

Yann Schmitt

L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Yann Schmitt, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 16 juillet 2015, consulté le 07 octobre 2015. URL : <http://assr.revues.org/26686> ; DOI : 10.4000/assr.26686

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/26686>
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Cet article a été téléchargé sur le portail Cairn (<http://www.cairn.info>).



Distribution électronique Cairn pour Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales et pour Revues.org
(Centre pour l'édition électronique ouverte)

© Archives de sciences sociales des religions

Yann Schmitt

L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales

La question de la rationalité et de l'irrationalité des croyances religieuses se pose à l'époque moderne d'une manière toute particulière. Les deux traditions aussi fécondes mais aussi éloignées l'une de l'autre que sont la philosophie analytique de la religion et les sciences sociales des religions, le singulier et le pluriel sont bien sûr à remarquer, ont fait de ce problème moderne un objet majeur. Cependant, cet objet commun ne donne pas lieu à de véritables interactions. Sans préjuger de la connaissance plus ou moins directe par les chercheurs d'une discipline des travaux de l'autre discipline, le moins que l'on puisse dire est que les publications qui associeraient les deux domaines ne sont pas légions.

La philosophie analytique de la religion entend examiner différents types de questions qui vont de l'épistémologie des croyances religieuses à la théologie philosophique¹. Parmi ces interrogations l'on trouve typiquement des questions comme « est-il rationnel de croire en un Dieu tout-puissant ? », « le mal n'est-il pas une raison suffisante de croire que Dieu n'existe pas ? », « si Dieu est omniscient, pouvons-nous prétendre être libres ? ». Ce sont de vieilles questions pour la plupart mais le traitement proposé cherche à tenir compte de l'état actuel des sciences de la nature et de la philosophie analytique la plus contemporaine.

L'épistémologie des croyances religieuses analyse celles-ci en se demandant si elles peuvent être rationnelles, dans quelles circonstances et à quelles conditions. Ceci suppose une certaine description des croyances religieuses avant toute forme d'évaluation. À ce double niveau descriptif et évaluatif, la confrontation avec les sciences sociales des religions doit intervenir. L'épistémologie des croyances religieuses étudie globalement des croyances propositionnelles, des croyances ayant la forme suivante : X croit que p . Bien sûr, il ne s'agit pas de dire que cela épuise la nature des croyances religieuses et les pratiques qui les accompagnent. Il s'agit d'un procédé heuristique pour favoriser l'analyse de la rationalité.

1. Voir Michon, Pouivet (2010) et le dossier *Renouveaux analytiques en philosophie de la religion* de la revue *ThéoRèmes* : theoremes.revues.org.

Le point important est avant tout de remarquer qu'un contenu *p* est cru et qu'en le croyant, X s'engage d'une manière ou d'une autre à le tenir pour vrai. L'épistémologue intervient ainsi pour évaluer si le contenu est crédible et si la manière de croire est légitime du point de vue d'exigences de rationalité à définir. Évidemment, les avis sont partagés. Certains soutiennent que l'on peut pour certaines croyances religieuses leur accorder une légitimité quant à leur prétention à la vérité, ce qui n'est pas encore dire que l'on peut s'assurer qu'elles sont vraies ; d'autres contestent cette prétention même et il y a en outre toutes sortes de travaux sceptiques. Tout cela est banal dans le monde des philosophes.

Le chercheur en sciences sociales s'inquiétera peut-être immédiatement de la prétention à évaluer la vérité d'un contenu propositionnel en matière de religion. Y a-t-il encore des philosophes pour se demander si Dieu existe, oui ou non ? La réponse est claire : oui, et un bon nombre. Certes, dans le monde des philosophes, notamment pour ceux qui entérinent la critique kantienne de la métaphysique théorique, ce questionnement direct de l'existence ou de l'inexistence de Dieu est parfois vu comme une naïveté. Le moins que l'on puisse dire est que dans le monde des philosophes analytiques, la critique kantienne de la métaphysique est elle-même largement contestée, je n'insiste pas sur ce point qu'il faut cependant garder à l'esprit. Par contre, ce qui doit sûrement attirer l'attention des chercheurs en sciences sociales, c'est la discussion philosophique sur les critères d'évaluation et sur leur historicité. Pour évaluer la rationalité des croyances, il faut non seulement supposer qu'elles prétendent avoir un contenu vrai mais aussi supposer une procédure d'évaluation ou des critères de justification ou de garantie de la rationalité des croyances. Or, il semble qu'à l'époque moderne, avec Locke puis certains philosophes des Lumières, une exigence déontologique de justification, un devoir de justification, soit devenu la règle.

Il convient de montrer comment l'épistémologie des croyances religieuses pose la question de la rationalité des croyances tout en introduisant des éléments de sciences sociales des religions qui mettent en question certaines affirmations philosophiques. À l'inverse, on peut discuter certaines affirmations de sciences sociales non pas d'un point de vue transcendant de philosophe donneur de leçon mais parce que la discussion de la rationalité des croyances vise aussi à décrire un aspect de ces croyances : leur rationalité comprise comme un rapport à la vérité possible ou leur irrationalité comprise comme une illégitimité quant à la prétention à la vérité². Le modèle le plus pertinent souligne que les croyances peuvent être garanties sans examen réflexif bien que dans un contexte pluraliste, l'exigence critique réflexive soit une condition nécessaire de rationalité.

2. Nous n'avons pas voulu, dans cette première approche, discuter de la rationalisation des croyances et des critères de rationalité comme Weber et d'autres à sa suite ont pu le développer. Ce serait bien sûr quelque chose à faire aussi.

Le défi de la modernité : la justification des croyances religieuses

L'épistémologie déontologique

L'enthousiasme, le transport soi-disant divin, figure parmi les principales inquiétudes des philosophes du XVII^e siècle ou des Lumières, la chose est bien connue. Locke lui consacre ainsi un chapitre entier de son *Essai sur l'entendement humain*. Le problème de l'enthousiaste est qu'il pèche gravement contre un principe de proportionnalité : il accorde plus de conviction à une proposition que ce que les preuves ne l'y autorisent. En cela, il n'aime pas la vérité pour elle-même mais pour la satisfaction qu'elle lui procure. Pour Locke, l'enthousiasme est une expression de la subjectivité imaginant entrer en contact direct avec Dieu sans passer par la régulation de la raison, de la foi ou de la révélation, révélation qui elle-même doit avoir été rationnellement examinée. Locke met en avant une exigence que l'on retrouve très souvent en épistémologie : une forme de rationalité qui autorise ou non à suivre sa foi s'oppose absolument à l'enthousiasme ou à la superstition.

S'il faut réguler [la foi] comme c'est notre devoir, elle ne doit être accordée que pour une bonne raison, et donc elle ne peut être opposée à la raison. Celui qui croit sans avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses propres fantaisies, mais il ne cherche pas la vérité comme il le doit. (...) Ce qui est au moins certain, c'est qu'il doit être responsable des erreurs dans lesquelles il tombe quelles qu'elles soient (2002 : IV, 17, § 24).

Il y a donc une véritable éthique de la croyance, une éthique déontologique qui insiste sur les devoirs de celui qui croit, devoir d'user de sa raison pour réguler son assentiment en fonction des données empiriques (*evidences*) qu'il possède. Cette épistémologie est évidentialiste et fondationnaliste.

