

# *Introduction*

---

Le concept de croyance peut se décliner selon trois aspects majeurs : la foi, la persuasion et l'intuition. Dans tous les cas, la croyance se montre à la fois comme une appréhension immédiate de l'objet et comme un phénomène d'auto-fondation. Croire en quelque chose, ce n'est pas le saisir simplement, le percevoir ou le penser, ce n'est pas non plus le déterminer suivant un raisonnement ou une justification rationnelle. On ne peut donc pas se contenter du conflit superficiel entre croyance et vérité, persuasion et démonstration pour cerner la problématique de la croyance. La croyance n'est jamais indifférente à des raisons profondes ou à des principes de légitimation. Il y a un débordement de la croyance par-delà la simple appréhension de l'objet, qui se traduit par un surcroît de volonté, d'enthousiasme ou d'évidence : je veux croire, j'aime croire, ou je dois croire. Selon les cas, on mettra plutôt l'accent sur l'extrême subjectivité de la démarche, dans laquelle l'esprit se rapporte affectivement à un objet, ou plutôt sur l'objectivité d'une vision qui pousse le sujet à « se rendre à l'évidence », à admettre intuitivement ce qui « tombe sous le sens » : c'est ainsi que les Anciens faisaient de l'intuition des principes le fondement non-démonstrable de la démonstration, ou que le sens commun admet spontanément la réalité du monde extérieur, du corps, d'autrui, etc. La croyance consiste en un certain rapport de la conscience avec un objet, et cet objet peut être une entité métaphysique (Dieu) ou morale (le Bien, la justice), un axiome (« quand deux quantités sont égales à une troisième, elles sont égales entre elles ») ou un objet d'expérience. À chaque fois, la difficulté de l'analyse de la croyance concerne les ressorts d'un processus d'adhésion irréductible au seul clivage subjectif/objectif. Par exemple, si je crois que le tonnerre me menace ou que l'araignée est effrayante, c'est peut-être surtout parce que je prête à ces réalités un pouvoir objectif sur moi qu'ils n'ont en fait qu'à la faveur de ma disposition à leur égard : il

suffit que l'araignée m'effraie pour que je la croie effrayante, et qu'elle le devienne réellement. J'aurais ainsi tendance à arguer de l'objectivité de certaines propriétés de la chose pour justifier ma propre position. Je pourrais dire : cette croyance s'impose à moi, ce n'est pas une invention, ce n'est pas parce que je crois en quelque chose que cette chose existe, c'est parce qu'elle existe que j'y crois. La croyance reconnaît la dimension subjective de l'adhésion et en même temps aspire à en effacer les traces. Nous refusons d'assumer la paternité exclusive de ce à quoi nous croyons. En effet, la croyance donne *de facto* une consistance à son objet : dès que je crois en quelque chose, même si ce quelque chose n'existe pas ou n'est pas tel que je l'imagine, ce quelque chose prend de l'épaisseur, n'est pas rien, et produit certains effets. Quels sont les motifs de cette recherche d'effet, coupée d'un véritable critère d'objectivité ? De quelle manière la différence entre efficience et effectivité joue-t-elle sur la croyance ? Comme le dit Nietzsche, il y a derrière la croyance une volonté de croire qui en constitue le soubassement impensé. Notre rapport à la vérité elle-même n'est pas dénué d'affectivité : nous désirons la vérité. Et nous aimons croire. Toutes les croyances ont-elles cependant le même poids, la même source ? La croyance peut être un formidable instrument de transfiguration et de falsification de la réalité. C'est là le chemin vers une pensée plus fine et soupçonneuse du préjugé.

La croyance n'est donc rien moins qu'un rapport neutre ou désintéressé aux choses, et c'est la raison pour laquelle elle s'attache à des objets d'une certaine nature. En reprenant la division proposée par Jean Hyppolite dans *Logique et existence*<sup>1</sup>, on peut distinguer deux formes de pensée immédiate : d'une part l'intuition de l'absolu, qui correspond à un « au-delà du langage », auquel nul accès discursif ne serait totalement adéquat, d'autre part l'intuition des objets des sens, l'« en-deçà du langage », l'indicible relation que nous avons au sensible. Cette double faillite du langage justifie exemplairement le rapport intime entre la croyance et le silence, le problème de l'ineffable. Ce qui ne peut être montré ne peut pas non plus être confiné dans un insondable indéterminé : ce qui n'a pas de signification selon Wittgenstein (en

