



HAL
open science

Réponse à Roger Pouivet

Charles-Henry Cuin

► **To cite this version:**

Charles-Henry Cuin. Réponse à Roger Pouivet. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2016, 173, pp.245-264. 10.4000/assr.27643 . halshs-02472915

HAL Id: halshs-02472915

<https://shs.hal.science/halshs-02472915>

Submitted on 2 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Réponse à Roger Pouivet

Response to Roger Pouivet

Respuesta a Roger Pouivet

Charles-Henry Cuin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27643>

DOI : 10.4000/assr.27643

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 245-264

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Charles-Henry Cuin, « Réponse à Roger Pouivet », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27643> ; DOI : 10.4000/assr.27643

Conformément à ses règles, notre revue s'accorde pour publier cette réponse de Charles-Henry Cuin à l'article de Roger Pouivet, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », paru dans le numéro 169, 2015, sur « Philosophie et religion » coordonné par Vincent Delecroix et Philippe Portier. Les deux coordinateurs tiennent cependant à attirer l'attention de Charles-Henry Cuin sur le fait que, contrairement à ses insinuations, inclure dans le dossier la position très critique de Roger Pouivet à l'encontre des sciences sociales du religieux ne signifie nullement mettre en question, par une espèce de complaisance théologique, la démarche indépendante de ces sciences. Il s'est tout simplement agi pour eux et pour notre comité de rédaction d'exposer le plus objectivement possible le paysage contemporain de la philosophie de la religion dans le cadre francophone.

La Rédaction

Charles-Henry Cuin

Réponse à Roger Pouivet

(à propos de son article : « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 2, 2015, n° 169, p. 143-156)¹

Cet article de R. Pouivet surprend autant par le ton utilisé que par certains arguments critiques présentés.

L'auteur de l'indispensable *Qu'est-ce que croire ?* (Pouivet, 2003), dont les lecteurs habituels apprécient le style à la fois rigoureux et bienveillant, souvent enjoué, s'y montre étonnamment agressif, voire acrimonieux. Les sciences humaines et sociales (et tout particulièrement la sociologie) y sont en effet accusées d'être le jouet de « l'idéologie naturaliste » qui caractériserait le monde scientifique en général et de présenter un état de « misère épistémologique » pour le moins désolant, quand ce n'est pas une véritable « attitude anti-épistémologique » consacrant l'« abîme » existant entre elles et ce qu'il appelle étrangement « l'épistémologie analytique de la religion ». Au passage, celles-ci sont accusées de pratiquer un « déterminisme » obtus, d'être « devenues évolutionnistes ces derniers temps » (?), et encore de s'inscrire dans la lignée de maîtres soupçonneux tels que Nietzsche, Freud, Marx et, pour faire bonne mesure, Durkheim. Quant aux

1. Les citations empruntées à cet article sont systématiquement reproduites en italique ci-dessous.

« Lumières », coupables d'avoir dévoyé la philosophie et encouragé l'athéisme, elles sont incessamment vilipendées. En dépit d'une réserve rhétorique, c'est donc une condamnation sans appel que prononce la dernière phrase de l'article : « *Les sciences humaines et sociales apparaissent, au moins parfois, comme un obstacle épistémologique à la compréhension des croyances religieuses* » (p. 154).

Dans le même temps, R. Pouivet présente un plaidoyer en faveur d'une « épistémologie analytique de la religion » qu'il a récemment développée dans plusieurs publications² mais dont il ne propose ici qu'une synthèse sommaire et assez brouillonne, en sorte que le lecteur non averti éprouve une difficulté certaine pour comprendre dans quelle mesure cette approche permet de pallier avec succès les vices qu'il dénonce chez les « sciences de la religion ».

La violence du propos n'est donc pas que formelle. À l'évidence, elle témoigne d'une volonté de régler un compte particulièrement lourd entre un auteur et ses collègues (si l'on peut encore les appeler ainsi) et, pour ainsi dire, de prononcer un divorce définitif entre des disciplines qui n'auraient visiblement plus rien en commun et dont, de ce fait, l'une des parties a décidé de ne plus ménager les autres. Il fallait donc sans doute que le geste de rupture effectué par le représentant français le plus éloquent et le plus résolu de l'« épistémologie religieuse » connaisse une mise en scène digne de la solennité du moment et de l'importance des enjeux. Le choix des vénérables *Archives de sciences sociales des religions* semblait alors particulièrement approprié. Si l'on doit saluer le libéralisme intellectuel d'une revue acceptant ainsi d'accueillir non pas un contradicteur mais un véritable imprécateur, on peut aussi s'interroger sur les arcanes de cette démarche : toute publication étant le produit non seulement d'une évaluation éditoriale selon des critères explicites mais aussi d'une transaction « sociale » entre les parties concernées par les enjeux académiques et extra-académiques de cette publication, il est parfois possible que, comme en matière ferroviaire, un texte puisse en cacher un autre qui, par définition restera mystérieux...

Il est visible que, dans cet article, R. Pouivet laisse libre cours à son exaspération face à des disciplines auxquelles il reproche, pour l'essentiel, leur refus de s'engager dans l'entreprise apologétique qu'il poursuit lui-même depuis longtemps. Comment est-il possible, demande-t-il, que des disciplines qui ont, entre autres vocations, celle d'aborder l'étude scientifique des croyances religieuses,

2. Voir : Pouivet, 2003, 2007, 2011, 2012, 2013. On ne peut en effet rendre totalement justice au propos de cet article si l'on ne le rapporte pas aux travaux publiés en amont par son auteur et qui sont autrement argumentés que la synthèse un peu bâclée qui nous est proposée ici. À cet égard, on regrettera, pour le moins, que R. Pouivet ne nous livre ici que les linéaments les plus grossiers de ses thèses, avec la volonté visible moins de convaincre l'adversaire que de le terrasser sommairement.

Mais, comme le sociologue que nous sommes n'a ni la légitimité ni les compétences nécessaires pour proposer une critique détaillée des travaux du philosophe, il se contentera ici de présenter quelques points de désaccord entre, d'une part, *ce qu'il croit avoir compris* de certains aspects de l'article et, d'autre part, *ce qu'il pense savoir* à leur propos.

n'aient pas pour priorité de régler la question de leur justification, c'est-à-dire de leur éventuelle vérité ? Pourquoi ces sciences sont-elles unanimes pour considérer que ces croyances sont soit fausses soit, dans les meilleurs cas, invérifiables³ et, par effet, pour considérer que ceux qui les portent (les « croyants ») sont soit dénués de rationalité, soit victimes d'illusions, soit encore de mauvaise foi ? Pire encore, pourquoi persévèrent-elles ainsi dans l'erreur alors même que la lecture d'un certain nombre d'auteurs réunis sous la bannière de la « philosophie analytique de la religion » suffirait à les dessiller ?

L'argumentation proposée par R. Pouivet peut être analysée comme suit :

- 1) Il existe, à côté du monde naturel, un monde surnaturel (transcendant).
- 2) Les croyances religieuses (CR) sont relatives aux phénomènes intéressant ce monde surnaturel.
- 3) On ne peut pas, pour des raisons évidentes, appliquer à l'étude de ce monde les méthodes – « naturalistes » – des sciences de la nature.
- 4) Or, les « sciences humaines et sociales » utilisent ces méthodes à l'exclusion de toute autre méthode.
- 5) Elles le font sous l'emprise de l'« idéologie naturaliste » qui prévaut dans le champ scientifique en général.
- 6) Elles ne sont donc pas en mesure d'analyser les CR autrement que comme des produits « naturels », c'est-à-dire comme relevant de causes extérieures aux sujets qui les portent et non en prenant (aussi) en compte les (« bonnes ») raisons que ces derniers peuvent avoir de les endosser.
- 7) C'est pour cela qu'elles considèrent *a priori* ces CR comme indémonstrables par la méthode des sciences expérimentales (ou, plus largement, empirico-logiques).
- 8) Ce faisant, elles seraient conduites à dénier *a priori* sinon toute vérité aux CR, du moins toute possibilité de prouver leur éventuelle vérité.
- 9) C'est donc une autre « épistémologie » qui doit être appliquée aux CR, et qui affirme d'une part :
 - 10) qu'il est possible de *justifier* des CR pour peu que l'on accepte de pratiquer une « épistémologie modeste » (*vs.* l'« épistémologie ambitieuse » des sciences de la nature) et, d'autre part,
 - 10^{bis}) qu'une croyance (même fragile ou fausse) peut être « garantie » (*i.e.* *légitimée*) par la mise en œuvre par le croyant d'un certain nombre de « vertus épistémiques ».

