

## POURQUOI ACCEPTER DES CONTENUS RELIGIEUX SANS Y CROIRE ?

Yann Schmitt

Éditions de Minuit | « Philosophie »

2020/2 N° 145 | pages 146 à 158

ISSN 0294-1805

ISBN 9782707346278

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-philosophie-2020-2-page-146.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de Minuit.

© Éditions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## POURQUOI ACCEPTER DES CONTENUS RELIGIEUX SANS Y CROIRE ?

Pour penser philosophiquement les attitudes religieuses, le concept de croyance est parfois considéré comme inadéquat. Un des reproches souvent développés est qu'une croyance propositionnelle, croire que  $p$ , est une attitude trop théorique qui ne peut rendre compte de la foi et de la vie religieuse en général. Il est possible de répondre à ces objections mais cet article évalue la pertinence d'un concept apparemment plus fructueux : l'acceptation. Ce concept permet de rendre compte de certaines attitudes et pratiques religieuses mais aussi d'une partie de la méthode des sciences sociales et de la philosophie des religions. 1) Dans un premier temps, croyance et acceptation seront distinguées. Ensuite, différentes formes d'acceptation seront étudiées : 2) accepter pour comprendre un monde religieux, 3) accepter pour s'engager dans un groupe religieux, 4) accepter un témoignage pour avoir la foi, 5) accepter un contenu religieux pour avoir la foi, 6) accepter l'existence d'une réalité ultime pour avoir une vie morale et religieuse et enfin 7) accepter une fiction religieuse. 8) Les différents usages seront *in fine* rassemblés pour défendre une réponse sceptique à la question : y a-t-il des raisons décisives d'accepter des contenus religieux ?

### CROYANCE ET ACCEPTATION

Le concept de croyance ne vaut pas seulement pour des phénomènes religieux. Croire n'est pas synonyme d'avoir la foi ou d'avoir une attitude religieuse. Une croyance qu'elle soit un croire *en*, une confiance, ou un croire *que*, une attitude propositionnelle, est un concept séculier. Il est possible d'avoir confiance en une personne, un objet ou un état de choses comme lorsque l'on croit en la solidité d'une corde qui nous retient au-dessus du vide. Ces platitudes paraissent souvent négligées par les contempteurs de l'usage du concept de croyance.

La croyance propositionnelle que  $p$  est en général une disposition à tenir pour vrai que  $p$  même si une croyance peut être occurrente. Cette disposition se manifeste dans différents contextes. Si je suis interrogé sur  $p$ , je peux répondre «  $p$  ». Croire que  $p$  implique d'être disposé à asserter «  $p$  » et « je crois que  $p$  ». Une croyance propositionnelle est passive et ne peut être directement contrôlée et produite par un acte de volonté. Il est impossible de produire une croyance simplement en voulant croire qu'il fera beau. Par contre, après avoir consulté le bulletin météo indiquant que le temps sera beau, on est enclin à croire qu'il fera beau. En recourant volon-

tairement au bulletin météo, on déclenche un processus contrôlé de formation indirecte d'une croyance. La décision porte sur l'attention accordée aux éléments de preuve (*evidences*).

Contrairement à la croyance qui est passive et donc involontaire, l'acceptation (*acceptance*) que *p* est un acte mental d'adhésion à un contenu propositionnel<sup>1</sup>. Elle ne dépend pas d'éléments de preuve suffisants pour causer la croyance ou d'un processus qui dispose à tenir pour vrai le contenu. L'acceptation que *p* est un engagement volontaire à tenir pour vrai que *p* pour des raisons pratiques et à adopter une stratégie<sup>2</sup> d'imagination, de pensée et d'action dépendant de l'acceptation de la vérité de *p*. Les raisons d'accepter tel contenu sont donc instrumentales. Ainsi, pour son travail avec *Y*, supposons que *X* doit faire confiance à *Y*. Mais *X* n'a pas de croyance sur la fiabilité de *Y*, *X* est peut-être même assez méfiant. En acceptant de tenir pour vrai que *Y* est digne de confiance, *X* va pouvoir travailler avec *Y*, et progressivement créer une relation de confiance profonde. Si *X* avait eu besoin de croire, pour de bonnes raisons, que *Y* est digne de confiance, *X* n'aurait peut-être jamais pu travailler avec *Y* et découvrir ainsi qu'*Y* est digne de confiance.

Sur la base de cette distinction, il est possible d'exposer différents usages de ce concept d'acceptation.

#### ACCEPTER HYPOTHÉTIQUEMENT POUR COMPRENDRE

Le monde du croyant a un sens pour le croyant avant que le chercheur ne l'analyse. Cette auto-compréhension serait à retrouver et à expliciter pour comprendre ce qu'est le monde, au sens phénoménologique, du croyant. Mais pour le décrire, le chercheur doit retrouver le vécu, les raisons d'agir et le sens que le croyant donne à sa vie religieuse. On n'exigera pas du chercheur qu'il soit disposé à croire, ce qui serait une conversion. Il suffit qu'il accepte hypothétiquement certains contenus religieux. L'acceptation d'une hypothèse herméneutique permet de participer en première personne à la vie religieuse et donc de la décrire en adoptant le point de vue indigène. On retrouve ici l'exemple paradigmatique de l'acceptation<sup>3</sup>. Afin de remplir sa fonction, un avocat qui ne croit pas que son client est innocent, voire qui le croit coupable, peut accepter de tenir pour vrai que son client est innocent.

