arguments en leur faveur : la tradition, le consentement universel des hommes et tout ce qu'elles recèlent de consolateur ? » (1971 : 46). Le commentaire que fait Freud, et il va sans dire qu'il serait entièrement approuvé sur ce point, aussi bien par Lewis que par Russell, est : « L'ignorance est l'ignorance. Nul droit à croire quelque chose n'en saurait dériver. Aucun homme raisonnable ne se comporterait aussi légèrement en d'autres matières, ni ne se contenterait d'aussi pauvres raisons de ses jugements, de ses prises de parti ; ce n'est qu'en les choses les plus hautes et les plus saintes qu'on se permet cette attitude. En réalité, ce ne sont là qu'efforts destinés à se faire accroire à soi-même et aux autres qu'on tient encore ferme à la religion, alors que depuis longtemps on s'est détaché d'elle. Dès qu'il s'agit de religion, les hommes se rendent coupables de toutes sortes d'insincérités et de bassesses intellectuelles » (*ibid.*). Une bonne partie des choses que l'on peut lire et entendre actuellement à propos de la religion me semble confirmer plus que jamais le diagnostic contenu dans la dernière phrase.

Il y a un fait dont on peut s'étonner, constate Tarde, qui est qu'alors que la quantité de vérités que nous découvrons a tendance à croître, la véracité a corrélativement tendance à baisser. Et l'explication que l'on peut suggérer est, selon lui, qu'à mesure que la quantité de vérité connue augmente et, du même coup, la quantité d'erreur diminue, notamment en raison des progrès de la science, certaines erreurs dont on continue à avoir un besoin essentiel ne peuvent plus être proférées que sous la forme du mensonge, dans ses deux versions, dont l'une consiste à « dire ce qu'on ne pense pas », et l'autre à « dire ce qu'on pense avec un accent de conviction profonde qui masque un doute subsistant » (1924 : 199). C'est une question tout à fait réelle et sérieuse que de savoir dans quelle mesure ce que Tarde appelle « un déclin général de la véracité et de la bonne foi » (1924 : 195) est susceptible d'affecter le discours et le comportement des croyants eux-mêmes. Il se peut que les convictions qu'ils expriment aient tendance à ressembler plus qu'auparavant à des croyances qui n'en sont pas ou qui sont beaucoup plus mitigées qu'elles ne le paraissent. Lewis remarque, du reste, lui-même dans *The Decline of Religion* (1946), que « les jours de la simple "incroyance" (*unfaith*) sont aussi morts que ceux de la simple "croyance" (*faith*) » (1996 : 84). Mais il faut remarquer que, pour lui, le problème ne réside aucunement dans la part de mensonge dont il se pourrait que l'on ait besoin à présent pour défendre la religion, mais plutôt dans l'indifférence à la question de la vérité qui semble caractériser largement l'attitude du croyant d'aujourd'hui. Et sur ce point il est entièrement d'accord avec Russell. Le cas qui les intéresse est celui du croyant présumé véracé qui, quand il déclare croire que *p*, affirme aussi d'une façon que l'on peut présumer sincère qu'il croit que *p* est vrai. Le point sur lequel porte le désaccord est la question de savoir s'il peut ou non croire que *p* est vrai

essentiellement parce qu'il l'est effectivement, et non pas pour des raisons d'une tout autre sorte. Lewis est convaincu que oui et Russell que non.

Pour le deuxième, si les croyants prenaient au sérieux la question de la vérité de la religion et, du même coup, celle des preuves que l'on peut ou non invoquer en sa faveur, ils seraient obligés de conclure qu'elle est fautive ou en tout cas qu'il n'y a aucune raison de penser qu'elle est vraie et du même coup, s'ils sont honnêtes, de l'abandonner. Mais ils peuvent continuer à croire sincèrement parce qu'ils ont des raisons (mauvaises) d'une autre nature qui sont suffisamment fortes pour les persuader. Lewis maintient qu'il y a heureusement aussi une bonne raison de croire, qui est que les assertions de la religion sont vraies et que l'on peut se convaincre qu'elles le sont ; mais c'est une raison dont l'existence a malheureusement besoin aujourd'hui de plus en plus d'être rappelée aux croyants eux-mêmes.

On peut remarquer que Renan ne voyait pas les choses autrement que Lewis et a souligné, lui aussi, que, comme il l'avait appris de ses maîtres religieux eux-mêmes, la vérité d'une proposition est la seule chose qui puisse justifier la croyance qui lui est accordée et la seule attitude correcte est la soumission sans réserve à la vérité, qu'elle nous convienne ou non. Ce à quoi il faut se plier est le verdict de la réalité, et non la force du désir, aussi susceptible que puisse être celle-ci de conférer à la croyance un attrait particulier. « Quel est le grand reproche que les prédicateurs du XVII^e siècle adressent aux libertins ? C'est d'avoir embrassé ce qu'ils désiraient, c'est d'être arrivés aux opinions irrégieuses parce qu'ils avaient envie qu'elles fussent vraies » (1883 : 162). C'est précisément le genre d'argument que l'on retrouve chez Lewis : un athée peut être convaincu que Dieu n'existe pas essentiellement parce qu'il a peur qu'il existe et désire par-dessus tout qu'il n'existe pas.

Nietzsche, la « preuve de force » et la « preuve de vérité » de la foi

Comme le reconnaît clairement Nietzsche lui-même, le christianisme n'a assurément rien ignoré de la distance considérable qui peut séparer la vérité de la croyance à la vérité, et de la divergence qui peut exister entre le chemin qui mène à la première et celui qui mène à la seconde :

Avant tout il sait qu'il est en soi tout à fait indifférent que quelque chose soit vrai ou non, mais que cette chose est de la plus haute importance, *pour autant* qu'elle est crue comme vraie. La vérité et la *croyance* que quelque chose est vrai : deux univers d'intérêts tout à fait séparés l'un de l'autre, presque des univers *opposés* – on arrive à l'un et à l'autre par des chemins fondamentalement différents. Savoir à quoi s'en tenir sur ce point – cela *fait* presque en Orient le sage : c'est ainsi que l'entendent les brahmanes, que l'entend Platon, que l'entend tout élève qui apprend la sagesse ésotérique. Si par exemple il y a un *bonheur* dans le fait de se sentir délivré du péché, il n'y a *pas* besoin pour cela comme présupposition que l'homme soit pécheur, mais qu'il se *sente* pécheur. Mais si c'est en fait la croyance qui est nécessaire avant tout, alors on doit

jeter le discrédit sur la raison, la connaissance, la recherche : le chemin de la vérité devient un chemin *défendu*. – L'*espérance* forte est un *stimulant* beaucoup plus grand de la vie que n'importe quel bonheur singulier qui est obtenu réellement (1981 : 628).

Un point sur lequel il ne peut guère y avoir de doute, en dépit de tout ce qui pourrait donner l'impression d'aller à l'encontre de cela, est le fait qu'aux yeux de Nietzsche il est de la plus haute importance, lorsque nous avons à choisir entre le chemin de la vérité et celui de la croyance à la vérité, d'opter dans tous les cas pour le premier :

Peu de vertus ou de projets reçoivent dans le corpus nietzschéen une adhésion aussi complète que l'honnêteté et la poursuite de la vérité. L'honnêteté intellectuelle est inscrite si profondément dans le schéma des valeurs nietzschéen qu'il ne peut même qu'à peine *comprendre* que « la plupart des gens ne considèrent pas comme méprisable de croire ceci ou cela et de vivre en fonction de lui, sans avoir pris auparavant conscience des raisons ultimes et les plus sûres qui parlent pour ou contre » (*Die fröhliche Wissenschaft*, § 2). La même vertu de véracité [...] constitue la signature de ses critiques centrales de l'argument du type de la « preuve de force ». Ce qui est peut-être le plus frappant de tout, cependant, est que Nietzsche célèbre l'honnêteté *alors même qu'il souligne ses tendances ascétiques* (R. Lanier Anderson, 2005 : 103).