---

1. J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, 1952.

raison de sa forme logique ou de son rapport avec un fait du monde) n'est pas seulement de l'ordre de l'impensable, il constitue un espace fécond, l'élément éthique et esthétique. Telle est l'immense marge dégagée par la célèbre proposition 7 de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire<sup>1</sup> ». Ainsi, par-delà la discursivité des propositions d'entendement, subsisterait comme l'a dit Kant, un espace pour la foi, mais aussi pour un *fait* de raison, et même un certain usage régulateur de l'absolu. Outre la rationalité d'entendement, il y a encore quelque chose à saisir qui n'est d'ailleurs pas sans conséquence et même sans utilité sur le champ quadrillé de la connaissance objective, celle qui peut être constituée en science, qui peut prétendre à la vérité, et pas seulement à la certitude ou à la conviction.

La croyance n'est cependant pas seulement un élan qui vient s'ajouter à l'appréhension des choses. Elle pose des questions importantes comme accès original, énigmatique et extraordinairement puissant à l'objet : est-il permis d'accéder à l'absolu de manière rationnelle ? La relation immédiate, tacite, fidéiste à l'absolu peut être la marque d'une défaite mais aussi celle d'une exception. Pourquoi ai-je fondamentalement besoin de croire à quelque chose que je suis simultanément en mesure de voir, par les yeux ou par la pensée ? La croyance ne peut se légitimer qu'à partir de son hétérogénéité avec la simple « vision ». Si je ne crois que ce que je vois, je n'ai en réalité pas besoin de croire. Assortir nécessairement la croyance de preuves la condamne à la vacuité : c'est ce dont témoigne Thomas dans l'Évangile selon saint Jean : « Jésus lui dit : “Parce que tu me vois, tu me crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru.” » Le consentement qui n'attend pas la démonstration (qu'elle vienne du raisonnement ou du vécu) implique un risque, devient pari, rejoint l'espoir et la confiance. La croyance ne peut être qu'une expérience *sui generis*.

L'examen de la notion de croyance suppose ainsi des médiations très claires : premièrement, la prise en compte de la dimension psychologique de la croyance et le problème de l'auto-suggestion (aux frontières de la foi et du préjugé), deuxièmement une clarification méthodologique qui rend compte en général du phénomène d'adhésion

---

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 7, Paris, Gallimard, 1961, p. 107.

(évidence, conviction, persuasion), enfin troisièmement la question de la logique du langage de la croyance. Sur ce point, nous envisagerons le traitement développé au cours du XX<sup>e</sup> siècle par la philosophie dite « analytique ». Malgré la diversité des réflexions qu'elle regroupe, on peut considérer en effet que cette tradition en son entier repose sur le principe méthodologique fondamental de *l'analyse des énoncés de croyance*. Selon ce principe, une analyse adéquate de l'expression linguistique de la croyance est susceptible de nous apprendre ce qu'est la croyance : étudier le mode de fonctionnement des énoncés considérés doit permettre de comprendre la nature de la croyance. Une réponse doit donc être apportée à des questions comme celles-ci : que disons-nous exactement lorsque nous formulons des phrases du type « Je crois qu'il va pleuvoir », « Anne croit que les bébés poussent dans les choux », « Copernic croyait que l'orbite des planètes était ronde », etc. ? Qu'est-ce que et comment ces énoncés signifient-ils ? Quelle est leur logique ?

Après une clarification conceptuelle essentielle qui, dans un premier temps, s'est interrogée sur les rapports de la foi et du savoir et sur le problème du mysticisme, l'analyse évoquée ici a pris trois formes majeures qui seront examinées successivement. En premier lieu, l'analyse formelle opérée au moyen de l'instrument d'investigation que constitue la nouvelle logique mathématique frégeo-russellienne. En second lieu, l'analyse ontologique appuyée sur les résultats des sciences cognitives et développée dans le cadre de la philosophie de l'esprit contemporaine. Enfin, l'analyse du langage ordinaire de la croyance, qui procède de façon informelle et étudie l'usage des énoncés de croyance.