Le but de l'acceptation est donc pratique : pour comprendre une pratique

1. Bouvier propose de traduire « *acceptance* » par « assentiment » pour éviter toute connotation de résignation, mais l'usage semble être de recourir à « *acceptation* ». Alban BOUVIER, « Croyances collectives, assentiments collectifs et argumentation en contexte religieux » dans Alban BOUVIER et Raphaël KUNSTLER (éds.), *Croire ou accepter ? Analyses conceptuelles et études de cas*, Paris, Hermann, 2016.

2. Cohen définit l'acceptation ainsi : « To accept that *p* is to have, or to adopt a policy of deeming, positing, or postulating that *p* - i.e. of including that proposition or rule among one's premises for deciding what to do or think in a particular context, whether or not one feels it true that *p*. » L. Jonathan COHEN, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 4.

3. COHEN, *An Essay...*, p. 20.

religieuse, il faut accepter et non croire. L'acceptation de contenus religieux permet comprendre le sens vécu par le croyant et de l'explicitier, par exemple en produisant des idéaux-types des actions et vécus propres à telle pratique religieuse. Ces idéaux-types détaillent, du point de vue du croyant, la structure de l'expérience religieuse étudiée et les inférences et les actions qu'engendre l'adhésion à certains contenus<sup>4</sup>. On a ainsi pu ainsi parler de théisme méthodologique pour l'étude sociologique ou anthropologique des croyances et pratiques religieuses faisant référence à un Dieu. Le lecteur pourra lui aussi s'imaginer adhérer à ces contenus en les acceptant. Le philosophe pourra lui pratiquer la théologie philosophique sans nécessairement être croyant. Pour comprendre et aussi évaluer les contenus de croyance, il peut prendre comme hypothèse une proposition religieuse, par exemple *il existe un Dieu omniscient, omnipotent et bon*, et raisonner à partir de cette hypothèse, en inférer des conséquences, en évaluer la cohérence, etc. Il explorera ainsi la métaphysique d'une religion et l'épistémologie des raisons de croire ou d'avoir la foi<sup>5</sup>.

Condition de la recherche scientifique ou philosophique, la différence en droit, sinon de fait, entre le chercheur et le croyant est préservée par l'aspect volontaire de l'acceptation. Tout comme l'avocat, le chercheur, en tant qu'il est chercheur, fait comme si, car son projet n'est pas d'être croyant mais de comprendre. Pourtant, cette distance nécessaire pour pouvoir rendre compte de l'expérience et des pratiques n'est pas facile à maintenir car la compréhension passe par la participation au monde du croyant. Or cette participation suppose une autre acceptation, différente mais complémentaire de l'acceptation hypothétique.

#### ACCEPTER POUR S'ENGAGER DANS UN GROUPE RELIGIEUX

Pour exposer cette participation, reprenons, sans suivre son propos à la lettre, Bouvier<sup>6</sup> qui distingue deux formes d'acceptation collective : l'une est une acceptation hypothétique partagée de fait et l'autre est une acceptation partagée à partir d'un engagement conjoint.

Dans le premier cas, la personne accepte un contenu utile dans sa situation et ainsi accepte un contenu cru ou accepté par d'autres. Les motifs de l'acceptation peuvent être plus ou moins honorables. L'appât du gain, la compréhension d'autrui, la recherche identitaire, la piété ou l'espoir d'une paix civile peuvent motiver à accepter des contenus religieux. Le supposé « Paris vaut bien une messe » d'Henri IV n'est pas seulement une déclara-

4. James V. SPICKARD, « Experiencing religious rituals : A schutzian analysis of navajo ceremonies », *Sociological Analysis*, 52 (2), 1991 et « Ritual, symbol, and experience : Understanding catholic workerhouse masses », *Sociology of Religion*, 66 (4), 2005.

5. Comme me l'a indiqué Cyrille Michon, il y a une pratique philosophique moins engageante et distincte de l'acceptation : celle de l'examen de la validité d'un argument. Pour savoir si un argument est valide, il suffit de raisonner ainsi : si telles prémisses sont posées, la conclusion donnée s'en suit-elle ? L'acceptation d'une hypothèse herméneutique consiste plutôt à explorer personnellement les conséquences théoriques et pratiques d'une hypothèse assumée au moins provisoirement.

6. BOUVIER, « Croyances collectives, ... ».

tion cynique. Henri IV oscillait entre le catholicisme hérité de son père et le protestantisme de sa mère, et il ne croyait ni l'un ni l'autre très fortement. En acceptant certains contenus catholiques, Henri IV a adopté une attitude et une forme de vie qui coïncidaient avec celle de la majorité des sujets de son royaume. Certains auraient voulu qu'il crut les dogmes du catholicisme et non qu'il se décida à les adopter et à les suivre. Mais son engagement n'aurait pas été plus sincère à partir d'une croyance. Au contraire, l'acceptation étant volontaire, il peut être tenu pour responsable des effets de sa décision et juger positivement ou négativement. Il est possible de louer ou de blâmer une acceptation tandis qu'une croyance étant involontaire ne peut être directement reprochée, même si on peut évaluer les décisions et les actions volontaires qui sont liées à la formation et au maintien d'une croyance.