C'est effectivement un point tout à fait crucial sur lequel il s'en prend violemment au christianisme, auquel il reproche d'avoir cherché à faire passer ce qu'on appelle, chez ses adeptes, la « preuve de force » (*Beweis der Kraft*), qui est une raison susceptible de justifier psychologiquement la croyance à la vérité, pour une raison de la vérité elle-même (il y a, bien entendu, une différence entre reconnaître la distinction en théorie et la respecter véritablement en pratique) :

Il semble, si toutefois j'ai bien entendu, qu'il existe entre chrétiens une sorte de critère de la vérité, qu'on appelle la « preuve de force ». La foi sauve (*macht selig*), donc elle est vraie. – On pourrait ici objecter pour commencer que justement le salut (*das Seligmachen*) n'est pas démontré, mais seulement *promis* : le salut lié à la condition de la « foi », – on *doit* être sauvé, *parce que* l'on croit... Mais *que* se produise effectivement ce que promet le prêtre au croyant pour l'au-delà inaccessible à tout contrôle, avec quoi *cela* se démontrerait-il ? – La prétendue « preuve de force » n'est donc au fond à nouveau qu'une croyance que l'effet que l'on attend de la croyance ne manque pas de se produire. En résumé : « Je crois que la croyance sauve ; – *par conséquent* elle est vraie. » Mais avec cela nous sommes déjà au bout. Ce « par conséquent » serait l'absurde lui-même comme critère de la vérité. – Mais admettons, avec un peu d'indulgence, que le salut soit démontré par la foi (– *pas* seulement désiré, – *pas* seulement promis par la bouche quelque peu suspecte d'un prêtre) : la félicité – en termes plus techniques, le plaisir (*Lust*) – serait-il jamais une preuve de vérité ? Il l'est si peu que cela fournit presque la preuve du contraire, en tout cas la suspicion la plus forte contre la « vérité », quand des sensations de plaisir font aussi entendre leur voix sur la question « qu'est-ce qui est vrai ? ». La preuve du « plaisir » est une preuve *en faveur* du « plaisir », – rien de plus ; pourquoi grands dieux ! serait-il établi fermement que des jugements *vrais* procurent plus de plaisir que des jugements faux et, en vertu d'une harmonie préétablie, tirent derrière eux des sensations agréables ? – L'expérience de tous les esprits rigoureux, de tous ceux qui ont une nature profonde enseigne l'*inverse*. [...] La foi procure la félicité : *par conséquent*, elle ment (*Der Antichrist*, § 50, 1981 : 661-662).

En d'autres termes, on ne doit surtout pas s'attendre à ce que la vérité fasse plaisir ou rende heureux, que ce soit dans ce monde-ci ou dans l'autre. Et même s'il était démontré qu'elle le fait, cela prouverait toujours uniquement qu'elle rend heureux, et non qu'elle est vraie.

Ce que Nietzsche rappelle ici avec force est que, si c'est bien la vérité que nous voulons pour la croyance, nous devons demander des preuves qui soient réellement des preuves de la vérité, et non d'autre chose, par exemple d'agréments ou de bénéfices divers que nous pouvons espérer obtenir de la croyance. L'utile ou l'agréable ne doivent pas être considérés comme des critères du vrai et encore moins confondus avec lui, puisque le vrai n'est le plus souvent ni profitable ni plaisant. Mais cela ne résout, bien entendu, pas encore la question de savoir si c'est bien la vérité que nous devons exiger par-dessus tout et dans tous les cas pour nos croyances. Et la réponse que Nietzsche donne à cette question est évidemment bien différente de celle de Lewis et de Russell, puisqu'il considère justement comme un problème rarement posé et pourtant essentiel celui de savoir sur quelles raisons au juste peut bien s'appuyer l'avantage et le privilège que nous sommes censés devoir accorder par principe à la vérité, alors que la fausseté peut avoir aussi une valeur et même une valeur qui semble à bien des égards nettement supérieure. Ce qui est caractéristique de sa position est le fait de soutenir que nous avons un besoin essentiel à la fois de la vérité *et* de l'illusion, mais, bien entendu, pas de n'importe quelle espèce d'illusion et certainement pas d'illusions comme celles auxquelles le christianisme et la religion en général s'efforcent de nous faire croire.

Rien n'empêche, par conséquent, Nietzsche de se retrouver momentanément du même côté que les philosophes qui, comme Russell ou Lewis, défendent des positions « évidentialistes », quand il invoque comme un argument essentiel contre la croyance religieuse et en particulier contre le christianisme l'insensibilité presque complète à la question de la vérité et de la fausseté qu'ils réussissent à développer chez leurs défenseurs. On a retenu généralement avant tout de son attaque contre le christianisme qu'il le considérait comme étant essentiellement l'expression du ressentiment et de l'esprit de vengeance des faibles et des ratés, en négligeant probablement un peu trop le fait qu'un des indices les plus révélateurs auxquels on peut reconnaître et mesurer la faiblesse est justement, selon lui, l'incapacité de discerner et d'accepter la vérité :

L'homme de la conviction a en elle son épine dorsale. *Ne pas* voir un bon nombre de choses, n'être en aucun point sans prévention, être de part en part homme de parti, avoir une optique rigoureuse et nécessaire dans toutes les valeurs – cela seul fait qu'une telle espèce d'homme peut simplement exister. Mais elle est, du même coup, le contraire, l'*antagoniste* du vérac (*des Wahrhaftigen*), – de la vérité... Le croyant n'est pas libre d'avoir une conscience pour la question « vrai » et « non vrai » en général : être probe à *cet* endroit serait immédiatement sa ruine. Le caractère pathologiquement conditionné de son optique fait du convaincu le fanatique – Savonarole, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon, – le type contraire de celui de l'esprit fort, de l'esprit devenu

libre. Mais la pose de grandeur de ces esprits *malades*, de ces épileptiques du concept, agit sur la grande masse, – les fanatiques sont pittoresques, l'humanité aime mieux voir des gestes qu'entendre des *raisons*... (*Der Antichrist*, § 54, 1981 : 667-668).

Le christianisme est, pour Nietzsche, par essence un ennemi mortel de tout ce qui est grand, noble, fort, courageux, etc. Mais c'est précisément ce qui peut faire de lui également un négateur de la réalité et un ennemi de la vérité. Il est décrit, dans *L'Antéchrist*, comme une religion « qui n'est en aucun point en contact avec la réalité, qui tombe immédiatement dès que l'on fait droit à la réalité en un seul point » (*ibid.*, § 47, 1981 : 658) et qui ne peut pas ne pas se comporter comme un adversaire impitoyable de tout ce que l'humanité a réussi à savoir : « La "foi" comme impératif est le *veto* contre *la science*, – en pratique, le mensonge à tout prix » (*ibid.*). « "Foi", affirme également Nietzsche, veut dire ne-pas-*vouloir*-savoir ce qui est vrai. Le piétiste, le prêtre des deux sexes, est faux, *parce qu'il est malade* : son instinct *exige* qu'il ne soit en aucun point fait droit à la vérité » (*ibid.*, § 52, 1981 : 664). Une des erreurs (volontaires) les plus funestes sur lesquelles s'appuie la croyance chrétienne consiste, selon Nietzsche, dans la destruction du sens correct de la causalité, dans ce qu'il appelle « l'attentat contre le concept cause et effet » (§ 49, 1981 : 660). « Le prêtre, constate-t-il, ne connaît qu'Un grand danger : c'est la science, – le concept sain de cause et effet » (*ibid.*). Ce refus de savoir et cette volonté d'ignorer coûte que coûte tout ce qui est susceptible de mettre en danger la foi constituent bel et bien un argument décisif contre celle-ci. Quand il parle du *veto* opposé par la foi à la science, Nietzsche songe en particulier au refus opposé à ce que l'on peut apprendre des philologues (il en est un lui-même) et des médecins. « Paul, écrit-il, *veut* déjouer la "sagesse du monde" : ses ennemis sont les *bons* philologues et médecins de formation alexandrine, – c'est à eux qu'il fait la guerre. De fait, on n'est pas philologue ou médecin sans être aussi en même temps *antéchrist*. Comme philologue, en effet, on regarde *derrière* les "Livres saints", comme médecin *derrière* la déchéance physiologique du chrétien typique. Le médecin dit "incurable", le philologue "escroquerie"... » (*ibid.*, § 47, 1981 : 658).

