Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 1-2

Artikel: Religion de la raison, religion rationnelle, religion raisonnable
Autor: Delecroix, Vincent
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787287

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 33-57

RELIGION DE LA RAISON, RELIGION RATIONNELLE, RELIGION RAISONNABLE

VINCENT DELECROIX

Résumé

La question des rapports entre religion et rationalité peut être abordée par le biais d'une interrogation portant sur le modèle de l'accord envisagé par l'instance critique. L'idée d'une religion qui satisferait aux exigences de cette instance nécessite évidemment que l'on clarifie celles-ci et, par voie de conséquence, que l'on détermine le type de « raison » à laquelle elles renvoient. On esquisse ici trois modèles possibles, tributaires notamment d'une extension progressive de la « rationalité », de ses critères et de ses procédures, aux dimensions de l'espace public, pour autant que la « religion » ne se limite pas aux croyances théoriques mais constitue une réalité sociale et politique que la raison philosophique doit évaluer comme telle. Ces modèles peuvent servir d'indicateurs, sinon d'horizon, à l'exercice même de la philosophie de la religion.

1. À partir de Pascal

On trouve chez Pascal le fragment suivant : « Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. »[1] En faisant mention de ce fragment, on ne cherche pas à montrer combien la caricature répandue d'un Pascal prétendument irrationaliste est éloignée de la réalité de sa pensée. Cela suffirait cependant à indiquer que le hiatus – et non la contradiction – pascalien entre la raison et la foi, ou encore entre l'ordre de l'esprit et celui de la charité, est plus évidemment complexe qu'on ne le dit d'ordinaire. Or ce qui de ce fragment surprend est ce qui doit ici nous guider.

La première phrase insiste sur le hiatus, la seconde sur le fait que ce hiatus n'est pas une contradiction (« choquer » signifie ici contredire). La contradiction n'est peut-être pas rédhibitoire, mais elle est à tout le moins gênante : « Contradiction est une mauvaise marque de vérité », écrit ailleurs Pascal[2]. Ce qui signifie qu'elle n'est en réalité un critère ni dans un sens ni dans l'autre :

[1] B. PASCAL, *Pensées*, fr. 204, éd. Ph. Selliers, Paris, Garnier, 1991, p. 238.
[2] *Ibid.*, fr. 208, p. 239.

« Plusieurs choses certaines sont contredites. / Plusieurs fausses passent sans contradiction. »[3] Or si cette « marque » est indifférente – « Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité »[4] – cela ne signifie pas pour autant que le rapport de la religion aux principes de la raison est lui-même indifférent, ni d'ailleurs que sa *vérité* ne dépend en rien de ce rapport. Au contraire, ce rapport est si décisif, et si décisive est – ô surprise sous la plume de Pascal ! – sa conformité avec la raison, que « ce sera une des confusions des damnés de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne ».[5]

La religion pascalienne est *objectivement rationnelle* en ce sens, même s'il ne nous est pas permis peut-être de savoir qu'elle est vraie autrement que par la révélation. Mais une certaine conformité à la raison est en outre nécessaire *subjectivement*. On a l'habitude en effet d'opposer la conception pascalienne d'une foi fondée sur la *volonté* à la conception, par exemple leibnizienne, de la croyance comme acte de *l'entendement*[6]. Une telle opposition expliquerait que, selon Pascal, on pourrait choisir, décider, vouloir *contre* la raison, c'est-à-dire contre les raisons que présente la raison, tandis que ce serait tout à fait impossible (et non pas indigne : l'argument n'est pas moral) selon Leibniz. Mais c'est oublier des remarques comme celle-ci : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. / Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre. »[7] Au lieu d'y voir l'affirmation d'un principe d'autorité, c'est plutôt l'insistance sur la paradoxale souveraineté de la raison jusque dans sa soumission qui devrait frapper. Que la raison doive se soumettre est une chose : cela signifie seulement qu'on n'obtient rien en matière de croyance religieuse sans l'accord de la raison. Mais il y a une seconde chose, qui est que la raison juge *par elle-même*, en pleine souveraineté, qu'elle a raison de se soumettre…

Si la religion choquait la raison, il ne serait pas seulement indigne de s'y soumettre : il serait impossible d'y croire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on peut en appeler à la « machine » et au pari, lequel ne fournit pas tant des raisons de croire qu'il ne cherche à convaincre la raison qu'elle peut se « soumettre », c'est-à-dire à lever les objections *légitimes* qu'elle pourrait faire valoir. Bien sûr ceci ne *fait* pas la foi, laquelle est un produit de la grâce et relève, cette fois, plutôt de l'acte que des raisons. Mais il semble bien que cela constitue comme une condition nécessaire, bien que non suffisante.

Cette dernière distinction est d'importance pour notre sujet, elle nous incite à être attentifs à certains termes. Dans le fragment cité pour commencer, il

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, fr. 206, p. 239.

[6] *Cf.* J. Bouveresse, *Que peut-on faire de la religion ?*, Marseille, Agone, 2011, p. 21-32. *Cf.* aussi I. Hacking, *L'émergence de la probabilité*, Paris, Seuil, 2002, p. 101 *sq*.

[7] B. Pascal, *Pensées*, fr. 205, *op. cit.*, p. 238.

est question de *religion* et non de foi. Cette distinction n'est évidemment pas rhétorique, mais elle n'est pas non plus surchargée ou surdéterminée par cette opposition entre foi et religion qu'a cultivée par exemple une certaine théologie protestante à la suite de Luther. Elle précise que notre problématique porte sur un ensemble plus vaste que la question des rapports entre la foi et la raison – et peut-être même qu'elle *n'est pas* le problème des rapports entre la foi et la raison. En outre elle implique sans doute une sous-distinction interne entre la *croyance* et la *foi*. La question des raisons concerne la croyance, laquelle est le socle de la religion. Quant à la foi, c'est sans doute une autre question. *Une fois qu*'on aura philosophiquement fixé et précisé les rapports de la religion et de la raison, c'est-à-dire en réalité la manière d'avoir de la religion, *alors* on entrera dans le domaine de la foi, c'est-à-dire de la vérité – et on aura là d'autres critères, celui des miracles, des figures (dans la lecture typologique) et de l'autorité des martyrs.

Au demeurant il faut se souvenir qu'il y a deux manières de croire, selon Pascal, si l'on s'en fie par exemple à un autre fragment de la même liasse : « La conduite de Dieu, qui dispose toute chose avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce ». C'est ce qui fait que « même pour la foi », il y a ceux qui croient par raison, ceux qui croient par superstition et ceux « qui sont dans une véritable piété de mœurs, et tous ceux qui croient par un sentiment du cœur. »[8] Ceci pour réduire et déterminer le champ concerné par la question des rapports entre religion et raison.

Une fois ceci rappelé, on constatera qu'il n'est pas nécessaire, pour établir la différence non-oppositive entre religion et raison, et donc pour établir la différence entre ce qui « diffère » et ce qui « choque », de supposer une distinction de type leibnizienne (ou baylienne) entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison. S'il s'agit en un sens du même problème que celui que Leibniz, au seuil des *Essais de théodicée*, reprend de la tradition, à savoir celui de la conformité, on sera attentif à une différence entre *l'extension* de la raison et *l'usage* de ses principes. À cette occasion sans doute il faudrait une première fois établir la différence entre « raison » (son extension) et « rationalité » (son usage formel). C'est ce qui permet de comprendre l'articulation des deux sentences constituant le fragment, articulation qui est en réalité une fausse alternative.

Si l'on remet en effet les deux phrases sous leur forme « positive », on obtient en effet que 1) tout dans la religion ne doit pas être soumis à la raison et 2) rien dans la religion ne doit contredire la raison. Exigence on ne peut plus… raisonnable, dans la mesure notamment où ce qui est limité dans ses prérogatives n'est pas la raison mais la religion, cette dernière se réservant seulement les « mystères » qui demandent la foi, quand tout le reste est sous la législation légitime de la raison. *L'extension* de la raison doit certes être limitée ; mais,

[8] *Ibid.*, fr. 210, p. 239.

dans ce qui se situe au-delà de cette délimitation, on ne pourrait distinguer entre l'absurde et le religieux (la vérité des mystères), si les principes de la raison n'étaient quant à eux absolus et incontestables et n'avaient par conséquent de légitime juridiction au-delà du domaine de ce qu'elle sait ou établit par elle-même. Autrement dit les principes de la rationalité sont sans mesure par rapport à son extension légitime. « Soumettre tout » (de la religion) à la raison, signifierait inclure l'ensemble des vérités de la religion dans le domaine de ce que peut découvrir la raison : cela revient à rendre accessoire et finalement inutile (voire choquante) la révélation – épineux problème qui comme on sait occupera les philosophes de l'*Aufklärung* face au déisme et aux néologues du *Christianisme sans mystère* (Toland), du *Christianisme raisonnable* (Locke) et autre *Défense des adorateurs raisonnables de Dieu* (Reimarus). Mais le refus de substituer une religion naturelle à la religion révélée ne doit pas reposer pour autant sur un assouplissement des principes de la raison et ceci constitue la formulation du problème de la « religion rationnelle ».

