Raison et foi: critique païenne et réponses chrétiennes

Autor(en): **Barnes, Jonathan**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **56 (1997)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-882994

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 56/97

JONATHAN BARNES

Raison et foi : Critique païenne et réponses chrétiennes

I

Dans son ouvrage sur *Les variétés de pouls,* Galien fustige les théories de son adversaire Archigène. Archigène, dit-il,

> « a tort dès le début : il énumère les qualités premières, mais il pense qu'il ne vaut pas la peine de démontrer pourquoi elles sont un certain nombre – il se contente d'une affirmation simple. »[1]

Pour un homme de science, c'est une faute à déplorer :

> « A son affirmation à propos de ces huit qualités, il aurait dû ajouter sinon une démonstration, au moins une assurance suffisante, afin d'éviter l'impression que le lecteur, de prime abord, tout comme s'il fût entré dans une école de Moïse ou de Jésus-Christ, allait entendre des lois non démontrées » (579 K).

Archigène développe ses doctrines médicales tout comme les Juifs et les Chrétiens enseignent leurs doctrines religieuses : il affirme des lois non démontrées, il fait des constatations pour lesquelles il exige une croyance immédiate, il se moque des preuves.

« Les Chrétiens ne démontrent rien : ils s'appuient sur une foi pure ». Cette accusation n'est pas particulière au passage galénique que je viens de citer[2] ni à son auteur. Si c'est chez Galien – c'est-à-dire dans des textes écrits pendant la deuxième moitié du IIe siècle[3] –

1 *Diff puls* VIII 578 K.

2 Cf. *Diff puls* VIII 657 K, et les fragments de *Hipp anat* et de *Mot immob* conservés dans la tradition arabe : textes et discussion dans R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford Classical and Philosophical Monographs, 1949.

3 Le premier des textes pertinents, *Hipp anat*, date de 162/6 : cf. *Lib prop* XIX 13-14 K.

que nous la rencontrons pour la première fois, c'est sans doute par hasard, car la lecture des premiers apologistes chrétiens – Justin, Athénagore[4] – indique qu'elle a été lancée au commencement du long débat entre les païens et les chrétiens, un débat qui a déchiré, souvent de façon sanglante, l'empire romain dans les premiers quatre siècles de notre ère.

Ce débat ne nous est connu que d'une façon inégale, car toutes les contributions païennes sont perdues : nous ne connaissons l'ouvrage de Celse que par les fragments ou paraphrases qu'Origène a inclus dans son *Contre Celse* ; nous ne connaissons les textes antichrétiens d'Hieroclès ou de Julien que par le moyen des réfutations écrites par Eusèbe, par Cyrille d'Alexandrie et par Théodore de Mopsueste. Quant au *Contre les Chrétiens* de Porphyre – œuvre qui, s'étendant sur quinze livres et comprenant un vaste recueil d'arguments raffinés, suscita toute une série de contre-attaques et deux proscriptions impériales –, nous n'en possédons qu'une poignée de fragments pitoyables[5]. Même si les chrétiens se sont comportés dans le débat avec une honnêteté scrupuleuse – et on peut penser que ce n'était pas toujours le cas –, il faut avouer que nous ne pouvons guère réanimer les objections païennes, sauf de façon très approximative.

Le débat s'est poursuivi sur plusieurs niveaux – politique, social, intellectuel –, et la « lutte intellectuelle »[6] eut lieu dans des arènes

4 Cf. p. ex. JUSTIN, *1 Apol* liii ; ATHÉNAGORE, *Leg* viii.

5 Parmi les textes compris dans le recueil standard (A. VON HARNACK, *Porphyrius : Gegen die Christen*, Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1916.1, Berlin, 1916 – auquel on n'a ajouté qu'une dizaine de textes d'une autorité douteuse) très peu sont des fragments de Porphyre et la moitié ne sont même pas des *testimonia* (cf. p. ex. T. D. BARNES, « Porphyry *Against the Christians* : date and the attribution of fragments », *Journal of Theological Studies*, 24, 1973, p. 424-442 ; A. BENOIT, « Le "contra Christianos" de Porphyre : où en est la collecte des fragments ? », in : *Paganisme, Judaïsme, Christianisme : Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris, 1978). Sans doute, la plus grande partie des arguments antichrétiens qui se retrouvent dans les textes de l'antiquité tardive « dérivent », en un sens assez flou, de cette œuvre célèbre de Porphyre ; mais de Porphyre lui-même – de la structure de son ouvrage, de la nature de ses arguments, du style et de la valeur de ses raisonnements – nous ne savons presque rien.

6 J'emprunte la formule à P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne : étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934, un livre qui, malgré quelques erreurs, reste parmi les meilleurs et un des guides les plus lisibles sur ce terrain dangereux.

diverses : les païens critiquaient la morale chrétienne (il est absurde de suggérer qu'il faut tout donner aux pauvres), ils se moquaient des idées chrétiennes à propos de l'histoire du monde (les mythes qui remplissent la *Genèse* sont si drôles), ils rejetaient certaines doctrines chrétiennes au sujet de Dieu (« Ce qu'ils croient est stupide [*stultum est*], car la raison ne permet pas qu'un dieu ait un fils »[7]), ils trouvaient des erreurs et des contradictions dans la Bible (la Loi de Moïse est rejetée, mais aussi acceptée par le Christ). Parmi cette foule d'objections, il y en a qui sont élégantes – la plus célèbre sans doute est l'argument élaboré par Porphyre, afin de prouver que le livre de *Daniel* n'a pas été composé par un prophète du VIe siècle mais par un historien du IIe. Mais dans la plupart des cas, le débat présente un spectacle assez déprimant : il rappelle un chamaille entre deux hommes politiques ou entre deux écoliers – on veut impressionner le public, on vise la victoire ; de la logique et de la vérité, on n'en a cure ! « L'histoire des cochons de Gadare est incroyable : deux mille cochons dans un village juif ? Il est bien connu que les juifs ne mangent pas de porc. » « Mais ces cochons n'étaient pas des cochons juifs, ils appartenaient à la garnison romaine » !

Pourtant, malgré toute sa folie et toutes ses bêtises, le débat s'occupait de quelque chose de sérieux, et au cœur – ou plutôt à la base – des discussions se cachait un désaccord profond, de caractère philosophique, plus précisément de caractère épistémologique. Il y avait une confrontation entre la raison et la foi, entre λόγος et πίστις. En effet, l'accusation que nous avons trouvée chez Galien et qui se sent dans les pages des premiers apologistes était répétée et développée par les ennemis les plus acharnés et les plus redoutables de la religion chrétienne. Parallèlement, elle était rejetée par ses défenseurs les plus doués.

Au commencement de sa *Préparation évangélique*, le plus imposant des ouvrages apologétiques qui nous restent, Eusèbe, visant peut-être Porphyre[8], dénonce ceux qui ont accusé les chrétiens de renoncer à la raison et de se contenter d'une foi aveugle et irrationnelle. Dans la

7 Exemple tiré de l'Ambrosiaster, *Quaest* xx, ouvrage écrit vers la fin du IVe siècle et dans lequel on trouve répétées et rejetées presque toutes les accusations que les païens avaient pu imaginer. Voir le sommaire dans P. COURCELLE, « Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster », *Vigiliae Christianae,* 13, 1959, p. 133-169.

8 Cf. *infra*, n. 20.

préface à la *Thérapie des maladies grecques*, la dernière des apologies qui a survécu[9], Théodoret de Cyr annonce :

> « Les partisans de la superstition grecque m'ont souvent rencontré pour se moquer de notre foi, en disant qu'à ceux que nous éduquons dans la religion, nous n'offrons rien sauf la foi. »[10]

Même en 430, après que l'empire romain a accepté la religion du Christ et que les dernières flammes de l'opposition païenne ont été éteintes, la première chose à laquelle l'apologiste pensait – c'est le sujet de tout le premier livre de son ouvrage – était le conflit entre la raison et la foi.

Raison ou foi, païen ou chrétien. Je dois souligner qu'il s'agit ici d'une confrontation sur le plan philosophique. Bien entendu, on peut demander si, du point de vue intellectuel, ceux qui prônaient la foi étaient, dans leurs arguments et leurs croyances, plus estimables ou moins estimables que ceux qui se présentaient comme les paladins de la raison. Quant à moi, je n'oserais pas affirmer que la philosophie de Porphyre était plus rationnelle que la religion d'Eusèbe, ou que les idées de Julien étaient plus raisonnables que celles de Cyrille. Mais je ne m'occupe pas de ces questions-là : je ne m'adresse pas à la qualité rationnelle des arguments du débat, mais plutôt à l'attitude théorétique – à l'épistémologie – que prônaient les participants au débat.