La raison permet de découvrir la certitude ou la probabilité de propositions grâce à nos facultés naturelles. La foi est le crédit ou l'assentiment que l'on accorde à une proposition que l'on ne peut découvrir par la raison et qui nous est transmise par un témoin qui certifie que la proposition vient de Dieu ou est révélée. Si la raison ne peut découvrir par elle-même certaines propositions, elle doit néanmoins examiner ce qui lui est proposé et ne pas donner son assentiment aveuglément. Ce qui est objet de foi ne doit jamais contredire la connaissance rationnelle et dans le cas où cela dépasse la compréhension rationnelle, la raison doit encore nous dire s'il s'agit bien d'une révélation, c'est-à-dire pour Locke, d'un mode d'assentiment crédible.

Il appartient encore à la raison de juger de la vérité du fait qu'il s'agisse d'une révélation ainsi que de la signification des mots qui ont transmis la révélation : là où l'on estime révélé quelque chose qui est contraire aux principes clairs de la raison et à la connaissance assurée qu'a l'esprit de ses propres idées claires et distinctes, là il faut écouter la raison se prononçant sur une question de son domaine (2002 : IV, 18, § 8).

On le voit, une croyance religieuse doit être justifiée par la raison soit directement, la raison reconnaissant la vérité d'une proposition initialement découverte

par la foi, soit indirectement, en justifiant la confiance mise en un témoignage à propos d'une révélation. Dans le cas contraire, la croyance n'est pas justifiée.

Pour être justifié, le croyant doit plus précisément avoir des données qui fondent sa croyance et ses données doivent être accessibles, internes au sens où le croyant a conscience de ce qui fonde sa croyance. Il ne suffit pas de croire par hasard comme quand l'imagination personnelle est le seul guide ou selon un processus objectivement fiable mais inaccessible et non transparent. Il faut que le croyant puisse répondre de sa croyance s'il veut pouvoir prétendre croire rationnellement ou de manière justifiée. La condition d'accès interne se double d'une obligation de chercher des données qui fondent la croyance. La rationalité du croyant est donc un effort moral d'examen de soi et du monde afin d'assurer la légitimité de ses croyances religieuses. Cet effort passe par un contrôle épistémologique et éthique de sa manière de croire, ce qui ne signifie pas que l'on choisit abstraitement ses croyances mais qu'il y a des procédures à suivre pour être un sujet religieux responsable et éclairé.

Pour mieux définir la déontologie moderne qui s'impose en matière de croyances, on peut se référer à ce que l'on nomme le principe de Clifford, du nom d'un philosophe et mathématicien anglais de la fin du XIX^e siècle qui contrairement à Locke considère que les croyances religieuses, à l'inverse de l'athéisme, ne passent pas le test déontologique.

C'est un tort, toujours, partout et pour quiconque de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante.

Ce principe rationaliste de proportionnalité impose d'avoir des raisons de croire qui manifestent que l'on croit de la bonne manière et qui interdisent de croire sans bonne raison. Il ne suffit même pas de connaître le vrai ou d'avoir une croyance vraie, encore faut-il que cette connaissance ou cette croyance soit acquise correctement, à partir d'un fondement légitime. Les athées comme les croyants doivent être à la hauteur d'une telle déontologie.

Assumer le défi de la justification des croyances religieuses

Les formes les plus abouties d'épistémologie de la croyance religieuse qui tiennent compte du défi lockéen ou cliffordien se trouvent probablement dans l'œuvre de Swinburne³ pour la défense du théisme et dans *The Miracle of Theism* de Mackie pour l'athéisme. Swinburne est connu pour avoir réintroduit en philosophie des débats sur les arguments pour et contre l'existence de Dieu. Il les a reformulés en tenant compte de notre représentation scientifique du monde et en leur donnant une force cumulative, l'addition des différents arguments pour l'existence de Dieu augmentant la probabilité que Dieu existe tandis que les

3. Notamment Swinburne (2004).

arguments contre contrebalancent cette prétention. Ce travail s'accompagne d'une épistémologie très discutée qui se focalise sur le théisme, je laisse le soin aux lecteurs de comprendre comment ceci vaudrait, par symétrie, pour l'athéisme.

Partant d'une analyse simple de la foi, Swinburne (2005) distingue deux composantes : d'une part une croyance propositionnelle *que* Dieu existe, que Dieu fait ceci ou cela, que Dieu est tel ou tel et d'autre part, une confiance (*trust*) qui sert de fondement à l'action. Cette confiance qui peut se décrire comme une croyance *en* Dieu, n'est pas une croyance seulement propositionnelle, pourtant elle n'est pas indépendante de la croyance propositionnelle car pour agir en fonction de sa croyance en Dieu, il faut assumer (*assumption*), tenir pour vrai ou probablement vrai, que Dieu est tel ou tel ou que Dieu fait ceci ou cela. Croire *en* suppose donc toujours croire *que*. Si un individu a confiance en l'efficacité d'un rituel qui le met en relation avec des êtres surnaturels, alors il faut reconnaître qu'il croit qu'ils existent, d'une manière ou d'une autre, ces êtres surnaturels et qu'ils sont sensibles au rituel, que le rituel a des effets sur leur comportement⁴.

Néanmoins, on pourrait penser qu'une telle analyse est bien trop marquée par le christianisme pour fournir un bon point de départ pour l'épistémologie des croyances religieuses en général. Swinburne paraît prendre pour modèle des croyances s'exprimant dans un *credo* discutable selon des procédures argumentatives codifiées par une autorité. Il est vrai que Swinburne a aussi développé une théologie philosophique du christianisme. Mais son épistémologie tout comme son travail sur le théisme, sur la croyance que Dieu est un esprit omniscient, omnipotent, parfaitement bon et créateur, se veulent une exploration de la cohérence et de la possible vérité du noyau métaphysique que l'on rencontre dans les trois monothéismes. En cela, il se place sur un terrain philosophique où sceptiques et athées ont aussi leur mot à dire. Plus généralement, son travail reprend la tradition philosophique la plus ancienne. Dès les commencements de la philosophie occidentale, Socrate, Platon et Aristote critiquaient le contenu des croyances religieuses de leur temps sans renoncer à parler du divin, ils visaient eux aussi à manifester la rationalité et l'irrationalité des croyances religieuses. Il est fort probable que pour Swinburne, comme pour les premiers philosophes occidentaux, un grand nombre de croyances religieuses ne peuvent pas prétendre à une quelconque rationalité, sauf pratique, ou qu'elles ne sont que des superstitions. C'est pourquoi elles sont négligées dans l'épistémologie pratiquée par les théistes et leurs adversaires. Il est donc trop facile de diagnostiquer un christianocentrisme de mauvais aloi dans un tel travail car ce serait oublier la tradition philosophique de l'examen des contenus de croyance qui certes fut repris et à nous légué par des philosophes monothéistes, dont de nombreux philosophes chrétiens, mais ne s'y réduit pas.

4. D'où l'importance en sciences sociales du tournant ontologique capable de décrire les êtres divins ou surnaturels que le croyant croit rencontrer.

