

"Les préambules de la foi"

Autor(en): **Michon, Cyrille**

Objekttyp: **Article**

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

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

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

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381643>

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.

«LES PRÉAMBULES DE LA FOI»

CYRILLE MICHON

Résumé

Je propose une révision de la notion traditionnelle (thomiste) de préambules de la foi : ni préalables à l'acte de foi, ni incompatibles avec lui, ils sont conçus ici comme l'ensemble des raisons pouvant servir de cadre de justification à ce qui est proposé à croire par une Révélation. Je défends l'idée que tout ce qui peut être objet de foi, au sens d'une adhésion mue par une cause surnaturelle, doit pouvoir être objet de croyance au sens naturel, et donc objet de raisons justifiant cette croyance.

La conception traditionnelle de la foi chrétienne lui donne un contenu propositionnel, c'est un *croire que* (telle chose est le cas, telle proposition est vraie), même si elle ne s'y réduit pas : les dimensions de la confiance et de l'engagement seront souvent mises au premier plan, parfois exprimées par «*croire en* quelqu'un». Ce contenu est tenu pour révélé (par Dieu), par exemple l'identité du Christ comme Messie. Les philosophes, qu'ils y souscrivent ou non, s'interrogent sur la nature exacte de cette croyance et sur son éventuelle justification. Les raisons que l'on apporte pour la justifier, la soutenir ou la défendre pourraient être appelées «*préambules de la foi*». Cette expression, reprise à saint Thomas d'Aquin, désigne pour lui un ensemble de connaissances *préalables* à l'acte de foi, mais nettement distinctes de lui : ce sont les connaissances de certains éléments de la Révélation obtenues par démonstration à partir de prémisses naturelles, disons en gros le «*théisme*» ou la «*théologie naturelle*» (existence et nature de Dieu), déjà connus de certains philosophes païens¹. Je voudrais proposer une révision de cette doctrine, et suggérer un *élargissement*, en même temps qu'un *affaiblissement* des préambules de la foi. Distinguer les notions de croyance, assentiment et acceptation et leur justification me paraît un préalable nécessaire qui m'amènera à considérer l'acte de foi proprement dit et son éventuelle *irrationalité*. J'en viendrais alors à un examen des préambules de la foi, entendus comme le cadre rationnel qui entoure et soutient l'acte de foi.

¹ L'expression de «*praeambula fidei*» est aussi célèbre que peu fréquente chez Thomas, cf. *In Boeth. De Trin.*, q.2, a.3.

Croyance, assentiment, acceptation et leur justification

Entendons par *justification* d'une proposition l'ensemble des raisons ou des arguments que l'on peut donner en sa faveur, qu'il s'agisse de démonstrations logiques ou mathématiques, de preuves empiriques, de témoignages, d'observations. L'important est que les *raisons* soient considérées comme *recevables* : elles s'énoncent en des propositions compréhensibles, elles ont une valeur publique, reconnue par l'interlocuteur, bien que des désaccords puissent se faire jour, de sorte qu'on devra alors donner des raisons pour justifier ses raisons². Il convient de distinguer la justification de la proposition *en elle-même* et celle de cette proposition *pour celui* qui la croit vraie. Comme on parle aussi bien de «croyance» pour désigner la proposition crue, ou encore le contenu de la croyance, que l'acte ou la disposition qui consiste à croire, je préférerais m'en tenir à la distinction entre le contenu et l'*assentiment*, qui serait le jugement, l'actualisation de la croyance dispositionnelle. Le théorème de Thalès peut être tenu pour parfaitement justifié par sa démonstration, mais celui qui le croit vrai en vertu de ce que lui a dit son camarade ne donne pas forcément un assentiment justifié. En tout cas les raisons et la justification de son assentiment ne sont pas celles du théorème lui-même (ce qui serait le cas pour qui aurait suivi la démonstration et tiendrait le théorème pour vrai en vertu de cette démonstration). La *justification du contenu* est indépendante de celui qui croit et relative à ce qui est (éventuellement) cru (ou su, ou mis en question) ; la *justification de l'assentiment*³ est relative à celui qui juge et aux raisons pour lesquelles il a porté son jugement. Il faut leur ajouter la *justification de l'acceptation* : un contenu peut ne pas être justifié, ni l'assentiment qui lui est donné, bien que l'acceptation de la croyance le soit⁴.

La notion d'acceptation mérite quelques mots d'explication. Je considère que l'assentiment, comme la disposition qu'il actualise, est involontaire. La volonté peut intervenir *avant* l'assentiment, et avoir sur lui une influence indirecte, elle est sans effet direct sur lui. Elle peut aussi intervenir *après*, et lui être intimement liée : même si je crois qu'il ne pleuvra pas, je pourrais encore agir comme si je croyais qu'il va pleuvoir (ne pas sortir et rester chez moi, ou sortir avec un parapluie, etc.), par exemple, parce que le risque de pluie me paraît suffisant. C'est là encore quelque chose que je décide. Je décide d'agir en fonction de cette croyance, ou au contraire de ne pas en tenir compte.

² Une distinction entre proposition et phrase pourrait être demandée : les phrases expriment des propositions. Toutefois, il ne me semble pas nécessaire de m'engager ici sur le statut des propositions. Une compréhension intuitive de ce qui est dit dans le texte suffit.

³ P. HELM, *Belief Policies*, Oxford, 1994, p. 19-20, distingue justification de la proposition (*p*) et justification de la personne (qui a la croyance que *p*). Je crois que ces deux distinctions sont équivalentes.

