

L'absurde idéal de certitude

Camille Riquier

DANS **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 2022/4** Tome 110 , PAGES 701 À 711
ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133976

DOI 10.3917/rsr.224.0701

Date de mise en ligne : 14/11/2022

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2022-4-page-701?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'absurde idéal de certitude

par **Camille Riquier**
Institut catholique de Paris

La philosophie s'est peu intéressée au phénomène de la croyance parce qu'elle s'est comprise essentiellement comme une aspiration au savoir. Dès l'origine, elle fut une « quête de certitude », laquelle a « toujours consisté en un effort visant à transcender la croyance »¹. Comment aurait-elle pu se satisfaire de la demi-mesure ? Quand elle ne savait pas tout (Platon), elle estimait ne rien savoir (Socrate). Elle supportait si peu le douteux qu'elle préféra tenir pour faux tout ce dont elle n'était pas absolument certaine (Descartes). Et le jour où elle se résigna à ne pas savoir certaines choses, elle se proposa du moins de fixer les limites de la connaissance, puisqu'elle voulait encore être certaine de cela qu'elle devait ignorer (Kant). Chaque fois, elle a élevé la certitude au rang d'idéal et s'obligeait à tenir pour rien les nombreux intermédiaires qui séparent le savoir de l'ignorance. La croyance n'était jamais pour elle que l'autre du savoir, sur quoi il est inutile de s'attarder dans la mesure où ce que l'on sait, il n'est plus besoin de le croire. Située quelque part entre le vrai et le faux, la croyance nage dans les eaux troubles du probable. Peu importe les raisons qu'on allègue en sa faveur ou la force d'adhésion qu'elle suscite, elle demeure incapable de démontrer la réalité de son objet. Plusieurs faisceaux d'indices peuvent bien converger et nous la rendre très probable, elle n'est pas une connaissance certaine et ne pourra jamais l'être. Disqualifier la croyance fut ainsi le geste premier sur lequel s'était édifiée la prétention à la vérité. En creusant un abîme entre *l'ἐπιστήμη* (connaissance) et la *δόξα* (opinion), la philosophie la marquait du sceau d'un déficit, qui l'autorisait à négliger sa complexité

1. John DEWEY, *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, 1929, tr. P. Savidan, Gallimard, Paris, 2015, p. 45.

et à mettre sous un même vocable, confusément, la diversité de ses nombreuses acceptions.

Par sa définition de la croyance (*Glauben*) comme un « tenir-pour-vrai » (*Fürwahrhalten*), Kant avait pourtant assoupli le cadre en y intégrant le savoir. Car pour qu'une connaissance soit vraie, encore faut-il en même temps que le sujet la tienne pour vraie, en sorte que les raisons objectives sur lesquelles le sujet s'appuie ne suffisent pas à disqualifier les causes subjectives qui lui donnent d'y adhérer. Kant introduisait des degrés et inscrivait l'opinion, la foi et le savoir le long d'une même échelle comme autant de modalités du croire. La croyance est ainsi « la valeur subjective du jugement », variable relativement à la conscience qu'on peut prendre de sa suffisance ou de son insuffisance : au plus bas degré, l'opinion (*Meinen*) est une croyance faible (incertitude subjective et objective) : je crois *parce que je n'en suis pas certain* ; à un degré plus élevé, la foi (*Glauben*) est une croyance forte en cela que le sujet la tient pour « subjectivement suffisante », encore qu'elle soit « objectivement insuffisante »² : je suis certain *parce que j'y crois fermement* (certitude subjective) ; au degré le plus élevé, le savoir (*Wissen*) est une croyance forte à la fois subjectivement et objectivement. Et c'est cette consistance objective qui fait de ma conviction proprement un savoir : j'y crois fermement *parce que j'en suis certain* (certitude objective).