Alors que la croyance constitue par essence, aux yeux de Nietzsche, une preuve de dépendance et de faiblesse, qui fait que, même s'il y a encore beaucoup de gens qui ne s'en rendent pas compte, le fait d'être « croyant » est devenu une sorte d'« inconvenance » (il le qualifie d'*unanständig* [*ibid.*, § 50, 1981 : 661]), le scepticisme, dont on peut dire qu'il repose justement sur une sensibilité beaucoup plus développée et plus exigeante que d'ordinaire à la question du vrai et du faux, représente la position de l'homme fort, libéré et autonome. Si l'homme religieux a généralement accepté de sacrifier la vérité par impossibilité de renoncer à sa croyance, le sceptique est prêt au contraire, en un certain sens, à sacrifier toute espèce de croyance par amour de la vérité :

Qu'on ne se laisse pas induire en erreur : les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force, la *liberté* qui vient de la force et de l'excédent de force de l'esprit se *démontre* par le scepticisme. Les hommes de conviction, pour

tout ce qu'on peut dire de façon principielle sur ce qui a et ce qui n'a pas de valeur, n'entrent pas du tout en ligne de compte. Les convictions sont des prisons. Cela ne voit pas assez loin, cela ne voit pas *au-dessous* de soi : mais pour pouvoir faire entendre sa voix à propos de la valeur et la non-valeur, il faut voir cinq cents convictions *au-dessous* de soi, – *derrière* soi... Un esprit qui veut quelque chose de grand, qui veut également les moyens pour cela, est nécessairement un sceptique. Le fait d'être libéré de toute espèce de convictions *fait partie* de la force, le *pouvoir*-regarder-librement... La grande passion, le fondement et la puissance de son être, encore plus éclairée, plus despotique qu'il ne l'est lui-même, prend à son service tout son intellect ; elle fait sans hésiter ; elle lui donne du courage, même pour l'utilisation de moyens peu respectables, elle lui *accorde* le cas échéant des convictions. La conviction comme *moyen* : il y a bien des choses que l'on n'atteint qu'à l'aide d'une conviction. La grande passion utilise, use des convictions, elle ne s'y soumet pas, – elle se sait souveraine (*ibid.*, § 54, 1981 : 666-667).

Le sceptique constitue l'une des rares espèces de philosophe pour lesquelles Nietzsche manifeste régulièrement son respect, à cause de l'exemple de probité intellectuelle qu'il donne. « Je mets à part, indique-t-il, dans *L'Antéchrist*, quelques sceptiques, le type décent dans l'histoire de la philosophie ; mais le reste ne connaît pas les exigences premières de la droiture (*Rechtschaffenheit*) intellectuelle » (§ 12, 1981 : 618). Mais même le sceptique peut être motivé, à son insu, par autre chose, que la volonté de connaître le vrai :

Confusions psychologiques : le besoin de croire confondu avec la volonté de connaître le vrai (par exemple chez Carlyle). Mais de même le *besoin de ne pas croire* a été confondu avec la volonté de connaître le vrai (besoin de se détacher d'une croyance, pour cent raisons : pour avoir raison contre les « croyants » quels qu'ils soient). *Qu'est-ce qui inspire les sceptiques ? La haine des dogmatiques, ou le besoin de repos, la lassitude, comme chez Pyrrhon* (1947-1948 : I, 95-96).

Nietzsche utilise le terme « carlylisme » (*Der Antichrist*, § 54, 1981 : 667) pour désigner la première espèce de confusion : celle du besoin de croire inconditionnellement, d'un oui et d'un non qui ne soient affectés d'aucune atténuation ou restriction, avec le besoin de vérité (en l'occurrence, d'une vérité absolue). La deuxième montre que la volonté de ne pas croire peut, elle aussi, être déterminée par des raisons qui n'ont pas grand-chose à voir avec la préoccupation pour la vérité.

Même la remarque concernant la nécessité de conserver une maîtrise complète sur ses convictions, au lieu d'accepter d'en être le serviteur et souvent l'esclave, n'oblige pas à se représenter le sceptique nietzschéen comme quelqu'un qui cultive une forme d'indifférence cynique par rapport à la question de la vérité. Il faut probablement le concevoir plutôt comme le genre d'esprit supérieur qui a compris qu'aucune conviction n'est vraie de façon suffisamment incontestable pour mériter une adhésion inconditionnelle et qu'une conviction ne peut par conséquent être considérée autrement que comme un moyen dont la valeur dépend également, pour une part importante, de la fin au service de laquelle il est mis. Mais il y a, en revanche, incontestablement, chez Nietzsche, une certaine tension entre deux intérêts fondamentaux qui semblent être restés l'un et l'autre

essentiels pour lui : l'intérêt pour la question de la vérité, qui interdit apparemment, comme on vient de le voir, de sacrifier le respect de la vérité à quoi que ce soit d'autre et tout particulièrement au besoin de croire, et l'intérêt pour la question de la valeur de la vérité, qui entraîne inévitablement une certaine relativisation de l'importance qui doit être accordée à la vérité, puisque celle-ci n'est, du point de vue nietzschéen, ni la seule ni même forcément la plus importante des propriétés qui doivent être prises en considération ici : la fausseté d'une proposition ne constitue pas forcément, en elle-même et à elle seule, un argument décisif contre elle.

Nietzsche considère comme tout à fait légitime d'utiliser contre la religion la vérité et la connaissance (aussi bien ordinaire que scientifique), qu'elle regarde à juste titre comme ses ennemies essentielles, mais sûrement pas de leur accorder une valeur absolue quelconque. Dans *L'Antéchrist*, il présente comme un symptôme de décadence typique le refus de savoir et la perte de l'intérêt pour la question de la vérité, tels qu'ils se manifestent dans le christianisme. Mais une humanité qui, à supposer que cela puisse être imaginé, aurait résolu de ne croire qu'à des choses qu'il existe des raisons suffisantes de considérer comme vraies et serait devenue incapable d'accorder également sa croyance à des fictions et à des mythes de nature diverse et même pour finir tout simplement d'en créer serait évidemment, à ses yeux, encore beaucoup plus déficiente et décadente.

Ponce Pilate, à la déclaration du Christ selon laquelle il n'était venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité, a répondu par la question fameuse « Qu'est-ce que la vérité ? » (*Évangile selon saint Jean*, 18, 37-38). Nietzsche lui rend, sur ce point, un hommage dont il estime qu'il ne devrait pas surprendre ses lecteurs :

Ai-je encore à dire que dans tout le *Nouveau Testament* apparaît un *seul* personnage que l'on ne peut pas ne pas honorer ? Pilate, le procureur romain. Prendre au sérieux une affaire de Juifs – c'est une chose à laquelle il ne se résout pas. Un Juif de plus ou de moins – quelle importance ?... Le noble sarcasme d'un Romain devant qui est fait un abus effronté du mot « vérité » a enrichi le *Nouveau Testament* du seul mot *qui a de la valeur* – qui est sa critique, son *anéantissement* même : « Qu'est-ce que la vérité ? » (*Der Antichrist*, § 46, 1981 : 657).

L'abus qui a été fait, en l'occurrence, du mot « vérité » est celui qui consistait à se présenter comme quelqu'un qui détient le privilège de posséder la vérité et de pouvoir parler en son nom. Mais ce n'est pas la seule façon possible de considérer la situation. Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche avait été sensible à un autre aspect du problème, qui consiste dans la possibilité qu'offre la réaction de Ponce Pilate d'être comprise et utilisée plutôt comme un argument en faveur du christianisme. Car si ce que suggère le scepticisme qu'elle exprime est qu'on ne peut, de toute façon, rien savoir, qu'est-ce qui pourrait bien empêcher le christianisme de prétendre qu'il n'est ni plus ni moins éloigné du savoir et de la vérité que tout ce qu'on croit pouvoir lui opposer en fait de connaissance réelle et certifiée ? « On se plaît de nos jours à produire comme avocat du Christ Ponce

Pilate et sa fameuse question : Qu'est-ce que la vérité ? afin de jeter le doute de l'apparence sur toutes les connaissances réelles et possibles, et de dresser la croix sur le fond terrifiant de l'impossibilité de rien savoir » (1988 : II, 27).

Il est clair que l'on pourrait difficilement reprocher au christianisme, comme le fait Nietzsche dans *L'Antéchrist*, son refus principal de savoir, si l'on devait considérer comme établi qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit et que rien de ce que nous croyons savoir n'est véritablement su. Mais Nietzsche ne semble pas avoir de doute sur le fait qu'il y a bel et bien des choses que nous savons réellement et que le christianisme ne veut surtout pas savoir, qu'il est même *obligé* par nature d'ignorer. Dans le § 53 de *L'Antéchrist*, il utilise à nouveau la différence qui doit être faite entre la vérité et la croyance à la vérité pour souligner que, contrairement à ce que l'on croit souvent, les martyrs peuvent susciter ou renforcer la seconde, mais ne peuvent rien prouver en faveur de la première. Le martyre est aussi, à sa façon, une « preuve de force », en l'occurrence de la force de la croyance et du courage presque surhumain qu'elle semble capable de procurer à ceux qui le subissent et parfois le choisissent, mais sûrement pas une preuve de vérité.