⁴ On donne souvent l'exemple des marins qui acceptent la croyance d'un monde géocentrique pour se repérer d'après la position relative des étoiles.

Une chose est donc d'*avoir* une croyance, une autre de lui *accorder un rôle*, ou aucun. Je propose de parler d'«acceptation» d'une croyance (au sens de contenu) pour tout ce qui consiste à *faire* comme si on avait cette croyance (au sens où l'on croirait, donnerait son assentiment, à ce contenu)⁵. On peut ne pas accepter les croyances que l'on a, et accepter des croyances que l'on n'a pas. *Tenir* une croyance ou une opinion *pour* fausse, comme dans la méthode cartésienne du doute, c'est ne pas l'accepter, ce n'est pas ne pas l'avoir, et c'est accepter la croyance opposée. Décider de faire partir un bateau dont on sait qu'il présente des risques importants de sombrer durant la traversée, mais dont on croit néanmoins qu'il arrivera à bon port parce qu'on fait confiance à la Providence, comme dans l'exemple célèbre de Clifford, c'est accepter la croyance, là où un autre aurait pu (dû) ne pas l'accepter⁶. La seule assertion publique d'une croyance est encore une acceptation, et elle peut n'avoir d'autre public que soi-même, comme dans l'auto-persuasion (méthode Coué), ou ce que l'on appelle plus couramment en anglais la «self-deception».

Si les raisons (données) en faveur de «*P*» sont jugées meilleures, ou plus fortes, que celles en faveur de non-*P*, alors la croyance que *P* est *justifiée* par ces raisons. Mais la supériorité des raisons *pour* sur les raisons *contre* admet des degrés. Cette idée revient à la notion de probabilité épistémique : la probabilité de «*P*», compte tenu des informations disponibles, est de tant (supérieur à 1/2). L'adoption du vocabulaire de la probabilité pour parler des croyances s'est répandue chez les philosophes⁷ : on ne peut lui demander de fournir une définition de la croyance (qui serait circulaire : croire que *P*, c'est croire que *P* a telle probabilité...), mais elle donne une idée claire de l'*intensité* d'une justification par des raisons, et il est assez naturel de dire que, si Pierre croit que *P*, il croit que «*P*» est plus probable que «non-*P*»⁸. Seulement, en ce cas,

⁵ La notion d'acceptation a reçu un traitement privilégié dans la littérature philosophique contemporaine sur les croyances. Il me semble que la position adoptée ici est proche de celle de L. J. COHEN dans *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Oxford University Press, 1992, même si je n'identifie pas comme lui la croyance elle-même à un sentiment (*feeling*) que la proposition est vraie. On trouvera diverses discussions de cette distinction dans P. ENGEL, *Believing and Accepting*, Philosophical Studies Series, 83, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000. La distinction opérée par R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford, 1981, entre la croyance (involontaire) et l'action sur la base d'une croyance (qui est volontaire), semble recouper celle de la croyance et de l'acceptation.

⁶ C'est ainsi que j'interprèterais (contrairement à l'intention de son auteur) l'exemple de W. K. Clifford, dans son important article «The Ethics of Belief», *Lectures and Essays*, London, 1879 (souvent repris dans les anthologies de philosophie de la religion). Clifford semble soutenir le caractère volontaire et responsable des croyances, mais il ne distingue pas entre croire que *p* et accepter que *p*.

⁷ Notamment depuis l'usage de la doctrine de Bayes par Ramsey et De Finetti.

⁸ R. SWINBURNE, *op. cit.*, ch. 1, ajoute à ce principe général que l'alternative à *P* peut ne pas être non-*P*, mais un ensemble de propositions concurrentes (*Q*, *R*, *S*), telles que *P* est plus probable que chacune d'entre elles, mais éventuellement moins probable que leur disjonction, donc que non-*P*. Je peux croire que tel cheval a plus de chance

la probabilité dont Pierre affecte «*P*» n'est pas forcément celle que donnent les informations disponibles pour Pierre et au sein desquelles il dégagerait les raisons de croire que *P*. Car les raisons disponibles ne sont pas toujours seules en cause : Pierre peut avoir la conviction (plus ou moins forte) que *P*, alors qu'il n'a pas de raisons ou de justifications suffisantes de croire que *P* (il peut croire qu'en cherchant ou en étudiant il augmenterait considérablement ses raisons de croire que *P*). Plus Pierre est convaincu (croit) que *P*, plus la probabilité qu'il attribue à «*P*» est élevée. Le langage de la probabilité permet de comparer la justification (ou le degré de justification) et la conviction (ou le degré de conviction). Il suffit que nous ayons une idée du caractère intensif de la justification, de celui de la conviction, et de la comparaison que l'on peut faire entre les deux ⁹.