3. « *En refusant, par principe, toute origine surnaturelle au christianisme, les sciences humaines et sociales présentent les croyances chrétiennes comme fausses, illusoires ou, au moins, épistémologiquement injustifiables* » (p. 143).

Je ne discuterai pas le postulat (1) qui fonde cette argumentation et lui donne sa cohérence ; je préférerais montrer qu'on le retrouve comme résultat d'une démonstration qui présente donc un caractère circulaire marqué. Si certains énoncés ne présentent pas de difficulté particulière, d'autres, en revanche, méritent que l'on s'attarde de façon critique soit sur leur contenu, soit sur la place qu'ils occupent dans l'argumentation. C'est le cas de (5) qui est discutable, de (6) qui est à l'évidence faux, de (8) qu'il convient de nuancer fortement, et de (9) qui propose une approche alternative à notre avis spécieuse.

On notera enfin le caractère étrange du fait d'opposer ainsi la notion d'épistémologie à celle de science, comme si les deux notions ne correspondaient pas seulement à des démarches cognitives distinctes mais bien à deux façons irréductibles de rechercher et d'atteindre une connaissance objective de la réalité. Ainsi, il est reproché aux « sciences humaines et sociales » de ne pas accorder, ne serait-ce que par hypothèse, de vérité objective aux contenus des croyances religieuses, c'est-à-dire de délaissier la question de leur « vérité ». Cette démarche constituerait, en revanche, l'objet central d'une « épistémologie des croyances religieuses » dans la mesure où celle-ci aurait pour vocation de juger de la « valeur épistémologique » de ces croyances (« *Avons-nous le droit d'avoir des croyances chrétiennes ? Sommes-nous intellectuellement autorisés à accepter le contenu du Credo ? En quoi consistent de bonnes raisons de croire en Dieu ?* », p. 146). Si l'on peut suivre l'auteur dans cette distinction, on peut aussi s'étonner de cette utilisation de la notion d'« épistémologie » pour caractériser non plus les conditions de scientificité d'une démarche visant à la connaissance objective d'un monde posé comme réel, mais bien plutôt les conditions de « vérité » du produit cognitif de cette démarche⁴.

Conviction et certitude : une surprenante indifférenciation

Je commencerai par la critique adressée par R. Pouivet à la définition des croyances religieuses que j'ai moi-même proposée naguère dans un petit texte (Cuin, 2012), non pas parce qu'elle me concerne nommément mais parce qu'elle résume l'argument central de l'affaire : « *Au début d'un article intitulé La sociologie des croyances religieuses à ses frontières, Charles-Henry Cuin fait une différence entre la croyance qu'il va pleuvoir demain et la croyance selon laquelle*

4. Notons d'emblée, pour ne pas y revenir, que lorsque l'épistémologie se spécifie selon son objet (épistémologie « religieuse ») on peut craindre pour la connaissance de cet objet. Pourquoi devrait-on distinguer l'épistémologie des croyances religieuses de celle des faits économiques, par exemple, si ce n'est pour soustraire la première aux conditions normales de la connaissance objective ? En procédant ainsi, on affirme *a priori* l'existence d'une spécificité que la démarche épistémologique a en principe vocation à déterminer, le cas échéant... Ainsi, pour R. Pouivet, l'« épistémologie des croyances religieuses » postule l'existence d'une transcendance qui conférerait à ces croyances un statut d'exception, à savoir celui de phénomènes d'origine divine (puisque c'est l'existence de Dieu qui explique celle des croyances en cette existence elle-même – quand ce dieu est, évidemment, celui du christianisme et ces croyances celles des chrétiens !).

Dieu a créé le monde. La première serait une “opinion dénuée de certitude” ; la seconde est présentée comme une “conviction subjective dénuée de certitude objective” [...]. Les sociologues semblent ainsi savoir, dès le départ, que la croyance selon laquelle Dieu a créé le monde est “une conviction subjective dénuée de certitude”. Mais le croyant pourrait-il se reconnaître dans le jugement porté sur sa situation épistémologique ? » (p. 144).

En proposant de définir ainsi la croyance religieuse, je ne faisais rien de plus que reprendre la typologie kantienne construite autour des deux dimensions que l'on peut distinguer dans un « jugement », à savoir ce que Kant appelle respectivement la « suffisance subjective » (définie comme « conviction ») et la « suffisance objective » (définie comme « certitude »)⁵ : « Quand le jugement n'est suffisant que subjectivement, et qu'en même temps il est tenu pour objectivement insuffisant, il s'appelle *foi* » nous dit Kant (1942 [1781]). La *foi* est ainsi distinguée de l'*opinion*, qui est dépourvue à la fois de conviction et de certitude, et du *savoir* dont la conviction du titulaire est fondée sur une certitude⁶.

On notera, d'une part, que cette typologie prend explicitement en compte la conscience que les sujets ont du caractère de suffisance ou d'insuffisance de leurs jugements : « L'*opinion* est un jugement qui a conscience d'être insuffisant subjectivement aussi bien qu'objectivement » (*ibid.*). La *foi* caractérise donc des convictions dont les porteurs savent pertinemment qu'elles sont dénuées de certitude. D'autre part, la distinction kantienne entre conviction et certitude est référée au caractère intersubjectif (ou non) de l'accord sur la « vérité » de l'objet des jugements : « La suffisance subjective s'appelle *conviction* (pour moi-même), la suffisance objective, *certitude* (pour chacun) » (*ibid.*). Le critère de certitude renvoie donc non à une qualité intrinsèque de cet objet, mais bien, de façon fort *sociologique*, au consensus existant à son égard.

5. « Le fait de tenir quelque chose pour vrai (...) présente les trois degrés suivants : l'*opinion*, la *foi* et le *savoir*. L'*opinion* est un jugement qui a conscience d'être insuffisant subjectivement aussi bien qu'objectivement. Quand le jugement n'est suffisant que subjectivement, et qu'en même temps il est tenu pour objectivement insuffisant, il s'appelle *foi*. Enfin celui qui est suffisant subjectivement aussi bien qu'objectivement s'appelle *savoir*. La suffisance subjective s'appelle *conviction* (pour moi-même), la suffisance objective, *certitude* (pour chacun). Je ne m'arrêterai pas à éclaircir des concepts aussi faciles » (Kant, 1942 [1781], p. 272).

6. Un quatrième type, négligé par Kant, est le résultat du « croisement » de la suffisance objective et de l'insuffisance subjective, autrement dit de l'absence de conviction malgré une certitude. Dans ce cas, les bonnes raisons objectives qu'un individu a de croire en la vérité d'un énoncé ne parviennent pas pour autant à emporter sa conviction. Il s'agit d'une espèce de « mauvaise foi » nous empêchant d'adhérer à une vérité pour des raisons tenant à la dévaluation du critère de la vérité en faveur de critères tenus pour supérieurs à la vérité – *e.g.* la Révélation, la morale ou, plus simplement encore, la nécessité pratique de nier une vérité jugée « dangereuse » pour lui préférer une non-vérité plus avantageuse pour le maintien ou, au contraire, la promotion d'un ordre (politique, social, culturel, religieux, etc.). Dans ce cas, la dissonance cognitive est réduite en faveur d'un principe et contre la réalité. Une illustration exemplaire en est fournie par le rejet de la théorie de l'évolution des espèces au bénéfice de l'un des avatars de la « théorie » créationniste chez les fondamentalistes protestants anglo-saxons (*cf.* Gonzalez et Stavo-Debaugé, 2015).

