

La foi fondée

Autor(en): **Trigg, Roger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 2-3: **Les normes de la croyance religieuse**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381642>

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.

LA FOI FONDÉE

ROGER TRIGG

Résumé

L'article est une défense d'une conception rationaliste de la justification des croyances religieuses : la foi peut et même doit être fondée. Les critiques que les Lumières ont développées contre cette conception n'ont pas la force qu'on leur suppose. On peut également mettre en question la thèse actuelle de l'épistémologie réformée, défendue par Alvin Plantinga : les croyances religieuses n'ont pas à être justifiées parce qu'elles constituent des croyances de base. L'externalisme de cette conception aurait pour conséquence de faire de la croyance religieuse un simple effet causal au détriment des raisons de croire qui, seules, peuvent justifier une croyance.

1. *Foi et raison*

Qu'est-ce qui fonde (*grounds*) la croyance religieuse ? Même les penseurs pour lesquels elle n'est pas tenue pour irrationnelle tendent à la limiter à un domaine particulier, celui de la «foi». Dès lors, la croyance religieuse est inévitablement coupée d'autres formes de croyances. En particulier, il y aurait un gouffre immense entre religion et science, rien dans la science ne serait pertinent pour comprendre la religion. Elles ne peuvent donc plus entrer en conflit, mais elles ne peuvent pas non plus se soutenir mutuellement. Ce peut être une bonne chose aux yeux de celui qui lit l'histoire de ces trois cent cinquante dernières années comme celle d'un effacement continu de la foi religieuse devant le progrès scientifique. La religion n'a plus à se confronter au défi rationnel de la science. Elle peut faire retraite à l'intérieur de ses propres fortifications et laisser la science à ses problématiques. Cette stratégie est pourtant tout à fait risquée. Que reste-t-il alors à défendre et quel domaine laisse-t-on à la science ? L'héritage des Lumières, dans leur dernière phase, a souvent été matérialiste et anti-religieux. Certains, tout en permettant que les fortifications religieuses restent en place, ont aussi drastiquement réduit, voire réduit à rien, le territoire à défendre. La religion peut dès lors être pensée comme se cantonnant aux questions de moralité, de conscience, à celles que soulève notre attitude à l'égard du monde. On ne pense plus qu'il puisse s'agir, sous quelque forme que ce soit, de savoir comment est le monde. C'est ainsi qu'on a souvent accordé aux sciences physiques le rôle de gardiennes de la

vérité, la religion apparaissant comme quelque chose de subjectif. Aujourd'hui, elle concernerait plutôt les attitudes des gens que la nature de la réalité.

Ainsi, la religion peut se protéger de la critique, particulièrement de celle qui trouve son origine dans la science. La religion peut prétendre posséder ses propres critères d'acceptabilité. Le langage religieux a été compris comme ayant sa spécificité et comme n'étant peut-être pas littéralement vrai, comme est supposé l'être le langage scientifique. L'appel à une réalité transcendante peut être envisagé comme métaphorique ou mythique, et non pas comme concernant un domaine, autre, de l'existence. C'est là certainement une surestimation de la capacité des théories scientifiques à dresser une carte fidèle du monde. Parler de quarks et d'autres entités inobservables ne semble pas moins problématique, d'un point de vue épistémologique, que parler de Dieu. Dans les deux cas, on transcende l'expérience immédiate. Quoi qu'il en soit, la religion, ou une religion particulière, peut se réfugier dans son propre ghetto. En termes wittgensteiniens, elle a sa propre «forme de vie», dans laquelle mots et pratiques s'entrelacent. Elle peut être comprise comme un «jeu de langage» particulier. Le problème de cette sorte d'approche, c'est qu'il n'est pas facile de fixer les limites d'un tel jeu. L'hésitation sur la question de savoir si on parle de religion ou d'une religion particulière est significative. En fait, pourquoi ne devrions-nous pas commencer par diviser, par exemple, le christianisme entre catholicisme et autres confessions ? Normalement, on sait clairement si quelqu'un joue à un jeu plutôt qu'à un autre. Chaque jeu est constitué par ses propres règles. Cependant, comment savoir si quelqu'un joue un jeu de langage catholique, chrétien ou simplement un jeu de langage religieux, si nous ne disposons que de vagues références à la religion ?