# ***Croyance, certitude, persuasion***

---

La croyance intervient sur les enjeux de la méthode de manière polémique : plus une connaissance est objective et certaine, plus elle semble éloignée de la simple croyance, identifiée à l'opinion ou au préjugé. En même temps, il faut prendre en compte la manière dont les déterminations primordiales de la connaissance sont établies : si le point de départ de la connaissance doit lui-même être fondé, le risque est de tomber dans une mise en abîme des conditions de la science, une régression infinie qui menace le processus démonstratif dans son ensemble. La question de l'adhésion immédiate a ainsi deux visages opposés : la croyance irréfléchie et l'évidence. Dans un cas elle est une entrave à la vérité, dans l'autre la condition de son accès, en d'autres mots, soit obstacle à toute fondation, soit auto-fondation. Quels critères peut-on avancer pour distinguer sans faille ces deux facettes de la conviction ? Les oppositions conceptuelles subjectif/objectif, sentiment /raison peuvent-elles jouer un tel rôle ? Et comment tenir un discours rigoureux sur le processus d'adhésion ? N'y a-t-il pas là déjà une difficulté d'ordre « méta-philosophique » et méta-linguistique ?

## ***1. L'idée de principe premier et la régression à l'infini***

La fonction méthodologique de la croyance concerne d'une part le mode de saisie d'un objet, adéquat ou non, d'autre part le problème aigu du commencement de la connaissance. Si, selon la célèbre formule d'Aristote, « le principe de la démonstration n'est pas une démonstration », si la connaissance mathématique doit commencer par des axiomes non-démonstrables qui forment le socle de la démonstration, ou si certains penseurs comme Descartes ont vu dans l'évidence à la fois le point de départ et le critère de la science, il faut affronter la question de l'hétérogénéité formelle entre un moment d'adhésion de l'esprit à certains principes et le déroulement discursif du raisonnement. Tout un pan de la tradition philosophique s'est constitué sur cette

idée que la phase dialectique ou discursive, dianoétique de la pensée était connectée à une saisie intuitive, une découverte instantanée, ce que Platon appelle le principe anhypothétique : l'accès au vrai, la validation des hypothèses, est suspendu à un acte d'auto-fondation qui, parce qu'il peut se fonder lui-même, peut précisément servir de principe à la totalité du savoir. La croyance intervient ainsi à un poste clé de l'édifice de la connaissance. La valeur épistémologique de la croyance ne va cependant pas de soi : comment distinguer l'évidence comme principe certain du simple préjugé attendu qu'ils ont en partage une *forme* commune, celle de l'adhésion immédiate ?

Les grandes figures de la tradition ont affirmé la différence radicale entre la connaissance vague, non examinée, irréfléchie que représente le préjugé et l'évidence intellectuelle. La pensée dialectique de Platon par exemple consiste à déterminer le vrai d'abord par une démarche négative qui vise à libérer la pensée des opinions fausses, à faire émerger l'élément authentiquement philosophique dans lequel doit être pensé une notion à partir de l'identification du faux comme faux. Le premier stade de la sagesse, c'est la reconnaissance de l'ignorance, réciproquement, la pire des ignorances, c'est de croire savoir sans savoir véritablement. L'opinion hypothèque le commencement du savoir positif, fondé, démontré. Ce n'est pas autre chose que dénonce Bachelard lorsqu'il dit que l'opinion et la science ne peuvent se rencontrer que de manière fortuite : jamais l'opinion ne peut mener à la science, il n'y a pas d'autre initiation de l'esprit scientifique que le renoncement pur et simple à la logique pernicieuse du préjugé. Si dans les faits l'opinion peut, par hasard avoir raison, elle « a, en droit toujours tort. [...] On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. [...] Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit<sup>1</sup>. » À cette posture qui brouille notre rapport à l'objet, la tradition a donc opposé une saisie intuitive qui permet de régler d'un même geste deux difficultés méthodologiques : celle du commencement de la science et celle de la régression à l'infini des conditions de la connaissance. L'évidence, dans laquelle se produit aussi bien cet acte capital qu'est la *décision*, est marquée par l'unité de la forme et du

---

1. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1970, p. 13-14.

contenu : le connaître coïncide avec le connu, ce par quoi je connais est aussi ce que je connais (chez Descartes, le contenu certain est l'acte même de la certitude, le *cogito* est la certitude de mon existence ; le Bien chez Platon est ce que je saisis absolument et la source de toute visibilité), le connaître se joint indissolublement à l'être. L'exception de l'intuition tient au caractère purement intellectuel de la saisie, dans laquelle l'esprit est pleinement actif ; au contraire, le préjugé est taxé de passivité, et traduit habituellement une confusion des plans, notamment entre l'esprit et le corps. C'est pourquoi Spinoza insistera dans le *Traité de la réforme de l'entendement* sur la nécessité d'une « purification » de l'entendement. Seul un entendement purifié peut accéder au troisième genre de connaissance<sup>1</sup>, la connaissance intuitive, alors que le premier genre (connaissance par expérience vague, par signe ou par ouï-dire) ne peut nous conduire qu'à des idées inadéquates.