Ce sont ces deux caractéristiques de la définition kantienne de la foi qui semblent déranger R. Pouivet. La première, parce qu'elle relativise le niveau de croyance des croyants en distinguant conviction et certitude, conçoit la foi comme une conviction dénuée de certitude, ce qui la rapproche effectivement de la plupart des connaissances-croyances que nous possédons (comme R. Pouivet le note d'ailleurs justement⁷) et qui sont seulement fondées sur *la confiance* que nous avons dans leur vérité objective – c'est-à-dire, essentiellement, dans les sources dont nous les tenons. Rares sont en effet les connaissances dont nous avons nous-mêmes testé directement la vérité⁸. « *Mais, demande R. Pouivet en se référant à la définition kantienne de la foi, le croyant pourrait-il se reconnaître dans le jugement porté sur sa situation épistémologique ?* » Non seulement il le *pourrait*, mais c'est généralement le cas de la plupart des croyants qui, comme le montrent toutes les enquêtes effectuées auprès d'eux, reconnaissent le caractère proprement *incertain* de leurs croyances, avec des degrés d'incertitude variables selon les croyances évoquées. Il semble donc bien établi que, dans le cas des croyances religieuses, convictions et certitudes sont relativement indépendantes : on peut être un croyant pleinement convaincu de (certaines de) ses croyances religieuses tout en reconnaissant l'absence de certitude à leur endroit, la conviction se fondant ici sur autre chose que des preuves ou des démonstrations contraignantes. À cet égard, le croyant n'est pas seulement conscient du caractère indémontrable de sa croyance, comme R. Pouivet le lui fait dire (« *Je crois en Dieu, mais je suis incapable de présenter des arguments satisfaisants pour l'athée, et je le reconnais volontiers* »), mais il reconnaît aussi que les arguments qu'il se donne à lui-même ne le satisfont pas pleinement ni toujours. La *conviction* du croyant, si l'on entend par là la force irrésistible qui le conduit à adhérer à un énoncé de croyance, n'est donc pas nécessairement solidaire d'une *certitude*, c'est-à-dire d'un ensemble de « raisons » plus ou moins fortes⁹.

Aussi, R. Pouivet a-t-il mauvaise grâce de se gausser en écrivant : « *En récitant le Credo, viendrait-il au croyant l'idée de dire, pour que ce soit plus sérieux : "Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, mais, bon, c'est là une conviction subjective dénuée de certitude objective" ?* » – car c'est bien, plus ou moins explicitement, ce que disent ces croyants ! Le croyant que nous propose R. Pouivet est ainsi, selon la définition kantienne, plus un *connaisseur* qu'un croyant, c'est-à-dire que ses convictions seraient fondées sur des certitudes indiscutables. Le problème est que ce type de croyant apparaît au chercheur

7. « *Les croyances religieuses nous placent en réalité dans la même situation épistémologique que la plupart de nos autres croyances* » (p. 144).

8. « Il n'y a pas de si grand philosophe dans le monde qui ne croie un million de choses sur la foi d'autrui, et ne suppose beaucoup plus de vérités qu'il n'en établit. Ceci est non seulement nécessaire, mais désirable » (Tocqueville, 1961 [1835-1840]).

9. On peut, à cet égard, faire l'hypothèse du caractère asymétrique de la formation respective de la certitude, qui est le produit d'un processus cognitif complexe s'inscrivant dans une durée plus ou moins longue, et de conviction qui, du fait de son caractère spontané et d'évidence, serait plus immédiat ou, en tout cas, moins réflexif...

de terrain comme une pure abstraction et que, dans la réalité, c'est *le doute* qui caractérise les croyants les plus convaincus. Ce doute omniprésent est décrit par les observateurs les plus attentifs comme d'intensité fluctuante selon les moments de la journée et les phases de la vie (Lamine, 2013 ; Pelkmans, 2013 ; Piette, 1999 et 2003 ; Pouillon, 1993 ; Veyne, 1983)¹⁰. Il est d'ailleurs, pour la plupart des théologiens, la marque même de la foi : pensons à l'aphorisme attribué à Tertullien (« *Credo quia absurdum* ») ou encore aux affres de Jean de la Croix (1998) dans la « *noche oscura* » de la foi, en passant par les diatribes de saint Augustin contre la prétention du croyant à reconnaître spontanément la figure de Dieu : « Si tu as l'intelligence de ce que tu veux dire, ce n'est pas Dieu : si tu peux comprendre, tu comprends autre chose à la place de Dieu. Si tu penses avoir presque compris, ta réflexion n'est pas intelligente. Donc, ce n'est pas lui, si tu comprends ; si en revanche c'est lui, tu ne comprends pas. » (saint Augustin, *Sermon* lii, 16). Cette caractéristique de la foi étant aussi bien reconnue et théorisée par la théologie chrétienne qu'elle est empiriquement observable dans le discours des croyants, il est donc paradoxal que R. Pouivet s'attaque à une définition qui fait du doute une dimension essentielle de la foi.

Les ressources providentielles d'une « épistémologie modeste »

Mais revenons à la seconde caractéristique de cette définition, selon laquelle la foi est une conviction subjective dénuée de certitude objective *en l'absence d'accord intersubjectif sur la véracité des énoncés de foi*. Si cela provoque la réaction critique de R. Pouivet, c'est, visiblement, parce qu'il refuse que ces énoncés puissent être soumis aux critères de justification normaux dans une démarche scientifique. Il estime, au contraire, que les croyances religieuses doivent être exclues du champ scientifique standard et qu'elles doivent être soumises à la juridiction d'une *autre* épistémologie.

Selon cette « épistémologie analytique de la religion », il serait tout à fait légitime de s'attacher à justifier les croyances religieuses à la condition expresse de ne pas chercher à fonder cette justification sur des preuves empiriques contraignantes qu'elles ne sont pas en mesure de fournir étant donné le caractère « surnaturel » des phénomènes qu'elles concernent. Cette entreprise de justification, qui est celle de la théologie rationnelle, ne peut en effet avoir de sens et être menée à terme que si le chercheur renonce à mettre en œuvre les principes d'une « épistémologie ambitieuse » pour leur préférer ceux d'une « épistémologie

10. « Le croyant ne perçoit l'énoncé religieux ni comme réaliste, c'est-à-dire associé à une référence et à une réalité correspondante, ni comme non réaliste, c'est-à-dire sans aucune contrepartie référentielle. Ce n'est ni l'un, ni l'autre, ou l'un et l'autre, mais rien exclusivement. Croire consiste à se rapporter aux énoncés religieux, en pensant ou en ressentant qu'ils ne sont pas des expressions métaphoriques, sans accepter vraiment la littéralité de leurs contenus. Cette oscillation, cette hésitation, cet entre-deux mental sont fascinants. Ils font l'acte de croire » (Piette, 2012, p. 222).

modeste » (sic)¹¹. Selon cette dernière, il suffirait, pour justifier une croyance religieuse quelconque, d'une part que celle-ci réunisse un certain nombre d'arguments en sa faveur et, d'autre part, qu'elle ne contredise pas la réalité. Les travaux de R. Swinburne (2004) en faveur de l'existence de Dieu, dont R. Pouivet fait à juste titre grand cas, illustreraient cette démarche d'« épistémologie modeste », dans la mesure où ils se contenteraient de comparer des probabilités inductives (Schmitt, 2015).