Une conviction dont le degré n'est pas soutenu par une justification correspondante peut donc, à bon droit, être appelée «irrationnelle», si l'on veut dire par là «sans raisons». Mais on veut souvent dire plus, notamment que le porteur de ces croyances, le croyant (le fidèle) serait irrationnel ou déraisonnable et qu'on devrait le guérir ou le réprimander pour avoir entretenu de telles croyances. Tel est le principe de Clifford qui veut qu'il soit mauvais (*wrong*) toujours et pour quiconque de croire quelque chose avec une justification (*evidence*) insuffisante ¹⁰. Mais si l'on a accordé que c'est l'acceptation, et non la croyance, qui peut être volontaire, c'est sur elle qu'il faut faire porter le principe : que le juge soit persuadé que l'accusé n'est pas coupable est une chose, qu'il prononce son innocence, qu'il dirige les débats comme s'il était innocent en est une autre. Il peut refuser d'accepter une croyance qu'il a et accepter une croyance qu'il n'a pas. Cela dit, on peut tout à fait juger qu'un individu a des croyances injustifiées, et éventuellement le tenir pour un croyant irrationnel, si les raisons qu'il estime être en faveur de sa croyance ne l'emportent pas sur les raisons en sa défaveur (*P* est moins probable que non-*P*, au regard de l'ensemble *R* de ses raisons), ou si elles ne l'emportent pas de manière à donner un degré de justification (degré de probabilité estimée au

de gagner que chacun des autres pris séparément, mais pas qu'il a plus de chance de gagner que de perdre. Contrairement à Swinburne, je ne pense pas qu'en ce dernier cas on puisse dire que je croie qu'il va gagner. Je parierai en revanche sur lui si je dois parier, c'est-à-dire si je dois choisir entre chacune de ces options (mais pas non-*P*). En ce cas, j'*accepte* que *P* mais je ne *crois* pas que *P*.

⁹ On dira que la certitude correspond à une probabilité estimée de 1, la certitude opposée une probabilité de 0, le doute une probabilité de 0,5, et que la croyance que *P* a donc un degré compris entre 0,5 et 1

¹⁰ W. K. CLIFFORD, *art. cit.*, in W. ROWE, W. WAINWRIGHT, *Philosophy of Religion*, Orlando, Harcour Brace College Publishers, 1999 (3^e éd.), p. 460. L'exemple du bateau envoyé en mer par un armateur confiant en la Providence était proposé pour montrer que l'armateur n'aurait pas dû, non seulement envoyer son bateau, mais même croire qu'il ne coulerait pas. Clifford veut dire que, les croyances ayant une influence sur les actions, on a non seulement le devoir de n'agir que sur la base de croyances justifiées, mais également celui de ne former des croyances qu'en proportion de leur justification.

regard d'un ensemble de raisons) à la hauteur de son degré de conviction (degré de probabilité estimée *simpliciter*).

Je crois que l'on peut distinguer divers genres de croyances injustifiées (et donc autant d'acceptations éventuellement répréhensibles). Mais je proposerais la division suivante :

1) Les croyances dont les raisons sont insuffisantes mais pourraient ou auraient pu être suffisantes. Certaines sont absolument injustifiées, comme les cas de *wishful thinking*, par où le croyant prend son désir pour une réalité. D'autres ont un degré de justification inférieur à celui de croyances opposées. C'est notamment l'exemple des *superstitions*, et plus généralement de toute croyance tenue sur la base d'un témoignage, d'une tradition, bref d'une autorité quelconque et qui irait contre des croyances justifiées (par la science, par l'histoire, etc.)¹¹. Enfin certaines sont peut-être globalement justifiées, mais ont un degré de justification (supérieur à 1/2) inférieur à leur degré de conviction.

2) Les croyances dont la justification ou le degré de justification semble impossible à fournir. Il se peut que l'obstacle soit circonstanciel, alors que manquent les informations nécessaires pour les justifier ou pour les infirmer¹². Il se peut que l'idée même de justification soit ici hors de propos, parce que ce sont des croyances à partir desquelles se construisent les justifications, comme les croyances dues à la perception sensible. Elles peuvent être révisées, mises en échec par d'autres croyances, et abandonnées, mais, en attendant, leur statut est celui de croyances que l'on appelle souvent «croyances de base». On peut soutenir qu'elles sont *garanties (warranted)* sans être *justifiées*, parce que le bon fonctionnement de notre système perceptuel nous donne des croyances correctes dans la très grande majorité des cas. Proches de ces croyances de bases, les croyances qu'on pourrait appeler «transcendantales» ou «ultimes», rarement actualisées dans un jugement, dont on n'a pas de preuve positive, mais que l'on adopte avec la plus haute conviction, en pouvant donner comme argument, si besoin est, que, sans elles, tout notre cadre de compréhension des choses et des personnes s'écroulerait. Je ne peux pas imaginer ce qui arriverait si j'apprenais que le monde n'existait pas hier¹³.

¹¹ Nous ferons la distinction entre les superstitions entretenues par ceux qui n'avaient pas les croyances justifiées opposées que nous avons : ce sont des superstitions *pour nous*, pas *pour eux* (par exemple les croyances qui nous semblent injustifiées de populations «primitives» ou «sauvages»), et celles qu'entretient celui qui a de telles croyances opposées, qui ne devrait donc pas avoir ces superstitions, et à qui on pourrait reprocher de les accepter.

¹² Deux champions de niveau comparable se rencontrent, je pense que l'un va l'emporter, mais je ne peux pas justifier cette croyance. Je peux sans doute donner des raisons, mais d'autres sont données en faveur de son adversaire, et on ne voit pas comment faire le partage.

¹³ Jusqu'à un certain point, des croyances moins générales ont un statut semblable : ma croyance que Napoléon a existé n'est pas une condition absolue de ma vision des choses, mais j'imagine mal la situation où nous apprendrions qu'en fait il y a eu une mystification générale depuis deux siècles, et que les générations précédentes ont trompé

L'acte de foi est-il irrationnel ?