Les pages qui suivent ne donneront pas une histoire de ce débat entre raison et foi : elles ne visent qu'à faire ressortir quelques idées philosophiques ou quasi-philosophiques qui y étaient en jeu[11]. Je discuterai, de façon sommaire, les questions suivantes : (1) comment faut-il comprendre le mot « foi » dans le contexte du débat ? (2) pourquoi les païens ont-ils rejeté la foi ? (3) comment les chrétiens ont-ils essayé de la défendre ?

9 Pour la datation de la *Thérapie* – avant 431, peut-être avant 423 – voir M. RICHARD, « L'activité littéraire de Théodoret avant le Concile d'Ephèse », *Revue des sciences théologiques et philosophiques,* 24, 1935, p. 83-106.

10 *Cur aff graec*, proem 1.

11 Cet article est un échantillon d'une étude plus vaste que je suis en train de préparer. Il est basé sur une conférence que j'ai donnée en juin 1997 à la 28e assemblée générale de la SSP. Je suis reconnaissant à mes auditeurs pour leurs questions pénétrantes et à Bernard Baertschi qui a gentiment corrigé mon franglais.

II

On cherchera vainement une définition adéquate du mot «foi» dans les écrits chrétiens de l'époque. Il est vrai qu'ici et là se trouvent des formules présentées en guise de définition[12]; mais les formules ne sont de toute évidence pas équivalentes les unes aux autres. En tout cas, elles ne peuvent guère être interprétées comme de vraies définitions: elles sont plutôt des affirmations, plus ou moins polémiques, qui servent à souligner quelques aspects prétendus de la foi qui semblent être pertinents dans tel ou tel contexte de débat. Sans doute a-t-on imaginé que le mot «foi» – comme le mot grec πίστις ou le mot latin *fides*[13] – avait un sens bien défini ou au moins bien connu: on ne peut pas tout définir et il ne vaut pas la peine de chercher des définitions pour des termes qui ne suscitent pas de disputes terminologiques.

De fait, le sens pertinent du mot «foi» n'est pas trop obscur: on peut le représenter comme le confluent de deux idées qui font partie du sens quotidien du verbe grec πιστεύειν, duquel dérivent le nom πίστις et d'autres termes de la même famille sémantique[14].

La première des deux idées est celle de croyance: dire que quelqu'un πιστεύει quelque chose, c'est dire qu'il croit quelque chose. On πιστεύει que le monde est fait de fromage, si l'on croit que le monde est fait de fromage. En général, et avec un brin de pédanterie: si x πιστεύει que P, alors x croit que P. La foi chrétienne comprend donc une certaine croyance – le chrétien qui πιστεύει croit que P où «P» représente une doctrine de l'Église, un article de foi, un *credo* chrétien... Bien entendu, on parle assez souvent de la foi sans en spécifier un contenu particulier, et dans de tels contextes il peut être difficile de déterminer un contenu précis. Néanmoins, dans les cas

12 Cf. p. ex. THÉODORET, *Cur aff graec* i 91: sept «définitions», dont deux païennnes et sept chrétiennes. La «définition» de S. Paul, *Hébr* xi 1, obscurcit plutôt qu'elle n'éclaircit.

13 Etant donné que la plus grande partie des textes pertinents pour mon propos sont écrits en grec, je me bornerai, dans cette étude, au mot πίστις. Une discussion approfondie devrait bien entendu considérer aussi les textes latins (surtout les textes de S. Augustin) dans lesquels on trouverait des nuances – sinon des idées – diverses.

14 Cf. R. BULTMANN & al, «πιστεύω κτλ», in: G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* VI, Stuttgart, 1959, p. 174-230 – à utiliser avec une certaine prudence: cf. J. BARR, *The Semantics of Biblical Language,* Oxford, 1961, p. 161-205.

centraux – au moins dans les cas centraux qui touchent à ma question – la πίστις est toujours une croyance, de sorte qu'avoir πίστιν implique croire que P.

Peut-on aller un peu plus loin afin de spécifier la forme ou le contenu des croyances qui se qualifient comme des cas de foi ? Quelques textes, païens et chrétiens, constatent que la foi est une croyance forte et ferme : si x πιστεύει que P, alors x croit avec assurance que P. Mais il me semble que cette constatation ne correspond pas à l'usage grec et que, même dans un contexte chrétien, elle ne se recommande pas : la foi d'un chrétien doit être forte, mais (S. Paul l'a dit) elle peut être faible. C'est-à-dire qu'en lui-même, le mot « foi » ne dit rien à propos du degré d'assurance avec lequel la croyance est soutenue.

D'autres textes suggèrent que la foi fait toujours référence aux choses « obscures » : si l'on πιστεύει que P, alors « P » représente quelque chose qui n'est pas évident, qui ne peut pas être vérifié par la perception, qui n'est accessible qu'à l'esprit. Encore une fois, il me semble que cette constatation ne correspond pas à l'usage grec. Sans doute, dans la plupart des cas où l'on parle de la foi, on imagine qu'elle se dirige vers une chose plus ou moins obscure – et ce n'est pas non plus par hasard qu'il en va ainsi. Pourtant, le mot « foi » lui-même n'indique pas que son objet est « obscur », et les auteurs qui soutiennent cette thèse en théorie la réfutent dans leur propre pratique.

La deuxième idée qui appartient au mot πιστεύειν est l'idée de confiance, de confiance en quelqu'un ou en quelque chose : le verbe peut être accompagné par un nom au datif[15], et πιστεύειν + datif veut dire « avoir confiance en ». Si je te πιστεύω, j'ai confiance en toi, je crois en toi – sinon en général, du moins dans tel ou tel contexte. Cette confiance prend des formes diverses. Par exemple, j'ai confiance en mon équipe en tant que je suis sûr qu'elle va gagner ; j'ai confiance en mon ami en tant que je suis prêt à dépendre de lui en cas d'urgence ; j'ai confiance en un historien en tant que je crois qu'étant habile et honnête, il ne fait que des affirmations vraies ou vraisemblables.

Dans cette troisième forme de confiance, on peut parler d'une « autorité »[16] : si je πιστεύω en Y, c'est en tant que je considère Y

15 Ou, dans le *Nouveau Testament*, par εἰς ou (plus rarement) par ἐπί.

16 En latin, *auctoritas*, souvent lié au mot *fides* ; cf. p. ex., K.-H. LÜTCKE, « *Auctoritas* » *bei Augustin*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 44,

comme un expert honnête, que je regarde Y comme une autorité. En principe, on peut avoir confiance en n'importe quoi – on peut prendre comme autorité une personne, un groupe, une institution, un livre,... « Quant au temps, il faut croire en la météo, πιστεύειν la météo... ». La foi chrétienne est, bien entendu, en rapport à une autorité chrétienne : à Dieu, à Jésus-Christ, aux apôtres, à l'Église, à la Bible,... ; mais il s'agit d'un cas spécial de foi et non pas d'un sens spécial du mot « foi ».

Πιστευειν signifie donc « croire que P » et « croire en Y » ; et la foi, telle qu'elle me concerne ici, se présente comme la conjonction d'une croyance et d'une confiance : x πιστεύει en Y que P. Mais la conjonction n'est pas une chose purement contingente : plutôt – c'est évident – la confiance sous-tend la croyance en tant que la croyance se fonde sur l'autorité. Dans le cas le plus simple, je crois en Y que P parce que Y m'assure explicitement que P. Aristote dit que les grandes abeilles sont des reines : je crois, sur son autorité, que les grandes abeilles sont des reines – c'est-à-dire que je crois qu'elles sont des reines parce qu'Aristote l'a dit. Il y a aussi des cas plus compliqués : par exemple, je crois en Y que P en tant que Y a affirmé que Q, et Q entraîne P.

Cette conception de la foi comme une croyance fondée sur une autorité n'est pas élaborée dans les textes anciens – au moins, jusqu'à maintenant, je ne l'ai trouvée dans aucun texte ancien –; je n'affirme pas non plus qu'elle sous-tend tous les usages du mot « foi » dans les textes pertinents au débat sur la foi et la raison. Néanmoins, elle est fondée sur des faits à propos de l'usage grec quotidien, et elle s'adapte facilement à la plupart des textes qui me concernent. Je crois que nous pouvons l'accepter comme une description de l'usage – d'un usage central – que le mot « foi » manifeste dans le grand débat entre païens et chrétiens.