L'un des arguments favorisés avancés par l'auteur pour justifier le recours à cette « épistémologie modeste » (et que la tradition rhétorique de la philosophie *analytique* semble affectionner) est celui des « croyances ordinaires » dont il ne viendrait à l'idée de personne de contester la robustesse : « *Les croyances religieuses nous placent en réalité dans la même situation épistémologique que la plupart de nos autres croyances. (...) Nos croyances de cette sorte ne sont pas épistémologiquement justifiées ou fondées. Et cela vaut aussi pour des croyances que d'autres ne partagent pas, comme les croyances religieuses. L'exigence de preuve, à leur égard, n'est-elle pas excessive ?* » (p. 144-145 *passim*)¹². Or, cet argument est passablement controuvé. Nous savons tous fort bien, sans jamais être allé sur place le vérifier par une enquête administrative serrée, que Pékin est la capitale de la Chine. Pourtant, si l'on n'a jamais vu d'affrontements collectifs sur cette question alors que celle de la vérité des croyances religieuses a fait couler des fleuves de sang, c'est sans doute parce que les enjeux cognitifs (et, au-delà, culturels et politiques) relatifs à ces deux types de croyances sont incommensurables... Aussi, comparer les croyances religieuses avec ces croyances habituelles n'est pas vraiment sérieux, ne serait-ce que parce que l'on demande raison infiniment plus souvent des premières que des secondes. De plus, cela est peu cohérent avec l'argument préalablement invoqué de la distinction nécessaire entre les juridictions respectives de la réalité « naturelle » et de la réalité « surnaturelle ».

Toutefois, la caractéristique essentielle de cette « épistémologie des croyances religieuses » est relative à l'importance accordée à la *légitimité* de ces croyances, qui constitue la seconde dimension de son programme après la dimension « aléthique ». Ici, il ne s'agit plus de justifier ces croyances mais d'évaluer dans quelle mesure ceux qui les partagent ont intellectuellement, voire moralement, le droit de les partager ; il s'agit donc de les *garantir*¹³. Par là, R. Pouivet entend le fait que, indépendamment de sa justesse éventuelle (*i.e.* sa vérité ou sa fausseté), une croyance peut être légitimement adoptée par un individu si celui-ci réunit un

11. Voir : Pouivet, 2011.

12. Voir aussi : « Car la majeure partie de ce que nous savons fort bien, nous le savons sans aucune des justifications que l'épistémologue ambitieux attend et même exige » (Pouivet, 2011, § 11).

13. « Ce qui garantit des croyances, sans prétendre les justifier, est le bon fonctionnement de nos facultés cognitives, dans des circonstances normales, quand ce fonctionnement est dirigé vers la découverte de la vérité » (Pouivet, 2007, p. 159). La notion de « garantie » (*warrant*) est empruntée à A. Plantinga (2000).

certain nombre de « vertus » intellectuelles et morales : « Ce qui nous conduit à *créditer* une personne d'une croyance vraie n'est pas le contrôle interne de ses croyances, mais ce sont ses qualités intellectuelles : l'ouverture d'esprit, la fermeté, l'attention, l'honnêteté ou la prudence intellectuelles, mais aussi l'amour de la vérité. Il s'agit là de *vertus épistémiques* qui s'opposent à des vices, comme la dispersion intellectuelle, le manque de curiosité, l'inattention, la malhonnêteté, l'indifférence à la vérité » (Pouivet, 2013, p. 75).

Justification, légitimation et garantie : un tour de passe-passe ?

Malgré le soin qu'il apporte à distinguer justification et légitimation, R. Pouivet semble bien lier étroitement ces deux moments de la démarche. On ne peut en effet s'empêcher de penser que, dans le cadre de l'épistémologie « modeste » qu'il préconise, il considère le second moment comme décisif en dernière instance du résultat de l'entreprise de justification d'une croyance religieuse. Sinon, pourquoi attacherait-il une telle importance à la question de la légitimation de cette croyance, qui, si pertinente soit-elle en soi, paraît *a priori* indépendante de, voire étrangère à, celle de sa justification ? (Et, de fait, au début de la phrase citée plus haut, il parle bien de « croyance *vraie* » et non pas seulement de croyance vertueuse ou légitime, ou encore *garantie*.) On en vient donc à se demander si l'entreprise de ladite « épistémologie analytique de la religion » n'a pas tant pour objet de justifier (même « modestement ») certaines croyances religieuses que d'affermir les croyants dans le « droit » qu'ils ont de croire ce qu'ils croient – voire de fonder la justification de ces croyances sur leur légitimité, c'est-à-dire sur les « vertus épistémiques » des croyants¹⁴. Si c'était le cas, alors le lecteur pourrait à bon droit se demander s'il ne vient pas d'assister à un véritable tour de passe-passe...

On peut en effet s'étonner de la facilité avec laquelle R. Pouivet passe de la notion de *légitimité* d'une croyance à celle de sa *garantie*. Si les mots ont un sens, le premier renvoie au fait qu'une croyance peut être jugée comme n'outrepasant pas certaines normes intellectuelles et/ou morales, tandis que le second correspond à l'assurance donnée de la qualité de quelque chose – et, dans ce cas, il est nécessaire de spécifier et le destinataire de ladite garantie et la qualité ainsi garantie. Qu'est-ce qui est « garanti », par qui et à qui lorsqu'une croyance religieuse est réputée « légitime » ? On pourrait s'amuser à copier l'ironie de R. Pouivet en demandant : « Imagine-t-on un croyant affirmant que l'existence de Dieu est indémontrable, mais qu'il vous la garantit parce qu'il est de bonne foi ? » On peut donc craindre que ce *surclassement* de la légitimité en garantie ne relève pas seulement de l'intempérance verbale mais bien du leurre sémantique.

14. « L'épistémologie n'est pas chargée de valider ces croyances. Nos croyances ne sauraient donc pas être justifiées (ou validées) par une démarche épistémologique fondationnaliste. Elles sont en revanche garanties par le mode d'acquisition que nous en avons et la qualité épistémique personnelle de celui qui croit (ses vertus épistémiques) » (Pouivet, 2007).

On comprend peut-être mieux, alors, l'intérêt porté par R. Pouivet à cette « épistémologie des vertus » : s'il faut et suffit qu'une croyance soit « garantie » (au sens donné par l'auteur à ce terme) pour qu'elle soit légitime – c'est-à-dire pour qu'un croyant soit *crédible* lorsqu'il affirme croire (en) quelque chose – c'est parce que cette « garantie » ne peut concerner que la subjectivité du croyant et non l'objectivité de ses croyances (encore que, sur un plan pratique, on peut s'interroger sur les moyens utilisables pour décider des « vertus » d'un croyant).

Pourtant, si la seule « garantie » que nous puissions avoir en la matière est celle de la « bonne foi » des croyants (et sous réserve de disposer d'un instrument d'évaluation pertinent), c'est cette garantie qui permet à R. Pouivet de justifier les croyances religieuses provenant des révélations faites aux hommes par la divinité par le truchement de ses prophètes. La théologie de la Révélation repose en effet tout entière sur la confiance dans les témoignages de ceux et celles qui ont rapporté les faits et dires divins. Or, si l'on n'a pas de raisons dirimantes de suspecter la bonne foi de ces témoins réputés « directs », alors nous avons de « bonnes raisons » de les croire et d'endosser les croyances qui nous sont ainsi proposées. Ici, le tour de passe-passe évoqué plus haut confine à la prouesse : dans l'opération consistant à tenter de démontrer que les croyances religieuses, dont les énoncés sont généralement invérifiables, peuvent cependant être justifiées par la pétition de principe selon laquelle elles sont fondées sur des témoignages qu'il serait abusif de suspecter *a priori*, l'analyse a gagné le vernis de légitimité empirique qui lui faisait défaut jusque-là puisque le réel vient en quelque sorte au secours du surnaturel.