En lisant les passages consacrés à la question des relations entre la vérité et la croyance dans *L'Antéchrist*, qui ne correspond pas à une phase transitoire, mais à ce qui semble avoir été l'état ultime de la pensée de Nietzsche sur ce type de problème, on mesure à quel point on se trompe lorsqu'on se le représente, dans le style de ceux que Bernard Williams appelle les « négateurs » (*deniers*) (2006 : 17 *sq.*) ou de certaines tentatives de récupération postmodernes, comme nous suggérant de réduire la distance qui est censée exister entre ce qui *est* vrai et ce dont on *croit* qu'il l'est, autrement dit, entre l'être-vrai et le *tenir-pour-vrai*, au point d'accepter pour finir de les confondre purement et simplement. Non seulement Nietzsche ne propose pas de réduire ou d'abolir la distance, mais il a tendance à l'augmenter au contraire au maximum et à la présenter comme constitutive du concept de vérité lui-même. On ne voit pas très bien, en effet, comment il pourrait sans cela en arriver à affirmer que celui qui se présente comme un détenteur assuré de la vérité et par conséquent refuse totalement d'envisager la possibilité que ce qui est vrai selon lui se révèle être quelque chose qu'il croit simplement être vrai a déjà démontré par là qu'il ne comprenait pas vraiment ce que signifie le mot « vérité » et n'avait pas non plus la moindre idée de « l'esprit d'examen et de prudence » (*der Geist der Prüfung und Vorsicht*) (*Der Antichrist*, § 53, 1981 : 666) qu'il faut être capable de faire prévaloir dans toute recherche de la vérité. On peut remarquer également que, quand il affirme que « toutes les voies droites, honnêtes, scientifiques qui mènent à la connaissance *ne peuvent pas ne pas* être refusées comme *interdites* par l'Église » (*ibid.*, § 52, 1981 : 664), il autorise bel et bien à supposer qu'il existe à ses yeux non seulement des vérités à chercher, mais également des moyens honnêtes et scientifiques qui nous donnent une chance réelle de réussir à les connaître, par opposition à d'autres dont nous ne pouvons tout simplement rien attendre sur ce point.

La vérité, l'erreur et l'illusion

Même si ses adversaires pourraient sans doute être tentés de lui reprocher de faire lui-même beaucoup de gestes, et même de grands gestes, Nietzsche comme on vient de le voir, insiste en tout cas, lui aussi, sur la nécessité, en matière de croyance, de chercher et de donner avant tout des *raisons* ; et il ne croit, de toute évidence, pas plus que Russell à l'existence de raisons véritables susceptibles de justifier la croyance religieuse. Il est même convaincu, au contraire, de l'existence d'une sorte d'obligation de ne pas croire qui, compte tenu de ce que nous savons à présent, correspond à une simple exigence de dignité, de respect de soi, de fermeté et de courage. Mais le problème le plus difficile qui se pose ici est apparemment que, tout en ayant l'impression de ne faire rien de plus que de « se laisser traîner où voudra la démonstration prépondérante » (l'expression est de Renan), on peut aboutir à deux endroits qui sont aussi éloignés que possible l'un de l'autre : la foi dans le cas de Lewis et l'incroyance dans le cas de Renan et de Russell.

L'accord complet qui existe entre Lewis et Russell sur le principe fondamental qui doit régir la formation de la croyance oblige évidemment le premier à soutenir que la foi véritable constitue autant que la raison une protection contre les dangers que comportent, en matière de croyance, la passion et l'imagination. « La bataille, affirme-t-il, est entre foi et raison, d'un côté, et émotion et imagination, de l'autre » (cité par Wielenberg, 2008 : 156). Comme le dit Wielenberg : « Russell et Lewis étaient d'accord sur le fait qu'on doit suivre les preuves (*the evidence*) quand il s'agit de former ses croyances, en dépit du fait qu'ils étaient en désaccord sur la question de savoir où mènent les preuves quand on en vient au christianisme. Et tous les deux voyaient l'émotion comme faisant partie des obstacles de base à une formation de ses croyances qui soit appropriée. C'est la raison pour laquelle la capacité de résister à de telles émotions est si importante » (2008 : 157).

Ce que dit Lewis est à peu près la même chose que ce qu'on peut trouver chez Pascal lui-même, qui soutient que l'incapacité de croire provient de la passion, et non de l'insuffisance des preuves, qui nous fournissent, en l'occurrence, tout ce que des preuves en général sont capables de fournir : « Mais apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions » (1954 : 1215). Ce n'est par conséquent pas pour essayer de persuader davantage la raison, mais pour diminuer les passions, que ceux qui aspirent à la croyance auraient intérêt à commencer « en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. » (*ibid.*). L'idéal serait cependant évidemment qu'il puisse exister réellement des preuves capables de nous *obliger* à croire et non pas simplement de nous *incliner* à le faire, que cette inclination soit ou non susceptible d'être contrariée par l'intervention de la passion.

Lewis estime, comme on l'a vu, que l'émotion et la passion peuvent rendre les incroyants aveugles aux preuves, alors que Russell soupçonne, de son côté, les gens comme lui d'être, pour des raisons du même genre, insensibles à l'absence de preuves réelles. Mais suffit-il de dire qu'ils sont en désaccord sur la question de savoir où mènent les preuves ? Ne sont-ils pas aussi, en fin de compte, en désaccord total sur ce qui constitue une preuve ? (Russell estime qu'une des raisons pour lesquelles on a longtemps pris pour des preuves de l'existence de Dieu des raisonnements qui n'étaient pas du tout des preuves a été l'état relativement peu développé de la logique. Mais même avec les progrès réalisés dans ce domaine, des désaccords complets peuvent subsister et subsistent effectivement sur la question de savoir si les preuves supposées constituent ou non des preuves réelles.)

Freud, dans *L'Avenir d'une illusion*, prend soin de préciser que : « Prendre parti pour ou contre la valeur en vérité (*Wahrheitswert*) des doctrines religieuses ne rentre pas dans le cadre de cette étude. Il nous suffit de les avoir reconnues, d'après leur nature psychologique, pour des illusions » (1971 : 47). Effectivement, dire que les doctrines religieuses sont des illusions n'est pas la même chose que dire que ce sont des erreurs. « Ce qui caractérise l'illusion, c'est, dit Freud, d'être dérivée des désirs humains ; elle se rapproche par là de l'idée délirante en psychiatrie [...] ; l'illusion n'est pas nécessairement fausse, c'est-à-dire irréalisable ou en contradiction avec la réalité » (1971 : 44). Ce que l'on peut dire est par conséquent seulement que, si on a des raisons de penser qu'une assertion est considérée comme vraie essentiellement à cause du désir qu'on a qu'elle le soit, cela n'est sûrement pas de nature à augmenter les chances qu'elle a d'être vraie, mais plutôt à les diminuer sérieusement, même s'il ne devient pas pour autant impossible pour elle d'être malgré tout vraie. « Les doctrines religieuses, affirme Freud, sont toutes des illusions, on ne peut les prouver, et personne ne peut être contraint à les tenir pour vraies, à y croire ». Et il ajoute un peu plus loin : « On ne peut pas plus les réfuter que les prouver » (1971 : 45), ce qui signifie qu'on ne peut pas non plus être contraint de ne pas y croire. Freud ne soutient donc en principe jamais littéralement qu'elles sont fausses, si l'on entend par là qu'elles ont été réfutées, autrement dit, qu'il a été démontré que ce sont des erreurs, et non pas simplement des illusions.