On peut bien sûr s'interroger sur la question de savoir quels sont au juste ces « principes de la raison » qui seraient ainsi intangibles et dont la juridiction s'étendraient au-delà de ce que la raison peut connaître et démontrer ; mais le plus important est que leur absoluité soit formellement reconnue : leur transgression est intolérable. Mais que signifie intolérable ? C'est ici que les critères implicites employés par Pascal surprennent. On comprend bien qu'une religion qui contredit ces principes sera déclarée « absurde » : absurde est ce qui transgresse le principe *logique* de contradiction. Quant à savoir si l'on peut croire « en vertu de l'absurde » comme dirait Kierkegaard, ou même « parce que c'est absurde », selon une interprétation vulgaire de Tertullien, on a déjà compris que la réponse de Pascal est, contrairement à ce qu'en attend une représentation hâtive et scolaire, négative. Mais « ridicule » ? Assurément un tel qualificatif ne relève plus de l'espace logique, et pour tout dire on ne s'attend pas non plus à le trouver sous la plume de Pascal. Le croyant devra-t-il se préoccuper d'un critère à la fois psychologique et social ? Il semble que la question ne soit pas si futile aux yeux de Pascal.

Le ridicule renvoie au contexte de la socialité et paraît mettre scandaleusement en balance la vérité absolue de la religion avec des qualités qui sont par ailleurs réputées par Pascal lui-même des néants de vanité. En outre on peut s'étonner que le ridicule soit relatif au respect des principes de la raison. Cet apparent vice de raisonnement relève de quelque chose que Pascal lui-même s'emploie pourtant à dénoncer, à savoir une confusion des ordres : le ridicule appartient à un ordre, la contradiction à un autre. Le social n'est pas le logique.

Or ceci permet de soupçonner d'une part que la « raison » comporte intrinsèquement une dimension sociale et d'autre part qu'on reconnaisse que la religion peut être légitimement estimée selon une telle critériologie. On est amené en conséquence à déplacer les rapports entre religion et raison ou rationalité vers un espace lui-même élargi qui puisse englober une telle critériologie. Autrement dit, il faudrait reformuler l'idée de conformité, peut-être

à passer d'un modèle de religion « conforme » à la raison à un autre. Car le contraire de la religion *ridicule*, ce n'est pas tant la *religion rationnelle*, qui est le contraire de la religion *absurde*, qu'une *religion raisonnable*.

Bien sûr le ridicule ou le bon goût ne décident pas de la vérité – mais dans les rapports entre religion et raison la question ne se pose pas nécessairement non plus, sans que cette suspension relative de la question de la vérité témoigne d'une position anti-réaliste ou fictionnaliste. Le critère du vrai peut être un critère, mais lorsqu'il s'agit de *religion*, laquelle est un phénomène également social, il n'est ni le seul ni peut-être le principal lorsqu'il s'agit de conformer la foi et la raison. En outre si l'importance du critère du ridicule sous-entend qu'il est très difficile de croire une religion absurde et ridicule, cela signifie qu'il est de l'intérêt de la *religion*, et non pas seulement de la raison, de bien régler ses relations avec la raison, car nous ne pouvons tout simplement pas croire n'importe quoi n'importe comment, du moins pas très longtemps ni très fermement. Comme il n'est parlé nulle part dans ce fragment des motifs de crédibilité, la question n'est peut-être *même pas* celle de savoir quelles sont les bonnes raisons de croire dont je peux disposer, ou s'il y a de bonnes raisons de croire. Ce qui est en jeu, c'est plutôt la question de savoir comment nous pouvons « avoir » de la religion. Et dans ce cas il suffit que ces raisons ou plutôt ces motifs ne choquent pas la raison.

Une religion « conforme » à la raison peut donc obéir à différents modèles. Et cette différence ne tient pas tant à la manière qu'on aurait de définir la « religion » qu'à celle de comprendre ce qu'on entend par « Raison ». On proposera trois modèles, nécessairement sommaires, dont le seul mérite sera de formaliser les principes d'une « religion rationnelle ». Distingués artificiellement, ils constituent ce que l'on pourrait appeler les horizons d'attente actuels d'une philosophie critique de la religion. Comme tels ils répondent notamment à un enjeu actuel qui n'est pas sans rappeler la situation ayant présidé à l'élaboration de la philosophie de la religion par la raison des Lumières. Car en ce sens, l'idée de « religion rationnelle » ne peut être dissociée d'intérêts éthico-politiques qui traversent l'espace de ce que l'on nomme adéquatement « raison publique ».

Ces modèles ne sont pas exclusifs les uns des autres, peut-être même suivent-ils une manière de progression, un élargissement qui pourtant ne se confond pas, comme pourrait le craindre un « rationaliste », avec ce relâchement des normes de la rationalité qu'on reproche d'ordinaire au laxisme épistémologique postmoderne. La « religion raisonnable », pour dépendre d'un espace de la rationalité élevé aux dimensions de la vie sociale, n'est pas moins « rationnelle » que la « religion rationnelle » ou la « religion de la raison », ce qui par exemple pourrait se voir au fait qu'elle inclut une épistémologie normative (mais sans doute pas fondationnaliste) au lieu de la congédier au nom d'une critériologie socio-politique. Peut-être même cet élargissement renforcerait-il paradoxalement la contrainte rationnelle, sans la rendre pour autant illégitime ou désavantageuse à la croyance religieuse. Aussi bien, à peine esquissés

ici, ces modèles constituent-ils des cadres à partir desquels penser, indépendamment des alternatives désormais classiques entre réalisme et non-réalisme ou fictionnalisme, les voies par lesquels la raison philosophique ne cherche pas seulement à rendre raison de la religion mais à penser les termes d'un accord vital pour notre temps.

2. Religion de la raison

La recherche et la construction des principes d'une religion de la raison accapare une bonne partie des efforts de l'*Aufklärung*, en même temps qu'elles président à l'élaboration de la philosophie de la religion elle-même. Ces principes ne font pas seulement l'objet d'une discussion théorique concernant leur bien-fondé : ils sont aussi examinés dans le cadre d'une anthropologie du fait religieux qui en teste la viabilité historique et l'intérêt social. Hume a exemplairement indiqué ces deux voies, la première avec *Les dialogues sur la religion naturelle*, la seconde avec *L'histoire naturelle de la religion*, en distinguant la question des raisons dont relève la première et celle des causes (passionnelles) qui articule la seconde[9]. Indépendamment du doute empiriste portant sur l'inférence qui permet de fonder le théisme, Hume se montre encore relativement sceptique sur la viabilité – et la pérennité – de cette religion de philosophes ou « religion savante » qui n'a plus guère de religion que le nom et correspond à une situation individuelle et sociale dans laquelle les ressorts passionnels qui nourrissent et vivifient la religion ne sont plus guère sollicités. Si la « religion naturelle » est la religion de la raison, elle n'est pas seulement logiquement et épistémologiquement fragile : elle est, bien que souhaitable si décidément on ne peut se passer de religion, en dessous du minimum vital des religions.

Cette question de l'articulation entre la religion de la raison et le fait historique de la religion (la religion positive) présente un aspect plus particulier, celui de son rapport avec la révélation chrétienne. Ce problème, mille fois traité par les *Aufklärer*, indique deux choses qu'il faut garder en mémoire. La première est que la constitution de la raison des Lumières elle-même n'est pas indépendante de la question de la religion de la raison. En établissant la place de la religion dans l'architectonique de la raison, la philosophie de la religion dont le concept s'invente alors montre que la « religion de la raison » ne représente pas seulement ce que la raison des Lumières peut tolérer en matière de religion (la « religion dans les limites de la raison ») : elle est tout autant la religion *nécessaire* à cette raison – sans laquelle la raison ne serait pas la raison.

Un second intérêt tient au type de solution que l'on détermine alors pour résoudre le problème de cette articulation. Si en effet la question de l'historicité

[9] *Cf.* D. Hume, *L'histoire naturelle de la religion*, introduction, trad. M. Malherbe, Pars, Vrin, 1996, p. 39-40.

de la religion ne tombe pas en dehors de l'enquête philosophique, ce n'est pas seulement au titre d'une anthropologie (humienne) du fait religieux : c'est qu'il faut rendre raison d'un *apport* éventuellement irréductible de la révélation à la religion naturelle elle-même – et donc à la raison – sans compromettre le principe d'autonomie de la Raison des Lumières. La solidarité entre la nature de la raison de l'*Aufklärung* et la question de la religion naturelle ne s'entend pas seulement dans le sens où cette raison démontrerait par là un besoin de religion et son effort historique concomitant pour rationaliser la religion positive et accompagner ainsi le progrès de l'histoire : elle peut indiquer également que la révélation historique est susceptible de concourir à l'achèvement de la raison elle-même. Cette indication est décisive pour *tous* les modèles que nous essayons d'esquisser ici, puisqu'il s'agit toujours d'établir un rapport de la religion à la raison qui en tout cas ne réduise pas la première à une province – métaphysique, cosmologique, éthique – de la seconde et préserve l'irréductible historicité du fait religieux.

Kant appelle « religion de la raison » ce que délimite *à l'intérieur* de la religion positive l'exercice de la « simple raison ». L'image des deux cercles concentriques qu'il mobilise dans la préface de la deuxième édition de *La religion dans les limites de la simple raison*, est bien connue[10]. Elle paraît non seulement simple mais susceptible de circonscrire une fois pour toutes les rapports de la raison avec la religion positive et donc les bornes et les enjeux de l'exercice philosophique[11]. Mais comme il ne s'agit pas de savoir comment la religion positive pourrait éventuellement prendre sa source dans la raison pure, mais de voir ce qui en elle coïncide avec la religion pure de la raison, laquelle n'est que formellement et non matériellement différente de la morale[12], on peut aussi considérer que le rapport entre les deux cercles n'est pas seulement statique mais aussi dynamique, c'est-à-dire historique. Cette manière de voir coïnciderait à peu près avec celle de Lessing dans *L'éducation du genre humain*, mais elle soulignerait surtout le fait que le propos d'une philosophie de la religion ne vise pas seulement à découvrir ou reconstituer[13] le système purement rationnel de la religion révélée, mais à participer au mouvement historique qui procède à la réduction progressive du plus grand cercle (le christianisme révélé, la « foi statutaire ») au plus petit (la religion de la raison ou pure foi rationnelle). La religion n'est jamais un exercice simplement descriptif ou analytique.