Kant assouplissait le cadre. Mais le discrédit jeté sur la croyance ne continuait pas moins à prévaloir. La certitude était encore le terme auquel elle ne pouvait pas prétendre. Quelle que soit la tradition dans laquelle on s'inscrit soi-même, et pour peu qu'on s'intéresse à la question des croyances, nul doute que la philosophie analytique contemporaine ait opéré sur celle-ci un rajeunissement salutaire. Serions-nous en désaccord que nous tirerions encore un précieux bénéfice à éclairer l'une par l'autre nos positions respectives, guidés par la conviction qu'un accord est toujours possible en philosophie sitôt qu'on s'élève au plan qui convient. L'intérêt que la philosophie contemporaine lui porte s'explique en partie par la tradition empiriste anglo-saxonne dont elle est issue et qui avait déjà beaucoup désenflé notre prétention dogmatique. Hume considère la croyance comme « l'un des plus grands mystères de la philosophie, bien que personne n'ait été jusqu'à soupçonner qu'il y eût une difficulté quelconque à l'expliquer »³. Elle devint au XVIII^e siècle, avec Locke ou Reid, l'un de ses principaux domaines d'investigation, qu'au siècle suivant le courant pragmatiste réinvestissait

2. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, 1781, 1787, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, « Quadrige », PUF, Paris, 1993, II, ch. II, 3^{ème} section : « de l'opinion, de la science et de la foi », p. 552.

3. David HUME, *Traité de la nature humaine*, 1739, I, *L'entendement*, tr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, GF 701, Flammarion, Paris, 1995, appendice A2, p. 377.

(James, Peirce, Dewey), avant que les fondateurs de la philosophie analytique n'en reprennent l'étude à nouveaux frais (Wittgenstein, Moore). Aujourd'hui, son champ immense a été ouvert à l'étude du langage en raison de l'écheveau de significations que son usage profane ou religieux implique constamment. Nombreux sont ses représentants en France qui témoignent de l'indéniable fécondité des recherches qui y sont rattachées (Descombes, Engel, Tiercelin, Michon, Nef, Pouivet, Clavier, Schmitt, etc.). Mais en s'interrogeant sur la rationalité des croyances à partir de leur structure formelle et syntaxique, ils les ont inscrites dans un horizon épistémique qui les subordonne essentiellement à leur contenu propositionnel dont l'expression réduite est du type: *S croit que P*. Ainsi, quand bien même la foi signifierait aussi une confiance ou un engagement, elle ne conserve pas moins un soubassement cognitif, qui seul importe essentiellement à leurs yeux. Autrement dit, la foi doit elle-même reposer sur une croyance ou sur un système de croyances portant sur une réalité extérieure: « On ne croit pas en Dieu sans croire qu'il existe – sans croire donc en la vérité de la proposition "Dieu existe" ». Bref, elle reste suspendue à l'idéal de certitude, auquel on voudrait que la religion, la science et la philosophie aspirent ultimement.

Il serait néanmoins temps d'en finir avec l'idéal de certitude qui, à bien y penser, doit révéler l'absurdité de sa quête. Car les raisons ne manquent pas de soupçonner l'effet de mirage qu'il a pu longtemps susciter chez ceux qui courent après lui. Deux raisons nous y invitent principalement. La première tient à l'impossibilité de l'établir en critère suffisant de distinction entre la foi et le savoir; la seconde tient à la considération de sa nature et à la fonction qu'elle joue réellement dans la formation des savoirs. Pour peu qu'on s'attache à ce qu'ils font plutôt qu'à ce qu'ils disent faire ou à ce qu'ils disent plutôt qu'à ce qu'ils disent qu'ils disent, force sera alors de conclure que savants et croyants n'ont jamais véritablement érigé la certitude absolue au rang de fin suprême.