Lewis a introduit dans un essai de 1941 le terme « bulverism » pour caractériser une démarche qui lui semble constituer une caractéristique dominante de la pensée du vingtième siècle et dont on trouve une illustration exemplaire chez les marxistes et les freudiens :

Vous devez commencer par montrer *qu'un* homme est dans l'erreur avant d'expliquer *pourquoi* il l'est. La méthode moderne consiste à assumer sans discussion qu'il est dans l'erreur et ensuite à détourner son attention de cela (la seule question réelle) en expliquant avec ardeur comment il est devenu aussi stupide. Dans le cours des quinze dernières années j'ai trouvé ce vice si commun que j'ai dû inventer un nom pour lui. Je l'appelle Bulverisme. Un jour je me mettrai en devoir d'écrire la biographie de son

inventeur imaginaire, Ezekiel Bulver, dont le destin a été déterminé à l'âge de cinq ans quand il a entendu sa mère dire à son père – qui avait soutenu que deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands que le troisième – « Oh, vous dites ça parce que vous êtes un homme ». « À ce moment-là », nous assure Bulver, « est passée comme un éclair à travers mon esprit en train de s'ouvrir la grande vérité selon laquelle la réfutation n'est pas une partie nécessaire d'un argument. Assumez que votre adversaire est dans l'erreur, et ensuite expliquez son erreur, et le monde sera à vos pieds. Essayez de démontrer qu'il a tort ou (pire encore) essayez de découvrir s'il a raison ou non, et le dynamisme national de notre époque vous poussera dans le mur ». C'est de cette façon que Bulver est devenu un des créateurs du XX^e siècle (« Bulverism » [1941], in 1996 : 20).

Mais si on pense que toutes les pensées sont, comme dit Lewis, psychologiquement, idéologiquement ou d'une autre manière quelconque, « teintées à la source », deux questions se posent immédiatement. 1) Faut-il comprendre qu'elles le sont littéralement toutes ? et 2) La teinte en question invalide-t-elle ou non la pensée teintée, en ce sens qu'elle la rend fautive ? Il est facile de montrer que la réponse que les bulveristes sont obligés de donner à ces deux questions est fatale à leur doctrine :

S'ils disent que toutes les pensées sont teintées de cette manière, alors, bien sûr, nous devons nous souvenir que le freudisme et le marxisme sont tout autant des systèmes de pensée que la théologie chrétienne ou l'idéalisme philosophique. Le freudisme et le marxisme sont dans le même bateau avec tout le reste d'entre nous, et ne peuvent nous critiquer de l'extérieur. Ils ont scié la branche sur laquelle ils étaient assis. Si, d'un autre côté, ils disent que la teinte n'invalide pas nécessairement leur pensée, alors elle n'invalide pas non plus nécessairement la nôtre. Auquel cas ils ont préservé leur propre branche, mais également préservé la nôtre avec elle (1996 : 19).

Il est pour le moins difficile de donner tort à Lewis quand il constate que le vingtième siècle a abusé fortement, dans une multitude de domaines, de ce qu'il appelle le bulverisme et que l'on peut appeler aussi le sophisme génétique (*genetic fallacy*) ou celui de la réfutation par l'origine. Mais en même temps il y a lieu de faire remarquer qu'on ne peut pas reprocher à quelqu'un comme Freud de ne pas avoir cherché à démontrer que la religion est fautive, avant de se mettre à expliquer pourquoi elle est crue par un nombre aussi grand de gens, puisqu'il reconnaît lui-même tout à fait clairement qu'on ne peut pas démontrer qu'elle est fautive, mais seulement qu'elle est une illusion dans le sens indiqué. Il n'est pas vrai pour autant que l'on puisse dire que lui-même et ceux qui procèdent comme il le fait, faute de pouvoir la réfuter, postulent en quelque sorte simplement qu'elle est fautive et se mettent alors immédiatement en devoir de lui appliquer le mécanisme d'explication psychologique, que fournit la psychanalyse, de la croyance fautive comme constituant une croyance dans la genèse de laquelle le désir joue un rôle dominant. Les gens que Lewis accuse de bulverisme me semblent heureusement, de façon générale, plus conscients qu'il ne le suggère du fait que l'explication par la genèse répond à la question de la genèse, mais ne suffit sûrement pas à décider la question de la vérité, surtout lorsqu'ils sont convaincus, comme l'était Freud, qu'elle n'est, de toute façon, pas décidable.

Carnap, par exemple, dans son « Autobiographie intellectuelle », explique qu'il a abandonné la croyance en Dieu et à l'immortalité principalement sous l'effet de ce qu'il appelle « une forte impression de la continuité dans la conception scientifique du monde » et il écrit :

C'est ainsi que j'en suis arrivé graduellement à une conception naturaliste claire : tout ce qui arrive est une partie de la nature, l'homme est une forme d'organisme supérieure et meurt comme tous les autres organismes. Il restait la question d'une explication du fait historique que la croyance en un ou plusieurs dieux et à l'immortalité était très répandue dans toutes les cultures. Ce n'était cependant pas un problème philosophique, mais un problème historique et psychologique. J'ai trouvé progressivement une réponse fondée sur des résultats anthropologiques concernant l'évolution historique des conceptions religieuses. Bien plus tard, j'ai obtenu des aperçus importants sur le développement de l'image individuelle du monde à travers les résultats des recherches de Freud et en particulier de sa découverte de l'origine de la conception de Dieu comme un substitut du père. [...] Au stade de développement actuel de notre culture, bien des gens ont encore besoin de symboles et d'images mythologiques. Il me semble erroné d'essayer de les priver du soutien qu'ils tirent de ces idées, à plus forte raison de les ridiculiser (1963 : 8).

Comme on le voit, Carnap distingue clairement un stade auquel la vérité des croyances concernées lui est apparue comme très improbable pour une raison qu'il indique et un stade auquel il a cherché et trouvé des éléments d'explication susceptibles de rendre compréhensible et explicable le fait qu'il y ait un nombre aussi considérable de gens qui continuent malgré tout à y adhérer. Les deux choses ne sont à aucun moment confondues et ce qui est présupposé dans le raisonnement n'est pas l'assertion plus ou moins dogmatique de la fausseté de la religion, mais seulement l'absence de raisons sérieuses de la considérer comme vraie. Les choses ne se passent pas de façon différente chez Freud. Ce qui est requis au départ, dans son raisonnement, n'est pas l'affirmation que la religion est une erreur démontrée, mais seulement celle de la non-existence de raisons rationnelles susceptibles d'obliger quelqu'un à la croire vraie ; et cette constatation est suivie de la mise en évidence de raisons d'une autre sorte, dont la découverte a évidemment pour effet de diminuer encore la probabilité que la croyance soit vraie, puisque, comme le dit Freud, on a affaire ici à une croyance dans la motivation de laquelle le rapport à la réalité n'intervient pas, mais est au contraire ignoré :

Nous savons à peu près à quelle époque et par quelle sorte d'hommes les doctrines religieuses ont été créées. Si nous apprenons encore en vertu de quels motifs elles le furent, le point de vue d'où envisager le problème religieux subira un déplacement notable. Nous nous dirons : il serait certes très beau qu'il y eût un Dieu créateur du monde et une Providence pleine de bonté, un ordre moral de l'univers et une vie future, mais il est cependant très curieux que tout cela soit exactement ce que nous pourrions nous souhaiter à nous-mêmes. Et il serait encore plus curieux que nos ancêtres, qui étaient misérables, ignorants, sans liberté, aient justement pu arriver à résoudre toutes ces difficiles énigmes de l'univers (1971 : 47).

L'importance et l'insuffisance des preuves

J'ai évoqué il y a un instant la question de savoir ce que l'on peut attendre réellement, quand il est question de la religion, des preuves. S'il s'agit des preuves au sens propre et étroit du terme, même ceux qui défendent sur la question de la religion une conception comme celle de Lewis admettent qu'elles ne sont pas suffisantes pour conduire à la foi. La raison de cela est qu'on est obligé de commencer par faire une distinction importante entre deux sens du mot « foi », qu'il appelle la Foi-A et la Foi-B. La première est la foi qu'on a appelée parfois « notionnelle » ou « intellectuelle » et qui n'est guère différente, selon lui, de la foi – car c'est bien de foi qu'il faut parler – en des choses comme l'uniformité du cours de la nature ou la présence de la conscience dans le corps des autres personnes. La deuxième ressemble beaucoup plus à quelque chose comme la confiance que l'on décide d'accorder à une personne. Lewis a des doutes sur la possibilité de trouver des hommes religieux qui aient cru à un moment quelconque que la Foi-B pouvait suivre automatiquement de l'acquisition de la Foi-A. Tous semblent avoir été convaincus plutôt, et c'est aussi ce qu'on leur enseigne dans le Christianisme, que la foi ne peut être qu'un don octroyé par Dieu lui-même :

Presque tous les gens que je connais qui ont embrassé le christianisme à l'âge adulte ont été influencés par ce qui leur semblait être au moins des arguments probables en faveur du Théisme. J'en ai connu certains qui étaient complètement convaincus par l'argument ontologique de Descartes : en d'autres termes, ils ont reçu la Foi-A de Descartes pour commencer et ensuite ils en sont venus à chercher, et à trouver, la Foi-B. Même des gens tout à fait dépourvus d'éducation qui ont été des chrétiens toute leur vie en appellent assez souvent à une forme de l'argument téléologique (*from Design*). Même l'acceptation de la tradition implique un argument qui devient parfois explicite sous la forme « J'estime que tous ces hommes sages n'auraient pas cru en cela si ce n'était pas vrai ». (« *Is Theism Important ?* » [1952], in 1996 : 158).