On comprend peut-être mieux, alors, la virulence de la critique adressée par R. Pouivet à la définition kantienne de la foi-croyance (*Glaube*). En fin de compte, distinguer (même) analytiquement la conviction de la certitude, c'est refuser de considérer que (certaines de) nos croyances religieuses puissent ne pas être ni aussi indubitables que les croyances « vraies » que nous possédons tous sans les avoir véritablement justifiées autrement que par nos « bonnes raisons », ni aussi « garanties » que sont celles « *que nous tenons pour épistémologiquement garanties, simplement parce que des raisons suffisantes de les rejeter ne nous sont jamais opposées* » (p. 144). D'où les diatribes de R. Pouivet contre la prétention de faire un sort particulier aux croyances religieuses par rapport à celles qu'il ne viendrait à l'esprit de personne de contester dans d'autres domaines (*e.g.* l'existence d'une réalité extérieure et antérieure à nous, ou, plus trivialement, la confiance que nous avons généralement dans la véracité de ce que nos sens nous révèlent ou que notre mémoire retient).

On ne s'étonne donc pas du parti pris par R. Pouivet en faveur d'une épistémologie « modeste », c'est-à-dire, en fin de compte, de normes particulièrement accommodantes en matière d'administration de la preuve. Il est évident qu'une démonstration est d'autant plus aisée que l'on abaisse le niveau d'exigence du

raisonnement ! Sans doute, les travaux de R. Swinburne ne sont-ils pas négligeables : ses résultats quant à l'existence de Dieu peuvent emporter la conviction de certains, mais l'approche probabiliste utilisée n'est évidemment pas en mesure de prouver quoi que ce soit et reste, par nature, incapable d'offrir la moindre certitude. Pourquoi, alors, en faire l'un des parangons de la fécondité de l'« épistémologie analytique de la religion » lors même que son apport cognitif s'avère aussi *modeste* que l'épistémologie mise en œuvre ?

« Idéologie » naturaliste ou démarche *scientifique* ?

On en vient alors à s'interroger sur la pertinence du propos central de cet article, dans lequel le philosophe s'en prend violemment à des disciplines qui ne méritaient certainement pas ni cet excès d'honneur philosophique ni cette indignité qui leur est infligée. Si lesdites « sciences humaines et sociales » manquent à leurs obligations épistémiques relatives à la question de la vérité des croyances religieuses (*i.e.* à leur « justification ») c'est, affirme R. Pouivet, parce qu'elles seraient entravées par une véritable « idéologie » caractérisée par son refus de considérer la dimension « surnaturelle » d'un monde réel ainsi réduit à sa seule dimension naturelle.

R. Pouivet paraît, ici, se méprendre sur les fondements de la démarche scientifique. Si celle-ci refuse de prendre en compte les hypothèses faisant intervenir des entités « surnaturelles » ou transcendantes, ce n'est pas principalement parce qu'elle en nie l'existence pour des raisons « idéologiques », mais tout bonnement parce que ces entités (par définition *inobservables*) ne sont pas susceptibles de faire l'objet d'observations réglées et de mesures univoques seules à même de permettre le test d'hypothèses. Ce n'est pas pour autant, bien sûr, que la science s'interdit de construire de toutes pièces des entités théoriques (ou virtuelles) permettant de conceptualiser le réel (ou sa représentation momentanée). Mais, en dernière analyse, les énoncés portant sur ces artefacts ne sont recevables que s'ils reposent sur des preuves empiriques directes ou indirectes¹⁵. (Ceux qui, selon l'expression poppérienne, ne sont pas « falsifiables » ne sont pas pour autant considérés comme faux, mais tout simplement comme inaptes à une approche scientifique¹⁶.) Si l'on peut comprendre le tragique de la situation intellectuelle de ceux qui sont convaincus que certains phénomènes naturels ou sociohistoriques ne sont explicables que par l'existence ou l'intervention de ces entités « surnaturelles » ou transcendantes, il faut aussi accepter que la démarche de recherche de vérité que constitue l'entreprise scientifique possède des limites techniques qui

15. Sur l'opérationnalisation des concepts en sociologie, voir le très classique : Lazarsfeld, 1965.

16. Voir : Popper, 1991.

ne sont dues ni à des malveillances ni à des « idéologies¹⁷ ». Ainsi, si les sciences humaines et sociales ne font pas à la justification des croyances religieuses le sort qui leur serait dû, ce n'est pas tant pour des raisons « idéologiques » corrélatives d'un préjugé défavorable à l'égard de leur véracité que, plus concrètement, à cause du caractère tout simplement irréaliste d'une telle ambition¹⁸. Quant à l'accusation selon laquelle ces sciences « *présenter[aient], par principe, les croyances qu'elles prétendent expliquer comme des erreurs ou des illusions, ou au moins comme épistémologiquement déficientes* » et leur dénierait, ainsi qu'aux croyants qui les portent, toute « *dignité intellectuelle* » (p. 154 *passim*), elle est contredite par la grande masse des travaux contemporains qui reconnaissent, au contraire, la rationalité objective des croyances religieuses, ainsi que le rôle joué par la rationalité subjective des acteurs dans leur explication¹⁹.

Par ailleurs, on notera le caractère étrange d'une démarche argumentative qui s'attache à montrer que ces disciplines ne répondent pas aux attentes légitimes de ceux qui voudraient les voir s'atteler à la justification des croyances religieuses, *après avoir affirmé que cette pleine justification (« par des évidences objectives et partageables ») est impossible et qu'il faut lui préférer un objectif de « légitimation » ou de « garantie »* – rejetant *ipso facto* l'analyse de cet objet hors du champ scientifique²⁰.

17. On peut donc penser, étant donné l'absence totale de justification théorique de l'emploi du terme d'« idéologie » par l'auteur (qui hésite d'ailleurs un instant à lui préférer celui de « religion » !), que la volonté de disqualification est patente.

18. En matière de croyances collectives – religieuses ou profanes – l'approche scientifique n'a pas pour objet premier de juger de leur légitimité cognitive, c'est-à-dire de se prononcer sur leur vérité ou leur fausseté, ou encore de porter un jugement quelconque sur les individus qui les endossent ; son ambition explicative s'arrête là où commencerait une prétention normative. Il n'importe pas à la sociologie (sinon aux sociologues) de savoir si les adversaires de la peine de mort, les contempteurs du capitalisme, les tenants de la théorie de l'évolution ou encore les croyants dans la naissance virginale du Christ ont tort ou raison. Il leur suffit, après avoir constaté le caractère à la fois historique et collectif de ces croyances, de comprendre pourquoi et comment elles se sont formées et ont évolué dans un milieu social donné, leurs conséquences éventuelles sur les conduites collectives, ou encore pourquoi certains les tiennent non pour des croyances subjectives mais plutôt pour des connaissances objectives – qu'elles peuvent être évidemment mais sans que cela ait, du point de vue sociologique, de véritable importance.

19. Voir la plupart des auteurs cités *in* Cuin, 2013, et en particulier : Boudon, 2003 ; Bronner, 2009 ; Cuin, 2012 ; Sanchez, 2007. Quant à É. Durkheim, père de la sociologie religieuse, il faut n'avoir jamais ouvert ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1994 [1912]) pour affirmer qu'il tenait les croyants pour dénués de « droiture intellectuelle ».

20. La cohérence de l'argumentation s'apparente assez bien à celle du paralysisme du chadron troué rapporté par Freud (1992) : « Oui, les sciences humaine et sociales sont coupables d'ignorer la question de la justification des croyances religieuses. Oui, de toute façon l'épistémologie "ambitieuse" sur laquelle elles sont fondées rend cette entreprise impossible. Oui, c'est bien pour des raisons idéologiques et non pas scientifiques qu'elles méprisent cette question. Oui, une épistémologie "modeste" permet de s'y atteler. Oui, cette épistémologie ne permet pas de justifier véritablement ces croyances, mais seulement de les "garantir" ».