Cependant, une raison fondamentale de cette séparation entre science et religion est le désir de protéger la religion de ce qui est vu comme une critique inappropriée, du fait de l'application de critères séculiers à des questions religieuses. En pratique, la science étant le paradigme de la rationalité moderne, la religion doit paraître imperméable à l'application de critères scientifiques. Mais de là on en est rapidement venu à une opposition entre religion et raison humaine. On a de plus en plus identifié la raison avec les opérations de la méthode scientifique. Le grand problème est alors que la science doit être acceptée dans ses propres termes, la religion dans les siens. Les deux pratiques survivent ou périssent selon leurs propres critères, sans aucun rapport avec une base métaphysique extérieure à elles. Il ne peut donc y avoir aucune réponse à la question de savoir pourquoi on devrait étudier les sciences, pas plus qu'il ne peut y avoir de réponse à la question de savoir pourquoi on devrait étudier la religion. Comme dirait Wittgenstein : on trouve tels et tels jeux de langage, et il n'y a rien de plus à dire.

Cependant, savoir pourquoi nous devrions nous tourner vers la science n'est pas une question oiseuse, puisque les produits de celle-ci ne sont pas toujours favorables au bien-être humain. La question de savoir pourquoi on

devrait prendre au sérieux la religion est tout aussi pressante. Une simple explication de la méthode scientifique n'est pas une réponse suffisante à la première question ; quant à une description des pratiques religieuses, elle ne nous conduit pas bien loin pour nous aider à décider si nous devrions y participer, ou continuer à y participer. Nous dire que nous avons besoin de la foi ne nous aide nullement non plus. C'est pour cela que le contraste traditionnel entre foi et raison apparaît problématique. La foi peut être considérée comme quelque chose de magique à quoi un petit nombre d'élus accèdent miraculeusement, alors que la plupart n'y accèdent pas. Une autre analogie serait possible, entre la disposition à la religion et le don musical. Certains ont un don pour la musique alors que d'autres n'ont pour elle aucune disposition. On pourrait ainsi dire que certains sont religieux alors que d'autres ne peuvent comprendre ni l'intérêt ni la force des discours religieux. Tout n'est donc qu'une affaire d'individu et la religion semble être du même ordre que l'expérience esthétique, pour autant que l'esthétique soit elle-même comprise comme portant sur les différentes réactions individuelles au monde qui nous entoure.

En faisant référence aux formes de vie, on a déjà fait allusion à une autre piste, souvent suivie. La religion peut ainsi être comprise non pas comme une réaction arbitraire et subjective à l'environnement, mais comme un ensemble fonctionnel de croyances et de pratiques, possédant leurs propres règles et coutumes, respectées par une communauté. Cependant, de nouveau, aucune des affirmations faites dans un tel cadre ne saurait relever d'un examen scientifique ou rationnel. On aura bien des règles portant sur ce qui peut y être dit ou non, mais aucune raison de penser que la religion réclame un fondement métaphysique. L'accent mis par Wittgenstein sur la relation entre la signification et l'usage suffit à faire comprendre les énoncés religieux en fonction des pratiques dont ils émanent. On les explique par leur contexte et jamais par quoi que ce soit au-delà de ce contexte. Les wittgensteiniens aiment dire que Dieu n'est pas un objet ; ce qui conduit aisément à dire que Dieu n'est pas objectif. Dans un autre idiome, on dira que la théologie est un travail de construction et non de découverte ; que ce que nous disons de Dieu a plus à voir avec nous-mêmes, qui nous sommes et où nous sommes, qu'avec ce que Dieu objectivement serait. En d'autres termes encore, la croyance religieuse est un produit social, enraciné dans une histoire particulière. Elle ne saurait aspirer à des affirmations anhistoriques qui en appelleraient à l'autorité d'une raison supérieure. Une fois la raison cédée à la science, toutes les préoccupations et les prétentions de la religion doivent se limiter à sa propre paroisse.

2. La raison et le monde

Les critiques post-modernes de l'idée de raison, comme croyance historiquement conditionnée héritée des Lumières, ne font rien de plus que rendre

le problème plus complexe. De fait, certains croyants ont mis l'accent sur la tradition, afin de renforcer la résistance aux incursions provenant de la science et d'autres formes séculières de rationalité. Pour eux, la religion possède ses propres modèles et ses propres critères, et il ne sert à rien de les comparer avec ceux d'une tradition non religieuse. Le contexte est tout. L'idée de rationalité elle-même doit alors être comprise comme relative à un contexte. Nous ne pouvons recourir à un monde transcendant tous les contextes et en fonction duquel ils pourraient être calibrés. Il n'existe aucune réalité objective, mais seulement une réalité construite à partir de multiples traditions. Il n'existe pas de rationalité commune. Ce que l'on considère comme raisonnable dépend du système en vigueur. Beaucoup de penseurs post-modernes vont en fait plus loin et nient même la distinction entre sujet et objet, sur laquelle reposent les idées de raison et de rationalité. Il n'existe pas de distinction ultime entre moi et le contexte dans lequel je me situe. Tout comme la réalité est une construction sociale, l'idée du moi l'est aussi. L'assaut contre la métaphysique n'élimine pas seulement le monde objectif, compris comme indépendant de toute compréhension ou de toute description. Il élimine aussi l'idée de sujet substantiel, l'idée d'un moi rationnel qui pose des jugements, certes faillibles, au sujet du monde. Dans le post-modernisme, tout semble n'être rien d'autre qu'un tissu narratif. Ce que je suis et ce que je suis devenu n'est pour une grande part que le produit d'un récit, comme l'est l'image de notre monde, qu'elle soit religieuse ou scientifique.