[10] *Cf.* E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, p. 61.

[11] C'est en réalité dans la première section du *Conflit des facultés* qu'il l'établit le plus clairement.

[12] E. Kant, *Le conflit des facultés*, 1re section, I, Appendice 1, trad. A. Renault, *in* : *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Gallimard, 1986, p. 837.

[13] *Cf. La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 61. Il est dit que la révélation offre une version *fragmentaire* de ce système.

Mais cette image est trop simple si elle laisse faussement imaginer que la dynamique n'est justement que celle d'une réduction. Car elle n'indique en rien non plus le rapport *intrinsèque* de cette religion pure de la raison à la raison elle-même et donc, indirectement, le rapport de la religion historique à la raison pure. C'est pourtant l'objet de *La Religion dans les limites de la simple raison* : non pas seulement rendre raison, par le constat de la facticité du mal, de l'historicité de la religion, mais déterminer la manière dont la religion est à la fois nécessaire pour soutenir l'effort moral (motivation subjective) et pour assurer la possibilité du souverain bien qu'il peut légitimement viser. La religion apporte donc bien *rationnellement* quelque chose de plus, et la différence seulement formelle entre morale et religion pure de la raison est une différence en réalité essentielle.

Le fait que l'examen de la religion ne relève pas de la raison transcendantale et critique mais de la *simple* raison indique sans doute cette difficulté et cette originalité. Bien sûr cette délimitation est le fruit du double mouvement opéré par les deux *Critiques*, le premier consistant à neutraliser les prétentions de la théologie rationnelle et donc les prétentions métaphysiques réalistes de la foi religieuse, le second établissant à la fois la nécessité et les conditions de la foi pure rationnelle et incluant l'affirmation de l'existence de Dieu dans le système de la raison au titre de postulat nécessaire de la raison pratique. Mais si ce double mouvement critique détermine l'idée de religion de la raison par rapport aux deux premières questions de l'anthropologie kantienne – Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? – la philosophie de la *religion* proprement dite est articulée à la troisième question – Que m'est-il permis d'espérer ? – et se fait sous la législation de la simple raison. La différence tient à l'irréductibilité de l'élément historique lié à la promesse et à l'espérance – la conjonction du bonheur et de la vertu dans le souverain bien, la réalisation du Royaume des fins. La simple raison n'est pas une raison aux exigences plus lâches, moins technique et pour tout dire entachée d'empirisme : elle est la raison qui peut contenir en elle l'élément historique irréductible de la religion, car ce qui est indéductible du point de vue de la raison transcendantale n'est pas pour autant irrationnel ou a-rationnel. Elle découvre un supplément rationnel (et néanmoins historique) à la raison pure. Mais ce supplément n'est peut-être pas seulement fonctionnel, au sens où « la morale n'a aucunement besoin de la religion »[14] mais doit y trouver néanmoins sa motivation subjective, et au sens où elle la rencontre nécessairement parce que l'idée de souverain bien est impliqué dans la détermination de l'arbitre par des fins. Il pourrait également concerner la matière de l'éthique : si la « religion de la raison » n'est pas seulement ce que l'on peut trouver de rationnel dans le christianisme historique, mais témoigne également d'un apport original du fait historique *au sein du* système de la raison, la révélation fournirait une matière qu'on ne peut directement déduire

[14] *Ibid.*, p. 54.

des principes de la moralité pure. Mais comment comprendre alors ce statut de supplément rationnel à la raison pure qui caractérise la « religion de la raison » ?

Cette difficulté motive l'effort du néo-kantisme que Hermann Cohen déploie d'abord dans *La religion dans les limites de la philosophie* et surtout dans la *Religion de la raison aux sources du judaïsme*. L'idée de religion de la raison renvoie au caractère rationnel du concept de religion, c'est-à-dire à sa déductibilité *a priori* dans le système de la raison[15]. « Religion de la raison » indique la *nécessité* de la religion dans le système de la raison. Mais cette intégration lui fait courir le risque de se laisser absorber dans l'éthique pure[16]. C'est la raison pour laquelle la question doit être, à la suite notamment d'A. Ritschl : « Qu'en est-il du rapport entre religion et éthique ? »[17] Or pour répondre à cette objection classique émise à l'encontre du concept kantien de religion, la philosophie de la religion de Cohen vise non seulement un autre rapport à l'historicité, dans le sillage de la philosophique kantienne mais *après* Hegel, c'est-à-dire après la thèse de leur identification progressive dans l'histoire, mais aussi un autre statut pour le concept de religion en répondant à la question : « Quelle est la place de la religion dans le système de la philosophie ? »[18] L'idée de religion de la raison doit, de ce point de vue, reposer sur une distinction entre spécificité et indépendance[19]. Question de l'historicité et question de la place dans le système sont liées : si la religion ne peut être indépendante du système de la raison, elle doit cependant relever d'un statut tel que, communiquant certes par l'éthique au système mais communiquant à toutes ses parties, elle ne se confonde pourtant pas avec celle-ci et lui apporte quelque chose[20]. Et le fait que la spécificité de la religion se rende visible au niveau de l'éthique[21] ne signifie pas pour autant que la religion ne serait rien d'autre qu'un système éthique sans prétentions proprement métaphysiques : c'est plutôt *l'inclusion* de la métaphysique dans la religion et le refus de la séparer de l'éthique, qui caractérise selon Cohen la spécificité du judaïsme[22]. Mais on se heurte alors *du côté de la philosophie* à une aporie, car « il semble que le système de la philosophie soit achevé avec la triple articulation dont Kant l'a doté »[23], en sorte qu'une sérieuse perplexité

[15] *Cf.* H. Cohen, *La religion dans les limites de la philosophie*, I, § 18-21, trad. M. B. de Launay et C. Prompsy, Paris, Cerf, p. 22-24 ; I, § 30, p. 27-28.

[16] H. Cohen, *La religion de la Raison aux sources du judaïsme*, Introduction, B, § 2, trad. M. B. de Launay et A. Lagny, Paris, P.U.F., 1994, p. 26.

[17] *La religion dans les limites de la philosophie*, I, § 4, p. 15.

[18] *Ibid.*, I, § 19, p. 22.

[19] *Ibid.*, I, § 21, p. 23-24 ; III, § 22-26, p. 62-64 ; III, § 53, p. 78 : « La spécificité de la religion ne doit pas signifier son indépendance par rapport à l'éthique ».

[20] *La religion de la Raison aux sources du judaïsme*, Introduction, A, § 6, p. 19 : « La religion participe de la Raison, autrement dit la Raison ne se réduit pas à la science ni à la philosophie. »

[21] *La religion dans les limites de la philosophie*, III, § 53 : « La spécificité de la religion ne doit pas signifier son indépendance par rapport à l'éthique. »

[22] *Ibid.*, I, § 27-29, p. 26-27.

[23] *Ibid.*, I, § 31, p. 28.

demeure : « Que pourrait-il y avoir outre la connaissance pure, la volonté pure, le sentiment pur et l'unité de la conscience qui les rassemble ? »[24] L'idée de religion de la raison exclut qu'on en fonde la spécificité sur une faculté propre, supplémentaire, qui l'expliquerait, ce que Schleiermacher et ses successeurs nommaient une « province autonome de l'esprit » : il est vain « d'imaginer une puissance de la conscience qui puisse garantir la spécificité de la religion. »[25]

Cette spécificité ne peut donc être garantie que par l'apport d'un contenu nouveau et l'idée de religion de la raison indique alors l'emplacement de ce que l'on pourrait appeler la raison historique à l'œuvre dans la révélation biblique. C'est tout le contraire de cette réduction de la religion historique à un déisme inconsistant, sans culte et sans prétention métaphysique, que l'on imagine être la religion de l'*Aufklärung*. Non seulement la religion historique ne tombe pas en dehors de la raison, mais elle contribue à faire découvrir à la raison quelque chose en elle qu'elle n'aurait pas pu découvrir par elle-même : « le Dieu de la religion enrichit l'éthique, faute de quoi elle resterait incomplète »[26] et il l'enrichit plus précisément « en complétant le concept d'homme et de la conscience morale de soi »[27]. La religion de la raison possède un concept spécifique de l'homme qui est « un *complément homogène* du concept éthique d'homme : un complément qui est un *prolongement* »[28]. Ainsi évite-t-on de réduire, au mieux la religion dans l'éthique, sans que pour l'éviter on soit contraint d'avoir recours à la solution spéculative hégélienne, qui n'est rien d'autre qu'une autre forme de dissolution (historique) dans la philosophie.

