

La foi entre croyance et raison

La relation à l'objet de la religion ne peut qu'être de l'ordre de la foi : l'analyse de Pascal a assez montré que le Dieu des philosophes, Dieu de raison et de géométrie, ne pouvait être religieux. Est-ce à dire que pour autant la foi religieuse se passe de toute raison, au risque de cultiver l'absurde et de manquer de sens ? Voilà la foi religieuse prise entre le marteau et l'enclume : si elle est raisonnable, elle court le risque de ne devenir qu'une péripétie de la rationalité, et de tomber sous le coup de nos objections précédentes ; mais si au contraire elle est irrationnelle, alors elle risque de perdre tout fondement et de glisser aisément vers la crédulité : c'est dans cette porte étroite, entre ces deux risques, qu'il faut tenter de penser la foi.

I – La foi est-elle croyance ou confiance ?

La foi se présente en premier lieu comme une épreuve d'une solitude radicale. En faisant le pari d'avérer l'existence de son objet, elle se condamne en effet à une relation absolument verticale (c'est entre Dieu et moi) mais aussi remarquablement ingrate : Dieu ne me parle pas. La croyance qu'est la foi doit donc parer à ce qu'on peut appeler le vide de sa relation à son objet. Faute de relation directe, il faut bien que le nécessaire élément de garantie soit issu d'une relation indirecte. La croyance peut-elle jamais être assez forte pour ne tenir que sur soi seule ? Dès lors que son solipsisme est devenu par trop insupportable, la foi, de verticale qu'elle était dans la solitude, devient horizontale, comme recherche d'autres fois qui lui ressemblent, ou, mieux, qui la garantissent. La foi admet alors un intermédiaire : c'est la foi de l'autre, foi qui conforte la mienne. Mais cet autre accomplira d'autant mieux sa médiation qu'il sera moins loin de Dieu que je ne le suis : aussi le prophète et l'apôtre comptent-ils au nombre des figures privilégiées de cette fonction d'intermédiaire.

Certes, pareille médiation ne saurait suffire à invalider la foi religieuse ou à remettre en cause la réalité de son objet, ce qui n'est d'ailleurs aucunement le dessein de notre analyse. Dans son

éclaircissement de l'idée de révélation, Scheler justifie par exemple cette médiation en l'élevant au rang de loi : « l'idée de révélation, quels que soient son sens et sa portée dans les religions positives, pose, avant tout, que certaines vérités et certaines valeurs objectives peuvent être *communiquées* aux hommes (privés de l'organe leur permettant de les appréhender directement) par des êtres d'une science ou d'une sensibilité plus élevée. Ceux-là devront "croire" ce que les autres "voient"¹ ».

Il n'en demeure pas moins un certain paradoxe de la foi : c'est qu'elle veut se présenter comme un rapport direct à son objet, une communication transparente et exclusive avec Dieu, alors que dans le même temps, la religion a pourtant besoin d'une caution, d'un intermédiaire dans la relation à Dieu. Cette caution est celle du témoin : la foi relève toujours du parrainage d'un témoin. Les apôtres sont les premiers témoins qui portent la parole : en ce sens ils mettent en jeu une structure ternaire qui semble bien être celle de la foi. Cette structure met en jeu le croyant, Dieu et le témoin.

Dès lors que le sentiment religieux repose sur une médiation, il se place sous le signe de la dépendance vis-à-vis de l'autorité d'autrui, qui déplace l'objet de la foi : ce que je crois, ce n'est plus Dieu, mais celui qui me dit de le croire. Ensuite, la foi ainsi comprise repose naturellement davantage sur un assentiment inexplicable que sur un examen rationnel. Ce sont ces deux points que Hobbes s'attache à établir dans le *De cive* : « Quand les raisons pour lesquelles nous donnons notre consentement à quelque proposition, ne sont pas tirées d'elle-même, mais de la personne qui l'a mise en avant, comme si nous estimions qu'elle est si bien avisée qu'elle ne peut se méprendre, et si nous ne voyons point de sujet qu'elle voulût nous tromper, alors notre consentement se nomme foi, à cause qu'il ne naît pas de notre science particulière, mais de la confiance que nous avons en celle d'autrui ; et il est dit que nous croyons à ceux auxquels nous nous en rapportons². »