Qu'en est-il de l'acte de foi ? Un mot sur la notion avant d'envisager sa justification. Si on entend par «acte de foi» un assentiment à un certain contenu propositionnel, il convient de distinguer cet assentiment (non volontaire) et l'acceptation du contenu proposé à croire. Assurément l'intérêt pris à la vérité ou à la fausseté de la Révélation, comme au fait psychologique de croire ou non qu'elle est vraie, peut avoir une influence considérable sur mon comportement volontaire, et Thomas d'Aquin a sans doute raison de dire que le fidèle considère le *bien* qu'il y a à croire que la Révélation est vraie (encore qu'il semble plutôt considérer le bien qu'est la vérité de la Révélation)¹⁴. Pascal tient pour acquis que la pratique des actes de piété entraînera la foi par «abêtissement de la machine». Et l'argument du pari vise à provoquer la *décision de vivre comme s'il y avait un Dieu*, non de *croire* qu'il y en a un¹⁵. À l'inverse, on sait bien qu'il n'y a pas de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Mais de même que celui qui n'a pas mis les obstacles auditifs qui l'empêcheraient d'entendre le coup de tonnerre ne peut pas décider de ne pas l'entendre alors qu'il se produit à proximité, et qu'on ne peut pas décider d'entendre un coup de tonnerre si rien ne se produit, il n'y a pas non plus de sens à décider de croire ou de ne pas croire ce que Pierre dit de Jésus au moment même où on lit cette phrase, quand bien même on trouverait un grand bien dans la vérité de cette croyance, ou même dans le fait d'avoir cette croyance¹⁶. Contrairement à ce que semble dire Thomas d'Aquin lui-même, l'acte de foi

les générations suivantes. La différence de cette croyance avec celle de l'existence du monde, c'est que j'imagine quelles raisons on peut fournir de croire à l'existence de Napoléon, outre celles que je fournirais moi-même (comme l'accord de tous les livres que j'ai lus sur cette époque) : certains au moins ont accès à ces preuves, et ils sont fiables. Mais dans les deux cas, et à la différence des cas précédents, le scepticisme, la suspension du jugement (croyance et/ou acceptation) paraît futile ou seulement «philosophique».

¹⁴ *Quaest. De ver.*, q.14, a.1 *Sum. Theol.*, II-II, q. 1, a. 4 ; q. 2, a. 1, ad 3 ; a. 2.

¹⁵ Comme l'a fait remarquer Leibniz : «Cet argument ne montre rien sur ce qu'on doit croire, mais seulement sur la manière dont on doit agir. C'est-à-dire qu'il prouve seulement que ceux qui ne croient pas en Dieu devraient agir comme s'ils y croyaient» in *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, Berlin, vol. III, p. 621, cité par Hacking dans son «The Logic of Pascal's Wager», *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, n° 2, April 1972, in ROWE, WAINWRIGHT, p. 455. Hacking fait remarquer que Leibniz oublie ici que la foi, selon Pascal, viendra dès lors que le comportement pieux sera mis en place : en agissant comme si on croyait, on finit par croire. À la fin du fragment (Sellier, 680), Pascal écrit bien : «Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira». On doit agir comme si on croyait, et, indirectement, en induisant des dispositions particulières, on sera entraîné à croire.

¹⁶ Je ne vois pas plus de sens à dire que c'est la certitude de l'acte de foi qui serait volontaire.

au sens de l'assentiment donné à un certain contenu (et très concrètement aux articles de foi), ne me paraît pas pouvoir être analysé comme un assentiment volontaire. Si la foi comme vertu est une disposition volontaire, c'est qu'elle ne se réduit pas à la disposition à un tel assentiment (croyance), mais concerne l'acceptation (volontaire) ainsi que d'autres actions également volontaires.

Mais notre problème est celui de la justification de l'assentiment. Nul, ce me semble, ne voudrait prétendre qu'un acte de foi est purement et simplement justifié au plus haut degré, ce qu'il faudrait pour soutenir par une justification la certitude de nombreux fidèles. Beaucoup tiendraient sans doute à le faire figurer dans la première catégorie des convictions intimes injustifiées, qui donneraient même prise à des reproches si elles étaient acceptées dans des contextes où les exigences de la justice, par exemple, auraient réclamé de n'agir que sur la base de croyances justifiées (l'armateur de Clifford). On pourrait ainsi juger qu'elles relèvent du *wishful thinking* ou/et de la superstition¹⁷. On a pu à l'inverse soutenir que la croyance en l'existence de Dieu était une croyance de base, qui n'avait pas à être justifiée, mais qui était garantie (Plantinga). Mais je ne pense pas que l'on voudrait élargir le *sensus divinitatis* de Calvin au point d'introduire dans les croyances de base ce qui fait le contenu propre de la foi chrétienne, à commencer par l'identité du Christ comme Messie.

Dans la considération de l'acte de foi dans une révélation (ou ce qui est tenu pour une révélation), il convient de distinguer la justification que l'on pourrait donner des différents items révélés (par exemple les articles d'un *Credo*) indépendamment du fait qu'ils sont révélés, et la justification de la croyance qu'ils sont révélés. On pourrait en effet soutenir, et beaucoup de fidèles le soutiendraient sans doute, que les articles du *Credo* ne sont pas justifiés indépendamment de leur révélation, mais que ce qui justifie l'assentiment qu'on leur donne est justement leur garantie divine. Elle repose sur l'inférence : si Dieu a révélé que *P*, alors «*P*» est vrai. L'inférence est valide si Dieu est infaillible, et il appartient au concept de Dieu d'être infaillible¹⁸. Tout ce qui est tenu pour révélé est donc garanti, en bloc. C'est ainsi qu'Augustin, et la tradition après lui, oppose la foi divine qui mérite la certitude la plus absolue, à la foi humaine qui ne vaut que ce que vaut la fiabilité des hommes (elle admet des degrés). Mais qu'est-ce qui justifie la croyance que Dieu a révélé que *P* ?