Croyance et probabilité

L'intérêt de l'épistémologie de Swinburne est qu'elle combine à la fois la reprise d'un projet moderne hérité de Locke et des moyens contemporains notamment l'épistémologie dite bayésienne sur laquelle je vais revenir. Comme le suggère Locke, les croyances religieuses ne peuvent pas prétendre à la certitude et relèvent donc plutôt du jugement sur une probable vérité. Pour comprendre comment Swinburne associe à son tour croyance religieuse et étude des probabilités, il faut noter la nature contrastive du croire (R. Swinburne, 2005 : chap. 1). Croire que p s'explique en croire plutôt p que *non* p ou croire que p plutôt que p' , p'' etc. Ce croire contrastif s'explique à son tour sous la forme d'un croire que p est plus probable que *non* p .

Tous ceux qui croient que p n'ont pas une croyance explicite à propos de la probabilité de p : les jeunes enfants, par exemple, n'ont pas le concept de probabilité. Mais mon point est que toute croyance est contrastive et que nous pouvons utiliser le concept de probabilité pour manifester ce qui est impliqué dans de tels contrastes en attribuant aux croyants plus de croyances explicites qu'ils peuvent parfois en posséder (R. Swinburne, 2005 : 7).

Les probabilités se mesurant sur une échelle allant de 0 à 1, on pourrait dire que l'on croit à un degré à peu près égal à 0,7 ou pour être plus prudent à un degré situé entre 0,7 et 0,8. Le recours aux probabilités pour évaluer la prétention à la vérité n'est pas si original de la part de Swinburne, il s'inscrit dans le cadre du bayésianisme⁵ qui utilise certains aspects du calcul des probabilités pour l'épistémologie des croyances quelles qu'elles soient. Dans ce cadre, il est inutile de prétendre mesurer avec exactitude le degré de croyance. On ne pense pas que l'on puisse raisonnablement dire que X croit que p à un degré de 0,68. Il s'agit seulement de repérer de manière un peu plus précise le contraste et la force de la croyance que la proposition étudiée est vraie en donnant un écart dans lequel situer le degré de croyance, entre un minimum et un maximum sur lesquels on est prêt à s'engager ou à parier. Mais là où les probabilités deviennent véritablement éclairantes, c'est quand il faut évaluer ou comparer des hypothèses relativement à des données ou à d'autres croyances, ce que l'on nomme des probabilités conditionnelles. Je reviendrai sur ce point, mais pour Swinburne, la croyance en l'existence de Dieu n'est pas basique, elle se justifie par d'autres croyances plus assurées et plus fondamentales. Assumant pleinement l'exigence fondationnaliste et évidentialiste, Swinburne évalue la rationalité des croyances religieuses en fonction de leur soutien par des données pouvant éventuellement fonder leur vérité, c'est-à-dire ici leur probabilité inductive⁶.

5. Voir Talbott, William, « Bayesian Epistemology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (éd.). URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/epistemology-bayesian/>

6. Encore une fois, l'athéisme est à étudier selon la même procédure.

La probabilité inductive d'une proposition (en général une hypothèse) sur la base d'une autre proposition (en général une donnée pertinente pour l'hypothèse) est une mesure de l'étendue selon laquelle cette dernière (la donnée) rend la première (l'hypothèse) vraisemblablement vraie. La probabilité inductive est relative à des données (R. Swinburne, 2005 : 15).

Ces données seront un ensemble de croyances de base qu'une personne est inclinée à croire comme croire qu'il y a une tasse de café devant soi, que $2 + 2 = 4$, etc. Ces données relèvent de croyances communes aisément accessibles et si elles doivent fonder la probabilité d'autres croyances, il faut qu'elles soient elles-mêmes crédibles.

Essayons de voir comment procède un tenant de cette épistémologie. Soit une hypothèse H, une donnée E, une version simplifiée du théorème de Bayes appliqué à l'épistémologie des croyances s'énonce ainsi.

$$P(H/E) = P(E/H) \cdot P(H)/P(E)$$

Ceci signifie que la probabilité de l'hypothèse H, étant donné E, est égale au produit de la probabilité de la donnée E sachant H par la probabilité *a priori*, indépendamment de la donnée, de H, divisée par la probabilité *a priori* de la donnée indépendamment de l'hypothèse étudiée. P(E/H) indique la force explicative de H à propos de E. Si un inspecteur de police veut expliquer qu'il y a deux traces différentes de pas près de la scène de crime (E), son hypothèse pertinente devra mentionner deux personnes et non une ou trois plutôt et plus. P(H) est à évaluer en fonction de la simplicité d'une hypothèse : supposer 2 criminels et non un est moins simple *a priori* mais peut se révéler avoir un meilleur pouvoir explicatif P(E/H). P(E) indique à quel point E mérite d'être expliqué. Si E est improbable, la probabilité de P(H/E) sera augmentée mais si E est très probable quel que soit le contexte, si P(E) est proche de 1, alors P(H/E) n'est pas augmentée significativement. Par exemple, si l'inspecteur remarque des traces de pas sur une allée très fréquentée, la présence de traces est très attendue et utiliser ces traces comme données pour fonder des hypothèses sur le crime est peu pertinent.

Prenons l'exemple de l'argument téléologique développé par Swinburne afin de mieux comprendre comment opère l'épistémologie déontologique. La croyance que Dieu, c'est-à-dire un esprit tout puissant, omniscient, parfaitement bon et créateur, existe est l'hypothèse dont il faut s'assurer de la justification. La donnée étudiée est l'ordre de la nature qui prend plusieurs formes : les lois de la nature qui manifestent la régularité de comportements des objets du monde et l'ajustement fin les uns par rapport aux autres des paramètres fondamentaux présidant au fonctionnement de l'univers et qui rendent possible l'existence d'une vie intelligente sur terre. Ces deux formes d'ordre sont des données qui méritent explication car leur probabilité *a priori* n'est ni égale à 1, ni proche de 1. L'hypothèse théiste fournit une explication plausible de ces données. Dieu ayant pour projet de partager une relation avec des êtres libres et intelligents a créé un monde ordonné dans lequel des êtres libres et intelligents peuvent évoluer. L'hypothèse

théiste a aussi une probabilité *a priori* que l'on peut essayer d'évaluer en mesurant la simplicité de cette hypothèse. Pour mesurer la probabilité de chaque facteur de l'équation, Swinburne développe des arguments philosophiques à propos de la simplicité du théisme, de l'explication des lois de la nature par un créateur, du besoin d'explication de ces lois, etc. La mesure finale de $P(H/E)$ ne vient alors que résumer et formaliser ce que le raisonnement avait déjà exposé⁷.

Ces calculs qui peuvent paraître bien artificiels sont en réalité des guides dans notre manière de croire car ils permettent de mesurer les conséquences de nos croyances qui passent en général inaperçues. Cette procédure semi-formelle fait donc partie de l'éthique intellectuelle du croyant bien que l'argumentation soit bien plus importante que le calcul. Si ma croyance que l'hypothèse théiste explique tel phénomène a un degré variant sur tel intervalle, que le théisme semble être doté d'une probabilité *a priori* variant sur tel autre intervalle et que le phénomène étudié à telle probabilité *a priori* variant sur un troisième intervalle, alors je dois reconnaître que le degré raisonnable de croyance en cette hypothèse appartient à un intervalle déterminé. Il est ainsi possible de découvrir qu'une hypothèse est moins bien fondée ou mieux fondée qu'on ne l'imagine initialement, c'est tout l'intérêt du formalisme. De même, si l'on compare la vraisemblance de deux hypothèses, fixer des intervalles de probabilités permet d'y voir plus clair. La volonté de transparence est nette, elle ne doit pas être méprisée car elle relève d'un effort de rationalisation et de contrôle opposé à la licence intellectuelle à laquelle donne souvent lieu la philosophie des religions. Néanmoins, elle ne doit pas nous aveugler sur les partis pris qui y président.