Le chercheur pratique ce type d'acceptation hypothétique pour participer et étudier une communauté de croyants en partageant *de fait*, mais sans y croire, leurs contenus de croyance et d'acceptation et donc leur monde. Son attitude est réfléchie et volontaire mais le risque de perdre ce contrôle est important. Pascal demandait au libertin d'aller à la messe pour passer de l'acceptation, somme toute trop théorique et réfléchie, à la croyance authentique ; la foi pleine et entière pouvant ensuite être donnée gracieusement par Dieu. À force de répétitions d'actions rituelles sur la base de l'acceptation de contenus religieux, le libertin comprendra mieux, s'associera aux croyants et involontairement en viendra à croire comme ses coreligionnaires.

Un épisode de l'enquête participative sur les sorts dans le Bocage de l'Ouest, menée par Favret-Saada, illustre cette transition entre les acceptations hypothétiques pour comprendre et participer et la croyance qui échappe en partie au contrôle volontaire du chercheur. La sorcellerie étant affaire de parole, toute position d'extériorité, hors du dialogue, empêche d'accéder au monde des sorts. Commençant par accepter le rôle qu'on lui fait jouer, l'ethnographe se retrouve prise dans la guerre qu'est la sorcellerie, impuissante à contrôler sa position et s'extrayant difficilement de ce monde et de ses croyances pour pouvoir le raconter. Les citations suivantes illustrent ce basculement de l'acceptation à la croyance :

On ne peut donc étudier la sorcellerie sans accepter d'être inclus dans les situations où elle se manifeste et dans le discours qui l'exprime. [...] La distance requise pour qu'une théorisation soit possible, on voit donc qu'elle n'a pas nécessairement à s'instaurer entre l'ethnographe et son « objet », à savoir l'indigène. [...] Entendant raconter l'inéluçable mort de Pierre Coquin, j'étais donc « prise » dans le discours des ensorcelés, le prenant pour réalité au point de ne pas même m'interroger sur la possibilité d'une lecture différente de ce drame. Il y avait suffi, semble-t-il, que vacillent mes repères subjectifs en une occasion où l'éventualité de ma propre mort s'était inscrite dans l'ordre du réalisable<sup>7</sup>.

Mais cette conception de l'acceptation partagée de fait reste très individualiste et sous-estime la dimension sociale du religieux à laquelle participe

7. Jeanne FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 43, 48 et 226.

le chercheur. Elle laisse aussi beaucoup trop inexpliqué le passage de l'acceptation partagée à la croyance.

La seconde forme d'acceptation partagée n'est pas la simple somme d'acceptations individuelles. En plus des acceptations de premier ordre portant sur des contenus comme dans le cas précédent, une acceptation de second ordre découle de l'engagement conjoint dans le groupe et influence les acceptations de premier ordre. Par cette acceptation de second ordre, les agents tiennent pour vrai que le groupe a des mérites, qu'il est par exemple le dépositaire d'une révélation. Les acceptations de premier ordre seront alors des manières d'adhérer à des représentations religieuses à partir de l'acceptation de certaines propositions à propos du groupe, acceptations qui entretiennent l'adhésion et de la fidélité au groupe. Un baptême à l'âge adulte ou un rite permettant de réaffirmer sa foi servent à se réengager collectivement et à renforcer les adhésions à des contenus particuliers. En tant qu'individu, la personne peut avoir des doutes sur certains contenus, par exemple quand elle s'isole ou fréquente des personnes extérieures. Néanmoins, quand elle se pense comme membre de son groupe religieux, elle accepte les contenus crus ou acceptés pour faire partie de ce groupe. Et les autres membres, du fait du co-engagement, peuvent s'attendre à ce qu'elle partage avec eux des croyances ou des acceptations de premier et de second ordre. À partir de là, on peut bien sûr supposer que la personne, comme le libertin décrit par Pascal, va progressivement croire et non seulement accepter.

D'où deux soupçons à l'encontre de toute étude du religieux : le premier porte sur une dérive possible de l'acceptation maîtrisée vers la croyance s'ancrant dans l'individu, le second porte sur les effets de la participation à la vie religieuse d'un groupe.

L'acceptation de contenus à des fins d'enquête risque au cours du temps de devenir une croyance qui échappe au contrôle volontaire et réfléchi. Ainsi, celui qui étudie et fait étudier des contenus religieux, même quand il se présente comme n'étudiant qu'une hypothèse, est accusé de faire croire plus ou moins explicitement. Ce soupçon me paraît exagéré tout comme l'est l'« optimisme » de Pascal qui espérait transformer le libertin en croyant, simplement par la répétition de gestes et de paroles. Prendre un contenu religieux comme hypothèse herméneutique, c'est rester encore très en-deçà de la foi. À moins que le contexte n'interfère et que Pascal n'ait eu raison d'espérer la conversion du libertin, pour une raison qu'il n'avait pas vue. Le libertin ira avec d'autres à la messe et s'engagera peut-être avec d'autres. Il ne partagera pas des contenus religieux simplement en ayant les mêmes que d'autres croyants, il les partagera en s'engageant à avoir une vie religieuse et en étant inclus dans des engagements conjoints qui vont déterminer ses acceptations qui, peut-être, deviendront des croyances. Le pari sur l'utilité de l'acceptation de contenus chrétiens ne produit pas à lui seul, à long terme, la croyance, mais la participation à une vie religieuse transforme l'acceptation en croyance. Dans un contexte religieux, l'engagement conjoint limite la capacité à conserver une acceptation hypothétique.