La religion de la raison *n'est pas* le déisme ; mais elle n'est pas non plus le théisme en tant que celui-ci constitue l'ensemble des propositions fondamentales tenues pour rationnelles qui constituent le noyau métaphysique de la religion historique. Elle témoigne de la connexion possible entre l'empirique et le transcendantal, entre le judaïsme historique et le système de la raison pure. Sans le judaïsme, et plus précisément sans le prophétisme juif, la raison n'aurait aucune connaissance du caractère rationnel (et non pas seulement pathologique) de la pitié[29], aucune intuition d'autrui en tant que catégorie spécifique[30], ni même aucune possibilité de reconnaître à la notion d'*individu* (et non pas seulement de la personne) un statut rationnel[31]. Elle ne parviendrait pas à inclure en elle, comme le montre l'indifférence kantienne, la problématique de

[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *La religion dans les limites de la philosophie*, III, §36, p. 70.
[27] *Ibid.*, III, §52, p. 78.
[28] *Ibid.*, III, §50, p. 77.
[29] *Ibid.*, III, § 43-44, p. 73-74.
[30] *La religion de la Raison aux sources du judaïsme*, VIII.
[31] C'est la thèse centrale de la philosophie de la religion de Cohen. *Cf. La religion dans les limites de la philosophie,* III, § 39-52, p. 71-78 ; III, § 102, p. 105 : « L'individu en tant que tel n'apparaît donc que dans la religion, avec l'affect de la pitié, conforté en tant qu'affect religieux de l'amour. [...] Seule la religion corrige l'abstraction logique, dans la

l'inégalité et de la misère sociales, donc la sensibilité au caractère empirique de l'individu, dans la sphère de l'éthique. Corrélativement l'amour lui-même, comme le montre encore négativement l'exemple kantien qui ne peut en réalité penser que le respect[32], ne lui serait connu que sous les espèces de la sensibilité. On remarquera en outre que la découverte de ces contenus essentiels de la raison n'impliquent pas la neutralisation des prétentions cognitives de la religion, puisque par là la religion de la raison participe de manière essentielle à la connaissance de l'homme[33]. (Du reste elle participe de la connaissance par l'ontologie[34] et la rationalité de sa conception de l'unicité de Dieu consonne avec les affirmations métaphysiques premières de la philosophie concernant l'Être[35]).

Sans doute le fait que le judaïsme constitue le paradigme du *rapport* entre religion de la raison et religion positive est-il de grande importance. Il convient au fait que le modèle kantien de la religion de la raison est supporté par la participation de celle-ci à l'architectonique de la raison pure *via* la raison pratique. Mais si la rationalité de la religion de la raison relève avant tout et en définitive de la moralité, le «modèle» du judaïsme introduit, par rapport au modèle chrétien de Kant, une variation décisive. Ce n'est pas seulement en effet qu'il s'agit de la religion éthique – ou de l'universalisation religieuse de l'éthique – «par excellence» ou du monothéisme «pur»[36]: c'est que cette religion de la moralité pure se concentre dans les *pratiques*. Non pas la «simple» pratique morale qui caractériserait le «culte intérieur» d'une religion kantienne de la raison, laissant voir par là son lien essentiel au déisme, dont la réalité se résumerait à une religion de la bonne conduite; mais la pratique indissociablement morale et rituelle, cultuelle et profane, puisque l'horizon de la vie juive est la saturation de toute la vie par la pratique éthico-religieuse. Les pratiques *strictement* religieuses ne sont plus ainsi réduites à des scories historiques et superstitieuses dont devrait se débarrasser une religion de la pure raison s'émancipant du culte servile de la foi statutaire: ce sont elles qui au contraire supportent la rationalité de la religion de la raison.

Or le résultat de ce déplacement – du christianisme au judaïsme – n'est pas seulement qu'une religion de la raison n'abandonne plus les pratiques spécifiques qui font d'elle une religion à proprement parler (et non pas seulement la motivation subjective de l'effort moral); il modifie le rapport entre religion de la raison et religion positive: c'est *cela* qui assure l'irréductibilité de la seconde sans pour autant la faire sortir du champ de la raison. En effet, comme l'aura

mesure où elle définit l'homme comme individu. [...] Elle constitue l'homme en individu.» *La religion de la Raison aux sources du judaïsme*, Introduction, B, § 3-11, p. 27-36.

[32] *La religion dans les limites de la philosophie*, III, § 95-102, p. 101-105. «Ce n'est qu'avec le passage du respect à l'amour que la religion apparaît» (p. 104)

[33] *La religion de la Raison aux sources du judaïsme*, Introduction, B, § 1, p. 25.

[34] *La religion dans les limites de la philosophie*, II, § 10-14, p. 35-38.

[35] *Ibid.*, II, § 16-26, p. 38-42; *La religion de la Raison aux sources du judaïsme*, I.

[36] *La religion dans les limites de la philosophie*, III, § 68 *sq.*, p. 86 *sq.*

montré *a contrario* et exemplairement l'achèvement hégelien de la philosophie de la religion, le christianisme, que ce soit dans sa dimension spéculative ou métaphysique ou que ce soit dans sa dimension morale, est trop idoine à la pure religion philosophique pour ne pas en définitive s'absorber en elle et, par là-même, «passer» intégralement dans la philosophie. Les cercles concentriques kantiens relèvent d'un modèle qui convient au christianisme ; et comme tels ils ont vocation à réduire leur écart, on l'a rappelé, dans le sens d'une disparition de la religion positive dans la religion de la raison. De ce point de vue d'ailleurs, la philosophie de la religion n'a pas d'autre vocation que d'opérer la traduction intégrale de l'une dans l'autre : elle est l'opération qui fait *disparaître* la religion dans le savoir philosophique de Dieu. Le judaïsme au contraire, tel que le pense Cohen, bloque cette résorption par la résistance qu'offre la rationalité de ses pratiques et par l'originalité, pourtant rationnelle, de ses catégories (l'amour par rapport au respect, l'individu par rapport à la personne, la conscience du péché et le repentir, la souffrance ou l'indigence, etc.). La religion de la raison est donc bien… une *religion*.

Enfin le caractère nécessaire de cette religion ne relève pas seulement de la nécessité logique ou architectonique qui régit le système de la raison philosophique et qui cependant ne peut s'apercevoir qu'après coup, c'est-à-dire après la révélation. Il faudrait dire que cette nécessité relève également de la motivation qu'elle fournit à la raison elle-même : la vie selon la raison est sa visée. C'est ici que vire le sens du génitif dans le syntagme en question : la raison est bien *l'objet* de la religion, pour ne pas dire de son culte, au sens par exemple où l'activité morale constitue le sens des prescriptions cultuelles et rituelles.

Mais quelle raison ? Ne peut-on supposer que cet apport spécifique de la religion de la raison à la raison elle-même ne la modifie réellement ? Ceci pourrait s'entendre alors jusqu'à l'idée-même d'une «déclosion» de la raison. Nul doute que chez Derrida ou Nancy, ce soit bien par «l'éthique» que peut s'entrevoir une telle déclosion ou déconstruction de la raison classique (métaphysique) dont l'effet déborde les principes éthiques eux-mêmes. Ce n'est pas tant que la raison en viendrait, suivant une logique post-séculière, à s'ouvrir pour reconnaître à la religion une rationalité qu'elle avait jusque-là tendance à lui refuser en raison de son usage instrumental et positiviste ; c'est davantage que son contact avec la religion, en l'occurrence avec l'extériorité de la parole biblique, avec son hétérogénéité par rapport aux catégories de la raison «métaphysique» et instrumentale, déclôt cette raison elle-même, l'arrachant de ce fait à sa constitution prétendûment onto-théologique (laquelle était elle-même synthèse de la raison et de la religion sous les espèces de la métaphysique). La religion de la raison peut indiquer alors quelque chose comme l'excès de la raison sur elle-même, ce que signalerait par exemple le dépassement du principe de raison par la catégorie de *creatio ex nihilo* (J.-L. Nancy) ou dans les principes d'une éthique radicale et d'une «messianicité» (J. Derrida) dont

Cohen avait, sous le vocable de messianisme, déjà fait la marque spécifique de la religion de la raison aux sources du judaïsme.

Chez Cohen il était question de quelque chose comme un élargissement et un prolongement de la raison. Il est maintenant question que la raison trouve dans la parole biblique une ressource pour son propre renouvellement ou contre son auto-réduction. Mais il s'agirait toujours pour elle de découvrir qu'elle pense plus qu'elle ne l'aurait elle-même soupçonné. La religion de la raison, entendue comme ce débordement de la raison *par elle-même*, aurait ainsi un statut presque inverse de celui de la représentation caricaturale que l'on se fait de la religion des Lumières : non pas ce qui reste de la religion après qu'elle est passée sous les fourches caudines de la raison, mais ce qui, mettant la raison hors d'elle-même, lui fait soudain découvrir qu'elle peut être plus qu'elle n'est. Si cet excès est son exercice authentique, alors la religion de la raison est ce dont la raison a besoin pour ne pas se dénaturer elle-même, dans une dialectique entre extériorité, voire hétérogénéité de la ressource religieuse et principe intangible de l'autonomie rationnelle qui atteint le paroxysme de sa tension.

Inversement cette religion est elle-même ou serait tributaire d'un « élargissement » de la raison, non pas au sens hégélien d'un passage de l'entendement à la raison spéculative, mais au contraire au sens où l'homogénéité de la raison et de la foi qui s'accomplit et s'achève dans la synthèse hégélienne est brisée et où une articulation dans la différence peut paradoxalement s'établir. La religion de la raison indique alors un *double* dépassement de ce qui a été constitué dans le synthèse onto-théologique : déclosion ou déconstruction d'un côté, dé-théologisation de l'autre. Un tel modèle peut alors indiquer la forme de religion, à la fois unique et nécessaire, peut-être à venir, dont l'existence constitue le dépassement *non-spéculatif* des oppositions modernes entre foi et raison (et de leur synthèse spéculative).

3. Religion rationnelle

En distinguant le modèle de la « religion rationnelle » de celui de la « religion de la raison », on n'entend pas donner une indication sur un changement historique de paradigme. Pas plus du reste qu'on entend établir une incompatibilité entre les deux modèles : il serait incompréhensible que la religion de la raison ne fût pas *aussi* une religion rationnelle, bien qu'elle puisse ne pas l'être sur les mêmes fondements. En revanche on entend insister non seulement sur la possibilité d'un autre rapport d'adéquation entre religion et raison, ou d'une autre signification de ce rapport, mais également un autre modèle possible de raison. Ce que signalerait un peu maladroitement le passage de la *raison* à la *rationalité* : ici la religion rationnelle dépend moins d'un concept substantiel, architectonique et systématique de la raison, comme dans le cas précédent, que de la rationalité. Mais ce passage de la raison à la rationalité ne correspond pas non plus à une « dé-métaphysicisation » de la raison : il s'agit plutôt de faire

passer d'une question en termes de contenus ou de catégories et de périmètre cognitif de la raison à la question des exigences déontologiques et procédurales de son exercice. Il ne s'agit plus de voir ou de savoir comment en croyant, en nous fiant à la révélation et à son expression empirique dans les religions historiques, nous pouvons éventuellement accéder à des contenus nouveaux de la raison ou même à une raison nouvelle, mais de savoir si nous pouvons être rationnels en croyant : la « religion rationnelle » correspond à la question de savoir ce que c'est qu'une croyance religieuse qui a pour elle de bonnes raisons. Comme il est moins question de *la Raison* que *des raisons*, l'idée de religion rationnelle ne dépend plus tant d'une métaphysique (ni même de sa déconstruction) que d'une épistémologie des croyances : la religion rationnelle est la religion qui repose sur des croyances rationnelles, elle est donc le produit d'une enquête sur ses raisons et d'une régulation corrélative à cette enquête.

Le problème de la rationalité de la religion et plus généralement des rapports entre raison et religion est donc avant tout saisi dans les enjeux de la première question kantienne : que puis-je savoir ? Mais cette question ne vise pas cette fois à délimiter les domaines légitimes et respectifs de la connaissance rationnelle et de la foi rationnelle pure ; elle est elle-même subordonnée à la question générale de savoir ce que signifie pour un sujet d'*être* rationnel[37]. Ainsi commande-t-elle la question de savoir si je suis rationnel en soutenant telle croyance religieuse[38], ce qui du reste souligne assez le fait que la rationalité objective du contenu de la croyance, par exemple le fait qu'il ait des fondements objectifs sûrs, ne suffit pas, car je puis soutenir de manière irrationnelle, sans raison ou avec de mauvaises raisons une proposition qui a pourtant pour elle de bonnes raisons.

Formulée ainsi, il est clair que la rationalité impliquée dans ce modèle paraît d'abord déontologique, au sens large[39] où elle formule une question de droit : le droit épistémique, qui a ses conditions, de soutenir une croyance. Elle est ainsi relative à une épistémologie normative et intrinsèquement liée de ce que l'on a appris à nommer à la suite de Clifford une éthique de la croyance. Là encore cependant on voudrait entendre une telle expression dans un sens d'abord large qui ne se réduise pas nécessairement aux critères empiristes et au modèle évidentialiste de la croyance fondée et justifiée auxquels on l'assimile

[37] *Cf.* R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, p. 50 : « La rationalité concerne les personnes. »

[38] On peut reprendre pour la saisir la triple distinction que propose R. Audi entre question ontologique, question sémantique et question épistémique, la troisième portant « sur le *genre d'attitude* par laquelle nous soutenons [la croyance] et le genre de *fondements* approprié à cette attitude. » *Cf.* R. Audi, « Faith, Belief and Rationality », *in* : J. O. Tomberlin (éd.) *Philosophical Perspectives*, t. 5 : *Philosophy of Religion*, Atascadero (CA), Ridgeview, 1991, p. 214.

[39] Au sens restreint du terme, l'épistémologie normative et déontologique commande le paradigme fondationaliste. Elle se distingue d'autres modèles d'épistémologie. *Cf.* R. Pouivet, *op. cit.*, p. 17-21.

traditionnellement depuis Clifford et même depuis les principes énoncés par Locke dans son *Essai sur l'entendement de humain*[40] : une éthique de la croyance exprime simplement ici le *devoir* de réguler nos croyances (ou quelque chose dans nos croyances) et renvoie donc à l'impératif en effet moral ou éthique d'une vie selon la raison.

Dans ce passage de la raison à la rationalité, le déontologisme se substitue à la systématicité et le procédural à l'architectonique. Mais l'ambition qui régit le modèle d'une articulation correcte entre religion et rationalité se modifie elle aussi : il ne s'agit plus tant de mesurer la *contribution* et la *participation* de la religion à la raison (une raison systématique) que de rechercher un modèle qui fasse du croyant un être rationnel, ou encore (plus modestement?) qui garantisse que sa croyance non seulement n'est pas irrationnelle mais ne le rend pas irrationnel[41] ni ne provient du fait qu'il se rend irrationnel. Selon le fragment pascalien cité pour commencer, il faudrait dire qu'on passe de la question du périmètre de la raison à celle des principes de la raison.

L'idée de religion rationnelle telle qu'elle est ainsi liée ou corrélée à une épistémologie des croyances religieuses implique cependant de (re)prendre au sérieux les prétentions métaphysiques de ces croyances : la foi comporte un élément doxastique (la croyance) qui est l'objet de l'inspection critique. Kant, partageant sur ce point les principes traditionnels de l'épistémologie normative des croyances, les avait comme on sait neutralisés, en sorte que l'idée de religion de la raison n'était pas tributaire de la validité cognitive reconnue à ces croyances : l'éthique et les pratiques sont ce par quoi on juge de la participation de la religion à la Raison, et non pas la connaissance métaphysique qu'elle prétend fournir ou sur laquelle elle prétend fonder ses affirmations essentielles. En revanche, la religion rationnelle telle qu'on l'entend ne prétend exhiber des fondements sûrs à ses croyances que dans la mesure où celles-ci sont saisies du point de vue littéral et réaliste dans leurs prétentions cognitives.

Une telle exigence toutefois n'implique pas que la *vérité* des croyances constitue une condition nécessaire de la religion rationnelle : cette rationalité implique plutôt qu'elles puissent l'être ou, mieux, qu'on ait de bonnes raisons de croire qu'elles pourraient l'être soit en vertu de ce qui les fonde (évidentialisme), soit en vertu de ce qui les cause (fiabilisme), soit en vertu de celui qui les soutient (épistémologie des vertus). L'horizon de la religion rationnelle est différent de celle de la religion vraie, même si elle en est d'autant moins

[40] *Cf.* J. Locke, *Essai sur l'entendement humai*n, IV, 17, § 24, trad. P. Coste, Paris, Poche, 2009, p. 993 : « La foi n'est autre qu'un ferme assentiment de l'esprit, lequel assentiment étant réglé comme il doit l'être, ne peut être donné à aucune chose que sur de bonnes raisons » ; IV, 19, § 1 : « ne pas recevoir une proposition avec plus d'assurance, que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le permettent ». *Cf.* N. Wolterstorff, *John Locke and The Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[41] R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, *op. cit.* : « Dire que la foi est rationnelle n'implique dès lors pas qu'elle soit justifiée ou doive l'être. Cela signifie que rien dans la foi ne met en question la rationalité du croyant. »

indépendante que la religion émet de *réelles* (et non fictionnelles) prétentions à la vérité et que cette vérité est (pour le croyant) vitale. Mais la question de savoir si nous sommes rationnels en nous laissant guider par les croyances qui la constituent est différente. Il est vrai que nous avons plus de chance de l'être si elle est vraie, mais ce n'est pas une garantie, car on peut posséder la vérité de manière hasardeuse ou irrationnelle ou même illégitime[42]; en outre il est très difficile de prouver qu'elle l'est. C'est la raison pour laquelle, indépendamment des objections logiques ou épistémologiques que l'on peut formuler au sujet de ses principes fondateurs, on aura tendance d'un strict point de vue pragmatique à se méfier de ses exigences drastiques du déontologisme épistémique au profit d'une attention portée plutôt sur la manière dont ces croyances sont tenues ou dont elles se sont fixées et ce qu'elles exigent pour être tenues pour vraies, de vérifier en somme qu'elles ne font pas « de ceux qui les ont des irresponsables épistémiques »[43]. La rationalité ne tient pas à la vérité : on n'est pas irrationnel quand on se trompe. Mais on l'est en revanche lorsqu'on ne cherche aucune garantie[44] à ses croyances. La rationalité n'est pas une question de fait mais de droit : que nous nous trompions est un fait, mais nous n'avons pas le droit de soutenir des croyances fausses si elles le sont manifestement.

Il s'agit de croire rationnellement plus que de soutenir des croyances rationnelles et, dans l'idéal, *soutenir rationnellement des croyances (objectivement) rationnelles*, c'est-à-dire qui ont pour elles de bonnes raisons : si ces raisons ne causent pas la croyance, si nous ne nous mettons pas à croire pour ces raisons, du moins devons-nous en être informés[45] en sorte de pouvoir les soutenir contre des objections elles-mêmes rationnelles. Pourrait-on considérer comme rationnelle une religion qui pourrait certes être justifiée, du moins suffisamment pour que les objections qui lui sont faites ne soient pas supérieures, ou même *vraie*, mais dont les membres n'auraient aucun désir ni même aucun intérêt à en éclaircir les raisons ? Dirait-on qu'un fou qui dit en plein jour qu'il fait jour est en raison de cette coïncidence moins fou ? De même une croyance vraie est sans doute meilleure, mais elle ne fait pas nécessairement de celui qui la possède un être plus rationnel. *Avoir* des raisons, non seulement bonnes mais

[42] W. Clifford parle dans ce cas de « plaisir volé ». *Cf.* W. K. Clifford, *The Ethics of Belief* (1877), ed. A. J. Burger, New York, Prometheus Books, 2001, p. 16. W. James fait un sort à cette expression et à son caractère moral, pour ne pas dire puritain, dans *The Will to Believe*, *in* : *Writings 1878-1899*, New York, Library of America, 1992, p. 462.