I. La certitude ou l'impossible critère de vérité

En premier lieu, il faut révoquer tout espoir de faire de la certitude le critère infaillible d'une connaissance véritable, si tant est que « savoir c'est savoir qu'on sait »⁴. Spinoza a le mérite de poser cette

4. ALAIN, *Les Idées et les âges*, 1927, dans *Les Passions et la Sagesse*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2002, ch. VI, p. 29.

thèse dans sa radicalité : « nul, qui a une idée vraie, n'ignore que l'idée vraie enveloppe la plus haute certitude », par quoi il est assuré que « la vérité est norme d'elle-même et du faux »⁵. Selon lui, les idées sont actives, presque vivantes, en sorte qu'on ne peut penser à quelque chose sans y croire. Douter n'est pas alors cesser de croire à une idée par une suspension volontaire du jugement, mais avoir en même temps une idée contraire qui empêche qu'on y adhère. En cela, croire, ce n'est pas douter, mais ce n'est pas encore être certain : « qu'on suppose donc un homme adhérant autant qu'on voudra à des choses fausses, jamais pourtant nous ne dirons qu'il est certain. Car par certitude nous entendons quelque chose de positif [...] et non une privation de doute. Et par privation de certitude nous entendons la fausseté »⁶. Ainsi, connaître adéquatement une chose implique l'impossibilité d'en douter, c'est-à-dire la certitude qu'aucune idée ultérieure ne puisse venir la contredire.

C'est précisément ce que le croyant est incapable de concéder au savant. Dans la mesure où il y va de son salut, seule une foi ferme et assurée lui épargne l'inquiétude mortelle que sans elle il ne manquerait pas d'avoir. Si « le simple témoignage de la révélation exclut tout doute, aussi parfaitement que la connaissance la plus certaine », rien n'empêche d'affirmer également que « la foi est un principe d'assentiment et de certitude, sûr, établi sur des fondements inébranlables, et qui ne laisse aucun lieu au doute ou à l'hésitation »⁷. On le voit, en s'appuyant sur un tel critère, l'homme de foi et l'homme de science se ressemblent encore. Ils partagent le même dogmatisme. Et chacun sera toujours libre de se retrancher derrière ses certitudes sans que rien ne puisse le persuader du contraire. Mais il y a davantage : le savant peut d'autant moins contester à la religion son idée de certitude qu'il la lui emprunte, la science moderne ayant puisé subrepticement dans la foi sa propre détermination de la connaissance comme *certa* et *evidens* : c'est en effet, écrit Heidegger, à partir du « domaine de la foi chrétienne que s'est introduite et préparée la nouvelle mutation de l'essence de la vérité, la mutation du *verum* en *certum*. Luther pose la question de savoir si et comment l'homme peut être sûr et certain du salut éternel, c'est-à-dire de la "vérité", si et comment il peut être un "vrai" chrétien »⁸. Par suite, en définissant la vérité comme certitude, Descartes a dé-théologisé un concept de la dogmatique chrétienne dont la trace demeure

5. Baruch SPINOZA, *Éthique*, 1677, tr. B. Pautrat, Points « Essais », Paris, Seuil, 1999, Partie II, proposition XLIII, scolie, p. 173.

6. *Ibid.*, proposition XLIX, scolie, p. 187.

7. John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, 1689, tr. P. Coste, Le Livre de Poche, Paris, 2009, livre IV, ch. 16, p. 965-966.

8. Martin HEIDEGGER, *Parménide*, 1942-1943, tr. T. Piel, Gallimard, Paris, 2011, p. 87. Pour un commentaire suivi et approfondi, nous renvoyons à Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, « Épiméthée », PUF, Paris, 1998, p. 27 s.

visible dans la *Quatrième méditation*, par le parallèle strictement établi entre la grâce divine et la connaissance naturelle: « Descartes transpose ce qu'on appelle, en théologie, l'efficace de la grâce divine à l'influence exercée par l'intellect sur la volonté. La "clara et distincta perceptio" joue le rôle de la grâce. C'est elle qui rend présent, pour le *judicium*, son *bonum spécifique* »⁹. Après la mort de Dieu, c'est également la certitude comme raison formelle de la vérité qui expire. Et nul ne peut plus s'en réclamer, le savant pas plus que le croyant, dans la mesure où ils l'avaient reçue l'un et l'autre d'une même origine.