Les chercheurs en sciences sociales qui pratiquent la méthode participa-

tive font face à ce reproche de connivence et de manque de recul critique. Ils répondent en général en soulignant que l'épreuve de la discussion critique existe dans les pratiques qu'ils décrivent<sup>8</sup>. En exposant les doutes, les interrogations et les controverses des agents, les chercheurs se prémunissent de tout engagement dogmatique et de toute apologétique, même implicite. La multiplication des points de vue rompt l'engagement conjoint en mettant au jour les tensions et fractures dans le groupe étudié. Elle assure ainsi que le chercheur ne produit pas une défense dogmatique de contenus et de pratiques, même si cela n'ôte pas tout risque d'être pris par le groupe et ses acceptations.

Pour prolonger cette réflexion, on pourrait plaider pour une plus grande prise en compte de la pluralité religieuse dans les travaux les plus théoriques en philosophie des religions afin de limiter les effets des engagements religieux conjoints. Mais c'est compter sur les effets de relativisme et de scepticisme que sont sensés produire ces différents points de vue. Cette multiplication des points de vue vise à préserver une forme de désengagement qui va à l'encontre des raisons de recourir au concept d'acceptation pour décrire le travail du chercheur. En effet, le chercheur « de terrain » ou engagé devra, à un moment, abandonner le dit terrain, ou au moins mettre entre parenthèses sa participation, pour préserver sa capacité critique par rapport à ce qu'il étudie. Il devra donc multiplier les acceptations hypothétiques et les comparaisons de points de vue. Mais que penser d'un chercheur se convertissant à la religion qu'il étudie, d'un chercheur membre d'une communauté religieuse et l'étudiant ou d'un philosophe qui renouvelle régulièrement son engagement partagé ou conjoint en participant aux rites religieux de sa communauté ?

On revient au problème classique de l'étude du religieux oscillant entre 1/ une pensée fondée sur des acceptations hypothétiques sans engagement conjoint, au risque de n'avoir qu'une compréhension partielle du monde du croyant, par manque d'engagement religieux, et 2/ une pensée ancrée dans la vie religieuse d'une communauté qui accepte que cette communauté a des vertus particulières, au risque d'une compréhension biaisée et partielle du religieux en général.

#### ACCEPTER UN TÉMOIGNAGE POUR AVOIR LA FOI

Pour montrer la pertinence du concept d'acceptation et continuer la discussion sur les deux approches du religieux, appliquons le concept d'acceptation à l'analyse de la foi. La foi n'est pas la simple croyance propositionnelle. La foi souvent comprise comme une confiance inclut un engagement et une activité volontaire, d'où le recours au concept d'acceptation. Mais le contexte social de l'acceptation n'est pas sans poser différents problèmes.

La foi en quelqu'un, religieuse ou non, est une réponse à un témoin avec lequel est créée une forme d'alliance, comme lorsque l'on dit « j'ai foi en

8. Voir Élisabeth CLAVERIE, *Les Guerres de la Vierge*, Paris, Gallimard, 2003, Conclusion.



elle ». Un témoin a une autorité épistémique quand il assume la responsabilité de la vérité de ce qu'il dit sans nécessairement fournir de preuve. Le témoin en général demande implicitement qu'on le croit en lui faisant confiance et que l'on soit disposé à tenir pour vrai ce qu'il dit, sans nécessairement avoir conscience des causes de cette croyance, ni contrôler la confiance accordée. Mais dans la foi religieuse, l'engagement personnel exigé est plus important, une adhésion volontaire aux contenus de foi dont le témoin fait état est demandée ainsi qu'une foi en lui ; d'où la pertinence du concept d'acceptation.

Selon les théories évidentialistes de la valeur épistémique du témoignage, le témoin sera reconnu comme digne de confiance en fonction de compétences reconnues, d'une sincérité avérée et de la plausibilité de son propos. Pour cela, il doit exister des preuves de la fiabilité du témoin et de la probabilité de ce qu'il dit. Son comportement passé peut servir pour une induction pour évaluer sa crédibilité présente et il doit exister des éléments de preuve que ce qu'il dit est (probablement) vrai. Ainsi, une personne rapportant un miracle sera moins digne de foi et son témoignage sera tenu pour extrêmement douteux car ce qu'elle dit viole les lois de la nature et l'expérience de la régularité de la nature. On oppose généralement aux théories évidentialistes du témoignage, des théories personnelles qui insistent sur la demande implicite du témoin qu'on le croit lui-même parce qu'il témoigne, sans s'appuyer sur une induction. La personne est digne de confiance avant tout examen de ce qu'elle dit et de son statut de témoin. La bonne réponse de l'interlocuteur est de faire confiance et d'abandonner une partie de sa responsabilité épistémique au témoin, en reconnaissant son autorité. Même si l'on peut accorder aisément que l'approche personnelle décrit la position par défaut rendant compte de la confiance nécessaire pour la coopération, elle ne suffit pas à comprendre la foi religieuse. Le contenu du témoignage n'est que secondaire dans ces théories personnelles, or dans le témoignage impliqué dans la foi religieuse, les spécificités du contenu religieux imposent de modifier l'analyse.