Dieu ne daignant jamais me garantir son existence, le premier témoin doit le faire à sa place. C'est justement ce qui explique à la fois que les témoins de miracles soient vénérés par les croyants (en tant que témoins directs, ils remplissent parfaitement cette médiation) et

1. Scheler, *L'Homme du ressentiment*, Idées-Gallimard, 1970, p. 154.

2. Hobbes, *De cive*, 18, IV, Garnier-Flammarion, 1982, p. 343.

que les autorités religieuses renâclent parfois autant à homologuer les miracles (qui tendent entre autres à les destituer de leur rôle d'intermédiaires privilégiés). La croyance qui s'en remet à ce témoin devient confiance : je crois parce que le témoin me dit de croire. La foi, de croyance qu'elle était, se mue en confiance dans la mesure même où la relation qui la sous-tend n'est plus une relation de sujet à objet (du croyant à Dieu), mais une relation de sujet à sujet (du croyant au prêtre, au rabbin, à l'imam, etc.). L'étymologie ne dit pas autre chose : le latin *fides*, d'où le mot foi est dérivé, signifie la confiance.

Ainsi peut-on prendre en compte ici un trait apparemment commun à un grand nombre de religions constituées (c'était là ce à quoi Rousseau opposait ce qu'il appelle la religion naturelle) et qui paraît confirmer cette analyse : le fait est que beaucoup de cultes religieux se fondent sur des écrits (Bible, Coran, etc.) ou sur une parole qui fait autorité (celle d'un prophète, d'un guide spirituel, etc.). Dans les deux cas, la foi religieuse trouve là encore caution en une médiation : le dogme devient l'intermédiaire de ma relation au divin. Rousseau y voyait le pire trait de la révélation : « Et comment savez-vous que votre secte est la bonne ? Parce que Dieu l'a dit. Et qui vous dit que Dieu l'a dit ? Mon pasteur, qui le sait bien. Mon pasteur me dit d'ainsi croire, et ainsi je crois ! ». La scission, pour n'évoquer qu'elle, de la religion chrétienne en variétés de catholicismes (romain, anglican, orthodoxe) et de protestantismes (calviniste, luthérien, etc.) se joue bien sur la façon d'interpréter des Écritures, et sur le rôle de médiateur que doivent jouer ces Écritures entre le croyant et son Dieu.

C'est là le signe que pareille médiation ne peut manquer de se muer en facteur de division², et peut-être même de dépérissement du sens religieux. Non seulement en effet le rapport au dogme subdivise, dans ses diverses déclinaisons, une religion en courants antagonistes ; mais encore, l'absolutisation du dogme fait dégénérer la religion en intégrisme, quand le livre initial a toujours raison contre le réel. Il est clair que le divin n'a plus grand-chose de religieux quand il n'est que le support d'une norme morale (si tant est que les lois intégristes méritent l'adjectif). Et, de même, la foi religieuse risque de n'être justement plus vraiment religieuse quand elle devient confiance.

1. Rousseau, *op. cit.*, p. 386.

2. Cf. *Le Contrat social*, IV, 8.

Paradoxalement, cette confiance, dans ce qu'elle a de peu religieux, se retrouve aussi dans la théodicée : penser la bonté de Dieu, n'est-ce pas tout simplement lui faire confiance¹ ?

La confiance ne saurait donc manquer de dénaturer la foi en ce qu'elle a de religieux : quand le lien religieux ne relie plus l'humain au divin, mais l'humain à l'humain, c'est ce dernier qui est divinisé, avec les risques que cela comporte. Quand l'essentiel de l'activité d'une religion réside dans le prosélytisme, la ligne de partage entre religion et secte se fait plus floue. Le lien qui ne vaut plus que de croyant à témoin est le lien sectaire, celui qui fait du témoin un gourou en le divinisant, et de la foi une simple crédulité, parce qu'elle a confondu l'intermédiaire et son objet. Or, en dépit des manœuvres des avocats des sectes, les sectes ne sont pas des sortes de religions, et, en dépit de l'opinion, les religions ne sont pas des sectes : c'est au prix de cette distinction que le mot foi peut garder quelque sens.