Les croyances religieuses sont-elles réellement propositionnelles ?

Le présupposé massif de l'épistémologie déontologique est que l'on peut étudier les croyances religieuses comme on le fait pour n'importe quelle hypothèse. Cette extension de l'examen critique qui nous vient de la modernité mérite elle-même d'être discutée à l'aune des descriptions des croyances religieuses en sciences sociales. Une critique plausible contesterait la possibilité d'associer la croyance religieuse et des attitudes propositionnelles⁸.

L'épistémologie déontologique suppose qu'une croyance religieuse, pour être rationnelle, doit par un certain aspect être comme une hypothèse dont on cherche à donner des raisons. Il n'est pas certain qu'une observation de la religion de près soit compatible avec une telle affirmation. Piette souligne le risque d'aveuglement sur la véritable nature du croire si l'on formule les croyances religieuses

7. Évidemment, comme toujours en philosophie, il existe des contre-arguments qui changent la mesure finale.

8. Wittgenstein est souvent invoqué contre l'analyse propositionnelle des croyances religieuses (discuté *in* Schmitt, 2011).

en termes propositionnels. Certes, un croyant peut dire à celui qui l'observe qu'il croit que ceci ou cela. Mais l'expression propositionnelle naît d'une situation artificielle quand l'anthropologue est vu comme celui qui demande l'énonciation des contenus déterminés de croyances, demande qui est encore plus explicite de la part de l'épistémologue. Se produit alors une illusion rétrospective : ce que les croyants faisaient reposerait sur ce qu'ils disent croire. Or le croire religieux se comprend bien mieux en interprétant les actes, les gestes et les discours en situation.

Faire correspondre les croyances d'un individu à des représentations publiques, ambiantes ou organisées en orthodoxie et articuler celles-ci à la cohérence d'une singularité culturelle détournent directement le regard des comportements et des actions concrètes. Ceci suppose non seulement d'ignorer les variations individuelles mais aussi de penser que l'individu a un accès plein à des représentations tout à fait transparentes (A. Piette, 2003, 59).

L'épistémologue évaluant un contenu propositionnel travaillerait donc sur des contenus de croyance qui n'existent pas vraiment sauf chez des individus qui rationalisent déjà leur vie religieuse. Ce refus de la croyance propositionnelle s'appuie sur le concept de croyance semi-propositionnelle introduit par Dan Sperber (1982 : partie II) à l'occasion d'une réflexion sur l'irrationalité des croyances⁹. Une croyance semi-propositionnelle est une croyance pour laquelle on ne peut pas identifier une proposition unique liée à l'énoncé rapportant la croyance¹⁰. Des concepts sont utilisés mais certains termes restent indéterminés quant à leur signification, empêchant d'atteindre une proposition déterminée. Face à ce problème d'indétermination, des interprétations sont proposées avec l'espoir que l'une d'elles permette d'atteindre une proposition déterminée. À moins qu'aucune interprétation ne soit disponible et que le sens de l'énoncé de croyance reste finalement indéterminé, afin par exemple de stimuler le jeu des interprétations. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de prétention à la vérité dans le cas des croyances religieuses. Il y a bien un rapport possible à la vérité mais non pas en affirmant croire que *p* mais en affirmant que *p* est vraie sans asserter *p* qui n'est pas totalement transparente. Si la croyance semi-propositionnelle est *X croit que R est un saint mystère*, alors X considère qu'il y a une interprétation vraie de R sans pouvoir la donner lui-même.

Mais il faut regarder d'un peu plus près les contenus propositionnels étudiés par les épistémologues. Une proposition peut comporter un nom propre (« Dieu », « Allah », etc.) qui a pour fonction de référer directement à l'entité, si elle existe¹¹.

9. Sperber (1982 : 75) semble entériner un critère évidentialiste de rationalité de la croyance mais cette remarque utile pour l'évaluation des croyances peut être isolée de sa description des croyances.

10. Sperber (1982 : 70) prend l'exemple de l'énoncé suivant : « la stagflation est devenue le premier problème des économies occidentales » dans lequel « stagflation » n'étant pas forcément compris, l'énoncé peut avoir plusieurs interprétations et ne peut donc être lié à une croyance déterminée, avec un contenu propositionnel déterminé.

11. Voir Kripke (1972/1982).

En ce cas, les prédicats peuvent être attribués sans que l'on suppose une connaissance très élaborée de l'entité surnaturelle, tout comme si je dis « Einstein n'est pas coiffé » en voyant la photo d'Einstein que je ne connais pas sauf en fonction de l'étiquette sous la photo. Cela suffit pour une croyance propositionnelle, je crois que Einstein n'est pas coiffé bien que l'entité soit globalement inconnue et que l'interprétation de « non coiffé » puisse varier assez fortement, par exemple entre ma mère et moi. Mais on objectera que le nom propre détermine trop la proposition et suppose que l'entité existe pour avoir une référence directe. Si la proposition ne comporte pas de nom propre, par exemple « l'esprit tout-puissant veille sur moi », on peut aussi isoler un contenu propositionnel associé et faisant référence à un x comme *il y a un x qui est spirituel, tout-puissant et bienveillant à mon égard*. Ce contenu peut être cru sans pour autant être exempt de conflits d'interprétation. Cette variation des interprétations est assez triviale. Si je dis « des chaises de la terrasse sont à réparer », plusieurs interprétations sont possibles quant au nombre de chaises à réparer ou à l'ampleur de la réparation. Pourtant, on voit mal ce qui empêcherait d'attribuer légitimement des croyances propositionnelles aux interlocuteurs.

Le problème de l'absence de contenu propositionnel vient peut-être plutôt de la contradiction ou de l'incohérence qui semble caractériser certaines croyances comme croire que Dieu est un et trine, croire que l'empereur est divin mais n'a pas les pouvoirs d'un Dieu, croire qu'il y a une vie après la mort et se focaliser sur les soins du cadavre, croire que tels êtres humains sont aussi des Araras, etc. Sperber (1983 : 53-4) fait remarquer qu'avant d'attribuer des croyances irrationnelles, il faut chercher si une interprétation cohérente n'est pas parfois possible. Si les Bororos se comparent aux Araras que possèdent les femmes, ce n'est pas parce qu'ils confondent humains et Araras mais parce qu'ils s'identifient ironiquement à ces oiseaux pour mieux exprimer leur condition masculine. L'attribution de croyances propositionnelles n'est donc pas artificielle ou illégitime, surtout s'il s'agit de croyances assez simples et élémentaires, au sens où pour avoir un composé – le christianisme de tel individu ou l'athéisme de tel autre, il faut se donner par avance les éléments essentiels du théisme ou de l'athéisme. Les épistémologues qui évaluent initialement les croyances, et non les croyants, peuvent donc s'intéresser d'abord à des contenus de croyance avant de s'interroger sur la rationalité du croyant lui-même¹². C'est alors que la question de la croyance à moitié, des croyances hésitantes et contradictoires, prend tout son sens, non pas parce qu'il n'y pas de contenu déterminé à croire mais parce que tel contenu déterminé ne trouve pas toujours une place cohérente au sein du réseau de croyances ou parce que l'assentiment n'est jamais total. Cette oscillation qui est au cœur du croire selon Piette¹³ ne doit pas être comprise comme

12. Un nouvel avatar de la science de laboratoire qui isole des phénomènes pour mieux les objectiver.

13. Pour un dernier état de ses conceptions, voir Piette (2012).

une oscillation du contenu mais comme une oscillation dans l'attitude étudiée dans la durée et faite d'affirmations et de restrictions. Cela ne suffit pas encore à comprendre l'attitude du croyant. Quand il affirme, il sait aussi qu'il ne peut pas savoir ou être totalement certain du contenu déterminé. Mais même ainsi compris, son croire est bien un rapport, très singulier certes, à un contenu.