On ne peut pas se contenter d'en appeler sans plus au témoignage de certains, car il s'oppose à la croyance des autres, ce qui ne l'invalide pas, mais

¹⁷ Ce ne serait pas suffisant pour invalider le *contenu* de la croyance : même si le désir qu'elle soit vraie contribue fortement à la provoquer, non seulement elle peut être vraie, mais elle peut même avoir de bonnes raisons, voire des raisons qui justifieraient son degré de conviction. Ce qui importe dans une telle classification, c'est que l'on tient la croyance en question pour allant à l'encontre des raisons de croire.

¹⁸ L'infailibilité n'est pas l'omniscience, elle se définit seulement par l'implication mentionnée dans le texte. L'omniscience va en sens inverse : si «*P*» est vrai, alors Dieu sait que *P*.

l'empêche d'assurer une justification suffisante, surtout à une époque où ce témoignage peut être tenu pour minoritaire, s'opposer aux meilleurs esprits, etc. Il faut que ce témoignage soit *qualifié*, et qu'il *disqualifie* par là même les opinions opposées, aussi nombreuses et de valeur soient-elles. Il faut alors croire par exemple qu'un livre contient infailliblement la révélation divine, et/ou qu'une institution a le pouvoir infaillible de dire (déterminer, interpréter) ce que Dieu a révélé. Or, c'est justement là, selon le fidèle, également quelque chose de révélé : il appartient au contenu de la révélation que tel livre et/ou telle institution disent ce qui est révélé. La garantie est circulaire : on peut ne pas croire que le livre est révélé, et donc ne pas tenir pour une garantie le fait qu'il contienne l'affirmation qu'il est révélé. On peut ne pas croire qu'un magistère soit infaillible même s'il enseigne qu'il l'est¹⁹. Mais celui qui le croit, dès lors qu'il le croit, considère que sa croyance est garantie, car, s'il est vrai que «*P*» est révélé, alors la croyance que *P* est garantie. Qui plus est, s'il est également révélé que la croyance que «*P*» est révélé est en partie causée par Dieu, le croyant comprend comment il peut y avoir un écart entre sa conviction et sa justification (externe, par des raisons universellement communicables) : l'écart vient du don de Dieu²⁰. Cela dit, que Dieu intervienne dans son acte de croire, c'est là encore quelque chose qu'il croit, il est toujours possible que l'adhésion ne soit pas une adhésion de foi (définie comme croyance surnaturelle).

La circularité de la garantie immunise la croyance du fidèle. Mais cette immunité est interne. Elle est sans force non seulement *ad extra*, à l'égard de ceux qui ne croient pas. Elle est également sans force *ad intra*, contre les raisons que le croyant pourrait avoir de ne pas croire que «*P*» a été révélé²¹. Cette immunité pourrait être revendiquée par quiconque prétendrait avoir eu des révélations. Cela ne veut pas dire que sa croyance n'est pas vraie, ni même qu'elle n'est pas garantie comme il le croit (par Dieu même), mais cela veut dire que cette garantie est *menacée* : dès que l'on considère son manque de

¹⁹ Une circularité plus subtile est celle où le livre garantit l'institution et l'institution garantit le livre, sur le modèle pascalien de la garantie de la doctrine par les miracles et des miracles par la doctrine.

²⁰ Il est traditionnel de dire que la foi est un don de Dieu, une grâce. Mais la conception d'influence stoïcienne selon laquelle l'acte de donner son assentiment, en particulier en dehors de l'évidence, est un acte volontaire, a suggéré que l'action de Dieu s'exerçait sur la volonté. C'est notamment, comme je l'ai indiqué, la conception de Thomas d'Aquin, souvent reprise par la suite. Toutefois, si l'assentiment non-évident n'est pas plus volontaire que l'assentiment à l'évidence, il me semble que la grâce ne peut affecter que l'acceptation de la croyance. On peut penser que l'acte de foi est seulement un acte d'acceptation. Il me semble néanmoins que la conception traditionnelle voit dans l'assentiment à la Révélation un acte de foi. En ce cas, la grâce divine éclaire l'intellect plutôt qu'elle ne meut la volonté.

²¹ Soit qu'il doute que *P* soit vrai, soit qu'il doute qu'il y ait une telle révélation, le premier doute rejaillissant naturellement sur le second : un doute sur l'eucharistie peut rejaillir en doute sur l'infaillibilité de l'Église.

justification externe. On peut ainsi concevoir que les «doutes de foi» puissent accompagner l'acte de foi, sans que celui-ci cesse d'être garanti, mais parce que le fidèle considère l'insuffisance des raisons (externes). Et si l'on considère la foi comme liée à l'action divine, on peut penser que Dieu permet les doutes tout en maintenant le don de la foi²².

Les préambules de la foi

Il y a un (premier) préambule nécessaire à l'acte de foi : pour croire le contenu d'une révélation, il faut en avoir connaissance. La chose normale est de l'avoir entendu prêcher (*fides ex auditu*), et donc de s'en remettre à un témoignage, même s'il ne paraît pas absolument nécessaire qu'une autorité (crédible) en soit l'origine (quelqu'un pourrait avoir trouvé un exemplaire du *Nouveau Testament*, ou du *Coran*, sur une île sans en avoir jamais entendu parler, le lire, et le croire)²³.