La croyance n'est plus religieuse quand elle se réduit à la confiance, et en même temps elle ne saurait rester croyance sans se diffuser, sans circuler : c'est là la seconde formulation du paradoxe de la foi. Durkheim, par le moyen des outils de la démarche sociologique qu'il a fondée, a été le penseur de cette nécessaire circulation : partant du postulat que la vie sociale résulte de la combinaison des consciences, Durkheim interprétera la foi religieuse comme une synthèse, à prendre au sens le plus riche du mot. Non seulement les représentations individuelles s'agrègent en une croyance collective, mais encore, réciproquement, la croyance individuelle apparaît comme un effet de la croyance collective.

Pourtant, si la foi n'est qu'un effet en retour d'une croyance collective cautionnée par son caractère collectif, elle est potentiellement prise dans une régression à l'infini : quand commence-t-elle et qui l'initie si elle n'est individuelle que parce qu'elle a été collective ? La solution de cette impasse, c'est qu'il faut bien que la caution que je recherche ait quelque chose à cautionner, et qui est en moi avant qu'il soit question de la faire confirmer. Ainsi la foi n'est-elle pas que construite, il faut bien qu'il y ait en elle du donné, ce qui la rend irréductible à la seule confiance : « À partir de rien on ne comprend rien, et de même on ne croit pas *ex nihilo* ; mais il faut déjà croire pour commencer à croire, croire un peu pour croire beaucoup,

1. Voir Kolakowski, *op. cit.*, p. 41 et suivantes.

ou, comme dit le *Mystère de Jésus*, avoir déjà trouvé pour pouvoir chercher ; en sorte qu'on va non pas de l'incrédulité à la foi progressivement, mais de la foi mal assurée à la foi convaincue, et toujours de totalité en totalité, la foi initiale elle-même naissant soudain d'une conversion gracieuse de l'âme tout entière¹ ».

Ce que Jankélévitch appelle ici la « foi initiale », c'est cette part de la foi qui résiste à toute réduction à la confiance, ce donné initial qui est de l'ordre du fait : qu'il soit impossible d'en rendre raison n'en tempère pas l'existence affirmée. Pour autant, est-il radicalement impensable d'articuler foi et raison² ?

II – La foi et les limites de la raison

Tout en rejetant les preuves, la foi peut malgré tout procéder de quelque stratégie rationnelle : c'est le postulat kantien dans *la Religion dans les limites de la simple raison*. Kant admet certes volontiers que Dieu ne saurait être démontré, ni même ne doit l'être : on se souvient de l'acuité de l'argumentation qu'il oppose à l'argument ontologique. En ce sens, la religion « n'exige pas en ce qui concerne la connaissance et la confession théoriques, une connaissance assertorique (même pas celle de l'existence de Dieu ; car, étant donné notre déficience pour ce qui est de la connaissance d'objets suprasensibles, cette confession pourrait bien être une imposture³ ». Pour autant, l'inaccessibilité de Dieu à la raison théorique ne rend pas la religion irrationnelle. C'est que l'existence de Dieu n'est pas un investissement intellectuel de la raison, mais un investissement moral.