Il n'est d'ailleurs pas besoin d'invoquer la foi religieuse pour s'interdire de faire de la certitude un critère de vérité. Si la croyance est aussi un problème *philosophique*, c'est précisément parce que le degré d'assentiment que l'individu accorde à ses croyances n'est jamais proportionné aux raisons alléguées qui l'inclinent à y croire. En proposant de réguler nos croyances et d'y consentir plus ou moins fermement selon le degré de probabilité qu'elles ont ou non d'être vraies¹⁰, Locke pense avoir trouvé une solution, mais il n'a fait que poser le problème. Dans la mesure où une croyance est un crédit ouvert sur l'avenir, l'individu y tient par les effets qu'il espère en obtenir, et non en raison de la solidité de ses fondements. En tant que problème, le phénomène de la croyance doit plutôt attester l'absence de tout critère infaillible de vérité.

Car le *pari* serait-il un meilleur critère? Il est du moins, avance Kant, « la pierre de touche ordinaire, grâce à laquelle on reconnaît si ce que quelqu'un affirme est une simple persuasion [valable pour soi seul] ou tout au moins une conviction subjective [valable pour tous] »¹¹. Combien d'argent serions-nous en effet prêts à mettre en gage de notre bonne foi pour défendre la vérité à laquelle on croit? Peut-être l'assènerions-nous avec moins de morgue s'il devait nous en coûter de l'affirmer. Et pourtant, cela ne fait pas du pari une meilleure pierre de touche. Pour ce que d'autres considéraient comme de grotesques superstitions, il est des hommes qui ont sacrifié bien plus que leur fortune, et pas moins que leur vie et celle de leurs proches: « les religions fausses ont eu des martyrs dont l'adhésion à des idées erronées était psychologiquement indiscernable de la certitude du savant »¹².

Ensuite, il y aurait lieu de contester le fait que la certitude ait à constituer une fin dernière. L'attitude du savant face à ses propres certitudes suffirait déjà à le faire soupçonner. Alors que certains croyants sont

9. M. HEIDEGGER, *Introduction à la recherche phénoménologique*, 1923-1924, tr. A. Boutot, Gallimard, Paris, 2013, p. 175.

10. *Ibid.*, livre IV, ch. 15, § 5, p. 950.

11. E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 554.

12. Victor BROCHARD, « De la croyance », *Revue philosophique*, IX^e année, n^o7, juillet 1884, p. 6.

prêts à tout sacrifier pour une vérité de foi, l'homme de science n'a pas les mêmes scrupules à abandonner derrière lui les vérités de raison. Galilée se rétracte; Descartes renonce, suite à la condamnation de celui-ci par l'Église, à la publication de son *Traité du monde et de la lumière*. Ont-ils renoncé à y croire? Bien au contraire; c'est dans l'exacte mesure où ils étaient certains d'avoir découvert la vérité qu'ils estimaient qu'elle n'avait pas besoin d'être défendue. Nier que la terre tourne autour du soleil ne l'empêchera pas de tourner: « *e pur si muove!* »