Lewis observe que même l'acceptation de la Foi-A « implique déjà un excès de certitude subjective qui va au-delà de la certitude logique, ou même de la certitude logique supposée, des arguments employés. Elle [la Foi-A] peut conserver cette certitude pendant longtemps, je suppose, même sans le soutien de la Foi-B. Cet excès de certitude dans un assentiment établi n'est pas du tout extraordinaire. La plupart de ceux qui croient à l'Uniformité de la Nature, à l'Évolution, ou au Système Solaire le partagent » (*ibid.*). Le croyant peut donc utiliser, et il le fait régulièrement, une forme de l'argumentation *tu quoque* qui consiste à faire remarquer que les incroyants, même lorsqu'ils sont scientifiques et dans leur science elle-même, partagent un bon nombre de croyances qui s'apparentent, elles aussi, à une foi. Pascal avait déjà utilisé cet argument, que l'on peut appeler aussi celui de l'incertitude : puisqu'il y a, en dehors de la religion, une multitude de choses que nous croyons sans hésiter, bien qu'elles soient tout à fait incertaines, pourquoi, quand il s'agit de parier, ne devrions-nous pas parier également, et même à plus forte raison, sur la vérité de ce qu'affirme la religion ?

S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages en mer, les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain ; et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit ; mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? (1954 : 1216).

Lewis soutient que l'incertitude qui caractérise les assertions de la religion n'est pas de nature fondamentalement autre et pas nécessairement plus grande que celle qui affecte la croyance à une théorie scientifique ou à un principe de la nature, par exemple celui de l'uniformité de son cours. Il donne à certains moments l'impression d'oublier que le caractère essentiellement hypothétique de la connaissance scientifique et même d'une bonne partie de la connaissance ordinaire est largement admis et qu'il est même devenu depuis longtemps une sorte de lieu commun épistémologique, alors que celui qui voudrait nous persuader de croire les assertions de la religion ne nous demande sûrement pas d'accepter simplement un système d'hypothèses d'une certaine sorte. Sur ce point, il peut être utile de citer à nouveau Pascal, à propos du rôle essentiel que joue, dans ce qui permet de lever l'incertitude dans le cas de la religion, l'autorité. C'est, nous dit-il, à peu près comme si Dieu nous tenait le discours suivant :

Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses. Et pour accorder ces contrariétés, j'entends vous faire voir clairement, par des preuves convaincantes, des marques divines en moi, qui vous convainquent de ce que je suis, et m'attirer autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser ; et qu'ensuite vous croyiez les choses que je vous enseigne, quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser, sinon que vous ne pouvez par vous-mêmes connaître si elles sont ou non (1954 : 1227).

Autrement dit, nous devons pouvoir nous en remettre à l'autorité de quelqu'un qui était qualifié pour affirmer des choses à première vue aussi exorbitantes que celles qu'il a proclamées, en particulier, dans le cas du Christ, qu'il était le fils de Dieu, et qui a démontré qu'il l'était par des preuves, en particulier par des miracles. Mais avant de se demander si les miracles sont ou non en mesure de conduire à la croyance, on est obligé de commencer par se demander si l'on doit ou non croire à leur réalité. Cela nous ramène directement à la question des miracles, sur laquelle Lewis a écrit justement un livre, intitulé *Miracles* (1947), qui constitue une sorte de réponse à Hume. Ce qu'il a cherché à démontrer est que le naturalisme, qui est censé rendre impossibles les miracles, est en réalité une position qui s'autoréfute, pour la raison suivante, que je formulerai en le citant lui-même :

Toute pensée particulière (que ce soit un jugement de fait ou un jugement de valeur) est toujours et par tous les hommes considérée comme une chose dont on n'a pas à tenir compte à partir du moment où on croit qu'elle peut être expliquée sans reste comme le produit de causes irrationnelles. Toutes les fois que vous savez que ce que

l'autre homme est en train de dire est entièrement dû à ses complexes ou au fait qu'un morceau d'os appuie sur son cerveau, vous cessez de lui accorder une importance quelconque. Mais si le naturalisme était vrai, alors toutes nos pensées, quelles qu'elles puissent être, seraient également dépourvues de valeur. Par conséquent, le naturalisme est sans valeur. S'il est vrai, alors nous ne pouvons connaître aucune vérité. Il se coupe lui-même la gorge (« *Religion Without Dogma ?* (1946) », in 1996 : 98).

La « démonstration » de Lewis lui a valu une réplique sévère de la part d'Élisabeth Anscombe, une disciple de Wittgenstein (convertie elle aussi, mais au catholicisme), qui, dans une conférence donnée le 2 février 1948 au *Socratic Club*, l'a accusé d'avoir commis un certain nombre de confusions assez grossières – en particulier celle des raisons et des causes et celle des causes irrationnelles et des causes simplement non rationnelles, comme le sont notamment les causes naturelles – dans la réponse qu'il a donnée à un article de H. P. Price, intitulé « *The Grounds of Modern Agnosticism* » (1946) et dans le chapitre III de son livre, *Miracles*. Lewis a réagi en essayant d'améliorer sa position par une reformulation du type suivant :

J'admets [...] que la relation de cause à effet entre les événements et la relation de raison (*ground*) à conséquence entre propositions sont distinctes. Puisque le français utilise le mot *parce que* pour les deux, utilisons ici *Parce que CE* pour la relation de cause à effet (« Cette poupée retombe toujours sur ses pieds *parce que CE* ses pieds sont lestés »), et *Parce que RC* pour la relation de raison à conséquence (« A égale B *parce que RC* ils égalent tous les deux C »). Mais plus la distinction devient nette, plus ma difficulté s'accroît. Si un argument doit être vérifiable (*verific*), la conclusion doit être reliée aux prémisses comme le conséquent à la raison, c'est-à-dire que la conclusion est là *parce que RC* certaines autres propositions sont vraies. D'un autre côté, notre pensée de la conclusion est un événement et doit être reliée à des événements précédents comme l'effet à la cause, c'est-à-dire que cet acte de pensée doit avoir lieu *parce que CE* des événements précédents ont eu lieu. Il semblerait donc que nous ne pensons jamais la conclusion *parce que RC* elle est le conséquent de ses raisons, mais uniquement *parce que CE* certains événements précédents se sont produits. S'il en est ainsi, il ne semble pas que la séquence RC nous rende plus susceptible de penser la vraie conclusion que le contraire. Et c'est précisément ce que j'ai voulu dire en parlant de la difficulté dans le naturalisme (1996 : 108).

Dans la version initiale du chapitre III de *Miracles*, intitulé « *The Self-Contradiction of the Naturalist* », Lewis avait soutenu que le naturalisme contient une contradiction interne qui équivaut, pour lui, à un suicide. Dans la réédition de *Miracles* par Fontana, en 1960, l'auteur s'est montré plus prudent et a donné comme titre au chapitre en question « *The Cardinal Difficulty of Naturalism* ».

Un point dont d'une certaine façon tout le reste dépend avait été souligné clairement au début de *Miracles* :

Bien des gens croient que l'on peut décider si un miracle a eu lieu dans le passé en examinant les preuves (*the evidence*) « conformément aux règles ordinaires de la recherche historique ». Mais les règles ordinaires ne peuvent pas être mises en œuvre avant que nous ayons décidé si des miracles sont possibles, et si oui, à quel point ils sont probables. Car s'ils sont impossibles, alors aucune quantité d'éléments de preuve

historiques ne nous convaincra. S'ils sont possibles, mais énormément improbables, alors seules des preuves démonstratives historiques nous convaincraient : et puisque l'histoire ne fournira jamais ce degré de preuve, pour un événement quelconque, l'histoire ne peut jamais nous convaincre qu'un miracle a eu lieu. Si, d'un autre côté, les miracles ne sont pas intrinsèquement improbables, alors les preuves existantes seront suffisantes pour nous convaincre qu'un bon nombre de miracles ont eu lieu. Le résultat de nos enquêtes historiques dépend par conséquent des conceptions philosophiques que nous avons défendues avant même de commencer à regarder les preuves. Cette question philosophique doit donc venir en premier (2001 : 2).