[43] R. Pouivet, *op. cit.*, p. 75.

[44] Sans rentrer dans ce débat désormais classique et qui n'est pas là notre objet, l'idée de religion rationnelle discutée ici incite au moins à substituer un principe de la croyance garantie à celui de la croyance fondée.

[45] Ceci correspondrait davantage à ce que P. van Inwagen nomme « l'autre principe de Clifford ». *Cf.* P. van Inwagen, « It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone », *in* : *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, t. 2, Boulder (CO), Westview Press, 1998, p. 37 : « C'est un tort partout, toujours, pour tous d'ignorer un élément de preuve [*evidence*] pertinent pour sa propre croyance ou de s'en défaire d'une manière trop facile ».

meilleures que les raisons contraires, les posséder consciemment sans que cela suppose pourtant que l'on croit *pour* ces raisons est ce que nous devons viser. Or il y a à parier – et il n'est pas trivial de le constater – que cette « possession » des raisons nous rend meilleurs. Autrement dit un certain nombre de vertus épistémiques *garantissent* chez un individu ses croyances ; et inversement, un certain nombre de ces croyances garanties renforcent ou favorisent ces vertus. Comme ces vertus ne sont évidemment pas indépendantes des autres vertus morales, la rationalité d'une croyance est ainsi indissociable de la manière dont elle nous fait agir : elle ne dépend pas seulement du souci d'être rationnel, elle est corrélée au respect qu'elle induit à l'égard de la raison. C'est un préalable nécessaire de déterminer si nous sommes dans notre droit épistémique en soutenant la croyance à laquelle nous portons notre assentiment ; mais c'est également une préoccupation essentielle que celle de savoir ce que cette croyance fait de nous. Ce qu'une croyance fait de nous et l'attitude que nous devons avoir à son égard représentent les deux préoccupations constitutives de la religion rationnelle.

La neutralisation du fondationalisme – sans que cette neutralisation aboutisse nécessairement à un fidéisme – témoigne assurément d'une sensibilité plus fine à l'égard de ce qu'est une croyance, c'est-à-dire de la manière dont elle fonctionne, de son rôle dans notre existence. Mais elle témoigne également d'une meilleure approche de la rationalité elle-même, c'est-à-dire du fait de se conduire rationnellement : si la plupart de nos croyances ne sont pas fondées comme le voudrait le fondationalisme et que nous ne donnons pourtant pas l'apparence d'agir constamment comme le feraient des fous, c'est donc que la rationalité *n'est pas* de type fondationaliste et dans ce cas on ne voit pas pourquoi les croyances religieuses subiraient un type d'exigence qui non seulement n'importe pas en réalité à la rationalité, mais qui pourraient même s'avérer… irrationnele. Cet argument bien connu, plus ou moins formalisé dans la Thèse de la différence chez P. van Inwagen[46] mais que l'on trouvait déjà chez Leibniz, ne consiste pas seulement à renverser la charge de la preuve ou à constater l'injustice d'une différence de traitement de la croyance religieuse par rapport à nos croyances ordinaires ; son intérêt tient surtout à ce qu'il propose un autre modèle : un modèle de la confiance plutôt que de la défiance, par exemple, un modèle judiciaire (présomption d'innocence, renversement de la charge de la preuve) plutôt qu'une logique de la fondation, etc. Cet autre modèle est *aussi* celui qui préside à l'idée de religion rationnelle. Ce n'est pas que l'on prouverait par là que la religion *est* rationnelle : c'est que l'on sait comment elle doit l'être.

[46] P. VAN INWAGEN, « It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone », *art. cit.*, p. 35 *sq*. La critique de van Inwagen consiste à soutenir que les exigences drastiques de l'éthique de Clifford ne sont jamais employées qu'à l'égard des croyances religieuses (alors qu'elles fragiliseraient *n'importe quelle* croyance dont on ne met jamais en cause la solidité).

L'important on le voit n'est pas ici de savoir si l'exigence fondationaliste, qui aura été principalement liée à cette éthique de la croyance et cette compréhension déontologique de la rationalité, est à la fois cohérente (peut-elle fonder ses propres principes de fondation?) ou simplement applicable (aucune croyance ni même aucun savoir ne peut satisfaire à cette exigence); l'important est l'inflexion vers une épistémologie des vertus que rend possible sa mise en cause. La vertu devra être ici engagée aux deux extrémités de la croyance, pour que l'on puisse tenir une religion non seulement pour rationnelle mais peut-être aussi pour une religion de la raison: à son origine, en tant que les vertus intellectuelles du sujet garantissent *a priori* les croyances qu'il tient[47]; à sa fin, en tant que ces croyances inclinent à la vie selon la raison et notamment aux vertus intellectuelles.

Or il semble qu'une telle épistémologie ne peut se justifier que si, d'une manière ou d'une autre, on procède à une inflexion pragmatiste dans la compréhension de la croyance religieuse. «Pragmatisme» signifie *sensu latissimo* la nécessité d'inclure la considération des effets de la croyance (en l'occurrence sur la vie épistémique). La mise en cause du fondationalisme «dur» n'oblige pas seulement à réorienter l'épistémologie des croyances religieuses dans le sens d'une épistémologie de la *warranted belief*, par exemple: elle permet également d'intégrer la question de savoir si ces croyances nous rendent rationnels ou, à tout le moins, ne nous encouragent pas à être irrationnels. Que le rationaliste se rassure donc: le «pragmatisme» minimal auquel on doit ici s'obliger ne signifie pas qu'on pourrait accepter une croyance sous prétexte qu'elle nous fait du bien. Une *bonne* croyance n'est pas seulement une croyance qui nous fait vivre: c'est une croyance qui perpétue ou augmente notre vie rationnelle. Et pragmatique est encore, c'est vrai, la forme nécessaire d'une appréciation qui, jugeant de l'arbre à ses fruits selon l'expression qu'aimait à reprendre de l'Évangile William James, considère qu'un comportement rationnel du croyant témoigne en faveur de la rationalité de sa religion[48].

L'idée de religion rationnelle relève de manière indissociable d'un espace de l'argumentation et de la justification: l'idée de croyance garantie, par exemple, quand bien même elle se différencie de celle de la croyance justifiée, relève encore de l'espace de la justification. Une religion rationnelle reconnaît virtuellement et universellement appartenir à cet espace. Ce qui fait du reste qu'elle relève davantage d'une question de degrés que de nature (contrairement à une religion vraie). Ce qui fait aussi que, par exemple, l'idée de révélation ne la soustrait pas *a priori* à la rationalité discursive, puisqu'on peut supposer légitime une tentative de justification de l'autorité de la révélation qui repose

[47] R. Pouivet, *op. cit.*, p. 76: «Une personne intellectuellement vertueuse aura des croyances garanties, et probablement vraies.»

[48] Ce jugement ne porte évidemment pas sur *l'essence* de la religion en question (pour autant qu'un tel terme peut avoir une quelconque validité pour une substance historique comme l'est la religion), mais sur la religion qu'on «a». Comme on l'a rappelé, c'est là-dessus que porte l'idée de religion rationnelle.

sur autre chose que l'autorité de la révélation. Ceci n'ôte donc rien au fait qu'elle soit réellement ou spécifiquement distincte d'un système philosophique, qu'il soit cosmologique, moral ou métaphysique. Mais l'essentiel repose évidemment sur cette participation à l'ordre discursif *des* raisons, qui fait par exemple que l'exercice des preuves de l'existence de Dieu, quand même il serait non concluant ou non démonstratif, n'est pas insignifiant à la constitution de la religion rationnelle : elle n'est pas rationnelle de ce que ces preuves en attestent la vérité, mais en ce qu'elle leur confère une valeur et un intérêt. De même Leibniz dans le *Discours sur la conformité de la foi et de la raison* considérait que répondre aux objections, bien qu'on puisse savoir *a priori* que celles-ci ne seront jamais décisives, est un exercice nécessaire qui permet d'éclairer ses propres croyances : les objections, dit-il, sont des contributions. Cet exercice *rationalise* la croyance et par voie de conséquence la religion qui repose sur elles. Et on peut reconnaître que les arguments ne convainquent jamais que ceux qui sont déjà convaincus[49], sans signifier par là que l'exercice de la persuasion est une activité oiseuse : elle modifie le rapport à la croyance en favorisant de nouvelles habitudes épistémiques. Du reste passer d'une prétention démonstrative à une prétention persuasive ne relève pas d'un relâchement de la rationalité, bien qu'en procédant à un tel « élargissement » du modèle de la rationalité on soit amené à reconnaître la légitimité d'arguments jusque-là exclus des débats épistémologiques stricts.