II. Nature et fonction de la certitude – dans la science et dans la foi

Que signifie donc être certain pour le savant, si l'on s'en tient à ce qu'il fait et à ce qu'il dit? On voudrait par exemple que la certitude fût pour Descartes le modèle de toute vérité. Mais qu'est-elle d'autre chez lui sinon le fait d'accorder une confiance si entière à la vérité d'une chose qu'on n'a pas à y revenir? « La connaissance de la vérité, écrit-il, est comme la santé de l'âme: lorsqu'on la possède, on n'y pense plus »¹³. En d'autres termes, une certitude est une connaissance dont la ferme assurance qu'on a qu'elle est vraie dispense l'esprit de l'avoir toujours sous les yeux. La certitude, née de l'évidence, doit pour cette raison lui survivre. Autrement, nous ne saurions pas même déduire certainement que « *2 et 2 font la même chose que 3 et 1* » si la certitude des deux propositions qui la fondent dans l'intuition (2 et 2 font 4; 3 et 1 font 4) ne prenait pas congé de l'évidence qui l'a produite afin de servir d'appui à la conclusion de cette troisième qu'elle démontre. Pour cette raison, « c'est plutôt à la mémoire que [la déduction] emprunte en quelque façon sa certitude »¹⁴. C'est grâce à elle que nous augmentons notre savoir et que la science est possible. Car en reposant sur la mémoire, la certitude assure la permanence du vrai, sans quoi l'esprit serait incapable de suivre la longue chaîne des raisons qui le mène des principes aux conséquences; il serait condamné à tout reprendre chaque fois depuis le début et à ne jamais progresser.

Et cette certitude lui est assurée aussi longtemps que l'esprit observe la règle de vérité qu'il s'est fixée de ne donner son assentiment qu'à ce qu'il conçoit avec clarté et distinction. Non pas que Descartes ait emprunté cette règle aux mathématiques déjà existantes qui lui

13. René DESCARTES, Lettre à Hector-Pierre Chanut du 31 mars 1649, dans *Correspondance*, 2, *Œuvres complètes*, éd. dirigée par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, vol. VIII, « TEL » 393, Gallimard, Paris, 2013, p. 703 (AT V, 327).

14. R. DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Œuvres complètes*, vol. I, « TEL » 415, Gallimard, Paris, 2016, Règle III, p. 341 (AT X, 369-370).

auraient fourni un modèle de scientificité. Au contraire, il a été reconduit vers les mathématiques en cela qu'il y rencontrait l'application de cette règle qu'il exigeait de la connaissance scientifique, de telle sorte que « ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet dont on ne puisse avoir une certitude égale aux démonstrations d'arithmétique et de géométrie »¹⁵. L'objet mathématique, sans interférence avec l'expérience, est si pur et si simple qu'il est impossible d'en être abusé. Bref, une fois qu'il a été découvert, il est certain, c'est-à-dire vrai *une fois pour toutes*. Autrement dit, la certitude n'est pas l'horizon vers lequel les sciences s'achèment comme à un terme. Elle n'est pas un idéal de perfection, mais une règle de méthode; elle est la manière dont l'esprit se détermine lui-même pour juger toutes choses en prédéterminant le champ possible de toute connaissance rigoureuse. Par le souci d'évidence (clarté et distinction) qui lui donne sa rectitude, la certitude est le moyen de suivre « le *droit* chemin de la vérité », sans jamais s'arrêter ou tourner en rond, ou avoir à revenir sur ses pas. Comme (obscur) certitude, elle n'est pas devant, elle serait plutôt derrière, comme ce à quoi *on ne pense plus*. Elle qualifie les résultats que la science tient pour fermement acquis et qui, l'accompagnant comme son ombre, conditionnent sa marche future.