Le témoignage est au cœur de la transmission de la foi religieuse. Sans nier qu'il puisse exister une tendance naturelle à croire, on peut dire qu'une foi religieuse déterminée n'est pas innée et suppose une forme d'apprentissage. Pour avoir foi en Dieu, lui faire confiance et orienter sa vie en fonction de ce que l'on sait de lui et de ce qu'il demande aux humains, il faut avoir entendu des discours sur Dieu et avoir participé à une forme de vie religieuse. La foi, au sens de croire en Dieu et même de croire Dieu comme source de révélation, suppose d'avoir une foi humaine en des témoins transmettant cette révélation<sup>9</sup>.

Cette confiance mène à accepter des contenus. Mais, les contenus religieux sont, au moins en partie, mystérieux et contre-intuitifs, et par conséquent difficiles à comprendre et à accepter sur la simple base de la confiance habituelle en autrui. D'une manière générale, l'autorité épistémique d'un témoin est inversement proportionnelle à l'obscurité du contenu dont il

9. Voir Cyrille MICHON, « Believing God : an account of faith as personal trust », *Religious Studies*, 53(3), 2017.



témoigne. Seule une acceptation volontaire du contenu est possible là où la croyance, le tenir pour vrai passif, ne peut opérer à cause de l'obscurité du contenu. Mais qu'est-ce qui va motiver l'acceptation puisque le contenu n'est pas facilement compréhensible ? Il faut que le témoin dispose d'une autorité épistémique spécifique, capable de compenser le discrédit provoqué par le contenu de son discours<sup>10</sup>. Dans le cas du témoignage religieux, l'acceptation dépend donc non d'une relation spontanée de confiance en un témoin mais d'une construction sociale et politique de l'autorité du témoin<sup>11</sup>. Le chercheur en sciences sociales ou en philosophie ne peut être le jouet de cette construction d'autorité et doit rendre compte de la généalogie de la situation d'acceptation tout autant que du contenu accepté. Je vais laisser de côté la question généalogique pour me concentrer sur le problème du contenu.

#### ACCEPTER UN CONTENU RELIGIEUX POUR AVOIR LA FOI

Le problème de la reconnaissance de l'autorité du témoin vient de la (relative) obscurité du contenu devant être accepté. Une acceptation plus lucide et moins dépendante du statut du témoin suppose que l'examen du contenu soit plus directement la cause de l'acceptation. L'anglais permet de parler de « *faith that p* » à distinguer de la croyance que *p*. La foi dans le fait que *p* suppose 1/ qu'il n'y a pas assez d'éléments de preuve pour causer la croyance que *p*, 2/ que la vérité de *p* est malgré tout désirable et 3/ que l'on adopte *p* comme prémisse pour des inférences<sup>12</sup>. Ainsi, avant un examen, il est possible et rationnel qu'une personne ait foi dans le fait qu'elle réussira l'examen, même si elle croit que la probabilité de sa réussite est faible. Certes, elle manque de preuve mais cette vérité est désirable et en acceptant de tenir pour vraie sa réussite, elle se rend capable d'agir pour réussir. Pour espérer réussir, attendre d'avoir des raisons suffisantes de réussir est parfois vain car il faut volontairement et lucidement tenir pour vrai ce que l'on va réussir. Il est à noter que cette forme de foi ne consiste pas à prendre ses désirs pour la réalité. L'acceptation est contrôlée grâce à la conscience qu'il n'existe pas de raisons suffisantes de croire que l'on va réussir, mais seulement de bonnes raisons pratiques d'accepter que l'on va réussir.

Une telle acceptation pour des raisons pratiques modifie les débats classiques à propos de la rationalité des croyances religieuses. Le statut épistémique de l'acceptation religieuse et donc de la foi dépend notamment de l'existence et de la force de possibles objections. L'acceptation est justifiée quand les raisons de croire sont insuffisantes et que les raisons de croire la fausseté sont fortes mais insuffisantes pour fonder la certitude d'une impos-

10. Voir Dan SPERBER, « L'effet gourou », *L'autre côté*, 1, 2009.

11. Ce point n'est pas vu par Elizabeth ANSCOMBE, *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, Imprint Academic, 2008, Chap. 1 et 2.

12. Voir Robert AUDI, « Belief, faith, and acceptance », *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (1-3), 2008 ; Daniel HOWARD-SNYDER, « Propositional faith: What it is and what it is not », *American Philosophical Quarterly*, 50 (4), 2013 ; John SCHELLENBERG, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

sibilité. L'ignorance de bonnes raisons suffisantes de tenir le contenu pour impossible ou incohérent est une condition nécessaire pour qu'une telle acceptation soit rationnelle. Supposons que la personne n'ait pas correctement envoyé les pièces administratives nécessaires pour passer l'examen. Sa réussite future est toujours désirable et la foi qu'elle réussira reste utile pour réussir. Néanmoins, l'acceptation ne paraît plus rationnelle car il existe une raison suffisante pour croire avec certitude qu'il est faux qu'elle réussira : sa réussite est (administrativement) impossible.