Avant d'avancer, il vaut la peine de souligner le fait que la foi, telle que je viens de l'expliquer, n'est pas par définition une chose spécifiquement chrétienne, ni même une chose spécifiquement religieuse. Le mot « foi » n'est pas un terme technique du christianisme ; la foi chrétienne n'est qu'un cas spécial d'un phénomène tout à fait

Stuttgart, 1968. Les Grecs étaient étonnés de ne trouver aucun mot grec qui correspondît à *auctoritas*. De ce point de vue, le lexique latin de la foi est plus riche que le lexique grec. (En revanche, la souplesse de la famille de πιστεύειν ne se retrouve pas en latin, ou, normalement, on utilisait *fides* comme nom et *credere* comme verbe.)

général. Si l'on parle d'une foi chrétienne, la couleur chrétienne est déterminée, pour ainsi dire, par la matière et non pas par la forme : si le contenu de la foi est une doctrine chrétienne (la doctrine de la résurrection des corps, par exemple) et si l'autorité qui sous-tend la croyance est une autorité chrétienne (par exemple les Saintes Écritures), en ce cas la foi est une foi chrétienne.

III

Pourquoi donc se méfier de la foi ? Il y a chez les auteurs païens des raisons diverses et qui s'appliquent à des aspects divers de la foi. Ici, je me borne aux raisons de fond, aux raisons que l'on peut appeler « philosophiques ». Mais d'abord, il faut écarter deux hypothèses qui se trouvent assez souvent dans la littérature moderne.

Selon la première de ces deux hypothèses, le nom même de la foi la condamnait aux yeux des païens, car le mot πίστις désigne, dans un texte célèbre de la *République* de Platon, une étape cognitive sans aucune valeur épistémique[17]. De fait, l'image de la Ligne distingue entre quatres étapes ou degrés, dont le troisième, qui appartient au royaume de la δόξα, est appellé « foi » ou πίστις. Chaque lecteur païen des ouvrages chrétiens était donc choqué – dit-on – lorsqu'il trouvait que la religion chrétienne s'appuyait sur une telle base ; l'autorité de Platon suffit à le persuader que la foi – n'importe quelle foi – est une chose sans valeur.

Or, cette hypothèse est fausse – et doit être fausse. Elle doit être fausse, car ce serait une erreur grossière que de penser que les chrétiens avaient utilisé le mot πίστις dans le sens technique ou quasi-technique que Platon lui avait une fois donné : la πίστις, telle que nous la rencontrons dans les textes chrétiens et telle qu'elle apparaît dans la plupart des textes païens, n'a rien en commun, sauf le nom, avec la πίστις platonicienne. L'hypothèse est fausse de fait, car dans aucun des textes qui attaquent la foi chrétienne, on ne rencontre d'allusion à la terminologie platonicienne. Certes, on ne l'avait pas oubliée, et dans quelques endroits – surtout, et pour des raisons évidentes, là où on était en train de commenter les pensées épistémologiques de Platon – la terminologie était conservée. Mais dans la plupart des textes grecs, même dans les textes écrits pas des auteurs

17 *Rép* 511 e ; cf. *Tim* 29 c.

platoniciens, l'usage du mot πίστις n'a aucun rapport à la *République* de Platon. Ainsi Porphyre, l'ennemi le plus puissant de la foi chrétienne, assure sa femme Marcella qu'il faut avoir πίστις que se tourner vers Dieu est la seule voie de salut: il ne veut pas suggérer à Marcella que cette πίστις ou croyance est une chose de valeur minable – tout au contraire[18]. Sauf dans le contexte d'une discussion de certains textes platoniciens, le mot πίστις prend le sens quotidien que les chrétiens avaient adopté et que la terminologie platonicienne n'avait jamais remplacé.

Selon la deuxième hypothèse, la foi était rejetée par les païens puisqu'elle est en elle-même quelque chose d'«aveugle» – quelque chose ἄλογος, sans raison, irrationnel. Plus précisément, si je crois quelque chose comme article de foi, en ce cas je n'ai aucune raison en faveur de ma croyance. La foi correspond à ce que les sceptiques grecs ont appelé une affirmation nue: j'affirme que P; tu me demande pourquoi ? Je n'ai rien à répondre, rien du tout[19].

Cette hypothèse, elle aussi, est fausse – et doit être fausse. Elle doit être fausse, car la foi chrétienne – la foi en général – n'est pas et ne peut pas être aveugle ou irrationnelle en ce sens-là. Si je crois que P, et si cette croyance est un cas de foi, alors je peux toujours – et pour des raisons évidentes – répondre à une demande de la forme: Pourquoi croire que P? Je peux toujours répondre en citant mon autorité: je crois que P sur l'autorité de Y; je crois que P parce que Y m'assure que P. Une réponse de ce type donne une raison. Bien entendu, la raison peut être mauvaise (Y est une mauvaise autorité, j'ai mal compris ce que Y a dit, etc), mais une mauvaise raison est une raison, de sorte que la foi n'est jamais aveugle. Il vaut la peine peut-être d'ajouter qu'une raison de ce type peut être une bonne raison – même la meilleure de toutes les raisons possibles. Pourquoi croit-on que Jules César a été tué en mars 44 ? Parce que les historiens grecs et latins nous rapportent le meurtre. En général, notre savoir historique est basé sur les rapports d'autrui – de tels rapports nous donnent parfois des raisons suffisantes et on cherche d'autres raisons en vain.

18 *Ad Marc* xxiv, texte qui vise sans doute S. PAUL, *I Cor* xiii 13 (cf. p. ex. W. PÖTSCHER, *Porphyrius: ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ*, Philosophia Antiqua 15, Leiden, 1969, p. 89-95). Cf. p. ex. ATTICUS, *apud* Eusèbe, *PE* XV viii 5 [= frag 6 Baudry]; PLOTIN, *Enn* I iii 1.34; JULIEN, *Orat* 148BC.

19 Cf. J. BARNES, *The Toils of Scepticism,* Cambridge, 1990, p. 106-109.

L'hypothèse est fausse de fait. Certes, les païens ont souvent parlé d'une foi irrationnelle ou ἄλογος[20]. Mais ils ne voulaient pas suggérer que la foi équivaut à une affirmation nue – au contraire, ils ont reconnu que la foi a ses raisons, et ils discutent, en les critiquant, les raisons sur lesquelles les chrétiens ont bâti leur foi[21]. Ces raisons sont souvent respectables, et parfois tout à fait suffisantes. Si la foi peut être qualifiée comme ἄλογος, cela ne signifie pas que quelqu'un qui πιστεύει que P, croit que P sans avoir aucune raison pour le croire.

Mais en ce cas, pourquoi mépriser la foi ? Le texte de Galien que j'ai cité au début nous indique la piste. Selon Galien, la foi s'oppose à la démonstration, à la preuve, et c'est précisément parce qu'elle ne se soucie pas des preuves que la foi doit être rejetée. Je crois que P, et je le crois parce que Y m'a assuré que P. Je possède donc un argument, une raison, pour ma croyance ; mais cette raison n'équivaut pas – ne peut jamais équivaloir – à une preuve. Ma croyance ne se qualifie donc pas comme science, car c'est le signe du savoir qu'il est fondé sur la démonstration. Telle était, au fond, l'objection de Galien. Une pareille objection se trouve dans d'autres textes païens[22]. En général, selon Eusèbe :

> « Nos accusateurs disent que nous ne pouvons rien établir au moyen de démonstrations, mais exigeons que ceux qui nous approchent ne s'appuient que sur la foi. »[23]

Mais pourquoi la foi ne peut-elle jamais se baser sur une démonstration, jamais se fonder sur des raisons démonstratives ? Ici, il faut faire deux distinctions complémentaires. Supposons que je croie qu'il

20 P. ex. CELSE, *apud* Origène, *c Cels* i 9 : les Chrétiens ἄλογως πιστεύουσι ; EUSÈBE, *Praep evang* I i 11 : « Nos ennemis disent que nous nous appuyons sur une ἄλογος καὶ ἀνεξέταστος πίστις ». Ce passage d'Eusèbe est attribué à Porphyre par U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, « Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 1, 1900, p. 101-105, et il est présenté comme frag. 1 dans le recueil de von Harnack. Il semble assez probable qu'Eusèbe vise Porphyre, parmi d'autres auteurs antichrétiens, mais il ne mentionne pas Porphyre par son nom et nous ne pouvons pas traiter le passage comme un fragment porphyrien. A remarquer que l'ouvrage d'Eusèbe, en 30 livres, *Contre Porphyre,* est entièrement perdu.

21 Cf. p. ex. CELSE, *apud* Origène, *c Cels* vii 2-3.

22 Cf. p. ex. CELSE, *apud* Origène, *c Cels* i 9 ; iii 38-39 ; vi 7, 10, 11 ; HIEROCLÈS, *apud* Eusèbe, *c Hierocl* ii 429 ; cf. LUCIEN, *Mort Peregrin* xiii (πίστις ἀκρίβης).

23 *DE* I i 12, imprimé comme frag. 73 de Porphyre par von Harnack ; mais Eusèbe ne mentionne pas Porphyre dans le contexte.

a plu pendant la nuit et que j'aie une raison pour ma croyance : je crois qu'il a plu pendant la nuit parce que R. Quel doit être le contenu de R afin que R puisse servir comme raison pour ma croyance ? Evidemment, R doit être pertinent pour ma croyance ; c'est-à-dire, il faut qu'il y ait un lien entre R et l'objet de ma croyance tel que, si R est vrai, il est au moins probable qu'il a plu pendant la nuit. Or, ou bien cette raison R fait allusion à l'opinion (l'affirmation, l'assurance,...) de quelqu'un ou bien elle ne fait aucune allusion de ce type. Par exemple, peut-être crois-je qu'il a plu pendant la nuit parce que la météo du matin l'a annoncé ; ou peut-être crois-je qu'il a plu pendant la nuit parce que les rues sont mouillées et parsemées de flaques d'eau. Dans le premier cas, je vais parler d'une raison externe, dans le deuxième cas d'une raison interne[24].

Voilà la première distinction. Il y en a une autre. La raison pour laquelle je crois qu'il a plu pendant la nuit peut faire référence à des effets de la pluie (ou à des concomitants, ou à des signes,...) ou elle peut faire référence à la cause de la pluie – ou plutôt à des faits qui contribuent à une explication de la pluie nocturne. Afin d'établir cette distinction, Aristote nous propose les deux arguments suivants :

Les planètes ne scintillent pas
Toute chose qui ne scintille pas est proche.

Donc les planètes sont proches.

Les planètes sont proches
Toute chose qui est proche ne scintille pas.

Donc les planètes ne scintillent pas[25].

Nous devons imaginer que la conclusion de chaque argument représente une croyance que quelqu'un a adoptée, et que les prémisses représentent les raisons pour lesquelles il l'a adoptée. Or dans le premier cas, selon Aristote, nous n'avons pas une preuve de notre croyance, tandis que dans le deuxième cas, notre argument est qualifié de démonstration. Pourquoi ? Parce que dans le premier cas les fait énoncés dans les prémisses n'expliquent pas pourquoi le fait énoncé dans la conclusion se tient, tandis que dans le deuxième cas les faits des prémisses expliquent le fait de la conclusion. Bref, dans le

24 Cf. la distinction entre μάρτυρες et ἀποδείξεις (p. ex. GALIEN, *PHP* V 502K), ou entre *testimonia* et *argumenta* (p. ex. LACTANCE, *Div inst* iv 22).

25 Cf. *APst* A 13, 78 a 30-b 4.

deuxième cas, mais non dans le premier cas, la conclusion est vraie parce que les prémisses sont vraies. Dans le deuxième cas, je vais parler de raisons démonstratives, dans le premier cas de raisons non démonstratives.

Selon Aristote, la science dépend de raisons démonstratives. C'est-à-dire que si je sais que P – si je possède un savoir scientifique que P – alors je crois que P parce que R, où R donne des raisons démonstratives pour P. Je crois qu'il a plu pendant la nuit. « Pourquoi crois-tu cela ? », me demandes-tu. Je réponds : « Eh bien, hier soir, il y avait un vent d'ouest qui apportait des nuages orageux, et la température ici à Genève était plus élevée que zéro ». Voici un argument qui – disons – constitue une démonstration, car les prémisses de l'argument expliquent pourquoi il a plu pendant la nuit. Les prémisses, dans un jargon démodé, ne donnent pas seulement les raisons *cognoscendi* (elles n'expliquent pas seulement pourquoi je crois qu'il a plu) mais aussi la *ratio essendi* (elles expliquent pourquoi il a plu).

Mettons ensemble les deux distinctions – entre raisons internes et externes et raisons démonstratives et non démonstratives. Une raison démonstrative doit être interne : aucune raison externe ne peut être une raison démonstrative. La météo ne cause pas le temps : le fait que la météo dit qu'il a plu est, sans doute, une très bonne raison externe pour croire qu'il a plu ; mais elle ne fait aucune référence aux causes de la pluie. Et par conséquent, si je dis qu'il a plu parce que la météo l'a rapporté, je ne sais pas – je ne sais pas avec un savoir scientifique – qu'il a plu.

La foi a ses raisons – mais ses raisons sont, par définition, des raisons externes. Par conséquent, la foi n'équivaut jamais à un savoir. C'est-à-dire que si je crois que P, et que je le crois par un « acte de foi », alors je n'ai aucune démonstration du fait que P, je ne sais pas que P, ou au moins je ne sais pas que P avec un savoir scientifique.

> « Sans doute, quant aux choses qui peuvent être saisies au moyen d'une démonstration logique, il faut les apprendre au moyen d'une démonstration. En effet, de cette façon il y aura une connaissance scientifique, si la démonstration prend son départ de la cause. Mais si tu apprends de la bouche de Dieu que l'âme est immortelle, cela va produire une croyance [πίστιν] – et sans doute une croyance ferme – mais non pas une connaissance de la chose. »[26]

26 SIMPLICIUS, *In ench* xxxix 58-74 Hadot. Simplicius se demande ici s'il faut prier Dieu de nous donner la science ; il ne vise pas les chrétiens, mais le texte cité exprime d'une façon très claire le noyau de l'accusation païenne.

C'est précisément parce qu'elle n'est pas et ne peut pas être basée sur une preuve que les païens ont méprisé la foi. Un homme sage veut savoir, il ne se contente pas de l'opinion, pas même de l'opinion raisonnée. La foi nous offre des opinions, et des opinions raisonnées ; elle ne nous offre pas le savoir. Par conséquent, la foi se révèle comme quelque chose qui est indigne d'un homme sage.

Les païens faisaient grief aux chrétiens de mépriser la science. S. Paul l'a admis : « La sagesse de ce monde est une folie devant Dieu »[27]. Les païens faisaient grief aux chrétiens de s'appuyer sur une foi qui écartait la science. Les évangélistes l'ont affirmé : « Celui qui croit [πιστεύει] et est baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croit pas sera condamné »[28].

IV

Comment les chrétiens ont-ils réagi à cette accusation contre la valeur épistémique de la foi ? La question n'admet pas de réponse unifiée : il y a eu toute une gamme de réponses différentes. En général, *quot christiani tot doctrinae*, et cette vérité générale s'applique dans toute sa force à la question du rôle de la raison dans la religion chrétienne.

Il y avait des chrétiens qui se vantaient d'accepter l'accusation – et se rejouissaient. Ainsi Arnobe affirme que la vérité n'a aucun besoin de la logique : seuls les menteurs se servent « de syllogismes, d'enthymèmes, de définitions et de tout ce type de décorations »[29]. Le troisième livre des *Institutions divines* de Lactance veut « démontrer que la philosophie est vide et fausse » (iii 2), et Lactance affirme que « la doctrine divine n'a aucun besoin de la logique, car la sagesse ne se situe pas dans la langue, mais dans le cœur » (iii 13). Grégoire de Nazianze s'écrie : « Donne-moi tes discours royaux et sophistiques, donne moi tes syllogismes, tes enthymèmes – et puis entendons nos pêcheurs, nos paysans »[30].

La logique, c'est une chose grecque – c'est-à-dire une chose païenne. Les chrétiens qui ont joué à la logique étaient des hérétiques

27 *I Cor* iii 19.
28 MARC, xvi 16 ; cf. p. ex. MATTHIEU, xvii 20 ; LUC, viii 12 ; JEAN, xx 31. On pourrait ajouter une bonne centaine de textes semblables.
29 *Adv nat* i 58.
30 *Orat* V xxx 1.

– comme Arius, qui « n'était pas sans tache du bavardage dialectique »[31] ; comme Eunomius, qui pensait à tort qu'il pouvait parvenir à la vérité par le moyen « des arts démonstratifs et de la technique d'Aristote »[32] ; comme – c'est le cas le plus célèbre – les disciples de Théodote qui

> « ne se demandent pas ce que les Écritures saintes disent, mais pratiquent avec industrie n'importe quelle figure du syllogisme qui pourrait étayer leur athéisme. Si on leur offre un texte de l'Écriture sainte, ils cherchent s'ils peuvent en faire une figure syllogistique conditionnelle ou disjonctive. Ils abandonnent les Écritures saintes de Dieu et étudient la géométrie – ils viennent de la terre, parlent de la terre et ne connaissent pas celui qui vient d'en haut[33]. Euclide, ils le géométrisent avec diligence ; Aristote et Théophraste, ils les admirent ; Galien, je crois, ils l'adorent. »[34]

Bref, la logique n'est pas une chose chrétienne : il faut la rejeter. Par conséquent, il faut rejeter la démonstration et l'idée païenne de la science démonstrative. Si la foi ne s'identifie pas au savoir, tant pis pour le savoir.