Le fait qu'il s'agit de régler d'abord un préalable philosophique crucial explique pourquoi Lewis a choisi comme titre pour son livre « Une étude préliminaire ». Selon lui : « Si le naturalisme est vrai, nous n'avons pas de raison de nous fier à notre conviction que la nature est uniforme. Nous ne pouvons nous y fier que si une Métaphysique tout à fait différente est vraie. Si la chose la plus profonde dans la réalité, le Fait qui est la source de toute autre factualité, est une chose qui est à un certain degré semblable à nous-mêmes, si elle est un Esprit Rationnel et si nous dérivons notre rationalité d'elle – alors effectivement nous pouvons nous fier à notre conviction » (2001 : 168).

Comme le dit Wielenberg, « selon Lewis, nous ne pouvons utiliser la connaissance de l'observé pour acquérir la connaissance de l'inobservé que si le naturalisme est faux » (2008 : 141). Le nerf de l'argument est que « l'observé n'est un guide pour l'inobservé que si l'inobservé ressemble à l'observé et nous ne pouvons être sûr que l'inobservé ressemble à l'observé que si nous pouvons être sûrs qu'il ne se produit pas de miracles » (2008 : 138). Or pour affirmer qu'il n'y a pas de miracles, le naturalisme a besoin d'utiliser le principe de l'uniformité de la nature, alors que, si le naturalisme est vrai, le principe de l'uniformité de la nature ne repose justement plus sur rien. Lewis, après avoir établi que des interventions miraculeuses dans le cours de la nature peuvent bel et bien avoir lieu et ont effectivement lieu, se déclare convaincu que « la théologie vous offre un arrangement qui fonctionne et qui laisse le scientifique libre de continuer ses expériences et le chrétien de continuer ses prières » (cité par Wielenberg, *ibid.*).

Pourquoi les controverses entre croyants et incroyants peuvent-elles donner à ce point l'impression d'être indécidables et à peu près sans espoir, pour ne pas dire sans intérêt, y compris lorsque les positions défendues par les uns et les autres sont celles de gens qui défendent ou en tout cas sont convaincus de défendre des conceptions explicitement rationalistes et évidentialistes ? Dans l'introduction de leur livre *Disagreement*, Richard Feldman et Ted A. Warfield soulèvent la question ou plutôt la série de questions suivantes à propos des conséquences qui peuvent être tirées d'un « désaccord entre des pairs », c'est-à-dire entre des individus qui ont accès aux mêmes données et sont présumés également capables de les traiter de façon honnête et rationnelle, mais n'en aboutissent pas moins à des conclusions opposées :

Appelons cela « désaccord révélé entre des pairs ». Quelles sont les conséquences épistémiques de cette situation ? Y a-t-il des conclusions générales quelconques qui puissent être tirées à propos du désaccord révélé entre des pairs ? S'ensuit-il qu'au moins une des deux parties doit, à cause du désaccord, réviser sa croyance sous peine d'irrationalité ? S'ensuit-il qu'au moins une des deux parties a une croyance injustifiée ? Si l'une des deux ou les deux conclusions s'ensuivent, des considérations de symétrie amènent-elles à la conclusion que tous les deux doivent procéder à une révision et/ou que tous les deux ont des croyances injustifiées ? Ce sont quelques-unes des questions sur la scène centrale dans la littérature du désaccord (2010 : 3-4).

Wielenberg a choisi comme épigraphe pour son livre une phrase de Lewis : « Il y a des preuves (*evidence*) à la fois pour et contre la proposition chrétienne que des esprits pleinement rationnels, travaillant honnêtement, peuvent évaluer différemment » (1955). Nous nous trouvons, par conséquent, ramenés à la constatation du fait banal que les mêmes preuves peuvent convaincre les uns et être perçues par eux comme logiquement contraignantes, alors qu'elles sont considérées dans le meilleur des cas comme insuffisantes et dans le pire comme tout à fait illusoire par les autres. Mais que faut-il conclure de cela ? Que les preuves peuvent être évaluées différemment ou que ce ne sont en réalité pas vraiment ou pas du tout des preuves ?

De toute façon, il se pourrait bien que nous soyons aujourd'hui déjà très loin de cette façon de poser le problème et qu'une des raisons pour lesquelles le débat est en train de devenir tout à fait confus soit le fait que, si ce que j'ai essayé d'expliquer au début est vrai, on ne sait plus du tout si ce qui est en question et ce qu'il s'agit de décider est encore réellement la vérité ou la fausseté de certaines propositions, en l'occurrence les propositions religieuses. La raison de cela est que l'évolution que déplorait Lewis semble avoir abouti à un stade où, avec l'avènement du postmodernisme, la question de la vérité a largement cessé d'être celle qui compte en premier lieu, sans que l'on sache clairement la plupart du temps ce qui est discuté au juste à sa place. Le christianisme actuel semble s'accommoder assez bien de cette évolution, dont un des effets au moins apparents est d'améliorer sensiblement sa position par rapport à la science. Pour neutraliser la menace que représente le scepticisme qui s'appuie sur les acquis de la science, il dispose, en effet, aujourd'hui d'arguments philosophiques bien plus efficaces que ceux qu'il avait à sa disposition auparavant. Le scepticisme scientifique traditionnel ne peut plus représenter une menace sérieuse pour la religion, puisque sa force dépendait justement du privilège indu qui était, d'un point de vue postmoderne, reconnu à la science dans la recherche de la vérité et de l'importance contestable qui était accordée au départ à la question de la vérité elle-même.

Cette constatation incite à supposer que le désaccord est peut-être devenu en premier lieu un désaccord sur la nature réelle du désaccord. D'une certaine façon, du reste, il l'était déjà depuis longtemps, puisque les défenseurs de la foi ont toujours été partagés entre ceux qui ont tendance à croire, comme Lewis, qu'il

n'y a au fond qu'une seule et unique source de connaissance, qui inclut la foi et la raison, la passion et l'imagination devant être considérées plutôt comme des obstacles à la connaissance, et ceux qui considèrent que l'émotion joue un rôle positif et irremplaçable dans l'acquisition de la croyance et qu'il peut pour cette raison y avoir bel et bien un conflit entre la foi et la raison. Une autre constatation que l'on est amené à faire a trait au degré auquel le désaccord entre croyants et incroyants devient philosophique quand la question de la nature, de l'importance et de la valeur des preuves est posée, ce qui, c'est le moins que l'on puisse dire, n'est sûrement pas de nature à augmenter les chances qu'il peut y avoir de parvenir à le résoudre. Comme on l'a vu, un croyant comme Lewis pense que, pour décider si le Christ, considéré comme une source de connaissance, est fiable ou non, nous devons avoir décidé d'abord si le naturalisme est ou non défendable. Le problème est donc bien moins de savoir si telle ou telle chose peut ou non être démontrée par des arguments convaincants que de savoir ce qui doit être démontré en premier lieu.

C'est un point sur lequel une remarque de Pascal pourrait à nouveau nous éclairer :

Les exemples qu'on prend pour prouver d'autres choses, si on voulait prouver les exemples, on prendrait les autres choses pour en être les exemples ; car, comme on croit toujours que la difficulté est à ce qu'on veut prouver, on trouve les exemples plus clairs et aidant à le montrer. Ainsi, quand on veut montrer une chose générale, il faut en donner la règle particulière d'un cas ; mais si on veut montrer un cas particulier, il faudra commencer par la règle [générale]. Car on trouve toujours obscure la chose qu'on veut prouver, et claire celle qu'on emploie à la preuve ; car, quand on propose une chose à prouver, d'abord on se remplit de cette imagination qu'elle est donc obscure, et, au contraire, que celle qui la doit prouver est claire, et ainsi on l'entend aisément (1954 : 1101).