Il était dit par ailleurs que la foi était certitude et que ce critère suffisait à la distinguer de la croyance naturelle: « De ta vie éternelle, j'étais certain – encore que je ne l'aie perçue qu'*en énigme et comme dans un miroir* »¹⁶. C'était alors vouloir la rendre très claire par la grâce de Dieu et faire que nous la voyions en nous-même, encore qu'elle portât sur des choses qui ne se voient pas. Nous résistons cependant à l'idée. Car pourquoi faudrait-il qu'en dépit de la vérité qui lui fait défaut, le croyant dût s'y tenir aussi fermement que s'il la possédait? Pas plus qu'il n'est sûr que le savoir nous dispense de croire, il n'est sûr que le croyant n'aspire qu'à savoir, à moins que, par cet obscur subterfuge, il ne cherche à conjurer son impuissance à posséder le vrai qui lui échappe. La foi ne doit pas nécessairement être triomphante pour être foi vivante, sauf à admettre qu'elle n'est pas seulement en chemin, mais secrètement déjà arrivée à son terme. Les saints eux-mêmes furent la proie du doute et n'ont été saints qu'en s'y confrontant; ils durent traverser la « nuit obscure ». En sorte que l'intelligence ne devrait pas commencer par s'armer des raisons de croire, mais devrait s'employer plutôt à s'en priver en alimentant ses doutes par les argu-

15. *Ibid.*, Règle II, p. 335 (AT X 366).

16. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, tr. P. Cambronne, dans *Œuvres*, vol. I, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1998, livre VIII, p. 928.

ments que lui soumettent ceux qui se refusent à croire, qu'elle craindra d'autant moins qu'elle-même s'en trouvera plus ferme et vigoureuse.

Il ne s'agit pas de contester pour autant que la foi elle-même contienne des croyances ou que le fonds sur lequel s'appuie l'homme de foi soit plus ferme et plus stable qu'il ne l'est pour un autre. Mais parce que ce sol est formé par l'habitude plutôt que dans l'évidence, c'est de façon équivoque qu'on l'appelle certitude, sauf à admettre que celle-ci est souvent trompeuse et n'est jamais parfaitement assurée. Elle constitue « la toile de fond dont j'ai hérité et sur laquelle je distingue le vrai du faux », « l'image qui forme le point de départ de mes croyances », le « milieu vital » « dont nous ne pouvons douter » et sur la base duquel « il nous arrive d'agir avec certitude »¹⁷. Comme le fait que la terre existe, l'existence de Dieu a longtemps été une telle « croyance de base », souffrant si peu du doute qu'il était inutile d'en faire un article de foi. Mais le fait qu'on n'en doutait pas n'est pas la preuve qu'elle était indubitable. Et aujourd'hui, nous en doutons. Aujourd'hui, ce qui avait été le sol indiscutable de nos croyances s'est bel et bien dérobé. Nous n'avons plus cette « certitude-là ». Un autre sol s'y est substitué sous nos pieds et qui a l'inexistence de Dieu pour matière première.

Et il nous semble aujourd'hui plus absurde encore de s'obstiner à affirmer que la foi est certitude et à la maintenir comme telle contre toute évidence. Elle peut être réfléchie ou naïve, instruite ou ignare, voire l'ignorance même; elle peut être faible ou vigoureuse; elle peut être loyale ou déloyale, elle peut être bonne ou mauvaise, formée ou informe, orthodoxe ou hérétique, constante ou capricieuse, humble ou fière... En revanche, il y a peut-être une seule chose qu'elle ne peut pas être, c'est une certitude et un savoir, à moins de déchoir et de n'être plus qu'une foi morte déposée dans le dogme. Voudrait-on avoir une foi certaine pour ne plus avoir à y penser? Mais quelle foi bien mal acquise serait cette foi possédée en propriétaire assis confortablement sur ses terres, avec la tranquille assurance d'en obtenir quelque jour une bonne rente ! C'est vouloir vivre soi-même sur une foi morte. La foi est essentiellement temporelle. Vivante, elle (dé)possède celui qu'elle anime: « nous éternisons ce qui n'en a plus pour longtemps à vivre et à voler, rien que des choses fatiguées et plus que mûres »¹⁸. Au contraire, la foi véritable croît dans le cœur de celui qui croit, et elle le jetterait plutôt dans un abîme d'inquiétudes, si elle ne lui avait donné en même temps la patience et l'endurance. Voudrait-on en être

17. Ludwig WITTGENSTEIN, *De la certitude*, 1969, tr. D. Moyal-Sharrock, Gallimard, Paris, 2006, respectivement § 94, p. 41 ; § 209, p. 68 ; § 331, p. 94.

18. Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, 1885, tr. C. Hein, Folio « essais », Gallimard, Paris, 1987, 9^e section, § 296, p. 281.

certain pour qu'aucun doute n'oblige à y revenir ? Mais la foi n'est pas un dépôt qu'on laisse derrière soi et qu'on met à l'abri *une fois pour toutes*. Elle ne thésaurise rien. Pas plus qu'elle n'exclut le doute, la foi ne met fin à la recherche de ce qu'elle a trouvé, ou plutôt de Celui qui, par elle, nous a trouvés ; elle la relance dans sa quête, en avivant son mouvement au lieu de l'apaiser. Voudrait-on alors ne pas avoir à recommencer ?

Eh bien si, [...] on recommence. Et on recommence même tout le temps. On recommence même toujours. On recommence même éternellement. Il n'y a qu'après le jugement que l'on ne recommencera pas. Jusque-là on recommence tout le temps. On ne fait que ça de recommencer. C'est même cela qui est la vie de chrétienté.¹⁹

En consolidant ses croyances par des raisons, le croyant se fait certes une religion plus assurée. Il l'assied effectivement sur un fondement rationnel et argumentatif, mais par là le risque est de recouvrir la foi qu'il a d'une armure rationnelle qui laisse en-dehors celui pour qui Dieu demeure incroyable. D'autant plus que cet autre peut aussi bien être le croyant lui-même, à qui il est proposé de revêtir une armure qu'il n'a pas forgée, mais que les théologiens ont forgée pour lui. Il n'entend pas toujours bien leurs arguments, mais on lui demande de les croire sur parole. Autrement dit, en autorisant le croyant à croire sur le simple témoignage de ceux qui ont été capables de formuler de bonnes raisons de croire, que fait-on sinon défendre l'autorité de la tradition et de la coutume ? On est encore un homme du XVI^e siècle. On ne fait pas autre chose que de lui donner par avance et trop vite des raisons de croire dans une Église « qui décide de tout ». Et c'est manquer de voir alors que, sans lui permettre d'abord d'en douter, on l'empêche de ne rien croire véritablement. Telle est d'ailleurs la situation initiale dans laquelle Rousseau avait placé son Vicaire savoyard quand, critiquant l'Église, celui-ci affirmait, par cette belle formule qu'affectionnait Henri Guillemin : « En me disant : croyez tout, on m'empêchait de ne rien croire, et je ne savais plus où m'arrêter. »²⁰

Il serait préférable d'affermir le doute au lieu de s'en protéger en cherchant à affaiblir le doute ambiant comme si celui-ci ne l'était pas déjà trop. Car il n'est pas souhaitable de commencer par accorder à la raison un usage autre que critique. Toutes nos affirmations devraient n'être d'abord que des raisons de douter, afin d'empêcher plutôt la tranquille confiance et de raviver sans cesse l'inquiétude. Le plus franc

19. Charles PÉGUÉ, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, dans *Œuvres en prose complètes*, III, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1992, p. 475.

20. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, IV, éd. dirigée par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris, 1969, p. 568.