Mais si de telles remarques se trouvent assez souvent dans les textes des apologistes chrétiens, il faut les prendre *cum grano salis*. La polémique – contre les païens ou contre les hérétiques – a sa propre rhétorique ; elle avoue des idées grandes et un peu pompeuses qui ne correspondent pas toujours à la sobre réalité. Lactance a rejeté la logique – pourtant, il était fier des preuves, des *argumenta* et des *probationes* qu'il pouvait diriger contre les païens. Eusèbe déplore les exercices dialectiques des Théodotiens – pourtant, il n'était pas du tout contre l'idée d'une *Démonstration évangélique*.

Néanmoins, il est évident que les chrétiens des quatre premiers siècles ont adopté des attitudes différentes en ce qui concerne la logique et la science démonstrative, de sorte que l'on ne peut guère parler de *la* réponse chrétienne à l'accusation païenne – pas même

31 SOCRATE, *h.e.* I v 2.

32 GRÉGOIRE DE NYSSE, *c Eunom* III v 6.

33 JEAN, iii 31 – jeu de mots sur « géométrie ».

34 EUSÈBE, *h.e.* V xxviii 13-14. Eusèbe cite une source anonyme, parfois identifiée à Hippolyte ; en tout cas, le rapport est daté de la papauté de Zéphyrin, c'est-à-dire entre 199 et 217 : ceux qui ont adoré (προσκυνεῖν) Galien l'ont fait à la fin de son vivant ou au plus tard une dizaine d'années après sa mort. Sur ce passage cf. p. ex. H. SCHÖNE, « Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie », in : T. KLAUSER and A. RÜCKER (éd.), *Pisciculi : Studien zur Religion und Kultur des Altertums Franz Joseph Dölger dargeboten*, Münster, 1939 ; WALZER, *op cit*, p. 75-86.

d'une réponse « orthodoxe » de la part des chrétiens. Mais il y avait une réponse – une réponse complexe – qui était assez répandue parmi les chrétiens les plus intelligents et les plus ouverts à la culture et à la pensée grecques. Cette réponse se trouve, par exemple, dans une forme un peu ossifiée chez Théodoret. Théodoret l'avait prise d'Eusèbe et Eusèbe la devait à Clément. S'il semble probable que la réponse fut élaborée pour la première fois par Clément, on peut faire remonter les idées qui la constituent jusqu'à l'époque des premiers apologistes.

La réponse peut être représentée sous la forme de trois thèses : (i) les chrétiens ne rejettent ni la raison ni les preuves – tout au contraire, ils essaient toujours de produire des arguments rigoureux et des preuves exactes en faveur de leurs doctrines ; (ii) bien que la foi fasse partie du christianisme, elle ne joue pas le rôle que les païens veulent lui donner ; (iii) la foi est, bien entendu, indispensable à tout chrétien – mais elle est aussi indispensable à tout savant païen. La dernière partie de cet article va commenter – d'une façon trop rapide – ces trois thèses.

(i) Au début de la *Préparation évangélique*, après avoir rapporté l'accusation païenne[35], Eusèbe s'exprime d'une façon un peu agacée :

> « Pourquoi dois-je perdre mon temps en essayant de démontrer que nous ne nous consacrons point à une foi irrationnelle, mais plutôt à des arguments sobres et utiles qui montrent la voie à une vraie piété ? » (I v 2)

Il insiste sur le fait que les chrétiens se servent de démonstrations (I iii 1-3). Il ajoute que c'est S. Paul lui-même qui avait exigé une telle méthode[36]. Plus tard, dans le onzième livre de son vaste ouvrage, il remarque que, même avant les chrétiens, les juifs aussi avaient pratiqué la logique (XI v-vi).

Un siècle avant Eusèbe, Origène avait affirmé que, « selon les Écritures saintes, le verbe divin nous amène vers la dialectique »[37], et il enseignait la logique dans son école à Alexandrie[38]. En effet, dès les premières apologies de la foi chrétienne, on trouve avec une insistance monotone des références aux preuves, aux démonstrations, aux

35 Cf. plus haut, p. 185.

36 I iii 5-6, où Eusèbe cite *I Cor* ii 4, 6-7 ; *II Cor* iii 5-6 ; *I Pet* iii 15. A vrai dire, il faut avoir un œil de foi afin de voir dans ces passages une recommandation de la méthode démonstrative.

37 *C Cels* vi 10.

38 Cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Ad Orig* vii 100-108 ; cf. EUSÈBE, *h.e.* VI xviii 3.

arguments qui établissent les doctrines du Christ ou qui réfutent les idées des païens[39]. En voici un exemple typique :

> « Puisque nous avons démontré que tous les événements qui se sont déjà passés étaient prédits par les prophètes, il est nécessaire, dans le cas des événements qui étaient prédits de la même façon mais qui attendent toujours de se passer, que nous croyions qu'ils se passeront. »[40]

Même les auteurs chrétiens qui se déclarent contre la logique grecque sont prêts à offrir des preuves : Lactance, qui rejettait la logique, propose néanmoins des *argumenta* ; Tertullien, qui méprisait la philosophie, se vante de ses *probationes*. Bref – ce qui n'étonne pas – dans tous les écrits chrétiens qui étaient dirigés contre les païens, on trouve partout des batteries d'argumentation. Les chrétiens se flattaient qu'ils pouvaient tuer leurs ennemis au moyen de leurs propres armes[41].

Les païens n'étaient pas toujours prêts à accepter de telles protestations – l'empereur Julien, par exemple, rejettait brutalement l'affirmation d'Eusèbe selon laquelle il existait une « logique juive »[42]. Mais, pour la plupart, ils ont admis – comment le nier ? – que des arguments se trouvent dans les écrits chrétiens. Bien entendu, ils ont aussi prétendu que les arguments chrétiens n'avaient aucune valeur probative ; mais l'accusation contre les Chrétiens n'était pas qu'ils ont produit de mauvais arguments, mais qu'il se sont contentés d'une foi non démontrée.

Pourtant, l'existence des « preuves chrétiennes » ne montre que peu de chose contre l'accusation, et cela pour deux raisons différentes.

D'abord, même s'il y a des arguments, il reste que la foi se trouve au cœur de la nouvelle religion. Un païen pouvait dire, avec raison : « Mon cher ennemi, j'admets volontiers que tu te sers parfois d'arguments, que tu ne renonces pas entièrement à la raison. Néanmoins, tu te sers aussi de la foi, tu insistes que la foi est une garantie suffisante pour le salut éternel ; ta religion, même si elle est stabilisée par des

39 Cf. p. ex. ARISTIDE, *Apol* iv 1 ; xiii 8.

40 JUSTIN, *1 apol* lxii 1 ; cf. R. JOLY, *Christianisme et philosophie : études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle,* Bruxelles, 1973, p. 94-113, qui donne une liste de plus que 150 occurrences du mot ἀπόδειξις et de sa famille dans les œuvres de Justin.

41 Cf. p. ex. THÉODORET, *Cur graec aff* i 54, qui se sert de la même formule proverbiale que Julien avait utilisée contre les chrétiens (comme nous savons grâce à Théodoret lui-même : *h.e.* iii 4 = Julien, frag. 9 Hertlein).

42 *Adv Gal* 222A. Julien avait raison : les recherches d'Eusèbe n'ont découvert qu'un peu d'étymologie dans les écritures juives, qu'Eusèbe – s'appuyant sur le *Cratyle* de Platon – affirme faire partie de la logique…

câbles de raison, est ancrée par la foi. Or c'est précisément cet ancrage indigne et peu fiable que mon accusation vise. »

En second lieu, et d'une façon plus intéressante, les païens pouvaient constater que les arguments chrétiens n'étaient jamais des vraies preuves, des ἀποδείξεις. Considérons la « démonstration » que j'ai citée de l'*Apologie* de Justin et que Tertullien, qui parle souvent dans son *Apologie* des *probationes* et des *demonstrationes*, présente comme la preuve centrale du christianisme. L'argument se retrouve dans une bonne dizaine de textes : « Les prophètes de l'Ancien Testament ont prédit, parmi beaucoup d'autres choses, l'arrivée du Christ, sa nature, sa vie, sa mort. Or, la plupart de leurs prophéties ont été vérifiées plus tard, par des événements historiques que même les païens doivent accepter comme réels. Donc il faut accepter aussi la validité de leurs prophéties à propos du Messie – et par conséquent, il faut accepter, comme chose démontrée, la vérité de la religion chrétienne. »[43]

Que penser d'un tel raisonnement ? Quant à sa forme, il est quasi impeccable : « x a prédit que A, B, C,..., Z. Or, de fait, A, B, C,..., W. Donc, x est fiable en tant que prophète. Donc, il faut accepter aussi X, Y, Z. » Quant à sa matière, on peut soupçonner que les prémisses de l'argument que Tertullien nous offre sont plutôt fausses que vraies et que, par conséquent, son argumentation ne prouve rien. Mais il y a une autre objection – une objection qui s'applique à la plupart des « preuves » que l'on trouve dans les textes chrétiens : un argument disant que la forme proposée n'est pas – ne peut pas être – une démonstration ou une ἀπόδειξις[44]. D'abord, l'argument n'est pas un syllogisme déductif : il est une sorte d'induction, et seuls les syllogismes déductifs peuvent sous-tendre des démonstrations. Puis, l'argument ne prend pas comme prémisses des propositions qui expriment des raisons internes : s'il y a quelque chose qui explique pourquoi X et Y et Z, assurément ce n'est pas le fait que x a prédit A, B, C,..., W.