Telle pourrait être la situation des croyants. Il existe des objections fortes mais non décisives contre la croyance religieuse, en particulier les arguments du mal. Si de tels arguments ne concluent pas qu'il est impossible que Dieu existe, ils laissent ouverte la possibilité de tenir pour vrais les contenus religieux qu'ils contestent. Face à cette difficulté à croire à cause de la conscience d'objections, ainsi qu'à cause de la relative obscurité des contenus religieux, l'acceptation correspondrait à un saut de la foi, cet engagement volontaire orienté vers le bien et surmontant les insuffisances des raisons épistémiques ou théoriques de croire, ce qui suppose de fortes raisons pratiques d'accepter ces contenus.

Mais accepter des contenus religieux pose un problème pour qui a conscience de la pluralité religieuse. Contrairement à la croyance, l'acceptation est volontaire et sous le contrôle de celui qui accepte. Or, il existe une grande diversité de propositions religieuses dont la vérité est désirable. On admettra qu'il n'existe pas actuellement d'étude critique systématique de cette pluralité permettant d'orienter le choix. Le choix paraît alors arbitraire. Malgré tout, la décision peut être motivée par des raisons pratiques. Si l'on suit la suggestion d'Alston<sup>13</sup>, un croyant est autorisé à conserver sa religion quand il prend conscience de la diversité religieuse et qu'il ne possède aucune raison épistémique de choisir. En effet, il peut considérer que sa religion lui est utile en fonction de buts personnels, sociaux ou spirituels. Connaissant bien cette tradition dont il peut mesurer les avantages, il accepte de tenir pour vraies ses affirmations fondamentales car ces contenus ont une vérité qui lui paraît désirable et que rien n'interdit de les accepter.

Pour autant, on peut objecter que cette défense de la foi ne suffit pas. Il est possible de vivre sans religion. Puisqu'il n'est pas nécessaire de choisir parmi la diversité des religions, la foi comme acceptation n'est à ce stade que conditionnellement justifiée. S'il y a des raisons décisives de choisir une religion, il est justifié d'accepter, pour des raisons pratiques non partagées, les contenus d'une religion particulière.

#### ACCEPTER L'EXISTENCE D'UNE RÉALITÉ ULTIME POUR AVOIR UNE VIE MORALE ET RELIGIEUSE

À ce stade du raisonnement, l'acceptation de propositions religieuses dépend de la désirabilité de leur vérité en général, en tant qu'elles sont

13. William ALSTON, *Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, Chap. 7.

religieuses et non en tant qu'elles sont propres à une religion particulière. Si l'on peut montrer qu'il existe des raisons pratiques décisives en faveur de l'acceptation de propositions religieuses générales, cela justifiera que face à la diversité religieuse, la position sceptique ou athée ne soit pas suffisamment motivée. Les raisons pratiques de conserver sa religion sous la forme de l'acceptation deviendront elles aussi décisives. Une première acceptation, de second ordre, de propositions religieuses générales, doit ainsi rendre pertinente l'adoption d'une religion, sans préciser laquelle, et une seconde acceptation, de premier ordre, celle de propositions religieuses propres à une tradition, justifiera à son tour l'engagement dans la vie religieuse d'une communauté particulière sous la forme d'une acceptation partagée de fait.

Pour examiner la désirabilité de vérités religieuses générales, il faut commencer par nous donner un contenu pouvant être accepté et se retrouvant dans les différentes religions. Selon Schellenberg<sup>14</sup>, chaque religion prend sens en tant que processus d'ultimisation plus ou moins développée. Métaphysiquement, les affirmations et croyances religieuses prennent pour objet des réalités plus ou moins ultimes : le fondement de l'univers, les lois générales de l'univers, l'origine du groupe, de l'humanité ou de l'univers lui-même, des prophéties sur le futur ou la fin des temps, etc. Axiologiquement, les religions font référence à un bien parfait. Enfin sotériologiquement, une religion contient la promesse qu'une relation correcte à la réalité métaphysiquement et axiologiquement ultime assure ou assurera une forme de bien ultime pour l'individu et son groupe. L'ultimisme affirme qu'il existe une réalité métaphysiquement, axiologiquement et sotériologiquement ultime, réalité visée par les religions qui chacune la définisse de manière déterminée. La mise en suspens des croyances religieuses en réponse à la pluralité religieuse n'affecte pas l'acceptation de l'ultimisme qui ne tranche pas parmi la diversité religieuse et est un contenu implicite présent dans toutes les religions.

Accepter les propositions ultimistes comme vraies permet de les étudier, mais aussi de s'engager dans une vie religieuse sans croyance religieuse propre à une tradition. En effet, en tenant volontairement pour vrai qu'il existe une réalité qui peut être bonne pour nous si nous nous y relions, le chercheur tient pour vrai que les efforts moraux ne sont peut-être pas vains et que l'univers est en quelque sorte accueillant pour une vie humaine moralement bonne<sup>15</sup>. Cette vie religieuse peut être celle d'une personne non croyante, mais sensible à la possibilité qu'une réalité ultime existe et que le sens de sa vie puisse se jouer dans la relation à cette entité assez indéfinie, mais triplement ultime<sup>16</sup>. Pour vivre cette religion épurée, la personne accepte hypothétiquement l'ultimisme et participe au culte d'une religion sans adhérer aux détails des affirmations et croyances. Ainsi, elle est insen-

14. SCHELLENBERG, *Prolegomena...*, Chap. 1.

15. Schellenberg rejoint en partie le projet de James dans « La volonté de croire », publié dans Benoit Gaultier (trad. et éd.), *L'immoralité de la croyance religieuse. L'éthique de la croyance de William Clifford, suivi de La volonté de croire de William James*, Marseille, Agone, 2017.