La foi telle que Kant la définit possède donc bien un noyau rationnel, en ce que la raison pratique est amenée à postuler l'existence de Dieu : « elle présuppose seulement du point de vue spéculatif, au sujet de la cause suprême des choses, une admission problématique (une hypothèse), mais par rapport à l'objet en vue duquel notre raison, commandant moralement, nous invite à agir, une foi pratique, promettant un effet quand au but final de cette raison, par suite une foi assertorique, libre, laquelle n'a besoin que de l'idée de Dieu où doit inévitablement aboutir tout effort moral sérieux (et, par suite, plein de foi) en vue du bien, sans prétendre pouvoir en garantir par une

1. Jankélévitch, *Le Sérieux de l'intention*, Champs-Flammarion, 1983, p. 199.

2. Voir à ce sujet le texte n° 2 de Spinoza en fin de volume.

3. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, IV, 1, La Pléiade, tome 3, 1986, p. 183.

connaissance théorique la réalité objective¹ ». Il est donc moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu, et cette certitude morale se distingue² nettement de la certitude logique.

Conviction dont le besoin émane de la raison pratique, celle qui nous rend moraux, la foi n'est pas pour autant dépourvue de raison, même si elle n'affirme rien de plus, sur le plan théorique, que la possibilité de son objet. Kant parle ainsi d'une « pure croyance de la raison³ ». La formule mérite approfondissement, en écho à cette autre, célèbre, par laquelle Kant disait avoir dû abolir le savoir pour laisser place à la croyance. L'une comme l'autre ne se comprennent qu'en dissociant soigneusement foi et savoir : mais les limites du savoir ne sauraient prescrire d'interdit à la foi. Cela signifie que le fait que l'existence de Dieu ne soit que possible (et Kant d'ailleurs dit bien « je ne dois pas dire : il est moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais : je suis moralement certain, etc.⁴ ») ne la disqualifie pas, ne serait-ce que parce que l'impossibilité qu'il y a à prouver quelque chose n'en prouve pas l'inexistence. En ce sens, il suffit à la foi « de ne pas pouvoir alléguer la certitude qu'il n'y a pas de Dieu⁵ ».

La disjonction entre foi et savoir semble ici nettement établie : elle a ceci de satisfaisant qu'elle dit l'hétérogénéité de la foi et du savoir, au sens où Dieu n'est plus du tout religieux quand on le démontre géométriquement. Mais pour autant, la disjonction n'est pas absolument étanche : je peux croire raisonnablement, c'est-à-dire vouloir croire. Vouloir croire, ce n'est pas poser aveuglément l'existence de l'objet de ma croyance comme objet qui s'accorde à mon désir, mais croire en dépit de ce que cette existence doit être représentée comme simplement possible. La faiblesse de la probabilité théorique, même lucidement reçue, n'empêche en rien de croire.

Est-ce à croire que toute croyance religieuse recèle quelque part de défi, comme s'il fallait croire d'autant plus qu'il n'y a pas de preuves de ce qu'on croit ? C'est peut-être la tentation d'un mysticisme qui pourrait faire sienne la devise célèbre de Tertullien dans la *Chair du Christ* (V, 4) : *credo quia absurdum*, je crois parce que c'est absurde.

1. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit.

2. Kant commente plus avant cette distinction dans la *Critique de la raison pure*, PUF, Quadrige, 1984, p. 556.

3. Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, Quadrige, 1985, p. 135.

4. Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, Quadrige, 1984, p. 556.

5. *Ibid.*

S'agit-il là d'une ultime concession au rationalisme (en tant qu'il y a une raison de croire, l'absurde), ou de la négation radicale de toute raison ? Freud choisit ce second parti quand il commente le *credo quia absurdum* en expliquant que « cela veut dire que les doctrines religieuses sont soustraites aux revendications de la raison, qu'elles sont au-dessus de la raison¹ », et, à l'évidence, il ne s'agit pas là à ses yeux d'un argument propre à revaloriser la religion. Nietzsche voit même dans la formule de Tertullien l'essence du fanatisme, en tant qu'attitude qui se met au-delà de toute discussion et de toute réfutation possible : « le postulat de chaque croyant de n'importe quelle tendance était de ne *pouvoir* être réfuté ; si les raisons contraires se montraient très fortes, il lui restait toujours la possibilité de dénigrer la raison en général, et peut-être même d'arborer, drapeau du fanatisme extrême, le *credo quia absurdum*² ». Et Nietzsche de conclure que l'orthodoxie religieuse cumule l'inconvénient du sectarisme et celui d'une fondation rationnellement contestable.