Il reste que l'élimination de la métaphysique ne retire pas seulement tout fondement à nos pratiques. Elle rend aussi très problématique la réponse à la question de savoir qui est réellement ce «nous» que nous sommes. Elle prive aussi nos pratiques de leur sens. Si la science est une construction sociale et non pas une recherche de la vérité, pourquoi nous y adonner ? L'effet sur la religion est tout aussi destructeur. S'il n'y a pas de réalité objective, voire transcendante, manifestement indépendante de nous et de la connaissance qu'on en a, Dieu n'est plus qu'un personnage dans un récit. Il n'est plus une partie du monde réel et moins encore le fondement de l'existence de ce monde. Avec le post-modernisme, le monde «réel» s'est évanoui. Dans le post-modernisme, on peut dire que tout est fiction, mais alors la fiction n'a plus aucune contrepartie. Pourtant, personne ne rend un culte aux personnages d'une fiction, et il est difficile de comprendre quelle fonction le culte et la prière pourraient encore avoir si ceux qui s'y adonnent pensent qu'ils ne rendent pas réellement un culte à quelqu'un et qu'ils ne prient pas réellement quelqu'un.

La force de la conception de la raison héritée des Lumières résidait dans l'importance accordée à l'universalité de la raison. Tout ce qui peut être rationnellement établi peut être compris comme vrai par quiconque, qu'il le reconnaisse comme vrai ou pas. Ce trait reste au cœur de la plupart des conceptions de la science. Ce qui est établi scientifiquement à Paris vaut aussi à Moscou et réciproquement. Ce qui est vrai l'est vraiment. La personne qui

juge, le lieu où les expériences sont faites, cela n'importe pas. Nous vivons tous dans un seul monde et la raison humaine lui est adaptée. Il va sans dire que cette remarque, apparemment anodine, n'est pas seulement contestable. Elle exige aussi un considérable travail de justification philosophique. Elle suppose d'abord la distinction entre ce qui existe et les différentes façons de nous le représenter. Des personnes différentes dans des endroits différents peuvent avoir des méthodes diverses. Cependant, une fois la réalité confondue avec nos méthodes de découverte, elle va s'émietter. Il existe différents contextes et, semblera-t-il alors, différentes réalités. C'est à ce mouvement qu'il convient de résister. C'est ce même mouvement qui peut aussi donner l'impression que la science est omnisciente : si la réalité est logiquement liée aux méthodes scientifiques de découverte, alors ces dernières vont en venir à définir la réalité. On fait de l'étendue limitée de l'entendement humain les limites mêmes de la réalité. La science, après tout, est toujours une science faite par l'homme. Ainsi, nous devons toujours reconnaître que notre compréhension, de quelque sorte qu'elle soit, doit être enracinée dans quelque chose qui est au-delà d'elle.

Une fois l'ontologie séparée de l'épistémologie, ce qui semble nécessaire, il reste un problème. En aucun cas la réalité ne peut dépendre de nos croyances à son égard. Mais comment pouvons-nous alors établir le recouvrement entre ce qui existe et ce que nous pensons ? C'est un problème général ; s'il n'est pas examiné, il peut facilement conduire au scepticisme. Il apparaît même particulièrement inquiétant dans le domaine de la religion. Comment pouvons-nous savoir que Dieu existe ? Quelle assurance avons-nous que les croyances religieuses entretiennent une relation avec ce qui existe ? On peut certainement poser la même question au sujet des croyances scientifiques et le problème de la relation entre les croyances et la réalité est général. Si nos croyances sont fondées dans quelque chose qui se situe au-delà d'elles, comment pouvons-nous montrer en quoi consiste la relation ? Pourquoi devrions-nous avoir confiance dans nos capacités de raisonnement ?