Il faut aussi en comprendre le sens – deuxième préambule, tout aussi nécessaire. Même si cette compréhension a des degrés, un minimum est requis : on ne croit pas ce qu'on ne comprend absolument pas²⁴, et on ne comprend que ce que l'on croit possible. C'est là une thèse contestée par certains qui voient dans l'assentiment donné à ce qui est jugé par ailleurs impossible une situation possible et peut-être nécessaire pour l'acte de foi. Tel est le «paradoxe de Tertullien» qui pose que l'on croit à l'Incarnation, à la mort du Fils de Dieu et à sa Résurrection justement parce que c'est là une ineptie, une impossibilité (*credibile est quia ineptum, [...] certum est quia impossibile*)²⁵. La conception

²² Là encore, à la suite de Thomas d'Aquin et de bien d'autres, il est traditionnel d'insister sur le caractère de *certitude* de l'acte de foi, le doute étant incompatible avec la foi. Mais il me semble que la certitude de la foi doit être tenue pour certitude objective, qui revient à l'infaillibilité de celui qui révèle, non pour une certitude subjective (indubitabilité). Sans quoi, il faudrait tenir toute forme de doute pour un manque de foi. Qui plus est, si l'action divine est tenue pour le critère décisif, rien n'empêche de penser que Dieu fait croire (et accepter) un contenu certain tout en permettant le doute de celui qu'il fait croire, tandis qu'un autre pourrait être certain (subjectivement) alors que Dieu n'intervient pas : le premier aurait la foi, pas le second.

²³ Les Conciles de l'Église catholique romaine ont toujours soutenu la nécessité de la Révélation pour qu'un assentiment puisse être rendu à son contenu. Je ne crois pas qu'il faille entendre par là qu'il est logiquement impossible que ce contenu soit considéré par quelqu'un sans qu'il lui ait été révélé, ni même qu'il puisse lui donner son assentiment sans qu'il croie qu'il a été révélé. Mais c'est sans doute moralement impossible : au-dessus des forces humaines. Voir Vatican I, *De fide*, canon 2.

²⁴ On peut au plus croire que ce que dit X est vrai, sans comprendre ce que dit X (il parle hébreu). Mais il faut au moins comprendre alors que X dit quelque chose, et on ne pourra pas dire que l'on croit que P (que l'on ne comprend pas mais qui a été dit par X) sinon dans le sens restreint où on croit que X a dit vrai, quoi qu'il ait dit.

²⁵ TERTULLIEN, *De carne Christi*, VI,2, 5 ; voir B. WILLIAMS, «Tertullian's Paradox» in A. G. H. FLEW, A. C. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955, p. 187-211.

de la foi qui s'y rattache, comme toutes celles qui s'en réclament, me paraît inintelligible. Si des raisons me sont présentées en faveur de «non-*P*» (le monde n'est pas créé, il n'y a pas de résurrection possible, etc.), pour pouvoir (continuer à) croire que *P*, il faut que je pense que ces raisons ne sont pas suffisantes, même si je peux penser qu'elles rendent «non-*P*» *plus probable* que «*P*» (car je peux néanmoins avoir la conviction que *P*, et même avoir une garantie interne de cette conviction). Si je croyais qu'elles suffisaient à établir «non-*P*» de manière démonstrative en montrant que «*P*» est impossible (la probabilité de «non-*P*» relativement à l'ensemble des informations disponibles serait de 1), je penserais savoir que non-*P*, et je croirais donc que non-*P*²⁶.

Le deuxième «préambule de la foi» est donc bien que, pour croire que *P*, quelle que soit la nature de cette croyance, il faut penser que «*P*» est possible, même si les raisons considérées rendent «*P*» (très) improbable. Et cela ne veut pas dire qu'il faut avoir démontré (ce qui reviendrait à savoir) que «*P*» est possible, mais il suffit que toute prétention à montrer que «*P*» est impossible soit tenue pour non démonstrative²⁷. Dieu peut sans doute faire que les raisons en faveur de «non-*P*» ne me paraissent pas suffisantes, et alors la voie pour croire que *P* reste ouverte. Mais je peux également fournir des arguments pour montrer que «non-*P*» n'est pas (complètement) justifié par ces raisons. Le plus souvent l'argument prendra la forme très simple : tout le monde peut se tromper, aucune théorie n'est entièrement justifiée, etc. De telles réponses ne réfutent pas les raisons en faveur de «non-*P*», elles les affaiblissent seulement assez pour que «*P*» paraisse possible et donc croyable²⁸. Le minimum nécessaire – montrer que «*P*» est possible – requerra souvent une élucidation du sens de «*P*», qui fera échapper la proposition aux raisons présentées en faveur de sa fausseté²⁹.

Cela dit, même si la croyance que *P* réclame seulement la pensée que «*P*» est possible comme préambule indispensable, elle restera une croyance *inconfortable* ou *menacée* pour qui pensera que les raisons en faveur de non-*P*

²⁶ Si j'avais néanmoins la conviction que *P*, je dirais : «non-*P*, mais je crois que *P*», une des formes du paradoxe de Moore. Mais cela ne voudrait rien dire, et on ne pourrait rapporter mon état d'esprit que par une contradiction : «il croit que *P* et il ne croit pas que *P* (il croit que non-*P*)», qui ne dit plus rien sur moi, en tout cas rien sur ce que je crois. Pour que la phrase ait un sens il faudrait que «croire» change de sens, ou que «je» ne soit pas dit par la même personne dans cette phrase (que le locuteur soit divisé). Je ne nie pas la possibilité que quelqu'un en vienne à dire cela, et exprime par là son état psychologique, mais je nie qu'il exprime par là *ce qu'il croit*, car la contradiction n'exprime rien. Et on ne peut donc pas non plus décrire son état par une contradiction, car la contradiction ne décrit rien.