Bref, s'il est facile de réfuter l'accusation selon laquelle les chrétiens ne produisent aucun argument pour leurs doctrines, il n'est

43 Cf. TERTULLIEN, *Apol* xix 1a-1j ; xx 4-5. Je souligne le fait que, chez Tertullien, la structure logique de l'argument tiré de la prophétie est on ne peut plus claire.

44 Je dois ajouter que Tertullien ne dit pas que son argument est une *demonstratio* : il parle plutôt des *probationes*, ce qui correspond au grec πίστις plutôt qu'à ἀπόδειξις.

pas aussi facile de réfuter l'accusation selon laquelle les chrétiens ne produisent aucune démonstration de leurs doctrines.

(ii) Quant à l'importance de la foi pour les chrétiens, le Nouveau Testament s'exprime sans aucune ambiguïté : la foi est suffisante pour le salut, la foi est nécessaire au salut[45]. On ne pouvait guère nier que, d'un certain point de vue, la foi se situait au cœur du christianisme. Mais quel était son rôle précis ? Selon la réponse que je suis en train d'esquisser, la foi est nécessaire pour trois sortes de personnes : pour les débutants ou ceux qui sont en train d'être introduits au chritianisme ; pour les hommes d'affaires ou ceux qui sont trop occupés pour s'adonner à une étude approfondie de la religion chrétienne ; pour les fous ou ceux qui sont trop stupides ou trop ignorants pour comprendre les éléments de la religion du Christ[46].

L'existence de la troisième catégorie se comprend facilement. La nouvelle religion avait toujours attiré les gens ignorants – les *indocti imperiti rudes agrestes*, les *mulieres credulae*[47]. Les païens se sont moqués du fait ; les chrétiens l'ont accepté : le salut n'est pas réservé à une élite, Dieu n'est pas Père seulement des riches ou des BCBG... Par conséquent, il est nécessaire que la voie du salut soit accessible à tout le monde. Or, les démonstrations ne sont jamais faciles ; mais la foi ne demande qu'une certaine humilité, qu'une certaine volonté à obéir[48] – et tout le monde est prêt à obéir, surtout si les princes portent

45 Cf. plus haut, p. 195.

46 Cf. p. ex. THÉODORET, *Cur aff graec* i 100-107 ; cf. p. ex. S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria,* Oxford, 1971 : une discussion raffinée du rôle de la πίστις selon Clément.

47 MINUCIUS FELIX, *Oct* viii 4, xxx 7. De telles remarques se retrouvent dans une bonne douzaine de textes.

48 La foi ne demande-t-elle pas au moins la capacité de comprendre les doctrines chrétiennes ? Le Cardinal Newman défendait la pratique de tenir les services religieux en latin, c'est-à-dire dans une langue inintelligible à la plupart des fidèles : la foi demande, selon lui, que l'on accepte comme vraies les phrases proférées par le prêtre, la foi ne demande pas que l'on comprenne ce qu'on accepte. Cette thèse de Newman s'appuie sur une distinction capitale et qui est assez souvent mal comprise : supposons que quelqu'un profère la phrase F et, en la proférant, dit que P : alors, il faut distinguer entre (i) croire que F est vraie, et (ii) croire que P – on peut croire que F est vraie sans croire que P, car on peut croire que F est vraie sans la comprendre ; également, on peut croire que P sans croire que F est vraie, car on peut croire que P sans savoir que la phrase F exprime la pensée que P. On peut quand même se demander si l'idée de Newman est tout à fait orthodoxe ; en tout cas, je ne l'ai jamais rencontrée dans un texte ancien.

des robes impressionnantes et leur promettent une vie de bonheur éternel.

Quant à la deuxième catégorie, le cas des hommes d'affaires est peut-être plus étonnant, au moins du point de vue religieux. « Moi, je me contente d'une foi pure. » « Mais pourquoi cela ? » « Oh, je suis un homme d'affaires, je n'ai pas trop de temps pour la religion. » On peut bien imaginer qu'une telle réponse ne se recommanderait pas à l'évêque ! Pourtant, les chrétiens ont reconnu que la voie démonstrative n'était pas seulement difficile à suivre : elle était aussi assez longue. Pourquoi ? Parce que, selon Clément, elle passe par la Bible : afin de bâtir un savoir scientifique en matière de religion, il faut étudier les Écritures saintes ; mais la Bible est un vaste livre, elle est un livre difficile,... Bref, il faut savoir interpréter un texte dur, et être interprète, c'est toute une vie et non pas le dada d'un homme engagé dans le monde.

Trop difficile pour la foule, la voie de la science est trop longue pour les hommes du monde – de fait, le chemin doit être réservé aux profès qui possèdent le temps et l'intelligence pour le poursuivre jusqu'au bout :

> « La science n'est pas pour tout le monde, mais pour ceux qui l'ont apprise par un enseignement et par un long effort ; mais la foi, elle est là pour chacun qui veut apprendre quelque chose. »[49]

Le phénomène auquel Théodoret fait allusion est un phénomène tout à fait général – il ne s'agit pas seulement de la foi chrétienne. Ainsi Arnobe, par exemple, remarque que chaque fois que nous appelons le médecin, chaque fois que nous faisons un voyage, nous nous appuyons sur la foi – nous croyons au médecin, nous croyons au capitaine de notre bateau[50]. Nous ne pouvons pas acquérir un savoir pertinent, ou nous ne voulons pas en acquérir un : la foi nous suffit. Or, s'il est permis de croire au médecin et au capitaine d'un bateau, pourquoi pas au Médecin de l'humanité et au Capitaine de nos âmes ?

Finalement, la troisième catégorie : même pour les interprètes, la foi est indispensable, car avant d'être interprètes, ils doivent apprendre leur art. Comment le faire ? Si l'on veut apprendre n'importe quelle science – disons la science du cordonnier – que faut-il faire ? On va chez un maître ; on apprend de lui puisque, lui, possède déjà le

49 THÉODORET, *Cur aff graec* i 107.

50 ARNOBE, *Adv nat* ii 8. L'origine de cette pensée se trouve dans l'Académie sceptique : cf. p. ex. CICÉRON, *Luc* xxxi 99-100.

savoir que nous, nous voulons acquérir. Or nous ne l'acquerrons jamais, sauf si nous nous confions à notre maître :

> « Celui qui veut apprendre n'importe quelle discipline s'attache à quelqu'un qui sait enseigner et accepte l'enseignement qu'il lui offre [...] Tu as foi en ce qu'il dit, tu ne le contredis pas lorsqu'il t'enseigne. Lui, il possède une science de ce qu'il faut faire : toi, tu acceptes la foi – et puis, par degrés, tu parviens, au moyen de la foi, à la science. »[51]

Il ne faut jamais laisser mouiller le cuir avant de le couper, dit le maître cordonnier : il ne faut jamais laisser mouiller le cuir avant de le couper, croyons-nous. Pourquoi le croyons-nous ? Parce que lui l'a dit. Basta.

Et s'il s'agit de la religion ? Pour devenir chrétien – pour devenir un chrétien savant qui peut interpréter les Écritures – il faut avoir foi : il faut commencer ses études aux pieds d'un maître en qui il faut avoir confiance. « *Credo in unum deum.* » « Pourquoi ? » « Parce que Clément d'Alexandrie, mon maître, me l'a affirmé. Plus tard, je l'espère, je vais arriver à un savoir chrétien et devenir maître moi-même ; pour l'instant – mais seulement pour l'instant – la foi me suffit. »

Cette idée me semble plus brillante que convaincante. Sans doute est-il normal d'avoir une certaine confiance dans un maître ; sans doute croit-on assez souvent que la voix du maître est la voix de Dieu. Mais à mon avis une telle croyance n'est pas du tout essentielle au développement de la science, d'un savoir. Je peux, par exemple, assister à un cours sur la logique ; le maître m'impressionne, et je suis enclin à croire qu'il a raison ; mais je ne crois pas à ce qu'il dit, car je préfère réserver mon jugement jusqu'au point où je me trouve capable moi-même de porter un jugement indépendant. Je considère ce que le maître a dit, j'y réfléchis ; je prends ses affirmations comme des hypothèses plausibles et dignes de respect – mais je ne les accepte pas. La science présuppose l'apprentisage, mais l'apprentisage ne présuppose pas la foi : on peut apprendre sans croire, on peut arriver à un savoir sans avoir à s'adonner à une foi[52].