On aurait donc pu penser que, après avoir dénoncé « *l'abîme [existant] entre les sciences des religions et l'épistémologie analytique de la religion* » (p. 148), R. Pouivet aurait laissé à chacune de ces approches leur juridiction respective en fonction de leurs normes épistémiques spécifiques. Mais non : les deux approches ne sont pas seulement séparées par un abîme, elles sont également *incompatibles* entre elles – c'est-à-dire qu'il convient d'exclure l'une (la première) au profit de l'autre (la seconde) ! Aussi n'est-il pas interdit de penser que si le verdict est aussi impitoyable c'est peut-être parce que, pour certains tenants de cette « philosophie analytique de la religion » (qui ne semble pas être autre chose qu'une *théologie*, de surcroît particulièrement rigide²¹), il est insupportable de concevoir (et d'accepter) que les « sciences de la religion » puissent contribuer en quoi que ce soit à une connaissance positive d'un phénomène qui ressortit intégralement à la transcendance divine.

Causes des croyances et raisons de croire : un étrange amalgame

Venons-en enfin à cette critique particulièrement violente formulée par R. Pouivet : « *Je parlerai d'une "attitude anti-épistémologique" pour caractériser cette façon dont les sciences humaines et sociales vont directement aux causes naturelles des croyances sans que la question des raisons de croire soit même considérée* » (p. 149). Une telle accusation est d'autant plus incompréhensible que la distinction entre explication par des *causes* et explication par des *raisons* constitue, au moins depuis Max Weber, l'un des topiques centraux du débat épistémologique en sciences sociales (Cuin, 2000). Aujourd'hui, elle est au cœur de la sociologie dite « cognitive » développée en France par R. Boudon (2003) et son école, et, plus largement, par l'individualisme méthodologique en sociologie. De fait, si les phénomènes sociaux sont considérés comme des résultats émergents de l'agrégation (et/ou de la composition) de conduites individuelles, leur explication requiert la prise en compte de phénomènes de niveau individuel (voire, dans une perspective naturaliste, de niveau infra-individuel) et, parmi eux, toutes les formes et espèces de cognitions. Ainsi, les croyances religieuses qui, selon les paradigmes classiques, sont *déterminées* par la culture, leur utilité fonctionnelle ou encore des structures anthropologiques sous-jacentes et ignorées des individus, sont, dans le paradigme cognitif, endossées par les sujets pour de « bonnes raisons », c'est-à-dire qu'elles procèdent de l'exercice d'une *rationalité subjective* (Boudon, 1989) qui n'est en rien déterminée par des facteurs extérieurs à la conscience. Et c'est souvent, bien sûr, pour d'aussi « bonnes raisons » que les non-croyants rejettent à un moment donné les croyances auxquelles ils adhéraient à la faveur, par exemple, d'une éducation familiale.

21. Comme cela transparaît nettement dans les propos de publications antérieures de l'auteur (en part. Pouivet, 2011), ainsi que de son affirmation constante d'une position « réaliste » en matière de croyances religieuses (Pouivet, 2012, 2013).

La question de savoir s'il peut être raisonnable (à tous les sens du terme) d'adhérer à des croyances fragiles, douteuses, voire fausses, tient donc une place centrale dans la théorie boudonienne des « bonnes raisons ». Conjuguée à celle, plus naturaliste, des « biais cognitifs » dont toute une tradition de recherches empiriques montre qu'ils peuvent fausser les jugements les plus « vertueux » (pour parler comme R. Pouivet) du point de vue de la rationalité, elle a permis à un certain nombre de chercheurs de rendre compte de quantité de phénomènes sociaux et de résoudre autant d'énigmes relatives au caractère inattendu ou contre-intuitif de certains comportements collectifs dans bien des domaines – de la pratique de la magie à certains types de fonctionnements sectaires, en passant par les conduites électorales, économiques ou religieuses²². Ces travaux montrent, pour le dire vite, que les individus peuvent endosser les croyances les moins justifiées avec d'excellentes raisons subjectives de le faire pour peu qu'ils soient incomplètement informés, qu'ils ignorent certaines démarches analytiques ou y soient mal préparés, ou encore que la situation dans laquelle ils se trouvent les invite ou non à certaines dépenses d'énergie intellectuelle (Cuin, 2012).

Ainsi, pour le sociologue, il peut être intellectuellement légitime aussi bien d'adhérer à des croyances fausses (ou, simplement, douteuses ou fragiles) que de ne pas adhérer à des énoncés parfaitement vrais. Dans ce dernier cas, des « biais cognitifs » de mieux en mieux identifiés (Bronner, 2013) permettent d'expliquer pourquoi des individus dont la rationalité ne saurait être soupçonnée refusent d'accepter certaines évidences, y compris, parfois, lorsque la démonstration leur en a été faite (ce qui constitue d'ailleurs une belle illustration du « quatrième type » de la typologie kantienne : celui où une certitude objective ne parvient pas à déboucher sur une conviction subjective²³).

Aussi R. Pouivet, dont on s'étonne du silence qu'il fait sur la mise en œuvre dans les sciences sociales d'une distinction qui lui est chère²⁴, devrait-il être rassuré : le « déterminisme » dont il accuse collectivement ces disciplines n'est nullement, même s'il a connu et connaît encore un certain succès, le lot ordinaire des explications qu'elles proposent dans le domaine des croyances religieuses.

Vers une relève des sciences par la théologie ?

Pourtant, il semble bien que R. Pouivet utilise les notions de « raison(s) » et de « bonnes raisons » dans un sens bien particulier où elles perdent partiellement leur proximité sémantique avec les notions de *rationalnel* et de *rationalité*. Quand on lit, par exemple, sous sa plume : « *Dans les sciences humaines et sociales, les raisons des croyances religieuses ne peuvent pas être que les croyants aient raison*

22. Voir, par exemple : Boudon *et al.*, 1997.

23. Voir, *supra*, note 6.

24. Et qu'il n'ignore certainement pas...

de croire que Dieu existe, tout simplement » ou encore : « *pour les sociologues et les psychologues, en tant que tels, il semble aller de soi que l'explication des croyances religieuses n'est pas l'existence de Dieu* » (p. 143, *passim*), on reste déconcerté. Quelle peut bien être la signification de ces phrases²⁵ ? L'affirmation maintes fois répétée selon laquelle la raison objective de l'existence de Dieu fonderait la raison subjective de la croyance en Lui est tout à fait étrange et, pour tout dire, incohérente. Imagine-t-on pouvoir affirmer, par exemple, que la croyance en la rotondité de la Terre résulte de ce phénomène ? Si ce n'est pas le cas, alors ce que nous dit R. Pouivet est bien que la croyance en l'existence de Dieu a pour particularité insigne de provenir de Dieu lui-même – bref, qu'elle est, comme il l'est affirmé d'emblée « *un don épistémique que Dieu fait aux croyants* ».

Dans ce cas, R. Pouivet tiendrait les « bonnes raisons » que des individus peuvent avoir de croire, par exemple, à l'existence de Dieu non pas pour des raisons subjectives mais pour des « raisons objectives » – ce qui, s'agissant de sujets ne voudrait pas dire grand-chose. S'agirait-il, alors, d'affirmer que si les croyants croient c'est parce que, indépendamment de la façon (« objective » parce que déterminée par des causes extérieures, ou « subjective » parce que résultant de raisons intellectuelles personnelles) dont ils sont parvenus à leurs croyances, ceux-ci ne font que se rendre à l'évidence de la vérité « objective » de ces croyances ? C'est bien, pourtant, ce que semble affirmer R. Pouivet lorsqu'il suggère (c'est un euphémisme pour dire qu'il affirme) que si les croyants²⁶ croient ce qu'ils croient c'est tout simplement parce que ce qu'ils croient est incontestablement vrai : « *Si de toute évidence, ce n'est pas pour la bonne raison que Dieu existe que les hommes y croient, l'hypothèse de son existence n'a en effet même plus à être discutée* » (p. 149).