Une réponse philosophique en vogue tend en fait à faire du fondement de la croyance une affaire causale. Les croyances correctement fondées sont celles qui entretiennent certaines relations causales avec ce qui les produit. Par exemple, nous avons les croyances perceptives correctes quand nous nous trouvons dans la relation causale correcte avec ce que nous percevons. Si nous regardons une vache, une vache réelle doit avoir eu une influence causale sur une faculté visuelle d'une certaine sorte. Ce type d'explication mécaniste s'accorde bien avec certaines formes de naturalisme philosophique. Cependant, il ne permet pas de comprendre pourquoi certains processus causaux conduisent à des croyances vraies et d'autres à des croyances fausses. Nous devons toujours rester capables de distinguer entre vérité et fausseté, mais aussi de faire la distinction entre raisons et causes. Certaines formes de cause peuvent fournir la base rationnelle d'une croyance. D'autres simplement nous égarent. Le simple fait de la causalité, d'un lien avec le monde extérieur, n'est pas suffisant.

En elle-même, la causalité ne peut fonder la normativité. Ce que nous croyons n'est pas la même chose que ce que nous devons croire.

3. *Faits et preuves*

Les croyances religieuses n'échapperont pas à de telles difficultés. Sans aucun doute pouvons-nous être conduits à entretenir des croyances religieuses. Pour répondre aux deux questions de savoir pourquoi nous avons de telles croyances et pourquoi elles sont fausses, Marx et Freud fourniraient des explications causales, ancrées dans la société ou dans la psychologie individuelle. Plus récemment, le philosophe américain Alvin Plantinga a proposé une conception subtile de la croyance religieuse chrétienne comme fondée dans un mécanisme causal. Il soutient que certaines croyances religieuses sont aussi fondamentales que n'importe quelle croyance issue de la perception ou de notre mémoire. Si je me souviens d'avoir mangé des toasts au petit-déjeuner, ou si je suis certain de voir une vache en ce moment, j'ai des croyances de base qui n'ont besoin d'aucune justification supplémentaire. Elles peuvent bien être contestées par des considérations contraires – je ne suis pas infallible. Mais elles n'exigent pas d'argument supplémentaire au-delà du fait de ma croyance de base. L'argument de Plantinga est qu'un croyant «peut être parfaitement rationnel en acceptant certaines de ses croyances comme base – et non pas sur la base d'autres croyances (que ce soit en termes de probabilité ou d'autres façons)»¹. Nous pouvons croire que Dieu existe, même si nous n'avons pour cela aucune raison ou aucune évidence. Prétendre que nous devrions en avoir, pour Plantinga, c'est de l'«évidentialisme». Nous n'avons pas à suivre John Locke et à penser que nous devons être guidés par la raison dans la formation de toutes nos opinions. Cependant, dans le cas de Locke – même si d'autres défenseurs des Lumières, plus tardifs, ne verront peut-être plus les choses ainsi –, la raison n'était pas comprise comme intrinsèquement séculière. Si certains théologiens trouvent suspecte l'idée de donner des raisons à la foi et de la fonder dans une faculté humaine commune à tous, c'est surtout qu'ils estiment que cela revient en quelque sorte à juger de Dieu selon des critères inappropriés. Nous utilisons alors nos esprits finis pour déterminer une vérité au-delà de notre compréhension. Notre seul espoir de connaître Dieu, au contraire, c'est qu'Il se révèle lui-même à nous d'une certaine façon. On pense ainsi que nous ne pouvons pas – et ne devrions pas – juger et raisonner à son propos comme si Son existence était la simple conclusion d'un argument philosophique ou d'une preuve géométrique. Il reste que la raison, qui a traditionnellement été considérée comme ce qui nous distingue des animaux, ne devrait pas être aussi aisément congédiée. S'il y a un Dieu responsable de notre existence, notre raison est peut-être elle-même un don qu'il nous a fait.

¹ *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 442.

Au XVII^e siècle, c'était certainement une thèse largement partagée, et Locke en était pénétré. Il utilise lui-même la formule couramment répétée selon laquelle la raison est «la chandelle du Seigneur». On a là une image de la raison comme illumination ou lumière. C'est pourtant une formule qui évite ce qui deviendra le sécularisme des Lumières à la française. Ce n'est pas une image qui puisse encourager à convertir les églises en «Temples de la Raison». La raison est dérivée de Dieu, source de toute vérité ; on ne peut la penser comme s'opposant à Lui. La formule lie étroitement la raison humaine à son origine divine, même si elle témoigne de la limitation de nos facultés. Elle stigmatise notre besoin d'humilité plutôt qu'elle ne glorifie les capacités humaines. La raison est une chandelle tremblotante et non pas un phare flamboyant.