Quelle est donc l'importance de la foi aux yeux des chrétiens raffinés ? Pour un chrétien, tout comme pour un païen, la πίστις est nécessaire aux fous, qui ne peuvent pas avoir des aspirations plus profondes ; elle est utile pour les hommes du monde, qui n'ont pas le temps de se dévouer à la théologie ; elle forme une étape préalable

51 THÉODORET, *Cur aff graec* i 100.

52 Cf. p. ex. CICÉRON, *Luc* iii 8-9 ; GALIEN, *Opt doct* I 40-41 K, qui rapportent les idées de l'Académie sceptique.

pour les religieux, qui pourtant espèrent se passer d'elle aussitôt que possible. De telles idées se trouvent maintes fois dans les écrits chrétiens des premiers siècles. On pourrait se demander s'il ne s'agit pas d'un rejet, plutôt que d'une défense de la foi chrétienne !

(iii) Reste la troisième des trois thèses qui constituent notre réponse à l'accusation païenne.

Les apologistes dressent toute une liste d'exemples tirés de la philosophie grecque pour démontrer que les grands penseurs païens étaient conscients de la nature de la foi et de sa nécessité. Pythagore, n'a-t-il pas exigé une obéissance intellectuelle de la part de ses disciples, de sorte que le célèbre αὐτὸς ἔφα est devenu une expression proverbiale ?[53] Un bon pythagoricien croit que P précisément parce que Pythagore a affirmé que P. Platon lui-même, le grand-père de la philosophie rationnelle, n'a-t-il pas dit maintes fois que la πίστις était une partie incontournable de la cognition humaine ? Ne devons-nous pas, selon Platon, croire à ce que les dieux nous disent, même s'ils ne nous offrent aucune preuve ?[54]

Ce rapprochement entre la philosophie païenne et la religion chrétienne n'est pas dépourvu d'intérêt. Au moins faut-il reconnaître que, juste comme il y avait des chrétiens qui se vantaient de leurs preuves, de même y avait-il des philosophes païens qui prônaient la foi. Pourtant, le rapprochement ne va pas très loin : le fait que Pythagore et Platon ont parfois recommandé la foi ne la rend pas plus estimable – ne rend-il pas plutôt Pythagore et Platon moins estimables ? Mais les chrétiens ne voulaient pas dire que, de fait, la philosophie païenne s'est parfois appuyée sur la foi : ils voulaient soutenir la thèse selon laquelle la philosophie païenne a reconnu, au moins d'une manière implicite, s'appuyer sur la foi.

Théodorète, après avoir énuméré quelques prétendues définitions de la πίστις[55], affirme :

> « La foi exige le savoir tout comme le savoir exige la foi. En effet, la foi ne peut pas exister sans le savoir ni le savoir sans la foi : la foi précède le savoir, le savoir suit la foi. » (i 92-93)

S'il se sert ici d'une rhétorique peu persuasive, il ajoute immédiatement un exemple qui doit expliquer ce qu'il a voulu dire :

53 Cf. p. ex. CLÉMENT, *Strom* II v 24.3 ; THÉODORET, *Cur aff graec* i 56.
54 *Tim* 29 c, cité p. ex., par THÉODORET, *Cur aff graec* i 59 ; AUGUSTIN, *Trin* iv 24.
55 Cf. plus haut, p. 187.

« Tu dois avoir foi en un géomètre qui enseigne que le point est ce qui est absolument sans parties et qu'une ligne est quelque chose sans largeur. Personne ne peut démontrer ces affirmations par le moyen d'un argument (car si tu soustrais la largeur de la longueur, la longueur disparaîtra avec la largeur). Néanmoins, le géomètre exige de toi que tu penses de cette façon, et si tu veux apprendre quelque chose au sujet des figures géométriques, tu le croiras immédiatement et tu auras foi en lui. » (i 95)

La géométrie – le paradigme d'une science apodictique – exige la foi. Il ne s'agit pas d'une foi provisoire ou contingente, celle du débutant ou de l'homme d'affaires ou du paysan, car les objets de la foi, c'est-à-dire les définitions sur lesquelles la géométrie se base, ne peuvent pas être démontrés. Afin d'aboutir à une science géométrique, il faut commencer par la foi ; on ne peut jamais se passer de la foi.

Pourquoi non ? Il faut avouer que l'argument que Théodorète nous offre n'est pas sans faute. Il suggère – en s'appuyant sans doute sur une source sceptique[56] – que les définitions de la géométrie ne peuvent pas être démontrées, puisqu'elles ne sont pas vraies, qu'elles ne sont pas mêmes cohérentes : tu ne vas jamais démontrer la vérité des axiomes de la géométrie, puisque les axiomes de la géométrie ne possèdent aucune vérité. Or, aucun païen ne sera très impressionné par cet argument : pour lui, sauf qu'il est un sceptique radical, les principes de la géométrie possèdent une vérité évidente – la science d'Euclide n'est assurément pas fondée sur des faussetés, voire sur des incohérences. Pourtant, Théodoret avait raison – il avait raison selon les païens eux-mêmes – lorsqu'il affirmait que les principes de la géométrie ne peuvent pas être démontrés, et que, par conséquent, la science dont les païens se vantaient dépendait au fond de quelque chose qui échappait à la démonstration.

Clément d'Alexandrie pouvait exprimer la même idée d'une façon plus soignée :

« Si quelqu'un dit que la science est démonstrative et se base sur la raison, qu'il sache que les principes sont indémontrables. On ne peut pas les connaître par art [τέχνη] ni par prudence [φρόνησις], car celle-là ne s'occupe que des choses qui peuvent être autrement qu'elles sont, tandis que celle-ci est pratique et non pas théorique. Par conséquent, le premier principe de l'univers ne peut être saisi que par la foi. »[57]

56 Cf. p. ex. SEXTUS, *M* III 37-59.
57 *Strom* II iv 13.4-14.1.

Clément ne dit pas que les premiers principes sont faux – tout au contraire. Mais il affirme qu'ils ne sont pas démontrables – et que seule la foi peut les garantir.

La partie négative de cette affirmation – selon laquelle les premiers principes ne peuvent pas être démontrés – était acceptée par tous les philosophes païens. Qu'une proposition ne puisse pas être démontrée si elle est un premier principe, voilà une tautologie, car les premiers principes sont premiers précisément parce qu'il n'y a aucune proposition antérieure de laquelle ils peuvent être déduits. Que la science doive se servir des premiers principes n'est pas du tout tautologique, mais la thèse semblait être établie par un argument d'Aristote aussi simple que célèbre.

Considérons l'hypothèse selon laquelle chaque proposition d'une science est démontrée : pour la proposition P_1, il y a la démonstration « P_2, donc P_1 » ; pour la proposition P_2, il y a la demonstration « P_3, donc P_2 » ; *et cetera.* Or, ou bien chaque proposition P_i que nous prenons comme prémisse d'une démonstration est une proposition différente de toutes les propositions déjà contenues dans la science, ou bien P_i s'identifie à une P_j déjà connue. Mais, dans le premier cas, nous sommes confrontés à une suite infinie de propositions, dont toutes doivent être saisies – ce qui est évidemment impossible. Dans le second cas, nous avons un argument circulaire ou réciproque, qui est également à écarter. Notre hypothèse nous a amené à l'impossible. Il faut donc la rejeter et affirmer que, si la science existe, il y a des premiers principes indémontrables[58].

Mais si, à la base de chaque science, il y a des premiers principes qui ne peuvent pas être saisis par des moyens démonstratifs, comment les saisir ? Car évidemment, il faut qu'on les saisisse – autrement la science se trouvera en l'air. Si je ne saisis pas les axiomes d'Euclide, j'ai beau réciter ses théorèmes, je ne peux pas savoir que les théorèmes sont des vérités, sauf si je sais que leur base – les principes – sont, eux aussi, vrais. Clément savait bien que les païens avaient reconnu d'autres types de savoir à part la science ou l'ἐπιστήμη ; mais, selon lui, ces autres types de savoir ne peuvent pas nous aider. Il y a l'art – mais l'art n'est valable que pour les vérités contingentes et ne peut pas étayer la géométrie. Il y a la prudence – mais la prudence

58 Cf. ARISTOTE, *APst* A 3 : la version que j'ai donné n'est qu'une esquisse un peu floue ; pour un commentaire plus poussé cf. J. BARNES, *Aristotle : Posterior Analytics,* Oxford, 1994, p. 103-110.

vise la pratique et, elle non plus, ne peut pas étayer la géométrie. Clément a raison – et en tout cas, aucun païen n'a jamais suggéré que l'art ou la prudence pouvaient fonder la science.