Il reste certes à savoir si une éthique de la *croyance* suffit à la religion rationnelle. Elle constitue sans doute une condition nécessaire, mais peut-être pas suffisante et peut-être même discutable si l'idée de croyance, serait-elle considérée d'un point de vue plus résolument pragmatiste, s'avère inadéquate pour saisir la réalité de la religion (ou de beaucoup d'entre elles). Objection classique à l'égard du « théisme » qui est l'objet propre d'un tel examen et que tâche de contrecarrer toutes sortes de « wittgensteinismes ». Toutefois, en plaçant l'épistémologie des croyances religieuses au cœur d'un tel modèle, on ne fait pas que favoriser la catégorie de la croyance : on veut tirer bénéfice de la dimension formelle et procédurale de la raison comme rationalité qui y est impliquée, au point de lier l'idée de religion rationnelle à l'exercice ou à la *pratique* de l'argumentation. Ce qui signifie : plus encore à la pratique qu'à son résultat cognitif.

4. Religion raisonnable

Par religion raisonnable, on peut entendre l'ensemble des effets pragmatiques attendus d'une religion rationnelle, c'est-à-dire des procédures suivies de

[49] *Cf.* R. Pouivet, *op. cit.*, p. 52 *sq*. On trouve chez P. van Inwagen un argument équivalent à l'appui de son idée d'un « autre principe de Clifford ».

justification. Ce faisant on commence de tenir compte de *toutes* les dimensions, empiriques, pratiques, institutionnelles, rituelles, de la religion. Mais une telle idée permet en outre de reconnaître l'inclusion de la religion – et pas seulement des croyances religieuses – dans un espace qui dépasse celui de la stricte discussion philosophique. Parallèlement, la désubstantialisation de la raison inaugurée plus haut signifie son élargissement à un espace des raisons sociales et même des contraintes politiques qui puisse prendre en compte la *réalité* de la religion. Par là, on ne fait pas qu'accéder à un modèle bien connu de la raison publique : on retrouve plus fondamentalement la préoccupation des Lumières, dont il ne paraît pas trop difficile de reconnaître la nécessité aujourd'hui. Toute idée, tout modèle de « religion rationnelle » relève d'un espace discursif qui, incluant certes une épistémologie des croyances, s'étend jusqu'aux problèmes théologico-politiques. De ce point de vue, l'espace de la justification n'est pas seulement plus large (au sens de l'espace public argumentatif) ; il est également *continu*. En effet la question 1) des bonnes raisons, 2) de l'effort de justification et 3) de la contribution éventuelle de la religion à l'élaboration des contenus (ce qui revient à lui reconnaître un contenu cognitif) ou même des procédures d'une raison actuelle[50] ne relève pas d'une province circonscrite au sein de cet espace, celui par exemple de la discussion théorétique sur les fondements épistémiques de la croyance religieuse, mais de son ensemble.

Une *bonne* religion – si c'est cela, la religion raisonnable – est certes une religion qui a pour elle de bonnes ou solides raisons, mais pas seulement. Une religion rationnelle n'est pas nécessairement raisonnable. Il ne s'agit pas cependant d'opérer un retrait stratégique par rapport aux contraintes de la religion rationnelle, en considérant que la croyance religieuse étant irrationnelle mais décidément impossible à extirper, il faudrait s'en accommoder et trouver du moins des moyens de la rendre tolérable sinon inoffensive. Cela consiste plutôt à dire que la religion est quelque chose du genre raisonnable ou déraisonnable, si par là on entend la considérer non pas seulement comme un ensemble de croyances théoriques – ou d'options mortes, dirait William James – mais comme une structure complexe et complète qui innerve en totalité l'existence individuelle et sociale des sujets qui y participent. En outre le raisonnable n'implique pas le repli sur une exigence de conformisme médiocre, de croyances tièdes et solubles dans l'espace séculier, de comportements modestes et invisibles : il relève d'un élargissement de l'*exigence* de rationalité.

Cet élargissement n'a certes pas très bonne presse auprès de certains « rationalistes »[51], comme on peut toujours y soupçonner une stratégie de dilution

[50] *Cf.* J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, trad. Ch. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 190-191.

[51] C'est bien sûr le soupçon que partage J. Bouveresse au sujet des ravages d'un laxisme postmoderne allié à des considérations sociales sur la « valeur » des croyances. L'autorisation à croire n'importe quoi, l'insensibilité au vrai et la religion du sentiment personnel sont les effets de ce croisement funeste entre épistémologie et sociologie. *Cf.* J. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, II « Vrais et faux amis de la religion », *op. cit.*

des contraintes épistémiques en obligeant à considérer les effets, c'est-à-dire en réalité les prétendus bienfaits, des croyances religieuses ou des religions indépendamment de leur fondement rationnel. En réalité l'élargissement à l'espace social dont dépend l'idée de religion raisonnable rend au contraire plus contraignantes les normes de la rationalité. Même les plus libéraux, en effet, en matière de religion, ceux qui sont les plus enclins à considérer qu'une religion est bonne tant qu'elle ne fait pas de mal et qu'on ne peut obliger les gens à croire rationnellement pourvu qu'ils ne portent pas de tort à leurs voisins et que ça leur fait du bien – même ceux-là doivent à un moment ou à un autre reposer le problème social et politique de l'athée vertueux, ou de la nécessité des affirmations métaphysiques littérales ou encore du bénéfice d'une vie rationnelle. Loin de permettre une « irrationalistation de la religion » (corrélative d'une irrationalisation de la science elle-même et d'un laxisme épistémologique), un tel élargissement de l'espace de la rationalité implique de croiser une somme de critères dont on a tort de considérer qu'ils seraient incompatibles les uns avec les autres (les bénéfices psychologiques de l'illusion, par exemple, contre l'exigence de justification rationnelle ou même la vérité). Certes il incite à tenir compte du *tout* de la croyance par exemple, et non pas seulement de son noyau doxastique. Du reste ce noyau doxastique et l'attitude propositionnelle dont il est l'objet peuvent être eux-mêmes inscrits dans l'espace du raisonnable : c'est simplement que, comme le faisait remarquer Locke, il est « impossible à la raison de porter jamais l'esprit à donner son assentiment à ce qu'elle-même trouve déraisonnable [*unreasonable*]. »[52] Certes il est probable que la religion raisonnable relève dans ce cas d'une épistémologie plus proche du modèle de la croyance garantie et d'une philosophie du sens commun à la Thomas Reid que d'un déontologisme strict dont on peut considérer qu'il repose sur des principes… déraisonnables. Mais d'une part elle ne relève pas exclusivement d'une épistémologie et d'autre part l'extension à l'espace public des raisons implique d'autant moins un libéralisme dangereux que la régulation des croyances est une *condition* transcendantale de l'espace social : non seulement nous devons une bonne partie de notre existence sociale (et individuelle, cela va sans dire) à la solidité et à la fiabilité de nos croyances, mais l'espace des relations intersubjectives dépend de principes comme celui de la confiance ou même de la crédulité au sens que Swinburne donne au « principe de crédulité ».

Il s'agit là d'un cercle vertueux : j'ai des croyances solides et garanties, si je peux disposer de relations sûres fondées sur la confiance, dans la mesure où une grande partie de mes croyances proviennent des autres et sont suspendues à leur autorité ; et réciproquement cette confiance ne peut s'établir, qui est vitale à la solidité des relations sociales, que si je suis habitué à me fier légitimement et *prima facie* aux croyances d'autrui, du moins à exercer un principe de charité qui leur prête d'abord une valeur ou à respecter un principe de présomption d'innocence voire de validité à leur égard. Au demeurant, si cette circularité est

[52] J. Locke, 18, § 6, *op. cit.*, p. 1001.

effectivement vertueuse, elle tendrait là encore à donner l'avantage au modèle de l'épistémologie des vertus, et pas seulement à celui de la croyance garantie, sur tous les autres.

Il est indéniable que le rapport que nous entretenons avec certaines exigences de la religion «purement» ou «seulement» rationnelle doit se complexifier. Cette complexification nécessaire tient au fait que la rationalité n'est plus désormais conçue indépendamment de sa mise en œuvre publique dans et par des structures socio-politiques: il doit y avoir un lien organique entre la religion raisonnable et la nature de l'espace public et la contrainte de justification qui forme la condition de la rationalité de la religion et qui s'exprime directement dans le fait que les citoyens «se doivent les uns aux autres de bonnes raisons.»[53] Il y a donc une inclusion nécessaire et saine du champ épistémique dans l'espace public, correspondant au fait que la démocratie implique une «dimension épistémique inhérente à la forme de la controverse régulée par la discussion, qui fonde en raison la présomption de résultats rationnellement acceptables.»[54]

Cela ne signifie donc pas qu'on substituerait simplement l'ordre des arguments moraux, voire socio-politiques, à celui des raisons ou des arguments métaphysiques. En revanche, s'il n'implique pas de reculer sur des affirmations métaphysiques ou des prétentions à la vérité, puisque, au contraire, c'est généralement la condition sous laquelle ils apparaissent dans la discussion, il contraint à prendre en considération l'effet réel de l'expression de ces prétentions. Or cette attention ne *soustrait* pas mais au contraire *ajoute* une contrainte supplémentaire mais légitime (qui du reste vaut évidemment et de la même manière pour le «non-croyant»). Si ce que l'on cherche est réellement l'accord entre raison et religion, alors la religion vraie ne suffit pas, et ce pour une raison différente que celle énoncée précédemment, car le modèle de la religion «rationnelle» ne prenait pas encore en compte l'incrémentation de cette vérité dans des actes publics ou intersubjectifs, langagiers ou non, que considère au contraire la rationalité discursive. Nulle sociologisation de la vérité dans ce cas, mais une complexification non strictement épistémique du lien entre vérité et rationalité.