Plantinga, pourtant, écrit lui-même à partir d'une tradition calviniste, qui tend à se méfier de la raison humaine – qu'elle soit contaminée par le péché n'étant pas la moindre raison de cette méfiance. Plutôt que d'utiliser l'évidence pour former des jugements au sujet de la vérité, il comprend la foi en termes moins rationnels. C'est une foi dans un Dieu objectif qui est lui-même considéré comme l'origine de cette foi. Plantinga conçoit ainsi la foi comme produite de façon causale et non pas comme le résultat d'un processus de raisonnement. La foi n'est pas une conclusion dépendant d'autre chose. Pour Plantinga, «la croyance en Dieu peut être une croyance de base à proprement parler ; la croyance rationnelle en Dieu ne dépend pas de ce que l'on ait, ou qu'il y ait, de bons arguments en faveur de l'existence de Dieu»².

D'où provient alors une telle croyance ? La réponse de Plantinga revient à indiquer des processus causaux qui, comme dans le cas de la perception sensible fiable, nous relie aux origines de cette croyance. Typique de cette approche est la façon dont il affirme qu'il existe en nous ce qu'on appelle un «*sensus divinitatis*», qui ressemble à la perception ou à la mémoire. C'est une faculté qui, sollicitée, produit certaines croyances. Une connaissance naturelle de Dieu peut bien apparaître en nous, dit-il, mais pas par l'intermédiaire des arguments de la théologie naturelle ou comme conclusion d'une réflexion sur la beauté de la nature. On ne contemple pas simplement le ciel nocturne pour en venir à conclure, rationnellement, qu'il doit y avoir un Dieu. Plantinga affirme qu'«un argument de cet ordre serait ridiculement faible»³. C'est plutôt que des croyances religieuses apparaissent en nous, résultant de la sollicitation que constituent la perception du ciel nocturne, d'un paysage de montagne ou d'autres splendeurs similaires. Pour Plantinga, «[ces croyances] sont occasionnées par les circonstances, elles ne sont pas des conclusions qu'on en tire». Auparavant, il a défini le «*sensus divinitatis*» comme «une disposition ou un ensemble de dispositions à former des croyances théistes dans des circonstances variées, en réponse aux conditions ou aux stimuli de certaines sortes qui

² *Op. cit.*, p. 482.

³ *Op. cit.*, p. 175.

sollicitent le fonctionnement de ce sens du divin»⁴. Nos facultés cognitives ont été faites par Dieu et, parmi elles, se trouve ce que Plantinga appelle «une faculté (un pouvoir ou un mécanisme) de produire des croyances» ; cette faculté, dans les conditions appropriées, produit des croyances qui sont «basiques», au sens où elles ne sont pas basées de façon évidente sur d'autres croyances. Comment nous savons quelles sont les conditions appropriées reste bien sûr un problème. Les gens auront différentes croyances produites par diverses sortes de chaînes causales. Il sera difficile de faire la différence entre les «bonnes» et les «mauvaises» chaînes causales. Les conditions correctes pour l'opération d'un «*sensus divinitatis*» incluent sans doute l'existence réelle de Dieu comme origine. En ce cas, ma croyance serait justifiée, alors qu'elle ne le serait pas si j'avais la même croyance mais produite par un mécanisme freudien, par exemple. Il semble que nous soyons inévitablement reconduits à une certaine sorte de comparaison rationnelle entre l'efficacité et la validité des différentes espèces de chaînes causales.

Plantinga croit qu'est en jeu un autre mécanisme, propre au christianisme. Il cherche à la fois chez Calvin et chez Thomas d'Aquin de quoi montrer comment les convictions peuvent trouver leur origine dans «l'activité du Saint-Esprit». Pour Plantinga, selon ce modèle, «la foi est une croyance, à l'instigation interne du Saint-Esprit, dans les grandes choses de l'Évangile»⁵. Une fois encore, l'accent est mis sur l'immédiateté, dans la mesure où les Écritures peuvent susciter la croyance. La croyance ne dépend pas d'un argument portant sur la fiabilité de l'Écriture. Dès lors, la recherche historique ordinaire n'est plus pertinente pour la foi. La Bible peut être un véhicule pour la foi, elle n'est pas un argument en sa faveur. À nouveau, si on met l'accent sur la croyance «basique», on ne peut faire appel ni à un fondement rationnel ni à ce que Plantinga appelle «la manie probabiliste». Nous ne devrions pas nous embourber dans toutes les hésitations et incertitudes accompagnant l'argumentation en faveur de conclusions qui ne sont jamais que probablement vraies.

Plantinga tient donc la foi pour quelque chose de premier, qui ne peut être jugé en fonction de critères externes. Il en conclut que c'est un don. Il la décrit comme «un don spécial, qui ne nous viendrait pas dans le cours ordinaire des choses, qui requiert une activité, surnaturelle et extraordinaire, de la part de Dieu»⁶. En d'autres termes, la foi est, finalement, quelque chose de magique, le résultat d'une intervention surnaturelle. Elle ne résulte pas de la raison, pas plus qu'elle n'est susceptible d'un examen rationnel, quoique Plantinga reconnaisse qu'il pourrait y avoir des raisons de la rejeter, ce qu'il appelle des «défaiseurs» (*defeaters*).