Que peuvent les protestations de la raison contre la foi ? Ce n'est peut-être pas toujours par sectarisme que le croyant reste sourd aux arguments de la raison. C'est que tout ce qui est au-dessus de la raison n'est pas nécessairement pour autant dénué de sens. Même l'analyse de Max Weber, qui veut voir dans la théologie une « rationalisation intellectuelle de l'expérience religieuse³ », doit ajouter que cette expérience religieuse est un donné de départ que l'entendement ne peut que justifier après coup, sans y avoir accès : loin de la comprendre, il ne peut finalement que rechercher les présuppositions qui la fondent.

Les critiques de Freud et de Nietzsche postulent que la raison peut évaluer la foi, là où il y a peut-être incommunicabilité radicale. L'ordre de la raison et celui de la foi ne peuvent se regarder en face, et toute confrontation des deux notions, outre les malentendus qu'elle engendre (voir le texte n° 3 de Schopenhauer), ne pourrait se faire qu'au risque de dénaturer l'une ou l'autre. En effet la raison, si elle devait rejeter la foi au chef que celle-ci n'est pas rationnelle, ne serait finalement pas moins sectaire que ne l'est à ses yeux la foi qui refuse la raison.

1. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Quadrige, PUF, 1995, p. 29.

2. Nietzsche, *Humain trop humain*, § 630, tome 1, Folio-Essais, 1988, p. 329.

3. Weber, *Le Savant et le Politique*, 10/18, 1963, p. 117.

Même si l'on peut toujours objecter à cette thèse que le croyant a toujours besoin de raison, et la religion de livres et de révélation, les preuves demeurent donc en un sens pour la foi des ennemies.

III – La foi est foi d'un absolu, et non du général

On peut donc comprendre sans avoir la foi, et aussi avoir la foi sans comprendre. S'il en est ainsi, « la philosophie peut avoir raison de dire qu'il ne faut pas s'en tenir à la foi¹ ». Mais ce jugement ne montrerait que son incompréhension : la raison n'a comme horizon de pensée que ce qui est général, alors que « la foi est précédée d'un mouvement de l'infini ; c'est alors qu'elle paraît, *nec inopiniata*², en vertu de l'absurde ». La ligne de partage qu'apporte ici l'analyse de Kierkegaard est décisive : il y a d'un côté le général, que déterminent amplement les preuves scientifiques, et, de l'autre, l'absolu, qui n'est plus en propre le domaine de la science. Cela ne qualifie pas particulièrement la science comme savoir, puisque celle-ci n'a aucunement vocation à l'être : mais cela disqualifie toute critique savante sur la religion, puisque cette critique se fonderait sur l'ordre du général, ordre auquel l'absolu que vise la religion demeure inaccessible.

Hume disait que la raison n'est pas fondée à critiquer la passion, et Kierkegaard ajouterait que la religion est la passion suprême de l'individu. En ce sens, la religion est le point de vue par excellence sous lequel le primat de l'individu, qui est la clé de toute la pensée de Kierkegaard, se manifeste. C'est ce qu'il appelle le « paradoxe de la foi », qui « consiste donc en ceci que l'Individu est supérieur au général, de sorte que, pour rappeler une distinction dogmatique aujourd'hui rarement usitée, l'Individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l'absolu par son rapport au général³ ». C'est l'absolu qui est premier, le général n'est que second, ou bien, dans les mots de Levinas, l'infini prime la totalité. La foi est ce mouvement par lequel l'individu oublie le général dans son aspiration à l'absolu.

La solitude n'est pas le moindre effet de cette position. Rilke s'adressant à Dieu lui disait : « Tu es le second de ma solitude ». Le

-
1. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, *Œuvres complètes*, tome 5, Éditions de l'Orante, 1972, p. 160.
 2. et non pas à l'improviste.
 3. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, *op. cit.*, p. 161.