Faut-il alors revenir à l'épistémologie déontologique et à l'exigence de mise en ordre des croyances ? Ce n'est pas nécessaire car si la description de l'aspect propositionnel des croyances religieuses peut être maintenu, interpréter comme Swinburne le croire que comme une *assumption*, une affirmation d'hypothèse, est trompeur. Les critères d'évaluation sont alors à revoir. Si l'on accepte la distinction du croyant et de ses croyances propositionnelles, deux options s'offrent à l'épistémologue :

1) Évaluer le croire en acte comme une attitude non propositionnelle générale du croyant, c'est l'option que choisit James qui étudie le croyant plutôt que des croyances une à une.

2) Montrer que l'examen rationnel n'est pas une nécessité et une autre épistémologie qui refuse le défi déontologique est à développer, comme l'a fait Plantinga.

Le pragmatisme religieux de James

James ne veut pas faire de la rationalité théorique un critère de justification de la légitimité de l'attitude croyante dans les matières religieuses, légitimité à laquelle la résistance de l'entendement purement logique ne saurait faire obstacle (W. James, 1897/2005 : 39).

Cette légitimité ne viendra pas d'une défense de la rationalité des croyances religieuses par l'entendement donnant des preuves empiriques soutenant ces croyances. Elle dépend de la volonté et du choix d'une « hypothèse » vivante¹⁴. James refuse l'exigence épistémologique de Clifford et par là, l'attente moderne d'un fondement théoriquement transparent des croyances religieuses. Clifford se trompe sur deux points : d'une part, il imagine que l'entendement peut à lui seul produire des croyances et atteindre la certitude, c'est une erreur quant à la psychologie des croyances, et d'autre part, il ne sait pas voir la rationalité d'une volonté qui choisit entre deux systèmes de valeurs ou entre deux systèmes religieux, c'est une erreur épistémologique. Clifford surestimant les pouvoirs de la raison veut combattre tout risque d'erreur en demandant une fondation de toute croyance. Or c'est impossible et illégitime, à vouloir se prémunir contre l'erreur,

14. Le terme « hypothèse » est ambigu. Il est trompeur si on le lit comme signifiant une démarche scientifique du croyant ; il est pertinent si l'on tient compte de la recherche empirique qui accompagne toute croyance morale ou religieuse qui mesure sa vérité à ses conséquences bonnes ou mauvaises, qui annonce un bien qui n'existe pas encore mais qu'il faut réaliser dans son expérience.

on risque de ne plus rien rechercher, tétanisé par la peur du faux. Il faut donc préférer la recherche empirique de la vérité qui accepte le risque de l'erreur.

Pour cela, James joue Pascal contre Clifford. Le pari de Pascal est le modèle d'un choix obligatoire et décisif. Il est impossible de ne pas choisir entre la religion et son contraire, même le sceptique fait un choix et en cela, il n'offre pas d'alternative au choix, il représente une option. Il faut donc choisir quitte à être dans l'erreur, il faut se mettre en quête d'une vérité sans attendre de la fonder sur des preuves. Et James d'ajouter que le pari qui semble soumettre le choix au calcul illustre en réalité la relation entre notre nature volitive, notre entendement et notre volonté réfléchie. La nature volitive est constituée de :

tous les facteurs de la foi, tels que la crainte et l'espoir, les préjugés et les passions, l'imitation et l'esprit de parti, l'influence de la caste et du milieu (W. James, 1897/2005 : 49).

Cette nature volitive détermine parmi les options religieuses possibles, celles qui me sont possibles, celles qui sont vivantes pour moi. James considère que son auditoire ne peut tenir pour une option vivante la foi dans le Mahdi puisqu'il s'adresse à des protestants américains bien que cette hypothèse pourrait être vivante pour un Turc. L'argumentation et le raisonnement par eux-mêmes ne produiront pas la décision mais la nature volitive le peut. Il y a pourtant une attitude encore plus rationnelle, c'est lorsque la nature volitive devient réfléchie et qu'elle peut tenir compte de l'entendement qui participe de la décision sans être une condition suffisante. Cette réflexion va porter sur les conséquences morales et disons existentielles des croyances religieuses ou non.

Lorsque nous soutenons l'existence d'une vérité morale quelconque, toute notre nature entre en jeu et nous faisons dépendre notre victoire ou notre défaite des résultats de notre affirmation (W. James, 1897/2005 : 57).

Le principe de Clifford comme l'exigence déontologique sont ici complètement retournés car le fait qui devrait fonder la croyance n'est pas donné avant la croyance. À l'inverse, la volonté de croire et donc de réaliser tel ou tel idéal va produire, éventuellement, le fait conforme à l'idéal ou à l'hypothèse religieuse. C'est parce que le croyant se décide pour telle hypothèse vivante qu'il agira et réalisera peut-être le Bien¹⁵. Si le Bien se réalise, alors sa croyance est vraie. Bien qu'il esquive le problème de la rationalité des croyances prises une à une, James réussit, en insistant sur le choix du croyant, à donner une justification des croyances religieuses qui soit à la fois pratique et ancrée dans la recherche de vérité, c'est tout l'enjeu du pragmatisme que l'on retrouve ici.

Cependant, James semble prisonnier de l'exigence déontologique de responsabilisation du croyant que l'on trouve dans de nombreuses traditions religieuses

15. James (1907/2007, 8^e leçon) distingue deux attitudes religieuses, l'une moniste considère que le salut du monde doit se réaliser et se réalisera, l'autre pluraliste considère que ce salut peut se réaliser mais sous certaines conditions notamment d'engagement des individus.

et spirituelles et dans la philosophie moderne comme on l'a vu. De manière assez surprenante, James introduit dans son épistémologie pragmatique une composante déontologique centrale, celle de l'obligation de choisir, celle du passage de la nature volitive source de croyances à la volonté réfléchie de croire. Sa défense de la rationalité du croyant est au fond celle de la *foi* (James, 1897/2005 : 39) réfléchie et responsable telle qu'on la trouve chez Locke à une nuance près, et elle est importante : la vérité se mesure aux conséquences à venir et non par rapport à des données empiriques. Il est par conséquent difficile de savoir si les croyances non réfléchies et non assumées en toute responsabilité sont rationnelles ou non et à quelles conditions.