²⁷ Par exemple, des arguments qui prétendent qu'un article de foi renferme une contradiction interne, ou qu'il est incompatible avec un acquis définitif de la science, etc.

²⁸ On peut néanmoins connaître un dilemme doxastique. Par exemple : «J'ai de très bonnes raisons, auxquelles j'accorde une forte probabilité, pour penser que l'Église se trompe comme tout le monde, et pourtant je *crois* qu'elle ne se trompe pas».

²⁹ Comme ce fut le cas lors des hérésies et de leur solution doctrinale par les formulations conciliaires sur la Trinité et sur l'Incarnation.

l'emportent sur les raisons en faveur de *P*. Il pourra bien tenir sa croyance pour garantie par la révélation divine, extérieure et intérieure, s'il peut affaiblir la justification de la croyance opposée, voire l'annuler, il sera renforcé dans sa croyance que *P*. Sauf à trouver un bien dans la formation ou la possession d'une croyance injustifiée ou insuffisamment justifiée, qui veut parvenir ou continuer à croire devrait plutôt chercher à conforter sa conviction et sa garantie interne par une justification externe. Ce serait fournir des *raisons de croire* qui ne sont pas forcément les raisons *pour lesquelles* on croit, et dont la considération entraînerait l'assentiment, mais des raisons qui *confortent* cet acte de foi, en lui donnant un cadre rationnel. Ces raisons externes, communicables, pourraient éventuellement amener quelqu'un à croire ce qui est révélé. On peut douter qu'elles le fassent jamais. Quoi qu'il en soit, dès lors que le contenu révélé a été *jugé possible*, il est du même coup *crovable*, c'est-à-dire que l'on pense alors que, si quelqu'un avait de bonnes raisons, elles pourraient le conduire à croire qu'il est vrai. Dans le vocabulaire des théologiens : après avoir établi la *crédibilité* de la révélation (ce qu'elle énonce est possible), on pourrait en établir la *crédentité* : troisième sens des «préambules de la foi».

D'après Thomas d'Aquin, les *préambules de la foi* ne désignent que l'ensemble des vérités révélées qui peuvent être établies démonstrativement par la raison naturelle, comme l'existence de Dieu. Et si *X* a démontré que *P*, il ne *croit* plus, mais il *sait* que *P*³⁰. Je ne sais pas si aucune vérité révélée peut être démontrée en un sens aussi fort que l'entend Thomas. Mais il me semble que les raisons (démonstrations) qu'il propose en faveur de l'existence de Dieu, par exemple, peuvent entraîner la croyance que Dieu existe, une croyance qui n'est pas surnaturelle, et n'est donc pas la croyance de la foi³¹. Pour les vérités que Thomas juge indémonstrables (Trinité, Incarnation, etc.), il estime néanmoins que la raison naturelle peut en établir la convenance, qu'elle peut en montrer la vraisemblance, et à coup sûr qu'elle peut réfuter toute prétendue démonstration de leur impossibilité³². Les *mystères* de la foi sont sans doute présentés comme inaccessibles à la raison : elle ne peut pas percer le mystère et comprendre comment ils sont possibles. Mais cela ne veut pas dire qu'elle les croit impossibles, ou qu'elle ne les croit pas possibles, ni qu'elle ne puisse fournir des raisons d'y croire, ne serait-ce qu'en montrant la fiabilité de ceux qui annoncent le mystère.

³⁰ Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q.1, a.4-5. Je me suis attardé sur les conséquences que Thomas tirait de ce point, sans le remettre en question, dans un article à paraître dans la *Revue Internationale de Philosophie* : «Philosophie de haut en bas. La théologie (scolastique) comme philosophie (analytique) de la foi (chrétienne)».

³¹ De même pour qui tient comme A. Plantinga ou W. Alston que la croyance en l'existence de Dieu est une croyance de base : c'est en tout cas une croyance naturelle.

³² Thomas semble dire que ces arguments ne pourraient pas faire mieux que de montrer qu'il est possible de croire : ces arguments seraient seulement des arguments de crédibilité et non de crédentité. Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q.1, a.5 ad 2.

Tel est en particulier le cas des articles de foi qui portent sur des événements historiques contingents. La question est alors de savoir si l'on a de bonnes raisons de croire ceux qui les rapportent. Prenons l'exemple de la Résurrection. Il est admis qu'elle est objet de foi, et qu'elle est même, aux dires de saint Paul, son fondement : sans la croyance en la Résurrection, la foi chrétienne est vaine. Qui plus est, il semble que les disciples du Christ n'aient reconnu le Christ ressuscité et donc n'aient cru en la Résurrection (= croire que le Christ est ressuscité) que par un acte de foi. Même Thomas (l'Apôtre), qui a vu et a *cru*. Pourtant, il semble bien que des raisons puissent être données en faveur de la Résurrection. Passons sur le cas des témoins visuels : même si l'Évangile rapporte qu'ils ont cru, il semble bien qu'ils aient eu à disposition une évidence sensible suffisante. Quant à ceux qui n'ont pas été témoins, et qui mettent en doute la parole des dits témoins, ils peuvent méditer la « démonstration historique » des manuels d'apologétique. Elle part de deux « faits » généralement accordés : la prédication de la résurrection du Christ dès le temps des apôtres, et la réalité du tombeau du Christ trouvé vide. Ce fait réclame une explication. On peut trouver que toute explication du tombeau vide autre que la Résurrection du Christ est très improbable, et que celle-ci, parce qu'elle a été prêchée par un grand nombre d'hommes qui ont manifesté par la suite leur santé mentale, ainsi que des vertus inattendues qu'explique une forte conviction et qui pourraient indiquer une aide divine spéciale, est somme toute la mieux justifiée des hypothèses en compétition ³³.