Et, de fait, les deux phrases qui inaugurent l'article de R. Pouivet semblent dépourvues d'ambiguïté sur le statut des religions et des croyances religieuses : « *Si la religion chrétienne est vraie, son origine est surnaturelle, c'est Dieu lui-même. Les croyances religieuses sont un don épistémique que Dieu fait aux croyants* » (p. 143). Sans affirmer ouvertement que la religion chrétienne est vraie, l'auteur indique pourtant que, si c'était le cas, il n'y aurait d'autre explication aux croyances qui la constituent que le dieu qu'elle révère. Or, si l'on exclut, comme il propose de le faire, toutes les explications « naturalistes », il ne reste plus que le recours à la transcendance pour expliquer ces croyances. L'explication est donc *donnée*, et non point à rechercher à partir d'hypothèses testables comme c'est le cas dans toute démarche scientifique. (D'ailleurs, c'est bien à l'un

25. Auxquelles on peut ajouter également celle-ci : « *Il est épistémologiquement paradoxal et inapproprié de prétendre expliquer les croyances religieuses en partant du principe que les causes de ces croyances ne peuvent pas être les raisons que le croyant serait prêt à leur reconnaître, y compris l'existence de Dieu* » (p. 154).

26. C'est-à-dire essentiellement les catholiques les plus traditionnels...

des dogmes essentiels du christianisme, à savoir celui des « vertus théologiques », que R. Pouivet fait implicitement appel pour rendre compte du fait que les individus ne peuvent connaître la *foi*, tout comme l'espérance et la charité, que dans la mesure où le dispensateur de ces vertus-compétences n'est autre que Dieu lui-même – cela expliquant le mystérieux phénomène selon lequel les croyants peuvent acquérir des convictions dénuées de certitude objective, c'est-à-dire des « certitudes » subjectives.)

Il ne reste alors plus à l'analyste qu'à *comprendre* ce que Pascal appelait « les raisons des causes », c'est-à-dire, en fin de compte, à rechercher une cohérence possible entre le projet divin (dès lors que l'on pense l'avoir identifié) et l'état du monde – une *théodicée générale* en quelque sorte. Car, si l'on va au bout de cette logique, ce ne sont pas seulement les croyances religieuses qui sont « un don » de Dieu créateur de toutes choses, mais c'est bien la totalité de cette création. C'est donc, en définitive, l'entreprise scientifique elle-même qui, au-delà des seules « sciences humaines et sociales », est destituée de son rôle cognitif (disons, pour rester dans le lexique de l'auteur, « épistémique ») au profit d'une *théologie*, même si celle-ci préfère se donner pour une « épistémologie analytique de la religion ».

Soit ! Mais on admettra alors que, par ce geste, R. Pouivet non seulement rompt les digues qui, sans doute pour leur bien respectif, séparaient science et théologie depuis près de trois siècles, mais aussi que la publication d'un tel article dans les ASSR inaugure l'entrée du « post-sécularisme » dans le champ de la pensée sociologique française²⁷.



Non, les « sciences humaines et sociales » ne méprisent ni les croyances religieuses ni les croyants. Si elles ne se prononcent pas sur leur vérité, ce n'est pas parce qu'elles sont convaincues *a priori* de leur fausseté, mais parce qu'elles estiment que ces croyances ne peuvent pas se prêter aux investigations empiriques qui seraient susceptibles d'en démontrer la « vérité » éventuelle. Quant aux croyants, elles mettent rarement en doute leur bonne foi ou leurs compétences

27. Voir : Stavo-Debaugue, 2012. Le débat sur la pertinence d'une ouverture plus ou moins complète de l'espace public aux convictions religieuses doit sans doute être distingué de celui qui porte sur la pertinence d'un projet « post-séculariste » comparable dans le champ scientifique, tout simplement parce qu'un tel projet équivaut à la fin de tout débat scientifique. On peut, à cet égard, partager la mise en garde de P. Gonzales et J. Stavo-Debaugue (2015, p. 372) dans la conclusion d'un article *varia* paru dans la même livraison que celui qui fait l'objet de notre commentaire critique : « Ces mobilisations religieuses devraient inviter les sciences sociales à se méfier de la vogue des théories post-séculières et à ne pas d'emblée célébrer la plus large participation possible aux débats publics (...) Ajoutons que la santé d'un espace public ne se mesure pas seulement à l'intensité de la participation, mais aussi au respect et au soin avec lesquels les faits (et pas seulement les personnes) y sont produits, accueillis et traités. »

cognitives. Tout au contraire, elles ont de plus en plus souvent tendance à faire l'hypothèse de leur rationalité, voire d'analyser leurs croyances comme le produit de la mise en œuvre de cette rationalité (« subjective »), voire encore dans certains cas de les considérer comme objectivement rationnelles²⁸. Causes extérieures et « bonnes raisons » subjectives sont donc mobilisées dans les démarches explicatives qui les concernent.

Non, ces disciplines ne sont pas nécessairement aliénées par une « idéologie naturaliste » rejetant systématiquement l'existence possible d'une réalité « surnaturelle ». Elles estiment tout simplement qu'elles n'ont pas – intellectuellement – le droit d'outrepasser les limites de leurs compétences analytiques. (Si l'on veut aborder cette question, les « vertus épistémiques » sont de leur côté et non pas du côté de ceux qui prennent des libertés outrancières avec les principes les plus évidents de l'administration de la preuve.)

Quant à l'« épistémologie analytique de la religion » telle qu'elle nous est présentée dans cet article (et aussi telle que nous avons cru pouvoir la comprendre en dépit de son art du contre-pied, du glissement, voire du détournement, sémantiques²⁹), elle ne parvient pas à nous convaincre ni de la cohérence de son projet ni de sa supériorité heuristique par rapport à celle des sciences humaines et sociales³⁰. Au contraire, elle nous apparaît globalement comme une entreprise vaine de légitimation de présupposés de nature théologique, dont l'introduction dans un propos à ambition sinon scientifique du moins explicative est pour le moins surprenante, voire inquiétante. Si l'« épistémologie des vertus » qu'elle propose possède une pertinence propre, elle introduit dans le champ de l'explication des croyances religieuses une problématique qui ne semble pas y avoir sa place.

Ainsi, on reste interloqué devant l'enthousiasme de R. Pouivet pour un projet de recherche que, en se transportant par la pensée dans un autre monde (idéal), il décrit comme suit : « *Notre chercheur ne demanderait donc pas le financement d'enquêtes empiriques coûteuses ; il ne proposerait aucun protocole de recherche*

28. C'est le cas, par exemple, des croyances (voire des superstitions) que les acteurs mobilisent afin de sortir d'une situation d'incertitude ou d'indétermination qui compromet leur capacité d'action, voire leur existence même. (L'âne de Buridan, qui, selon la légende, mourut de faim parce qu'il ne trouvait aucune raison objective de choisir celui des deux sacs d'avoine par lequel il commencerait son repas, aurait été bien inspiré de croire qu'il devait se déterminer en le jouant à pile ou face, ou bien encore à cause de sa couleur...)

29. Exemples : le traitement – pour le moins déconcertant – par l'auteur des notions d'*épistémologie*, d'*idéologie*, de *garantie épistémologique* ou encore de *raisons* (voire de « *bonnes raisons* », notion consacrée en sociologie par l'usage proposé par R. Boudon).

30. En dépit de recours, pour le moins incongrus dans la tradition « analytique », à l'argument d'autorité : « *Mais il suffit d'avoir lu un peu toute cette littérature épistémologique contemporaine, et aussi de se dire qu'après tout certains de nos meilleurs philosophes dans l'histoire de la philosophie ont pensé que les croyances religieuses étaient amplement justifiées, pour reconnaître que ce résultat ne s'est pas imposé universellement, loin de là !* » (p. 146).

dans un laboratoire de psychologie, avec cobayes et tests, mais il se proposerait de réfléchir à la question de savoir, ni plus ni moins, si Dieu existe et si nous avons le droit de croire que Dieu existe, et si l'existence de Dieu est compatible avec l'existence du mal dans le monde. Il se proposerait de relire (ou simplement de lire) attentivement des philosophes antiques ou de l'Antiquité tardive (...), médiévaux (...), et moderne (...), qui ont proposé des arguments à ces sujets » (p. 153 *passim*). Mais, après tout, si le monde sensible n'est pas autre chose que le produit d'un logos divin, il importe peu d'en appréhender la dimension empirique sinon pour définir les *explicanda* d'une démonstration dont l'*explicans* est totalement extramondain...