Que conclure ? Selon Clément, il ne reste que la foi. Il faut admettre – il faut que tout le monde, y compris les philosophes païens, avoue – que c'est par le moyen de la foi que nous saisissons les premiers principes d'une science, que c'est la foi qui se trouve à la base de chaque science. Les chrétiens se vantent de leur foi : ils savent que la religion chrétienne se base et doit se baser sur une foi non démontrée. Mais en se vantant de leur foi, les chrétiens se montrent de bons savants, car – comme la théorie païenne de la science l'a si brillament démontré – toute science, tout savoir, se base au fond sur la foi. En définitive, la foi ne s'oppose pas à la démonstration, elle la complète. Les païens affirment, à juste titre, que si quelque chose peut être démontré, on ne peut pas le saisir sans l'avoir démontré. Mais il y a des choses qui ne peuvent pas être démontrées – et, ce qui est pire, la science des choses démontrables doit être ancrée dans des choses non démontrables, c'est-à-dire dans des choses qui ne nous sont accessibles que par la foi.

Les apologistes chrétiens ont cité des textes où les philosophes païens semblent admettre presque explicitement que la science repose sur la foi – Aristote n'a-t-il pas dit que les principes doivent être πιστοί, et même plus πιστοί que les théorèmes qui en dérivent ?[59] Ne disait-on pas couramment que les principes d'une science doivent être αὐτοπιστοί ou ἐξ ἑαυτῶν πιστοί ?[60] C'est-à-dire que c'est par la πίστις que nous saisissons les principes ? Lorsque Clément prétend que, selon Aristote, « la foi est un jugement qui dit que quelque chose est vrai et qui suit la science, et que par conséquent la foi est supérieure à la science, étant son critère », il a tort : une telle affirmation ne se trouve nulle part dans les ouvrages du Stagirite[61]. Pourtant, il pouvait se persuader qu'Aristote était obligé d'accepter une telle affirmation, même si de fait il ne l'avait jamais faite.

Or, Clément et Théodoret ont mal compris, ou mal interprété, les textes où les païens parlent des principes. Lorsqu'Aristote dit que les

59 Cf. *APst* A 2, 72 a 25-b 4.

60 Souvent chez Galien : cf. J. BARNES, « Galen on Logic and Therapy », in : F. KUDLIEN and R. J. DURLING (éd.), *Galen's Method of Healing*, Leiden, 1991.

61 Cf. LILLA, *op.cit.*, p. 133-134, qui rassemble un groupe de textes aristotéliciens, dans aucun desquels ne se trouve ce que Clément attribue à Aristote.

principes doivent être πιστοί, il veut dire qu'ils doivent être crus et sont dignes d'être crus ; il ne suggère pas qu'il faut les accepter sur la base d'une autorité. Des deux idées dont la confluence forme la notion de la foi, une seule est présente dans les textes aristotéliciens pertinents. Aristote soutient une thèse – une thèse presque banale – selon laquelle il faut croire les principes ; il ne soutient pas qu'il faut croire en une autorité. Le géomètre doit croire que E, si E est un des axiomes de la géométrie ; il ne doit pas croire en Y – en Euclide – que E. A ma connaissance, il n'existe aucun texte païen qui affirme, en ce qui concerne les principes, qu'il faut que le savant s'appuie sur une autorité. C'est-à-dire qu'il n'y a aucun texte qui affirme que la science s'appuie sur la foi[62].

Tant pis pour les païens, dirait notre chrétien ; car, comme Clément l'a dit, la foi présente à la science la seule possibilité d'échapper au scepticisme. Voici pourquoi. Selon un argument sceptique bien connu, la science n'est qu'un fantôme, la connaissance des principes étant à la fois nécessaire et impossible. La connaissance des principes est nécessaire pour les raisons déjà établies : si l'on ne saisit pas les principes, on ne peut pas saisir les théorèmes. La connaissance des principes est impossible, car on ne peut produire aucune raison en leur faveur (autrement, ils ne seraient plus des principes), tandis qu'une « affirmation nue » (qui est tout ce que l'on peut faire avec un principe) ne suffit évidemment pas à soutenir la science[63]. Or le chrétien – c'est ce que suggère Clément – peut répondre à cet argument sceptique, et il peut prêter sa réponse aux païens.

Prenons un des axiomes d'Euclide, E. Le païen accepte E. Le sceptique lui demande pourquoi. Il ne peut rien dire – il accepte E comme une vérité de base, comme un premier principe, comme quelque chose qui se situe au-dessus (ou au-dessous) de tout raisonnement. Le sceptique, peu impressionné, lui demande : « En ce cas, pourquoi ne pas accepter non-E ? » Et le dogmatique païen ne peut guère répondre. Arrive Clément : « Mon cher Sextus, dit-il, quant à moi, j'accepte E comme premier principe, et en tant que premier

62 Je laisse de côté des textes qui affirment que nous devons croire en nos sens, en la perception, en notre esprit,..., car il ne s'agit ici que d'une métaphore trompeuse : les sens ne sont pas des témoins, ils ne nous disent rien. Si nous disons qu'il faut « croire en nos sens », nous ne devons pas imaginer que nos sens fonctionnent – ou peuvent fonctionner – comme des autorités.

63 Pour un exposé de l'argument voir p. ex. BARNES, *The Toils of Scepticism*, p. 116-122.

principe, il ne peut pas être soutenu par un argument. Mais, moi, je l'accepte par foi ; c'est-à-dire que je l'accepte sur l'autorité de Y – d'Euclide, peut-être, ou du bon Dieu. Voilà pourquoi je ne peux pas accepter non-E. E, et non pas non-E, est garanti par mon autorité. Je peux donc préférer E à non-E, bien que je ne puisse pas produire une raison pour cette préférence. »

La réponse que je viens d'attribuer à Clément n'est pas sans intérêt – au moins, elle est aussi intéressante que la plupart des tentatives de réfuter l'argument sceptique. Pourtant, il est évident qu'il y a deux objections assez graves que Clément devra surmonter, l'une de la part du sceptique, l'autre de la part du dogmatique païen.

Le sceptique va rappeller à Clément que la foi a ses raisons... C'est-à-dire que c'est comme si Clément avait produit l'argument suivant :

Euclide affirme que E
Donc E

Ici on trouve une prémisse et une inférence : Clément, insistera le sceptique, nous doit une réponse à deux questions – pourquoi accepter la prémisse ? pourquoi accepter l'inférence ? C'est-à-dire que Clément n'a rien fait qui lui permette d'échapper au sceptique. Clément a espéré nous offrir une *via media* entre raisonnement et affirmation nue. En basant sur la foi mon acceptation de E, je fais quelque chose qui est plus qu'une affirmation nue, mais qui est moins qu'un raisonnement. Un sceptique peut objecter que Clément n'a pas tenu sa promesse – qu'il n'a pas pu la tenir. Il ne l'a pas tenue, puisque s'appuyer sur la foi équivaut à donner une raison. Il ne peut pas la tenir, puisqu'entre affirmation nue et raisonnement, *tertium non datur.*

Une deuxième objection vient du camp dogmatique. Il est bien possible d'accepter E sur l'autorité d'Euclide – un débutant aurait sans doute raison, s'il avait confiance en une telle autorité. Mais que dire d'Euclide lui-même ? Lui aussi a accepté E, mais il ne l'a pas accepté sur l'autorité d'un hypereuclide... La question de la connaissance des principes n'est que repoussée par l'appel à une autorité, car notre autorité, afin d'être une autorité, doit elle-même avoir saisi le principe. La connaissance des principes ne peut pas être ancrée dans la foi : elle doit être ancrée, pour ainsi dire, dans les faits eux-mêmes.

Y a-t-il une réponse à de telles objections ? Sans doute Clément insistera sur le fait que son autorité à lui – au moins en ce qui concerne la doctrine religieuse – est une autorité divine : Clément accepte

les principes de la nouvelle religion sur l'autorité de Dieu. On peut imaginer que, même si l'objection sceptique n'est pas directement affectée par le caractère divin de l'autorité, l'objection dogmatique perd sa force. Bien entendu, pour être une autorité au sujet des principes de la géométrie, Dieu doit avoir saisi ces principes. Mais, pour Dieu, il y a des moyens cognitifs que les hommes ne maîtrisent pas : Dieu, en tant que créateur, est responsable de la vérité des principes ; il possède donc à propos des principes le type de savoir que l'on a appelé « la science du créateur » et qui est une science qui comprend sa propre garantie.

La discussion continue... Mais j'ai déjà dépassé les frontières de mon sujet et même les frontières de la philosophie – et « ie ne veux pas me mesler de la Theologie ».