Je ne prétends rien prouver, ni justifier à quelque degré que ce soit, seulement donner l'exemple d'une ligne argumentative qui tendrait à justifier, pour quelqu'un, la croyance en la Résurrection. De tels arguments n'ont peut-être jamais *convaincu* qui que ce soit, mais cela ne semble pas impossible. Et pour celui qui croit en la Résurrection, ce sont des arguments qui *confortent* sa croyance. Ce ne sont que des *préambules*, parce qu'il se pourrait que le croyant en question n'ait pas la foi. Admettons que quelqu'un puisse avoir de bonnes raisons de croire que le Nouveau Testament est un texte fiable, et de bonnes raisons de croire que Jésus est le Messie, il aura du même coup de bonnes raisons de croire que ce que dit Jésus est vrai (ainsi que de bonnes raisons de lui obéir). Il pourra éventuellement en tirer aussi de bonnes raisons de croire que l'Église est fiable, etc. Bref, il pourra avoir de bonnes raisons de croire tout ce qu'il tient pour révélé. Il pourra donc avoir de bonnes raisons de croire tout le contenu de la foi chrétienne, et donc de croire qu'il a la foi. Mais il se pourrait justement qu'il ne l'ait pas : s'il ne croit que sur la base de ses bonnes raisons, et si Dieu n'intervient pas, d'après notre critère, il croit (*naturellement*), mais il n'a pas la foi.

Les préambules de la foi ainsi définis ne sont donc ni préalables, ni nécessaires à l'acte de foi. La notion que je retiens est donc *plus faible* que celle de Thomas d'Aquin. En revanche les préambules s'étendent *plus loin* :

³³ Voir PASCAL, *Pensées*, Sellier, 341.

quant à leur contenu d'abord, car tout ce qui peut être donné comme raison en faveur de n'importe quel élément de la Révélation, voire en faveur de la Révélation elle-même, est bon à prendre ; dans le temps vécu du croyant ensuite : l'acte de foi n'est pas supprimé par les raisons de croire, au contraire, il est plutôt étayé, encadré, soutenu par elles. De tels préambules constituent donc davantage une *apologie* qu'une *préparation*. Le projet apologétique de Pascal avait une hiérarchie : «il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison, vénérable, en donner respect. La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie et puis montrer qu'elle est vraie» (*Pensées*, Sellier, 46). On retrouve une idée de Thomas d'Aquin, selon qui l'acte de foi est lié à la reconnaissance d'un bien dans la vérité de la foi, et au désir de ce bien qui s'ensuit. Ma seule réserve est que ce désir ne peut que *disposer* à croire, mais pas *faire* croire. Tout le projet de Pascal en reste à donner des *raisons naturelles de croire* : Pascal ne révèle pas, ni publiquement ni dans le for de la conscience. Il donne des *arguments* qui font considérer comme possible, puis désirable, la vérité de la Révélation, enfin des arguments qui la justifient : preuves par les miracles, par les prophéties, par la cohérence de l'Écriture, etc.³⁴. Si l'on entend par «préambules» l'ensemble des «raisons de la foi», les préambules s'étendent donc plus loin que la seule théologie naturelle. L'œuvre de raison porte sur tout le contenu de la foi, et ne se limite pas à des preuves pour établir des vérités, mais fournit des arguments visant à établir l'intelligibilité, la cohérence, la probabilité ainsi que le caractère désirable de tel ou tel élément de la foi.

Plus faibles et plus larges que dans la conception proposée par la tradition d'inspiration thomiste, ces préambules, *théoriques*, peuvent néanmoins être tenus pour inférieurs (en efficacité, dignité, etc.) aux préambules *pratiques* qui conduisent à la disposition favorable à la foi³⁵. Je diviserais ces derniers en *subjectifs* : les actes de piété et de charité réalisés par l'éventuel croyant, et *objectifs* : l'attrait des exemples de vie (vertu, sainteté, joie, amour) qui lui sont présentés par l'Évangile et (éventuellement) par la communauté des croyants. Les uns et les autres échappent résolument à l'argumentation philosophique.

³⁴ Pascal est donc plus «rationaliste» que ne l'était saint Thomas, qui s'est peu intéressé à la justification de ce qui dépassait la raison, car il ne cherchait qu'à établir certains items révélés, plutôt qu'à montrer la fiabilité de la Révélation en elle-même. Voir néanmoins, dans un de ses textes les plus apologétiques, le passage (fort court dans le massif dont il est issu) de la *Somme contre les Gentils* I, 6, §1 et plus loin § 3.

³⁵ Et inversement, le principal préambule à l'incroyance serait la mauvaise disposition par rapport à la foi. Les apologistes chrétiens disent ainsi que c'est le péché qui est le principal obstacle à la foi, cf. PASCAL, *Pensées*, Sellier, 422 et 423.