16. John SCHELLENBERG, *The will to imagine: A justification of skeptical religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, chap. 3.

sible à l'autorité religieuse. Mais en s'identifiant à l'effort de mise en relation des croyants et de cette réalité qu'eux nomment Yahvé, Jésus, Allah, Brahman ou autre, elle travaille à se lier à la réalité ultime dont elle accepte l'existence. Elle peut aussi interpréter son adhésion à l'ultimisme comme une autorisation à accepter des propositions religieuses plus précises.

Le problème de cette forme d'acceptation est qu'elle suppose qu'il n'existe pas de bonnes raisons de croire que la vérité de l'ultimisme n'est pas désirable. Pour qu'il y ait engagement religieux, il faut pouvoir avoir confiance en cette réalité qui est d'une manière ou d'une autre salvifique. Schellenberg compare la confiance et donc la foi ultimiste à la confiance en une corde<sup>17</sup>. Une corde n'est pas une personne ou un agent, mais elle peut être la cause du fait que je ne tombe pas. De la même manière, avoir confiance en la réalité ultime ne suppose pas qu'elle soit un agent ayant des intentions à notre égard. Mais même en admettant que l'on puisse avoir confiance en une réalité non personnelle, la foi ultimiste est difficile à motiver. La réalité ultime ne semble pas capable sinon d'éradiquer, au moins de diminuer très nettement le mal horrible. Pourquoi lui faire confiance ou pourquoi espérer que sa vie puisse aller mieux en créant un lien avec cette réalité dont l'impuissance semble avérée ? La quantité de maux horribles naturels et humains indique que la réalité ultime, si elle existe, n'a pas le pouvoir de lutter efficacement contre ces maux. Tel serait le nerf d'un argument du mal contre l'acceptation religieuse d'une réalité ultime. Il ne paraît pas désirable qu'il existe une entité bonne et impuissante à lutter contre le mal. La conséquence de l'argument est que l'acceptation de l'ultimisme ne peut être que l'acceptation d'une hypothèse herméneutique et non d'une hypothèse initiant une vie religieuse.

#### ACCEPTER UNE FICTION RELIGIEUSE POUR AVOIR UNE VIE BONNE

La dernière forme d'acceptation consiste à s'affranchir totalement du problème des croyances opposées à l'acceptation. Pour cela, l'acceptation ne doit pas être une acceptation de propositions pouvant se révéler vraies ou dont la vérité est désirable mais de propositions utiles indépendamment de leur possible vérité. La situation serait qu'une acceptation de *p* est possible et même motivée par des raisons pratiques, quand bien même la personne a une croyance que *p* est fausse car *p* est incluse dans une fiction. Telle est la position fictionnaliste.

Pour que les propositions religieuses appartiennent à des fictions, il faut croire que les propositions sont fausses mais que leur sens a de la valeur. En les acceptant, la personne utilise des modèles ou des récits qui permettent d'interpréter sa vie et de travailler à s'améliorer soi-même. Les fictions en général ne sont pas de simples divertissements puisqu'elles suscitent des émotions, des pensées et des actions plus complexes que le simple divertissement. Des raisons pratiques justifieraient l'acceptation de ces fictions religieuses. Ainsi, pour pardonner, une personne pourrait se référer à un

17. SCHELLENBERG, *Prolegomena...*, p. 120-121.

récit religieux où Dieu commande le pardon. Sans croire que Dieu existe ou pardonne, en croyant même que tout le récit religieux est une fiction qui n'a aucune chance d'être vraie, la personne trouve utile d'accepter la proposition.

On objecte en général contre le fictionnalisme qu'il n'est pas à même de rendre compte de la foi et de la vie religieuse<sup>18</sup>. Si une personne prie, elle cherche à instaurer une relation avec l'être à qui elle adresse sa prière. Or, dans une fiction, les personnages ne peuvent pas écouter des prières puisqu'il ne peut exister de relations causales du monde de la fiction vers le monde actuel, ni du monde actuel vers le monde de la fiction. Dans ce cas, une prière est donc un travail sur soi dans lequel un personnage fictionnel sert d'interlocuteur fictif. Tel est justement le but du fictionnalisme : rendre utile des récits religieux pour un travail sur soi, indépendamment de la vérité du récit. Mais comment avoir foi en un personnage que l'on reconnaît comme fictif et incapable d'une quelconque relation causale ? Le fictionnalisme ne peut être qu'une foi dans les effets du récit sur soi ou sur un groupe et non dans les effets des personnages. Et cette foi n'est pas motivée par la reconnaissance du caractère révélé du récit puisque l'auteur d'une éventuelle révélation est lui-même un simple personnage du récit.