Laissons donc les « sciences humaines et sociales » faire leur travail et continuer à accumuler des résultats qui, au contraire de ce qu'affirme R. Pouivet³¹, sont considérables. Elles sont parfaitement conscientes des limites de leur champ d'application, de la fragilité de leurs démarches et du caractère aporétique de leurs explications, et c'est justement cette conscience qui fonde leur scientificité (Cuin, 2000). Leur mérite essentiel est de tenter d'intégrer les deux dimensions de toute connaissance digne de ce nom : la dimension *empirique*, à laquelle il faut bien réduire la réalité pour l'appréhender le plus objectivement possible, et la dimension *rationnelle* qui permet de penser cette réalité en se préservant du délire. La conjugaison active de ces deux dimensions a donné suffisamment de témoignages de son efficacité à prolonger les compétences de chacune d'entre elles, en permettant à la fois de penser le réel et de fonder cette pensée en raison. Ainsi entendu, le rationalisme échappe au solipsisme qui guette toute spéculation limitée par le seul souci de sa cohérence interne, ce qui semble bien être le cas d'entreprises philosophiques déterritorialisées.

Charles-Henry CUIN
 Université de Bordeaux
 Centre Émile-Durkheim (UMR 5116)
 c.cuin@numericable.fr

Bibliographie

- BOUDON Raymond, 1989, « Subjective Rationality and the Explanation of Social Behavior », *Rationality and Society*, vol. 1, n° 2, p. 171-196.
- , 1997, BOUVIER Alban, CHAZEL François (éds.), *Cognition et sciences sociales. La dimension cognitive dans l'analyse sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 2003, *Raison, bonnes raisons*, Paris, Presses universitaires de France.
- BRONNER Gérald, 2009, *La Pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël.
- , 2013, *La Démocratie des crédules*, Paris, Presses universitaires de France.

31. « Si l'explication naturaliste élimine ou ignore ces questions, elle se rend d'autant plus facilement capable d'expliquer les croyances religieuses qu'elle en a nié toute valeur intellectuelle. Et ses résultats explicatifs sont alors bien pauvres » (p. 152).

- CUIN Charles-Henry, 2000, *Ce que (ne) font (pas) les sociologues*, Genève, Librairie Droz.
- , 2012, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, vol. 59, n° 2, p. 221-238.
- , 2013, « La sociologie des croyances religieuses à ses frontières », *Sociologie*, vol. 4, 1, p. 81-86.
- DURKHEIM Émile, 1994 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- FREUD Sigmund, 1992 [1905], *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard.
- GONZALEZ Philippe, STAVO-DEBAUGE Joan, 2015, « “Dominez la terre !” Le créationnisme, du fondamentalisme à la désécularisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 2, 2015, n° 169, p. 351-376.
- KANT Emmanuel, 1942 [1781], *Critique de la raison pure*, Paris, J. Gibert.
- LAMINE Anne-Sophie, 2013, « Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2/2013, n° 16, p. 37-50.
- LAZARSELD Paul, 1965, « Des concepts aux indices empiriques » in Boudon R., Lazarsfeld P. (éds.), *Le Vocabulaire des sciences sociales*, Paris-La Haye, Mouton, 1965, p. 27-36.
- PELMANS Mathijs (éd.), 2013, *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*, New York, I.B. Tauris.
- PIETTE André, 1999, *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- , 2003, *Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- , 2012, « Le croyant, la divinité et l'anthropologie », in Feneuil A. (éd.), *L'Expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques*, Paris, Beauchesne, p. 217-238.
- PLANTINGA Alvin, 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- POPPER Karl R., 1991 [1972], *La Connaissance objective*, Paris, Aubier.
- POUILLON Jean, 1993, *Le Cru et le su*, Paris, Seuil.
- POUIVET Roger, 2003, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin.
- , 2007, « Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses », *Revue des Sciences Religieuses*, 81, n° 2, p. 155-173.
- , 2011, « Sur la rationalité des croyances religieuses », *ThéoRèmes* [en ligne], 1, 2011.
- , 2012, « Méta-philosophie de la religion », *ThéoRèmes* [en ligne], 2, 2012.
- , 2013, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Le Cerf.
- , 2015, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 2, 2015, n° 169, p. 143-156.
- SAINTE AUGUSTIN, 2014, *Sermons sur l'Écriture*, Paris, Robert Laffont.
- SAINTE JEAN DE LA CROIX, 1998 [1587], *La Montée du Carmel*, Paris, Seuil.
- SANCHEZ Pascal, 2007, *La Rationalité des croyances magiques*, Paris-Genève, Librairie Droz.
- SCHMITT Yann, 2015, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *Archives de sciences sociales des religions*, 2, 2015, n° 169, p. 157-177.
- STAVO-DEBAUGE Joan, 2012, *Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Paris, Les Éditions Labor et Fides.
- SWINBURNE Richard, 2004, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press.
- TOCQUEVILLE Alexis de, 1961 [1835-1840], *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard.
- VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Le Seuil.

Réponse à Roger Pouivet

Dans un article récemment publié dans ces colonnes, Roger Pouivet instruit un procès particulièrement sévère contre les « sciences humaines et sociales » accusées de mépriser les croyances religieuses, ainsi que de mettre en doute la bonne foi ou les compétences cognitives des croyants. Nous montrons au contraire que, si elles ne se prononcent pas sur la vérité de ces croyances, c'est parce que celles-ci ne peuvent pas se prêter aux investigations empiriques susceptibles d'en démontrer la « vérité » éventuelle. En outre, elles ont de plus en plus tendance à les analyser comme le produit de la mise en œuvre de la rationalité des croyants. Quant à l'« épistémologie analytique de la religion » présentée ici par son défenseur, elle ne parvient pas à convaincre ni de la cohérence de son projet ni de sa supériorité heuristique par rapport à celle des sciences humaines et sociales.

Mots-clés : croyances, foi, croyants, épistémologie analytique de la religion, naturalisme.

Response to Roger Pouivet

In an article published recently in these columns, Roger Pouivet was instructing a particularly harsh trial against “Social and human sciences”, which he accused of despising religious beliefs as well as of questioning the good faith or the cognitive skills of believers. We wish to show on the contrary that, if they do not decree on the truth-content of these beliefs, it is because they cannot be subjected to empirical investigation, likely to demonstrate their potential “truth”. Moreover, they increasingly tend to analyze beliefs as an outcome of the implementation of the rationality of believers. On the other hand, regarding the “analytic epistemology of religion” presented here by its champion, it doesn't succeed in convincing neither in the coherence of its project nor in its heuristic superiority compared to that of human and social sciences.

Key words: beliefs, faiths, believers, analytic epistemology of religion, naturalism.

Respuesta a Roger Pouivet

En un artículo recientemente publicado, Roger Pouivet levanta una acusación especialmente severa contra las “ciencias humanas y sociales” imputadas de despreciar las creencias religiosas, así como de cuestionar la Buena fe o las competencias cognitivas de los creyentes. Mostramos aquí al contrario que si éstas no se pronuncian sobre la verdad de las creencias es porque no pueden prestarse a investigaciones empíricas susceptibles de demostrar la “verdad” eventual. Por otro lado, se afirma cada vez más la tendencia a analizarlas como el producto del funcionamiento de la racionalidad de los creyentes. En cuanto a la “epistemología analítica de la religión” aquí presentada por su defensor, ésta no logra convencer ni por la coherencia de su proyecto ni por su superioridad heurística en relación con las ciencias humanas y sociales.

Palabras clave: creencias, fe, creyentes, epistemología analítica de la religión, naturalismo.