On pourrait dire que Lewis trouve moins claire et plus problématique la proposition dont on se sert pour démontrer qu'il n'y a pas de miracles que la proposition qu'il s'agissait de réfuter. Il se pourrait que ce soit essentiellement parce qu'on s'est rempli l'imagination de l'idée qu'elle est obscure que la supposition que les miracles sont possibles et peut-être même réels nous semble à ce point avoir besoin d'une démonstration irréfutable. Ce ne serait évidemment pas le cas si nous étions habitués à considérer que l'occurrence d'événements miraculeux appartient au domaine du possible et pourrait même, comme le pense Lewis, faire partie du cours « normal » des choses.

On se retrouve donc, semble-t-il, confronté inévitablement, en fin de compte, au problème de savoir comment doivent être traités les désaccords épistémologiques, philosophiques ou métaphysiques qui ne tardent pas à se manifester lorsqu'on discute une question comme celle de la justification de la croyance religieuse. Si la science et la connaissance ordinaire elle-même dépendent pour leur légitimité de l'acceptation de présuppositions philosophiques qui sont par essence incertaines et discutables, il est évident qu'à défaut de pouvoir solliciter

l'appui de la science, la religion pourra toujours trouver au moins dans la philosophie des arguments qui plaident en faveur de sa possibilité et peut-être même de sa vérité. Il y a sûrement plus à attendre pour elle du climat d'incertitude généralisée que la philosophie peut sembler en mesure d'instaurer que des conclusions rationnellement fondées auxquelles elle pourrait être également en mesure de conduire. Cela vaut, bien entendu, en premier lieu pour la question qui a semblé pendant longtemps la plus cruciale de toutes et que Michael Dummett, avec ce qu'on est tenté d'appeler une combinaison de la foi du croyant (catholique, en l'occurrence) avec l'optimisme rationaliste, considère, pour sa part, comme tout à fait décidable : « (...) La philosophie peut-elle régler ce qui est sûrement la question la plus importante de toutes, celle de savoir s'il y a des raisons rationnelles de croire à l'existence de Dieu. Il me semble qu'il y a toutes les raisons de croire qu'elle le peut, et qu'elle le fera, jusque dans le cours de l'existence de nos arrière-petits-enfants » (2010 : 151).

Jacques BOUVERESSE
 Collège de France
 bouveres@noos.fr

Bibliographie

- ANDERSON R. Lanier, 1996, « Nietzsche on Truth, Illusion and Redemption », *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n° 2, August 2005, p. 185-225.
- CARNAP Rudolf, 1963, « Intellectual Autobiography », in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. A. Schilpp (ed.), La Salle, Illinois, Open Court, The Library of Living Philosophers, p. 1-84.
- DUMMETT Michael, 2010, *The Nature and Future of Philosophy*, New York, Columbia Univ. Press.
- FELDMAN Richard, WARFIELD Ted A. (eds.), 2010, *Disagreement*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- FREUD Sigmund, 1971 (1927), *L'Avenir d'une illusion* (Die Zukunft einer Illusion), trad. Marie Bonaparte, Paris, Presses univ. de France.
- LEWIS C. S., 1996, *Compelling Reason: Essays on Ethics and Ontology*, London, Harper Collins.
- , 1985, *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- , 2001, *Miracles, A Preliminary Study*, New York, Harper Collins.
- NIETZSCHE Friedrich, 1947-1948, *La Volonté de puissance* (Der Wille zur Macht, 1901), trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, tome I.
- , 1981, *Der Antichrist*, in *Werke in fünf Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt-M-Berlin-Wien, Ullstein Verlag, Bd. III.
- , 1988 (1878), *Humain, trop humain* (Menschliches, Allzumenschliches), textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. Robert Rovini, Gallimard, tome II.
- PASCAL Blaise, 1954, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

- RENAN Ernest, 1947 (1883), *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy.
- RUSSELL Bertrand, 1957, *Why I Am Not a Christian, and other essays on religion and related subjects*, edited with an Appendix on the « Bertrand Russell Case » by Paul Edwards, New York, A Touchstone Book, Simon and Schuster.
- TARDE Gabriel, 1924, « Civilisation et mensonge », in *La Criminalité comparée*, Paris, Félix Alcan, 8^e éd., p. 195-212.
- WIELENBERG Eric J., 2008, *God and the Reach of Reason*, C. S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell, Cambridge Univ. Press.
- WILLIAMS Bernard, 2006 (2002), *Vérité et véracité*, Essai de généalogie (Truth and Truthfulness, An Essay in Genealogy), trad. Jean Lelaidier, Paris, Gallimard.

Raison et religion : en quoi consiste le désaccord et peut-il être traité de façon « rationnelle » ?

Une question cruciale qui se pose plus que jamais à propos de la religion (et du retour qu'elle est supposée connaître en ce moment) est celle de savoir quelles raisons elle peut invoquer en faveur de ce qu'elle affirme. Pour un esprit rationnel, la croyance semble obéir à un principe « éthique » fondamental, qui énonce que la seule raison qu'il puisse y avoir de croire une proposition est la vérité au moins probable de ce qu'elle affirme. Or une des objections les plus régulièrement formulées contre la croyance religieuse est qu'elle est par nature incapable de satisfaire une exigence de cette sorte et ne peut être justifiée que par des raisons (mauvaises) qui n'ont à peu près à rien à voir avec la question de savoir si elle est vraie ou non. C'est ce qu'affirment notamment des critiques de la religion aussi différents que Nietzsche, Freud et Bertrand Russell. Mais certains de ses défenseurs maintiennent bel et bien qu'elle est, elle aussi, parfaitement capable de respecter l'exigence en question, alors que d'autres considèrent qu'elle ne peut pas ne pas reposer, pour une part essentielle, sur l'émotion et la passion, plutôt que sur la raison. Cela montre à quel point le désaccord reste aujourd'hui complet, chez les croyants comme chez les incroyants, aussi bien sur la question de savoir si la religion a besoin de justifications rationnelles que sur celle de savoir ce qu'est exactement une justification rationnelle..

Mots-clés : croyance, illusion, justification rationnelle, preuve, vérité.

Reason and religion: what is the disagreement and how can it be addressed “rationally”?

A critical question about Religion today – and about its supposed comeback – relates to the arguments It can summon in favor of what It affirms. For a rational mind, Belief seems to obey a fundamental “ethical” principle, which states that the only reasons to believe a suggestion is the more or less probable truth-value of what it affirms. Or one of the most regularly formulated objection against Religious belief is that it is by nature incapable of satisfying such a requirement, and that it can be justified only via (dissatisfying) arguments which have more or less nothing to do with the question of finding out whether it is true or false. This is what Critics of Religion as diverse as Nietzsche, Freud and Bertrand Russell affirm. But some of its defenders firmly maintain that Religion too, is also perfectly capable of complying with the above-mentioned demand – while others consider it cannot not rely, for an

essential part, on emotion and passion, rather than on reason. This shows how much the disagreement still stands today, among believers and non-believers alike, both on the question of knowing whether Religion needs rational justifications and on the question of knowing what exactly is a rational justification.

Key words: faith, illusion, rational justification, proof, truth.

Razón y religión: ¿en qué consiste el desacuerdo, y es posible tratarlo de manera “racional”?

Una pregunta crucial que se plantea más que nunca sobre la religión (y del retorno de la religión que se supone en la actualidad) es la de saber qué razones puede invocar a favor de aquello que afirma. Para un espíritu racional, la creencia parece obedecer a un principio “ético” fundamental que enuncia que la única razón que se puede tener para creer una proposición es la verdad al menos probable de lo que se sostiene. Ahora bien, una de las objeciones más frecuentemente formuladas contra la creencia religiosa es que ésta es por naturaleza incapaz de satisfacer una exigencia de este tipo, y sólo puede ser justificada por (malas) razones que no tienen casi nada que ver con el hecho de saber si es verdadera o no. Es lo que afirman especialmente las críticas de la religión tan diferentes entre sí de Nietzsche, Freud y Bertrand Russell. Pero algunos de los defensores de la creencia religiosa mantienen que ésta es, también, perfectamente capaz de respetar la exigencia en cuestión, mientras que otros consideran que la creencia sólo puede estar basada, esencialmente, en la emoción y la pasión, más que en la razón. Esto muestra hasta qué punto el desacuerdo permanece aún hoy intacto, entre los creyentes y entre los increyentes, sobre dos cuestiones: saber si la religión necesita justificaciones racionales y saber qué es exactamente una justificación racional.

Palabras clave: creencia, ilusión, justificación racional, prueba, verdad.