Les raisons d'accepter des récits religieux portent sur la nécessité pratique de l'acceptation. Ici l'argument devrait montrer que les religions sont indispensables non pas comme croyances mais comme acceptations lucides de propositions que l'on croit définitivement fausses. À la fin du Moyen-Âge puis à l'époque moderne, les nombres complexes ont été introduits sous la forme de nombres dit impossibles ou imaginaires. Pour certaines démonstrations, il était nécessaire d'introduire ces nombres et de faire des opérations comportant des affirmations reconnues comme fausses, voire contradictoires, selon l'interprétation donnée dans l'ensemble des réels, la seule envisageable à l'époque. Pourtant, en acceptant que certaines propositions mentionnant ces nombres imaginaires soient vraies, il était possible d'atteindre les conclusions voulues. C'est un cas d'irrationalité rationnelle et maîtrisée<sup>19</sup>. Il faudrait en ce sens que l'acceptation de propositions contenues dans les récits religieux soit nécessaire pour un but auquel on ne veut pas renoncer. Par exemple, une personne pourrait dire qu'elle ne peut plus continuer un projet important ou continuer de vivre si elle ne s'efforce pas de faire comme si  $p$ , ou si elle ne s'efforce pas de tenir pour vrai que  $p$ , bien qu'elle croit pour de bonnes et solides raisons que non- $p$ . Ce n'est pas un cas d'illusion où la personne forme une croyance que  $p$  pour de mauvaises raisons, en essayant de nier les bonnes raisons qu'elle a de croire que non- $p$ . Il s'agirait de l'usage nécessaire d'une fiction religieuse sous la forme d'une irrationalité rationnelle.

Cette nécessité peut être interprétée de deux manières, subjectivement ou objectivement. Subjectivement, la personne peut croire qu'il est nécessaire pour elle d'accepter une proposition qu'elle croit fausse. Elle ne s'illu-

18. Roger POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Le Cerf, 2013, Partie III, Chap. 2 et 3.

19. Gilles-Gaston GRANGER, *L'irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998, Partie I, Chap. II.

sionne pas mais a recours volontairement à un moyen qui lui paraît indispensable et justifié par l'importance du but poursuivi. La discussion critique devrait évaluer la situation de la personne et sa propre évaluation de la nécessité d'accepter ce qu'elle croit faux. Existe-t-il de bonnes raisons partageables et plus objectives d'accepter certains récits religieux lucidement pris pour des fictions n'ayant aucune raison d'être vraies mais tenues pour nécessaires pour atteindre des buts importants ? Y a-t-il des buts qui rendent nécessaire ce jeu sérieux de l'acceptation de propositions religieuses que, pour de bonnes raisons, l'on croit fausses ? On ne cherche pas si des croyances religieuses sont utiles pour des raisons morales, politiques ou existentielles, quitte à minimiser les raisons de les tenir pour fausses. On cherche des buts importants qui ne peuvent être atteints autrement que par l'acceptation de ce que l'on croit faux. Il me semble que c'est supposer qu'une vie humaine accomplie est impossible dans un cadre athée ou naturaliste assumé ; et il me semble aussi qu'une telle affirmation est empiriquement fausse car il existe des cas de vie accomplie sans croyances religieuses ni acceptation de contenus religieux. Par conséquent, le fictionnalisme n'est pas le cadre justifiant l'acceptation de propositions religieuses même si l'on peut comprendre que parfois des personnes croient qu'il est nécessaire pour elles d'accepter ce qu'elles croient faux.

#### CONCLUSION

Nous avons montré en quoi le concept d'acceptation permettait de comprendre la pratique et les risques de la recherche en sciences sociales et en philosophie des religions. Nous avons aussi tenté de comprendre la foi à partir de ce concept mais se pose le problème des raisons d'accepter. Étant volontaire, l'acceptation suppose, pour être rationnelle, de tenir compte à la fois des données disponibles et des raisons pratiques d'accepter. Une des données est la pluralité religieuse qui n'a pas (encore) fait l'objet d'une enquête suffisante pour orienter correctement le choix pour une tradition religieuse plutôt qu'une autre. Il est ensuite apparu que le choix d'une forme indéterminée de religion, l'ultimisme, ou d'une religion que l'on tient pour fausse dans un cadre fictionnaliste peut se justifier mais par des raisons pratiques que l'on peut aussi aisément refuser ou juger insuffisantes. Si le concept d'acceptation bien distingué de celui de croyance est un gain théorique, l'épistémologie de l'acceptation réduit l'adhésion religieuse à un engagement subjectif. Cette conséquence n'est pas surprenante tant la relation à la vérité est affaiblie. Une croyance propositionnelle que  $p$  est rationnelle si  $p$  figure parmi les causes de la croyance ou si le croyant a des éléments de preuve que  $p$  est le cas. Par contre, l'acceptation obéit à des raisons essentiellement pratiques. Certains se réjouiront de pouvoir penser la vie religieuse sans accorder trop d'importance à la vérité. D'autres s'inquiéteront qu'on puisse non seulement vivre mais philosopher sans accorder à la vérité une place centrale. À ceux-là, l'acceptation apparaîtra comme un concept qui non seulement montre comment l'on étudie et adhère à des contenus religieux mais aussi comment cette adhésion est fragile.