⁴ *Op. cit.*, p. 173.

⁵ *Op. cit.*, p. 252.

⁶ *Op. cit.*, p. 269.

4. *Un fondement causal ?*

Si Dieu existe, il est raisonnable de supposer qu'Il a disposé la manière dont nous pouvons être conduits à le connaître. L'une des forces de l'approche de Plantinga, c'est qu'elle prend assez au sérieux les croyances religieuses pour supposer qu'elles n'auraient pas même à être subordonnées à d'autres formes de croyance. Pourquoi devrions-nous avoir une telle confiance en nos sens qu'on ait à les utiliser comme critères de notre foi ? Il reste, semble-t-il, que nous ne sommes pas prêts à considérer notre foi comme un point de départ et à l'utiliser comme étalon pour juger d'autres formes de connaissance, comme nous le faisons de la connaissance sensible. La confiance dans ce que nos sens nous présentent et celle dans ce qu'on appelle «foi» ne sont peut-être pas si différentes. À un niveau épistémologique supérieur, on retrouve la même tendance à accorder peu de poids aux prétentions religieuses à la connaissance. On présuppose que les sciences physiques peuvent nous indiquer la vérité et que la religion doit en tenir compte. Le même raisonnement ne joue pas dans l'autre sens : les prétentions religieuses à la connaissance ne sont pas considérées comme pertinentes pour l'exercice de la science. C'est ainsi, et d'autres façons similaires, que la notion de «rationalité» a été systématiquement référée à une conception scientifique du monde et tout entière centrée sur l'expérience humaine. «Raison» en est trop souvent venu à signifier ce qui est acceptable dans le cadre de la vision séculière de la phase tardive des Lumières. Comme Plantinga et d'autres «épistémologues réformés» (comme on dit) l'ont remarqué, les croyances religieuses peuvent être considérées comme «basiques», tout comme d'autres sortes de croyances. Privilégier une sorte de croyance sur une autre, c'est déjà faire le choix d'une position philosophique au sujet de leur valeur et de leur importance.

Une autre force de la conception de Plantinga, c'est son infatigable réalisme. Dieu existe indépendamment de notre croyance en Lui et peut être considéré comme l'origine causale de celle-ci. Il peut donc y avoir de bonnes raisons aux croyances théistes que nous avons, même si l'on ne peut pas donner ces raisons. Nous pouvons être justifiés en entretenant des croyances, sans être à même de présenter une justification. La croyance théiste ne doit donc pas être comprise comme un type d'hypothèse scientifique. Sa rationalité ne dépend pas du fait qu'on soit à même d'expliquer certaines données. Si nos facultés cognitives fonctionnent correctement, nous pouvons croire en Dieu, et cette croyance, dans la terminologie de Plantinga, sera pour nous garantie. Si nos yeux fonctionnent correctement et qu'il y a une vache devant nous, nous verrons une vache. Et celle-ci n'est pas en elle-même une hypothèse pour expliquer des données. C'est plutôt un point de départ, de la même façon, suppose Plantinga, que la croyance «basique» que Dieu existe est un point de départ et non pas une conclusion.

Une telle conception générale se heurte cependant à des difficultés. Certains auront une croyance «basique» que Dieu existe et d'autres non. Plantinga

semble rejeter toute tentative pour résoudre rationnellement ce problème, même si on a raison d'un côté et tort de l'autre. Son programme subit l'influence des conceptions naturalistes en épistémologie, des conceptions expliquant la fiabilité de nos croyances en termes de récit causal. Plantinga n'est pas métaphysiquement un naturaliste, et peut donc accorder à un Dieu transcendant un rôle causal significatif. Le récit causal, cependant, reste en gros le même. Nos croyances sont fondées correctement quand elles ont l'arrière-fond causal approprié. Un fondement est un processus causal et non un processus rationnel. L'avantage de cette conception, c'est qu'elle semble relier nos croyances à la réalité. Elle les relie au monde d'une façon particulière qu'on ne trouve pas dans les explications supposant d'autres croyances. Dans ce dernier cas, la justification devient une affaire interne et elle ne peut pas aller bien au-delà de la cohérence de nos croyances. Une approche «externaliste», au moins, montre comment, en principe, nous sommes liés au monde objectif auquel nous nous confrontons.