des athéismes est meilleur que ce droit de croire qu'on exhibe et derrière lequel ne s'abrite qu'une simple aspiration à croire. Car la foi ne touche réellement que le cœur de qui se trouve sans assurance et dans l'inquiétude la plus vive, à quoi on reconnaît pour Péguy un chrétien et un philosophe véritable. Il faut distinguer en effet. C'est la philosophie qui, le plus souvent, veut être tranquille et se donner des assurances de tout. Et si les philosophes « courent tous après les chaires » aujourd'hui, c'est « non point parce qu'on y enseigne, mais parce qu'on y est assis » ; « de même, les philosophes veulent avant tout une philosophie », – « un système » – « où on est assis ». Ils se mettent à la recherche d'une assise, d'un fondement, d'un principe, – et les synonymes sont nombreux tant ils en eurent besoin – afin d'y asseoir leurs connaissances et d'assurer leur « tranquillité de penseur »²¹. Mais le christianisme nourrit au contraire une mortelle inquiétude et ne laisse jamais tranquille. Il est un abîme et n'a jamais rendu le croyant plus assuré, plus tranquille, plus heureux que lorsqu'il ne l'était pas encore. Si la foi avait rendu le chrétien heureux par suite d'une conversion subite et extraordinaire, cela aurait fini par se savoir et se faire savoir. Et ce sont dans ces points d'inquiétude et ce manque d'assurance que Dieu, au sein d'une expérience, peut mordre sur une âme et faire que celle-ci croie *réellement* en sa réalité. Or, à reverser aussitôt cette expérience sur le compte de la raison, vous obtiendrez que tout ce que Dieu aura gagné en crédibilité, nécessairement il le perde en force de persuasion, en croyabilité si nous pouvions dire. Il faut donc le maintenir : si Dieu est réel, il y a plus de chance qu'il se manifeste à nous, malades, dedans les draps d'un lit, par une expérience et par une épreuve, plutôt qu'à notre bureau, à user du stylo et du raisonnement dans l'attente qu'Il fournisse la preuve de son existence.

Qu'est-ce que la certitude, pour (en) finir, sinon un certain *ton* qu'on adopte et qui fait l'essentiel de l'attitude dogmatique ? Là réside d'ailleurs une bonne part de l'enseignement de Kant, dans la conclusion à laquelle ses propres réflexions métaphysiques l'avaient mené. En écrivant *La Critique de la Raison pure* de façon sèche et péremptoire (c'est-à-dire scolastique), Kant avait pour seule fin d'en imposer et de rabaisser le caquet des dogmatiques qui « communiquent au public l'usage » de vérités dont ils « gardent la clef »²² pour eux. Affirmer sa foi sur un ton arrogant et grand-seigneur, qui coupe court à la discus-

21. Ch. PÉGUÉ, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, dans *Cœuvres en prose complètes*, III, *op. cit.*, p. 1416.

22. E. KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, Préface à la seconde édition, B XXXIV, p. 25.

sion, n'a jamais rendu la foi plus certaine. En revanche, il faut imputer à l'attitude dogmatique d'avoir produit les arrière-mondes de la religion chrétienne, qui lui ont fait tant de mal. Parce que l'au-delà a semblé plus certain au croyant que l'ici-bas, celui-ci fut en effet tenté de séparer le temps et l'éternité et d'adopter une duplicité de foi qui s'arrange avec son contenu évangélique, en allant et venant d'un monde à l'autre comme on joue sur les deux tableaux. La légende raconte que l'apôtre Thomas dont le « nom vient de *thomos*, "division" ou "séparation" et qui fut nommé le "double" parce qu'il a connu la Résurrection de façon double, [...] par la vision et par le toucher », en reçut une preuve si certaine « qu'il a séparé son esprit de l'amour du monde » : « c'est pourquoi quand l'apôtre fut giflé, plutôt que d'offrir l'autre joue ou que de demander à son agresseur de le frapper à nouveau, il pria Dieu d'épargner cet homme dans la vie future, sans pour autant laisser impunie l'offense dans la vie présente »²³, attendant que des chiens déchirent son corps et lui apportent la main qui l'avait frappé. Effroyable est la foi certaine d'elle-même que ne contrebalance aucun doute. Car elle semble se rendre apte à négocier de tous les accommodements avec le ciel pour ne pas cesser de jouir des mêmes abus sur la terre. Il lui manque assurément d'être réformée et purifiée par une critique véritable.

23. Jacques DE VORAGINE, *La Légende dorée*, 1261-1267, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2004, ch. 5, p. 40, 43.