Une épistémologie non moderne

L'autre option pour tenter de montrer une éventuelle rationalité des croyances religieuses ne consiste pas à rappeler les devoirs du croyant mais à montrer qu'il est possible de croire de manière basique, sans réflexion et sans fonder ses croyances sur des croyances plus fondamentales comme le voulaient Locke et Clifford. Cette défense, car il s'agit bien d'une défense de la rationalité des croyances religieuses notamment dans un cadre chrétien mais sa portée est sûrement plus large, est celle de l'épistémologie dite réformée puisqu'elle est d'abord élaborée par des philosophes protestants.

Si l'on devait résumer l'argument de manière la plus simple, on pourrait dire ceci : si Dieu existe, il est fort probable que les êtres humains soient faits de telle sorte qu'ils vont développer spontanément des croyances religieuses relatives à ce Dieu, et en cela, ils sont tout à fait rationnels même s'ils ne donnent pas d'arguments pour fonder leurs croyances et même s'ils ne s'engagent pas lucidement comme l'épistémologie de James l'exige. Cette épistémologie est donc non moderne en ce qu'elle refuse à la fois toute composante déontologique et qu'elle introduit, dans la justification, la possibilité que Dieu existe. Si le premier point est compatible avec la méthodologie des chercheurs en sciences sociales, le second paraît apparemment moins conciliable avec ce que l'on nomme l'athéisme méthodologique, à moins que l'athéisme méthodologique ne soit pas un principe nécessaire sauf pour l'étude de la rationalité des croyances athées.

Peter van Inwagen (1996/2010) qui n'est pas à proprement parler un partisan de l'épistémologie réformée mais qui en est un compagnon de route, a développé une critique radicale du principe de Clifford. Il accuse Clifford de défendre une thèse de la différence : les croyances religieuses seraient soumises, sans raison, à des exigences épistémologiques très supérieures à celles que l'on applique aux autres croyances. Si l'on devait fonder nos croyances sur des preuves suffisantes, un très grand nombre de croyances auxquelles nous ne sommes pas prêts à renoncer seraient illégitimes. Ceci vaut en particulier pour nos croyances de base qui sont des croyances sur lesquelles nous n'avons pas de contrôle car elles se

forment en nous sans que nous puissions rien y faire et pourtant elles peuvent être parfaitement rationnelles. Si je crois que j'ai mangé des œufs ce matin, je n'ai pas à fonder ma confiance dans la mémoire et dans ce souvenir particulier sur une analyse de mes facultés, cette croyance est basique et garantie par le bon fonctionnement de la mémoire en général. Poser la question de la fiabilité de nos facultés en général, c'est oublier comme le dit Wittgenstein que :

les questions que nous posons et nos doutes reposent sur ceci : certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes (1950-1/2006 : 341).

Loin de relever d'une confiance aveugle, il s'agit d'un simple constat qu'à partir d'une rationalité fondamentale et ordinaire, nous pouvons commencer à questionner ses limites. De cette rationalité initiale, on déduit un droit de croire sans passer par un devoir d'examiner ses croyances. Je n'ai pas à examiner mon souvenir de ce matin, ni ma psychologie en général, pour être autorisé à croire, pour croire rationnellement, que j'ai mangé des œufs ce matin.

Mais ce qui vaut pour la perception, la mémoire ou le raisonnement mathématique¹⁶ vaut-il pour ce qui produit les croyances religieuses ? La critique de la thèse de la différence ouvre la voie à une comparaison mais elle ne suffit pas, il faut montrer que l'on peut expliquer comment des croyances religieuses seraient des croyances basiques garanties. Plantinga (2000) l'a fait pour les croyances théistes ainsi que chrétiennes mais son modèle vaut sûrement plus largement, pour d'autres religions et pour l'athéisme, ce qui n'est pas sans conséquences paradoxales.

Nos facultés rationnelles peuvent ne pas produire de croyances vraies de trois manières différentes (Plantinga, 2000 : 151) : parce que nos facultés dysfonctionnent, parce que nous avons recours à des processus cognitifs qui n'ont pas pour fonction de produire des croyances vraies ou bien encore parce que nos facultés sont détournées de leur objectif par diverses émotions comme la peur de mourir ou par des conditions sociales et économiques qui nous aveuglent. Du travail de Freud, on peut selon Plantinga déduire l'idée que même si le processus de production de la croyance fonctionne correctement dans la cas des croyances religieuses, sa fonction est de produire des *wishful thinking* et donc que la production de croyances vraies n'est pas la finalité de ce processus. À l'inverse, des croyances seront garanties si elles sont produites par des facultés cognitives fonctionnant correctement, dans un environnement approprié et si ces facultés sont orientées vers la production de croyances vraies. La mémoire est une faculté cognitive qui produit en général des croyances vraies parce qu'elle a été naturellement sélectionnée pour donner des informations globalement fiables sur notre passé. Mais il y a des usages moins fiables dont on peut penser qu'ils

16. Il faudrait bien sûr affiner ces catégories, la mémoire à court terme ne pose pas les mêmes problèmes que la mémoire à long terme par exemple.

ne font pas partie du fonctionnement normal de la mémoire. Si j'utilise ma mémoire pour me souvenir de ma matinée, cette faculté produira des croyances garanties alors que si je veux me souvenir de ma prime enfance, mes chances d'avoir des croyances vraies sont beaucoup plus faibles.

Plantinga propose de fournir un modèle de la garantie des croyances théistes, un modèle plausible épistémologiquement car capable de s'associer avec nos autres croyances et connaissances. Ce modèle est le modèle Thomas d'Aquin/Calvin, du nom des deux théologiens à qui Plantinga emprunte les idées fondamentales de son exposition¹⁷. Nous aurions dans ce modèle une connaissance naturelle de Dieu, une capacité ou une disposition universelle à croire, un *sensus divinitatis* comparable à la mémoire ou à la perception. Ce sens du divin produirait des croyances religieuses dans diverses circonstances qui sont des occasions activant les dispositions qui composent le sens du divin et non des prémisses ou des données pour des raisonnements à propos de Dieu. Ces occasions sont très variées, elles vont de certains spectacles de la nature à des expériences de remords ou de dangers mortels, en passant par la lecture d'un texte religieux. À ce stade, la description assez générale de la naissance des croyances religieuses est acceptable mais en quoi ces croyances basiques seraient-elles garanties et donc épistémologiquement légitimées ?

C'est en introduisant l'hypothèse que Dieu existe et qu'il est le créateur plus ou moins directement¹⁸ des êtres humains que Plantinga défend la garantie des croyances religieuses. Si Dieu a voulu d'une manière ou d'une autre que des êtres intelligents développent des croyances religieuses et qu'il a fait en sorte qu'ils aient cette capacité alors le sens du divin a bien pour fonction de produire des croyances vraies en général et donc les croyances basiques que produit ce *sensus divinitatis* sont garanties sans examen nécessaire. On pourrait concevoir un raisonnement analogue qui montrerait que nous n'avons pas de *sensus divinitatis* et que cela explique pourquoi il est basique de ne pas croire en Dieu grâce à nos facultés naturelles, mais laissons ce point.

Un problème limite cependant la portée de l'épistémologie réformée. Tout d'abord, très peu de croyants se trouvent dans la situation de garantie que décrit Plantinga à cause du pluralisme.