Néanmoins, les explications causales ne sont finalement pas à même de rendre compte de la normativité. Nous pouvons en venir à croire quelque chose. Mais devons-nous le croire ? Nous pouvons en venir à croire en Dieu. Le devons-nous ? La question de la vérité est difficile à retrouver quand on soutient une conception de part en part causale. De tels récits causaux ne jouent un rôle explicatif que si nous savons déjà ce qui est vrai et ce qui est illusoire. Nous pouvons alors rendre compte de différences entre les croyances. Sans doute pouvons-nous tout aussi bien reconnaître que si Dieu existe, Il pourrait bien être la cause de notre croyance en Lui. Cela ne résout pourtant pas la question de savoir si Dieu existe ou si d'apparentes révélations sont d'authentiques révélations.

5. *La raison comme centre*

Plantinga aime parler en termes de facultés, de processus et même de mécanismes. Dans une conception causale, ces notions peuvent jouer un rôle central. Ce qui s'accorde bien avec le modèle naturaliste de l'esprit, c'est l'idée que nos facultés cognitives opèrent de façon mécanique, en fonction, peut-on penser, de l'information qu'elles reçoivent. Cette idée semble plus difficilement compatible avec une conception théiste de la raison. Dans une perspective métaphysique, c'est certainement le monde, tel qu'il est, qui doit servir de fondement. Nous devons voir les choses telles qu'elles sont. Or, cela ne signifie pas que le monde ou la réalité agisse simplement comme un déclencheur automatique de certaines croyances. Dire que la réalité est l'occasion d'une croyance, et non la raison de cette croyance, élimine toute connexion intrinsèque entre nos croyances et ce sur quoi elles portent. Si la beauté et la majesté de la nature sont simplement des stimuli qui déclenchent le fonctionnement d'un sens du divin, la relation est purement causale. La théologie naturelle

passe des faits dans la nature à l'existence de Dieu. Ces faits sont autant de preuves en faveur de cette existence. Explicitement, Plantinga déclare son opposition à cette forme de raisonnement. Cependant, si on met en œuvre une connexion causale, pourquoi la majesté de la nature ne déclencherait-elle pas des croyances athées ou une croyance dans le diable ? Par définition, il n'y a aucune raison qui relie la majesté de la nature à ces croyances. N'importe quoi peut déclencher n'importe quoi. La réponse sera sans doute que ce n'est pas ainsi que nous avons été faits. La foi est donnée par la grâce de Dieu dans des circonstances particulières. Cependant, l'argument est déjà lié au point de vue de la foi, et, quoi qu'il en soit, cela n'explique pas pourquoi certaines connexions sont mises en œuvre et pas d'autres. Sont-elles supposées arbitraires ou reflètent-elles à leur tour la rationalité du Créateur ? Si c'est le cas, pourquoi, ne serait-ce que partiellement, ne sommes-nous pas supposés partager cette rationalité inhérente, présente dans le monde et reflétant l'intelligence de son Créateur ?

D'autres questions philosophiques sont en jeu. Le modèle causal de la grâce divine œuvrant sur nous et de la foi comme un don, déclenché dans des occasions particulières, peut fort bien s'accommoder d'une conception déterministe du monde. Dans ce modèle, on trouve même certains échos des vieux arguments au sujet de la prédestination. Pourquoi Dieu choisit-il certains et non d'autres pour qu'ils reçoivent le don de la foi ? Si l'offre est ouverte à tous, pourquoi n'est-elle accordée que dans des occasions choisies ? Le simple usage du terme «mécanisme», en relation avec nos facultés cognitives, dégrade la rationalité au profit de processus causaux supposés trouver leur origine en Dieu. En définitive, choisit-Il certains de ces processus plutôt que d'autres ? Les doctrines calvinistes au sujet de la prédestination semblent planer en arrière-fond. C'est du fait des liens qu'elle entretient avec l'universalité et la liberté que la raison est importante chez les êtres humains. Être rationnel et être capable de choisir et d'agir librement, ce sont les deux faces de la même pièce. Le libre arbitre n'est pas l'arbitraire. Il implique d'adopter des croyances et de choisir d'agir pour des raisons qui doivent valoir pour chacun. On reconnaît le libre-arbitre à ce qu'il est dirigé vers des fins, dont la moindre n'est pas la vérité, et qu'il ne résulte pas seulement de conditions préalables. Le paradigme de la liberté créatrice est celle du Créateur, et dans le christianisme on a traditionnellement pensé que nous sommes faits à Son image. Les actions de Dieu sont intentionnelles, non pas arbitraires, elles sont rationnelles, non pas causées. Pourquoi ne refléterions-nous pas nous-mêmes, d'une moindre façon, cette liberté rationnelle ? En fait, même Plantinga a aperçu l'importance du libre arbitre humain quand il explique certains aspects du mal dans notre monde.