De même il n'y a nullement à craindre que cet élargissement au raisonnable incite à «tolérer» des croyances aberrantes, parce que, socialisant ou même politisant l'épistémologie, on ferait jouer le respect des convictions personnelles, en somme le droit de croire n'importe quoi, contre l'exigence rationalité. Est non rationnel, et encore moins raisonnable, un principe qui mènerait à insulariser les croyances et à autoriser un repli dogmatique sur des croyances prétendûment privées qui en réalité ne le sont jamais puisque ce sont des croyances. Si le principe d'un accord entre raison et religion vise bien la production d'un *ethos* (la rationalité est un comportement), on voit

[53] J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op. cit.*, p. 179.
[54] *Ibid.*

mal comment de telles autorisations pourraient favoriser ce que l'on vise. En revanche s'il bien question d'*ethos*, alors les exigences de rationalité doivent également prendre en compte la manière dont les comportements s'acquièrent. À l'injonction pascalienne d'un « agenouillez-vous » qui prenait en compte le caractère *habituel* de la croyance religieuse, pourrait ainsi correspondre un « conversez » qui aurait comme mécanique (c'est-à-dire habituel) effet de produire de la religion raisonnable. L'esprit de conversation, si cher aux Lumières, et pourquoi pas même la politesse et autres « vertus sociales » ne doivent-ils pas être intégrés à une éthique des vertus qui gouvernerait la conjonction de la raison et de la religion ? Bien sûr le modèle conversationnel de type néo-pragmatiste implique un renoncement théorique à certaines prétentions (la prétention à la vérité, en premier lieu) dont on voit mal comment la religion ou certaines religions pourraient *réellement* s'accommoder : il n'est en ce sens ni viable, ni praticable, ni d'ailleurs souhaitable, à moins que les sujets renoncent tout simplement à *croire*[55]. À l'inverse cependant, il n'est pas sûr que l'élaboration consensuelle de la vérité ou même la recherche coopérative de la vérité constituent l'orientation adéquate de la religion raisonnable : la conversation comme structure discursive de la raison est ce dans quoi se meut la religion raisonnable et elle ne considère la vérité que dans la mesure où elle constitue un cas extrême de justification qui doit la réguler. La vérité est un élément de la religion raisonnable, mais non pas son fondement.

Chercher à justifier la religion (au besoin par l'ostension d'une vérité acceptable par tous) constitue le véritable moule de la religion raisonnable. L'argumentation à laquelle elle se lie nécessairement n'a pas de but persuasif au sens où elle viserait à déterminer si l'on *doit* croire ou non et où le caractère convaincant des arguments imposerait d'adopter la croyance en question[56] ; elle répond « seulement » à l'exigence nécessaire d'insérer le tout de la religion dans ce jeu social *indéfini* de la question et de la réponse qui impose une réflexivité aux convictions. Cette nécessité a pour contrepartie le fait que l'espace de la justification (au sens large de la raison communicationnelle, non évidentialiste) est fondé sur un principe de confiance sinon de bienveillance[57] : la croyance n'est pas *a priori* coupable.

Ceci ne neutralise pas l'exigence de justification, au sens où la croyance religieuse relèverait de ces *basic beliefs* qu'il serait absurde de chercher à

[55] L'ensemble des sophistications postmodernes du « croire sans croire » correspondant à une « religion après la religion » qui aurait renoncé aux affirmations de vérité au profit d'une immersion dans l'ère de l'interprétation indéfinie (G. Vattimo) peine à proposer des modèles susceptibles de convertir effectivement des croyances littérales.

[56] *Cf.* ce que R. Pouivet entend sous le syntagme d'une « logique épistémique de la religion ». *Op. cit.*, p. 53-59. *Cf.* aussi P. van Inwagen, *The problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 3.

[57] Ce qui signifie à un niveau politique ce que Jean-Marc Ferry nomme « une levée de l'ex-communication politique du religieux ». J.-M. Ferry, *La Raison et la Foi. Une philosophie de la religion*, Paris, Agora, 2016, p. 56.

justifier; mais sans ce principe de confiance qui concerne certes épistémiquement la croyance religieuse mais plus largement le *sujet* religieux et la religion elle-même, non seulement on retomberait dans les apories que signale la thèse de la différence, non seulement on serait confronté à l'impossibilité logique de justifier le fait que la charge de la preuve incombe seulement au croyant, mais on fausserait également le jeu de la conversation dont il faut rappeler que sa dimension est sociale[58]. On ne pourrait tolérer aucun croyant ni aucune religion tant que la preuve de son fondement sûr ne serait pas apportée, ce qui est absurde en plus d'être déraisonnable. Et refuser de considérer *a priori* que le croyant est un abruti paraît assez raisonnable compte tenu des objectifs que l'on se fixe en cherchant à établir ce qu'est une religion raisonnable. (Ou même ce qu'est un espace social gouverné autant que possible par la raison). La religion ne peut être légitimement *sommée* de prouver son bien-fondé. En revanche «justifier» signifie ici apporter de bonnes raisons contre des objections éventuelles et soumettre à l'espace de la discussion non pas tant ses croyances fondatrices que l'ensemble des propositions qui en découlent concernant l'ordre humain. Si la recherche d'une justification n'est *jamais* indifférente aux effets sociaux et politiques de la religion et doit donc les prendre en considération, la pratique même de la conversation, autrement dit la conversation *pour elle-même*, doit constituer l'un des axes majeurs de la religion raisonnable, et ceci concerne non pas la *foi* mais bien la *religion*[59]. On retrouve alors les critères du tolérable et du ridicule dont parlait le fragment pascalien et dont on comprend qu'ils concernent les règles de la discussion et ses effets.

On sait bien quelles objections un certain radicalisme de la croyance religieuse peut faire valoir contre ce qui lui apparaîtra comme une religion pusillanime, ni chair ni poisson. Mais c'est sans doute une erreur d'opposer l'absoluité de certaines affirmations et les principes de la conversation et du raisonnable: ces principes n'ôtent strictement rien à l'investissement ou l'engagement existentiel entier que pourrait requérir l'adhésion religieuse. Ils

[58] J.-M. Ferry résume ainsi les conditions de son modèle de la discussion, largement emprunté à Habermas: «chacun *postule* – c'est un 'comme si' *pratique* – que le protagoniste n'est pas un enténébré; que l'on peut apprendre de lui; qu'il ne triche pas; qu'il prend les arguments et les objections au sérieux; qu'il ne cherche pas à avoir à tout prix le dernier mot; qu'il ne sacrifie pas la clarification de problèmes à l'adoption de postures.» *Ibid.*, p. 62. Il s'agit là non pas de conditions effectives préalables à la discussion, mais de postulats régulateurs et, on l'aura remarqué, contrefactuels qui la font fonctionner.

[59] C'est ainsi que J.-M. Ferry peut affirmer que «la *conversion* des religions à *un usage public de leur propre raison* suppose de leur part une intériorisation des principes d'une société ouverte.» *Cf. ibid.*, p. 60. Ces principes se nomment, selon J.-M. Ferry, «faillibilisme, criticisme et perspectivisme» (p. 61). Précisons que le «perspectivisme» n'a pas ici le sens d'un relativisme.

n'ôtent même pas la justification du risque nécessaire que représenterait pour le fidéiste le « saut de la foi »[60].

5. Conclusion : La religion de la simple raison

La « simple » raison demeure donc bien le type de raison à l'œuvre dans ce modèle. Non pas parce qu'elle représenterait une version simplifiée de la rationalité corrélée à l'éthique des croyances, mais plutôt au sens où elle se distingue kantiennement d'une raison critique et transcendantale : en tant qu'elle correspond à son développement conversationnel elle intègre l'historicité irréductible de la religion, le *fait* de la religion et sa place au sein de l'espace social. La simple raison ne prétend pas déduire la religion de la raison, ni la bâtir à partir des principes de la raison naturelle : elle la saisit dans son historicité effective, comme un fait qui se présente à nous et qui ouvre à une tâche historique. Cette tâche consiste effectivement à faire entrer la religion dans l'espace de la conversation, de même qu'elle consiste à (ré)ouvrir la conversation aux motifs religieux, sans préjuger d'une quelconque essence rationnelle. Et elle ne cherche pas à distinguer un noyau rationnel dans la religion historique et positive ; elle cherche à la rendre raisonnable.

Or il ne faut pas se laisser abuser par le terme de « raisonnable ». S'il a effectivement vocation à tempérer un certain hyperbolisme – souvent rhétorique – en matière de philosophie de la religion, dont l'effet est malheureusement d'arracher la religion sinon à l'espace de la justification du moins à celui des raisons, il devrait aussi avoir la vertu paradoxale de déranger la routine instrumentale de la raison. Par ce caractère en effet, la religion ne se soumet pas à cette routine dans l'espace de la discussion : elle vient l'ébranler par des propositions d'autant plus percutantes qu'elles sont *intelligibles*. La puissance critique de la religion est paradoxalement la vertu de la religion raisonnable. Peut-être la raison pourrait-elle s'en trouver elle-même plus raisonnable.

[60] R. Pouivet le souligne lui-même. *Cf. op. cit.*, p. 46 : « Ce qui serait irrationnel pour le croyant serait de refuser le risque ou le saut épistémique, consubstantiel à la foi. Chacun à sa façon, Pascal, Kierkegaard et William James appartiennent à une tradition dans laquelle il est raisonnable d'adopter une croyance religieuse indépendamment de toute évidence. »