Bien sûr, ceci résout difficilement la question de savoir si la croyance chrétienne (même si elle est vraie) a ou peut avoir une garantie dans les circonstances dans lesquelles la plupart d'entre nous, nous trouvons réellement. Quelqu'un pourrait dire les choses ainsi : « et bien, peut-être que ces croyances peuvent être garanties, et peut-être (si elles sont vraies) même suffisamment garanties pour être des connaissances : il y a

17. Point n'est question ici d'évaluer la pertinence de cette dénomination.

18. Il n'est pas nécessaire de croire que Dieu crée les êtres humains un par un, il suffit de penser que l'univers a été créé par Dieu de telle sorte que des êtres aient de manière innée une faculté productrice de croyances religieuses.

des circonstances dans lesquelles ceci peut arriver. (...) Ce que vous avez réellement défendu est seulement que la croyance théiste et chrétienne (prise au sens basique) peut être garantie, *s'il n'y a pas de defeaters*¹⁹. Mais il y a des *defeaters* » (A. Plantinga, 2000 : 358).

Les croyances basiques ne sont pas immunisées contre les critiques et contre des circonstances qui obligerait celui qui croit à remettre en cause ce qui, initialement, paraissait garanti. Les *defeaters* sont des croyances qui, étant donné l'ensemble des croyances d'une personne, soit entrent en contradiction avec la croyance initiale et obligent donc à une réflexion, soit détruisent les raisons de tenir pour vraie la croyance initiale. Plantinga examine une série de *defeaters* et propose des défenses des croyances religieuses. Il n'en revient pas au projet de fondement des croyances sur des données mais sa stratégie défensive montre, ainsi que le relève Swinburne (2005 : 62), que l'absence de réflexion critique sur les raisons de croire qui fait la force de la théorie de la garantie ne vaut plus une fois qu'un *defeater* joue le rôle d'une donnée à examiner comme dans l'épistémologie déontologique. Dans le contexte pluraliste moderne, et la question s'est aussi posée bien avant, les différences de croyances qui sont connues de nombreux croyants imposent d'examiner de manière responsable les objections à sa croyance et donc les raisons d'entretenir sa croyance ; la déontologie réapparaît bien à ce niveau ainsi que le travail sur des contenus déterminés.

Ce pluralisme prend une tournure assez paradoxale si l'on élargit le modèle proposé par Plantinga pour la croyance religieuse. Plantinga ne cherche qu'à montrer la garantie de la croyance théiste et en particulier de la croyance chrétienne. Supposons un musulman qui adapterait l'argument de Plantinga : je crois qu'il y a un Dieu qui non seulement a fait l'être humain capable de développer des croyances théistes garanties dans certaines circonstances mais aussi de développer des croyances garanties typiquement musulmanes (E. Baldwin, 2010). Élargissons ce point à d'autres religions capables à chaque fois de montrer que si le Dieu tel que le décrit telle religion existait réellement, alors ceux qui appartiennent à cette religion seraient garantis dans leurs croyances, sauf s'il existe des *defeaters*. Il semble que l'épistémologie réformée ouvre la voie à un conflit des garanties qui devient un *defeater* dû au pluralisme religieux. L'épistémologie réformée clairement comprise paraît exacerber le besoin d'une réflexion critique sur la justification des croyances religieuses plutôt que de les justifier comme croyances de base garanties.

19. Je trouve la traduction par *défaiseurs* assez indigeste et l'idée de défaite est perdue. Je garde le mot anglais faute de mieux.

La sociologie de la critique et le tournant ontologique au regard de l'épistémologie

Swinburne propose une mise en œuvre de l'exigence déontologique d'examen et de refondation des croyances religieuses par un croyant conscient des objections et du manque de légitimité de ses croyances dans un contexte pluraliste. Plantinga n'insiste pas sur l'exigence de fondement de l'hypothèse théiste puisqu'il décrit ce qui garantit les croyances religieuses et face aux objections, sa stratégie est purement défensive. Si Swinburne formalise radicalement l'examen, Plantinga, qui n'est pas en reste en ce qui concerne la précision de l'argumentation, laisse ouverte la possibilité d'un examen plus informel des *defeaters* et des raisons de croire.

C'est une leçon de la sociologie de la critique que de nous avoir fait prendre conscience de la complexité et de la subtilité des pratiques de discussion, de doute, de critique ou de justification, présentes notamment dans des situations de controverses que Boltanski qualifie d'affaires. Elle paraît plus proche de l'épistémologie non moderne de Plantinga que de la lignée Locke-Clifford-Swinburne-Mackie qui serait celle d'une épistémologie critique comme il existe une sociologie critique. En effet, l'exigence déontologique paraît relever d'une position d'extériorité par rapport à la croyance quotidienne et à ses enjeux pratiques grâce à la légitimité de la réflexivité philosophique comparable à la légitimité que se donnent les sociologues critiques (L. Boltanski, 1990 : 1^{re} partie, 3). À l'inverse, l'épistémologie de Plantinga, comme celle de James, ne place pas le problème de l'illusion au cœur de sa compréhension de la garantie de la croyance. Tout comme Boltanski (1990 : 42-3) a pu souligner la trop grande dépendance de la méthodologie de Durkheim par rapport à l'exigence moderne de critiquer l'illusion religieuse, on pourrait considérer qu'une épistémologie déontologique se ferme à une partie de l'examen de la rationalité des croyances en voulant d'abord et avant tout relever le défi de la fondation sur des données empiriques pour se prémunir contre toute illusion. Claverie (2003) montre ainsi, dans le cas des apparitions de la Vierge à Medjugorje, comment les témoins de l'apparition intègrent immédiatement le point de vue extérieur et critique, sans adopter une procédure formalisée, scientifique ou philosophique.

C'est qu'au sein même de l'état dans lequel ils sont ici, les pèlerins sont capables d'anticiper le moment du retour, du retour dans l'autre monde, celui des questions ironiques de l'entourage. Il s'apprête déjà à quitter l'« enthousiasme » pour la réfutation préventive de la critique (É. Claverie, 2003 : 347).

Là où les épistémologues déontologues comme les sociologues critiques élaborent une procédure d'argumentation codifiée, technique et inaccessible au commun des croyants ou non-croyants, les sciences sociales nous montrent la mise en pratique d'une grande diversité de discussions critiques avant la posture réflexive scientifique. Entre la garantie initiale sans examen des croyances religieuses et l'examen externe, sociologique ou philosophique, des croyances, il y

a place pour tout un ensemble de pratiques critiques que les épistémologues discernent peu, bien qu'ils en supposent l'existence.

Mais cette opposition entre des philosophies trop abstraites et des sciences plus empiriques, quoiqu'en partie juste, ne rend pas totalement justice aux travaux d'épistémologie que j'ai mentionnés. En effet, on peut lire dans la théorie des *defeaters* qui peuvent faire l'objet d'une discussion plus ou moins formalisée en amont de la réflexion philosophique, un début de mention de cette rationalité critique commune. L'épistémologie de Swinburne reconnaît aussi, certes de manière sommaire, l'importance et la rationalité de la réflexivité non philosophique. Swinburne considère que la réflexion philosophique sur les croyances est une rationalité maximale quant à l'enquête puisqu'elle suppose des critères objectifs de recherche des données empiriques et de leur usage pour fonder les croyances, enquête qui en cela est comparable à celle d'un scientifique. Mais Swinburne reconnaît aussi des niveaux moindres de rationalité quand le retour réflexif se fait selon des critères plus subjectifs. Certes, ni Plantinga ni Swinburne ne mentionnent les conditions sociales et historiques qui déterminent la nature et les moyens de la réflexion critique disponibles pour les acteurs. Les grammaires du jugement n'ont pas fait l'objet des réflexions qu'elles mériteraient de la part des épistémologues bien que leurs travaux reconnaissent plus ou moins explicitement l'existence d'une autre pratique critique, extérieure à la philosophie. Une conciliation, si conciliation il devait y avoir entre épistémologie et sciences sociales de la critique, se trouverait dans la description d'un continuum qui irait de la rationalité des croyances de base (travaux de Plantinga) aux pratiques de justification épistémologiques réflexives de type philosophique (Swinburne, James) ou sociologique en passant par toute la gamme des justifications « ordinaires ».

Ce continuum repose sur une présomption d'innocence. L'athéisme méthodologique n'est pas nécessairement le plus éclairant pour étudier des croyants bien qu'il le soit pleinement pour étudier des athées (A. Piette, 2003 : 38). À l'inverse le théisme méthodologique permet de ne pas en rester à l'étude des représentations et des activités religieuses. Il autorise aussi un tournant ontologique²⁰ dans lequel la présence des dieux en interaction avec des humains devient un objet d'étude. L'épistémologie non moderne de la garantie se résume ainsi : *si* Dieu existe, le croyant est rationnel même s'il ne remplit pas les exigences démesurées de la déontologie moderne. Adopter un théisme méthodologique, qui plus est doublé d'une enquête sur les modalités de présence des dieux, devient donc un moyen de comprendre plus en adoptant véritablement la perspective du croyant et en suivant ses démarches critiques de justification. C'est même retrouver la rationalité interne non seulement de sa pratique, de son être de croyant que visait James, mais de certaines de ses croyances prétendant à la vérité à propos de son Dieu.

20. Voir S. Houdart, O. Thiery, 2011.



On vient d'amorcer un questionnement qui dépasse l'horizon de cet article : celui de la rationalité et de la prétention à la vérité dans les croyances religieuses, en confrontant sciences sociales et épistémologie. L'épistémologie vient renforcer le choix méthodologique de certains chercheurs en proposant un modèle de rationalité des croyances qui est aussi très nettement enrichi par la sociologie de la critique. Reste un point de dissensus certain et finalement assez classique : les épistémologues voudront trouver un moyen argumentatif de juger de la rationalité des croyances religieuses du point de vue de leur prétention à la vérité. Ils prôneront l'examen des arguments *pro* et *contra* lors de l'examen des *defeaters* afin de juger de la rationalité des croyances quand elles prétendent à la vérité. La vérité des croyances ne sera donc pas mise entre parenthèses pour mieux comprendre mais directement discutée pour mieux évaluer et juger.

Yann SCHMITT

Centre d'études en sciences sociales du religieux
CéSor – UMR 8216 (EHESS-CNRS)
yanschmitt@me.com

Bibliographie

- BALDWIN Erik, 2010, « On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant » in A.-T. Tymieniecka, N. Muhtaroglu (éds.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology today (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue)*, vol. 4, Springer.
- BOLTANSKI Luc, 1990, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Édition Métailié.
- CLAVERIE Élisabeth, 2003, *Les guerres de la vierge*, Paris, Gallimard.
- HOUDART Sophie, THIERY Olivier, 2011, *Humains, non humains : comment repeupler les sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- JAMES William, 2005 (1896), *La volonté de croire* (The Will to Believe), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- , 2007 (1907), *Le Pragmatisme* (Pragmatism), Paris, Flammarion.
- KRIPKE Saul, 1982 (1972), *La logique des noms propres* (Naming and Necessity), Paris, Éditions de Minuit.
- LOCKE John, 2002 (1689), *Essai sur l'entendement humain : Livres IV* (An essay concerning human understanding), Paris, Vrin.
- MACKIE John-Leslie, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon Press.
- MICHON Cyrille, POUIVET Roger [éds], 2010, *Philosophie de la religion*, Paris, Vrin.
- PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- , 2012, « Quand croire, c'est faire et un peu plus », in E. Aubin-Boltanski, A.-S. Lamine et L. Luca (éds), *Croire en actes*, Paris, L'Harmattan.

- PLANTINGA Alvin, 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- SCHMITT Yann, 2011, « Une défense du théisme, critique d'un usage antiréaliste de Wittgenstein », *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, n° 4, p. 837-859.
- SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- SWINBURNE Richard, 2004, *The Existence of God*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- , 2005, *Faith and Reason*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- , 2009 (1996), *Y a-t-il un Dieu ? (Is there a God?)*, Paris, Éditions d'Ithaque.
- VAN INWAGEN Peter, 2010 (1996), « Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante » (« Is It Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence? »), in Michon, Pouivet.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 2006 (1950-1), *De la certitude (Über Gewissenheit)*, Paris, Gallimard.

L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales

L'épistémologie des croyances religieuses qui pose la question de la rationalité des croyances peut être mise en question en introduisant des éléments de sciences sociales des religions et vice-versa. Un modèle épistémologique souligne que les croyances peuvent être garanties sans examen réflexif de la part du croyant. Mais dans un contexte pluraliste où la croyance particulière est mise en débat, l'exigence critique d'examen est une condition nécessaire de rationalité. En cela, l'épistémologie retrouve certains aspects de la sociologie de la critique dans sa compréhension des manières de croire. Cependant, l'épistémologie dépasse l'approche de la sociologie pragmatique car elle ne renonce pas à l'évaluation de la rationalité des croyances religieuses en évaluant les arguments pro et contra.

Mots-clés : croyance, épistémologie, sociologie, religion, anthropologie.

The Epistemology of Religious Beliefs in the Prism of Social Sciences

The epistemology of religious beliefs which raises the question of the rationality of beliefs can be questioned by introducing elements of Social Sciences of Religion, and vice versa. An epistemological model highlights the fact that beliefs can be guaranteed without any reflexive examination, although in a pluralistic context, this critical requirement is a necessary condition for rationality. On that level, epistemology can be compared to some aspects of the sociology of critique in its understanding of ways of believing. However, epistemology goes beyond the approach of Pragmatic Sociology because it doesn't give up on evaluating the rationality of religious beliefs by evaluating the arguments pro and contra.

Key words: belief, epistemology, sociology, religion, anthropology.

La epistemología de las creencias religiosas en el prisma de las ciencias sociales

La epistemología de las creencias religiosas que plantea la pregunta sobre la racionalidad de las creencias puede ser puesta en cuestión introduciendo elementos de las ciencias sociales de las religiones y viceversa. Un modelo epistemológico destaca el

hecho que las creencias pueden ser garantizadas sin examen reflexivo de parte del creyente. Pero en un contexto pluralista en el cual la creencia particular es puesta en debate, la exigencia crítica de examen es una condición necesaria de racionalidad. En esto, la epistemología reencuentra ciertos aspectos de la sociología de la crítica en su comprensión de las maneras de creer. Sin embargo, la epistemología supera el abordaje de la sociología pragmática dado que no renuncia a la evaluación de la racionalidad de las creencias religiosas considerando los argumentos a favor y en contra.

Palabras clave: creencia, epistemología, sociología, religión, antropología.