L'importance accordée à la rationalité implique une prétention à l'universalité. Tous les êtres humains peuvent au moins potentiellement partager la rationalité. Ce n'est pas un don particulier lors d'occasions arbitrairement choisies. Parler de fonctionnement correct des facultés conduit trop facilement

à une conception causale de l'entendement humain. Plantinga fait volontiers sienne une telle vision mécaniste dans son épistémologie naturaliste. Cela pourrait poser des problèmes puisque pour le naturalisme, comme le reconnaît Plantinga, on ne parvient à la vérité que par chance. Si toutes nos croyances sont causées, pourquoi seraient-elles vraies plutôt que simplement utiles ? Pourquoi notre croyance même dans le naturalisme, dont on peut penser qu'elle est causée, devrait-elle avoir quelque rapport que ce soit avec la vérité ? Si elle est vraie, cela peut bien n'être que par accident. Plantinga tente d'éviter ces problèmes en recourant à une métaphysique surnaturaliste. Dieu garantit alors le fonctionnement de nos facultés.

Mais finalement, si notre foi en Dieu est garantie par Dieu, nous n'avons aucun moyen d'en appeler à ceux qui, en dehors de notre communauté de foi (quelle que soit la manière dont on la définit), ne partagent pas cette croyance. Aucune conception de la foi qui fonde celle-ci sur autre chose que des affirmations raisonnées ne peut espérer être écoutée par ceux qui sont étrangers à cette foi. Minimiser le rôle de la raison dans le lien entre foi et réalité ne peut que conduire à ce que nous apparaissions comme vivant dans un monde que notre foi a elle-même construit. Ce n'est pas un monde dans lequel d'autres peuvent vivre. Inévitablement, selon que nous aurons la foi ou non, nous ne serons plus confrontés à la même réalité, pourtant commune au croyant et à l'incroyant.

Plantinga et d'autres qui raisonnent comme lui ne peuvent accepter d'accorder un rôle propre à des raisons «indépendantes». Nous ne pouvons raisonner en faveur de la foi, mais seulement à partir de la foi. Pourtant, la foi est toujours une foi ou une confiance en quelqu'un ou en quelque chose. Nous ne pouvons jamais avoir une foi sans adresse. Nous ne pouvons jamais échapper à la question de savoir si notre confiance n'est pas mal placée. Je ne dois pas accorder foi à une personne imaginaire ou à un Dieu qui n'existe pas. Nous devons bien avoir une certaine conception de l'objet de notre foi, entrevoir ce qu'il est. De plus, il n'est pas possible que Dieu existe pour moi, mais n'existe pas pour d'autres. C'est bien sur ce point que notre raison doit entrer en jeu. Même si j'avais eu une expérience directe de Dieu, il me faudrait encore une assurance que c'est bien de Dieu que j'ai fait l'expérience. Il se peut que la nature de l'expérience fournisse à cet égard une évidence, mais il ne semble pas y avoir de moyen d'éliminer toute idée d'évidence et de justification, même au cœur de la croyance religieuse. Avec cette élimination, un élément arbitraire s'insinue dans cette croyance. Je peux être conduit causalement à croire en Dieu, mais je peux aussi être conduit à ne pas croire en Lui. À laquelle de ces causalités doit-on accorder sa confiance ? S'il n'y a pas de réponse, nous en sommes inévitablement réduits à accorder notre confiance aux critères d'une communauté de foi, ce qui est du relativisme. Je peux, sinon, en rester à mes convictions et expériences personnelles, ce qui est du subjectivisme. Je dois proposer des raisons qui non seulement expliquent l'origine de ma foi, ou de celle de ma communauté, mais peuvent aussi constituer une recommandation

de son contenu pour d'autres. Sinon, les prétentions religieuses à la connaissance d'une réalité objective, que d'autres devraient aussi partager, doivent être abandonnées.

Ce n'est pas seulement le rôle de la religion qui est ici en jeu. Les êtres humains peuvent n'être rien d'autre que des mécanismes de traitement de l'information, même si certaines de ces informations ont une origine surnaturelle. Cependant, une conception philosophique plus traditionnelle parle du pouvoir de la raison, qui nous donne la liberté de choisir, pour le bien ou le mal, et nous permet d'être au moins partiellement détachés de notre environnement physique ou social. Nous ne faisons pas que réagir automatiquement à des stimuli. C'est notre rationalité couplée à notre liberté qui nous permet de penser et d'agir en tant que sujets rationnels, de façon responsable. Se méfier par trop de la raison sape les prétentions de la religion et les aspirations de la science à être fondées en vérité. Et cela altère l'image que nous avons de nous-mêmes⁷.

(Traduit de l'anglais par Roger Pouivet)

⁷ Pour une argumentation plus développée sur ces thèmes, cf. mon livre *Rationality and Religion : Does Faith Need Reason ?*, Blackwell, Oxford, 1998.