Selon Spinoza, il n'y a pas d'extériorité entre la méthode et la connaissance elle-même. L'auto-compréhension est la norme de toute compréhension, autrement dit, et contre Descartes, Spinoza rejette l'idée qu'il faudrait ajouter à la saisie de l'idée une volonté extérieure qui viendrait donner son assentiment au jugement formé par l'entendement. L'idée adéquate est par elle-même affirmative, elle contient en elle le principe de l'adhésion : « Aussi la forme de la pensée vraie doit-elle résider dans cette pensée même sans aucun rapport avec d'autres pensées ; elle doit dépendre de la puissance et de la nature même de l'entendement et ne reconnaît pas d'objet pour sa cause<sup>2</sup>. » C'est par là que Spinoza tente de résoudre le problème de la régression à l'infini des conditions de la connaissance. Il faut trouver un point d'arrêt et ne pas instrumentaliser le rapport à l'instrument. Pour Spinoza, le plus simple est en même temps le plus parfait, ce qui est premier en soi est aussi le premier pour nous. Il n'y a pas d'hétérogénéité entre le fondé et le fondement (ce qui n'est pas le cas chez Descartes : le fondé — le *cogito* — précède le fondement — Dieu — dans l'ordre de la découverte). Du point de vue strictement méthodologique, la connaissance de

---

1. Cf. Spinoza, *Éthique*, trad. C. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, partie 2, proposition LX, scolie II, p. 115.

2. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. A. Koyré, Vrin, 1979, § 69, p. 58.

l'idée d'une chose renferme la connaissance de cette chose, « D'où il apert que la certitude n'est rien d'autre que l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire, que la manière, dont nous sentons l'essence formelle est la certitude elle-même. D'où il apert à nouveau que pour avoir la certitude de la vérité il n'est besoin d'autre signe que la possession de l'idée vraie<sup>1</sup>. » Une vraie idée est une idée vraie ; la vérité est indice d'elle-même, l'idée est à elle-même son propre critère de vérité. En résumé, l'idée adéquate est l'essence objective, c'est-à-dire la certitude elle-même ou la méthode.

Si l'idée est vraie par elle-même, comment se fait-il que nous n'ayons pas que des idées vraies ? Les idées fictives, fausses et douteuses sont des idées tronquées. La fiction par exemple consiste dans l'illusion que quelque chose qui n'est pas me serait donné. C'est une perception obscure qui découle d'un état psychologique confus, une sorte de rêve éveillé. Elle s'explique notamment par une conception incorrecte du pouvoir de l'âme sur le corps. « D'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du Corps vient de l'Âme, qui a un empire sur le Corps, ne savent pas ce qu'ils disent et ne font rien d'autre qu'avouer en un langage spécieux leur ignorance de la vraie cause d'une action qui n'excite pas en eux d'étonnement. Mais, dira-t-on, que l'on sache ou que l'on ignore par quels moyens l'Âme meut le Corps, on sait cependant, par expérience, que le Corps serait inerte si l'Âme humaine n'était pas apte à penser. On sait de même, par expérience, qu'il est également au seul pouvoir de l'Âme de parler et de se taire et bien d'autres choses que l'on croit par suite dépendre du décret de l'Âme<sup>2</sup>. » Spinoza voit dans cette confusion l'origine de certains préjugés, notamment la croyance au libre-arbitre<sup>3</sup>. Pour sortir

---

1. *Ibid.*, § 35, p. 28.

2. *Ibid.*, partie 3, proposition II, scolie, p. 138.

3. « S'ils ne savaient d'expérience cependant que maintes fois nous regrettons nos actions et que souvent, quand nous sommes dominés par des affections contraires, nous voyons le meilleur et faisons le pire, rien ne les empêcherait de croire que toutes nos actions sont libres. C'est ainsi qu'un petit enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon en colère vouloir la vengeance, un peureux la fuite. Un homme en état d'ébriété aussi croit dire par un libre décret de l'Âme ce que, sorti de cet état, il voudrait avoir tu ; [...] l'expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient