

La croyance

Philippe FONTAINE

"La fonction de penser ne se délègue point. Dès que la tête humaine reprend son antique mouvement de haut en bas, pour dire oui, aussitôt les tyrans reviennent."

Alain ¹

La notion de croyance² n'appartient pas au vocabulaire spécialisé de la philosophie, ni même à celui des sciences humaines, au sens large ; elle est présente dans la langue la plus courante, et le caractère fréquentatif du terme semble présupposer l'évidence de la signification. Or, il apparaît, à l'examen, que cette notion a pourtant connu des fluctuations de sens considérables dans l'histoire de la pensée. Sous bénéfice d'inventaire, il semble légitime de voir dans ce constat l'indice d'une difficulté intrinsèque concernant l'assignation sémantique du terme. Nous pouvons ici prendre à témoin, parmi beaucoup d'autres penseurs, le philosophe Hume qui avoue lui-même la difficulté qu'il éprouve à cerner le sens de cette notion : " Cette opération de l'esprit qui produit la croyance à un fait, écrit-il, a été jusqu'ici, semble-t-il, l'un des plus grands mystères de la philosophie ; personne toutefois n'a été jusqu'à soupçonner qu'il y avait quelque difficulté à l'expliquer. Pour ma part, je dois l'avouer, j'y trouve une difficulté considérable ; même quand je pense comprendre parfaitement le sujet, je suis à la recherche de termes pour exprimer ce que je veux dire." ³

De fait, la première difficulté présentée par la notion de *croyance* réside dans sa polysémie. Dans son acception la plus générale, le terme recouvre l'idée d'un acte de l'esprit consistant à affirmer la réalité ou la vérité d'une chose ou d'une proposition, et ce, en l'absence de certitude attestée par l'existence d'une preuve. Ce dernier élément, l'absence de preuve, constitue un critère de différenciation capital permettant de distinguer la croyance

¹ Alain, *Propos I*, 5 mai 1931, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1956, p. 1014.

² Cet exposé, qui ne saurait prétendre à l'exhaustivité, reprend certaines orientations dessinées dans notre ouvrage, auquel nous nous permettons ici de renvoyer le lecteur désireux d'une analyse beaucoup plus approfondie de la question de la croyance : *La croyance*, Paris, éditions Ellipses, 2003.

³ Hume, *Traité de la nature humaine* (1739), tr. fr. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, t. I, p. 172.

d'autres attitudes mentales : ce qui caractérise en effet la croyance est toujours *a minima* l'absence ou l'impossibilité d'une justification rationnelle de la thèse à laquelle on adhère. Le caractère rationnellement "injustifié" de la croyance constitue, à n'en pas douter, la détermination minimale à partir de laquelle cette notion se laisse décliner ; et cette déclinaison donne la mesure du flottement sémantique de la notion. En effet, le vocable de croyance oscille d'un sens usuel, appartenant au langage courant, où le terme s'identifie à la simple *opinion* (*croire que ...*), à une acception comportant une connotation religieuse plus marquée, et où le terme de croyance rejoint celui de *foi* (*croire en ...*). Cette double référence donne la mesure de l'"éclatement" sémantique de la notion, pour ainsi dire écartelée entre le lexique épistémologique de la *croyance-opinion* , et celui, religieux et théologique, de la *croyance-foi* ; cette variation lexicale recoupe l'opposition entre deux registres axiologiques, véhiculant des estimations valorielles diamétralement opposées, parce que tantôt négatives (*l'opinion* est généralement jugée négativement dans un système épistémologique et ontologique où elle s'oppose au savoir et à la science), tantôt positives (la *foi* se trouvant quant à elle appréhendée positivement dans un système de valeurs à caractère religieux).

Même si la notion de croyance n'est pas directement dérivée du verbe "croire", celui-ci manifeste plus clairement encore la diversité de sens qu'il véhicule. Le verbe croire peut en effet se décliner de différentes manières, et ces différences d'usage, à caractère grammatical, emportent avec elles des conséquences sémiologiques importantes. Ainsi, il est possible de dire : "croire que ..." ; "croire en..." ; "croire à ..." ; or ces occurrences varient dans une proportion considérable, quant à leurs implications sémantiques. Si je puis croire à peu près n'importe quoi (sur le mode du "croire que ..."), "croire à ..." m'engage déjà beaucoup plus, car présuppose un investissement personnel plus accentué par rapport à l'objet de ma croyance. Mais c'est l'expression "croire en ..." , qui marque le plus haut degré d'investissement de la croyance, et connote à la fois la force de l'engagement personnel et la valeur de ce en quoi l'on croit. Comme le remarque Paul Ricoeur : " A une extrémité donc - le croire que ... -, la croyance se dilue et s'exténue en deçà même de l'opinion plus ou moins fondée, pour rejoindre la conjecture la plus hasardeuse et la plus gratuite, l'impression la moins contrôlée. A l'autre extrémité - celle du croire en ... -, la croyance désigne non seulement un haut degré subjectif de conviction, mais un engagement intérieur, et, si l'on peut dire, une implication de tout l'être dans ce en quoi ou celui en qui l'on croit." ¹

¹ P. Ricoeur, "La croyance", in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1976, vol. V, p. 173.

A cette première indétermination s'en ajoute une autre, qui tient à l'usage même du terme, selon qu'il est utilisé au singulier ou au pluriel : le sens de *la* croyance n'est pas tout à fait le même que celui *des* croyances ; au singulier, on entend par croyance "chez un peuple, une civilisation, une époque, *l'objet* même de la persuasion commune ou de la conviction intime ; la croyance, c'est *ce que* l'on croit, et, pour autant que croire c'est être persuadé qu'une chose est vraie, réelle, on désignera communément par croyances les diverses conceptions de la réalité qui sont ainsi professées." ¹ La croyance peut ainsi désigner, ce qui constitue une première source de malentendu, aussi bien *l'acte* de croire que *l'objet* de la croyance ; la croyance recouvre ainsi à la fois le "croire" et le "cru", l'activité mentale du "croire" et le résultat figé de cet acte, de ce mouvement psychique, comme "croyance-objet". C'est de ce dernier sens que relèveront par exemple l'idéologie, ou encore les croyances religieuses, cosmologiques, mythologiques, magiques, politiques, etc.

Il faut donc préciser ici que notre approche portera essentiellement sur le "croire", le crédit, la confiance accordée à quelque chose ou à quelqu'un, et non pas aux croyances constituées qui, dans leur infinie diversité dans l'espace et dans le temps, découragent l'analyse et la recension. Il semble impossible de procéder, du moins de manière qui se voudrait exhaustive, à une quelconque recension de l'infinité des croyances, du point de vue de leur *contenu* (il est après tout possible, et l'histoire l'a surabondamment montré, de croire en n'importe qui et à n'importe quoi) ; c'est donc *l'acte de croire* en lui-même et par lui-même qui nous retiendra ici. Ajoutons qu'en tout état de cause, *les* croyances ne tiennent leur existence, c'est-à-dire la condition de leur possibilité, que de *la* croyance, en tant qu'acte intellectuel visant de manière spécifique son objet.

L'essentiel tient donc au fait que, dans son acception la plus générale, la croyance désigne une attitude mentale d'acceptation ou d'assentiment qu'accompagne un sentiment de persuasion, ou de conviction intime. La croyance porte sur des propositions ou des énoncés qui sont *tenus pour vrais*. C'est sans doute ce "tenir-pour-vrai" qui constitue à la fois le noyau de sens de la notion de croyance, et la raison de sa plurivocité. C'est en cela que *les* croyances sont nécessairement secondes par rapport à *la* croyance, c'est-à-dire à la possibilité même de croire, d'accorder foi, créance, crédit, confiance. *La* croyance n'est pas du même niveau que *les* croyances. Les "croyances-objets" ne sauraient effacer le sens plus ancien selon lequel la croyance est l'action même de croire, le crédit accordé à quelque opinion. Et l'énigme de la croyance réside bien en cet acte de croire, c'est-à-dire de "tenir-

¹ P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

pour-vrai", quel que soit l'"objet" sur lequel porte cet acte intellectuel.

Mais s'il est plus que légitime d'interroger la signification d'une telle disposition mentale, c'est qu'elle s'avère universelle, au sein même de notre vie quotidienne. L'universalité de l'attitude de la croyance ne fait aucun doute ; comme le note Eric Weil, "La certitude est, à proprement parler, ce qui forme la vie humaine. L'homme n'agit pas toujours en pensant (...), mais il agit toujours en suivant une pensée. La forme sous laquelle cette pensée agit est la certitude." ¹ Pour autant, l'universalité de la croyance en tant qu'attitude propositionnelle ne la rend pas plus compréhensible ; en quoi sommes-nous fondés à parler, comme nous l'avons fait précédemment, d'une "énigme" de la croyance ? C'est que cette énigme tient au statut double de la croyance : la croyance comporte un aspect "subjectif", et un aspect "objectif". L'aspect subjectif comprend les différents degrés de certitude accessibles à la conscience ; du doute jusqu'à l'intime conviction, en passant par la conjecture et toutes les formes de la supposition ou de la supputation ; l'aspect objectif concerne non plus les degrés de certitude de la conscience, mais les degrés de réalité s'attachant à l'objet de la croyance, c'est-à-dire à la chose que l'on tient pour vraie. Cette échelle varie de la simple possibilité (le problématique) à la vérité comme telle, en passant par le probable ou le vraisemblable. L'analyse de la croyance peut ainsi exiger la recherche d'une correspondance entre les degrés de certitude (subjective) et les degrés de réalité (objective) ; ce projet fut celui de Husserl dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie* ². Il reste pourtant que la croyance, considérée comme affirmation originaire portant sur un énoncé ou une proposition quelconques, constitue, estime P. Ricoeur, "une sorte d'énigme ou de paradoxe ; elle joint, en effet, des traits que l'on peut dire subjectifs, à savoir tous les degrés de la certitude, et des traits que l'on peut dire objectifs, à savoir tous les degrés du probable jusqu'au vrai pur et simple." ³ Cette collusion de traits subjectifs et objectifs, au sein même du concept de croyance, est indissociable de la déviation possible comme confusion du subjectif et de l'objectif : la croyance ne tend-elle pas constamment, par une sorte de pente naturelle, à prendre pour vérité objective ce qui n'est que certitude subjective ? Comme le note encore P. Ricoeur, "pour le sujet de la croyance, les degrés de la certitude ne sont pas distingués de ceux de la

¹ E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, chap. IV : "certitude", p. 111.

² Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenologischen Philosophie* (1913), Max Niemeyer, Halle ; tr. fr. par P. Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures ; tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950.

³ P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

vérité, mais (...) les premiers sont pris pour les seconds. Bref, l'énigme de la croyance, c'est celle du tenir-pour-vrai." ¹

Cette détermination principielle pose le problème du rapport au vrai : si la croyance est essentiellement "tenir-pour-vrai", n'est-elle pas risquée de confusion entre le vrai et le vraisemblable (le "vraisemblable", ce qui n'est que semblable au vrai) ? S'il n'y a de croyance que là où l'administration de la preuve est impossible, la croyance peut-elle échapper au risque de la confusion ?

Ajoutons encore que la difficulté s'accroît du fait que la multiplicité de significations du mot "croyance" semble se distribuer selon des valeurs contradictoires, et variables selon les contextes ; tantôt la croyance peut être rattachée, ou rapprochée, de termes possédant une valeur positive, tantôt elle s'assimile à des notions dont la valeur négative est patente. Ainsi la parenté entre croyance et opinion "tire" la croyance du côté d'une estimation valorielle négative, parce que l'opinion, depuis la philosophie grecque, est opposée à la science véritable, au savoir, à l'*épistémè*. Par contre, à rapprocher la croyance de la foi, la première gagne un surplus de sens et de valeur qu'elle hérite de la seconde. Bref, "le mot croyance souffre de ce tiraillement entre l'opinion, appréciée négativement dans un système épistémologique et ontologique qui la met au bas de l'échelle des valeurs, et la foi, appréciée positivement dans un système de valeurs de caractère religieux." ² Du coup, parce que la croyance tire son sens, de manière contextuelle, du rapprochement même des notions par rapport auxquelles elle se définit, sa signification est condamnée à suivre les fluctuations de sens que les notions connexes connaissent tout au long de l'histoire de la philosophie. La complexité de la situation vient donc du fait que "dans chacun des deux systèmes de gravitation, l'opinion et la foi sont susceptibles de recevoir elles-mêmes des valeurs opposées. L'opinion, premier synonyme de la croyance, ne s'épuise pas à signifier le non-savoir, la non-vérité. Il est aussi l'équivalent du jugement, comme on le voit avec le verbe opiner : opiner, croire, c'est porter un jugement ; or, en tant qu'opération et activité d'opiner, la croyance-opinion tend à prendre une signification positive, qui compense l'estimation négative qui s'attache à la croyance en tant qu'elle est en défaut par rapport au savoir." ³ C'est la modification du système philosophique de référence, et servant de contexte à la notion d'opinion, qui, par un effet en retour sur la notion de croyance, en modifie substantiellement la signification. Il en va de même pour le rapport entre croyance et foi : "Inversement, écrit Ricoeur, la croyance-foi n'a pas dans tous ses emplois une valeur positive ; le croyant sera un superstitieux aux yeux de l'incroyant ;

¹ P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

² P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

³ P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

le gnostique opposera la gnose, qui veut dire connaissance, à la foi du croyant ; selon la perspective eschatologique ou mystique elle-même, la foi sera en défaut par rapport à la vision des derniers temps ou à la contemplation des bienheureux ; enfin, même dans l'économie actuelle, la foi du croyant, principalement sous la sollicitation de la science et de la philosophie, est invitée à chercher l'intelligence (*fides quaerens intellectum*), ce qui signifie qu'elle ne la comporte pas d'emblée dans ses premières démarches aveugles."

¹ Une analyse plus fine des notions d'opinion et de foi voit ces significations se modifier radicalement, voire se retourner complètement, selon les champs conceptuels où elles trouvent successivement place dans l'histoire de la philosophie : "Ainsi, la croyance-opinion n'a pas qu'une valeur négative, par défaut de science, et la croyance-foi n'a pas qu'une valeur positive, en tant qu'adhésion profonde d'un être à un autre être ; chacune des deux significations majeures se retourne en quelque sorte contre elle-même, la négative devenant positive, et inversement." ² Ces fluctuations sémantiques, d'ordre contextuel, nous indiquent que nous ne pourrions identifier le noyau de sens de cette notion de croyance que par l'analyse de cet entrelacs de significations qui y sont imbriquées, ce qui ne se peut qu'à tenter d'élucider l'énigme du "tenir-pour-vrai" en quoi elle consiste.

La croyance comme "confiance générale indéterminée"

Toute croyance constitue par définition un "pré-jugé" : croire, c'est affirmer quelque chose sans avoir les moyens de prouver la vérité de cette proposition. Le problème est que nous ne cessons d'affirmer des propositions que nous n'avons pas les moyens de prouver, en sorte que la croyance est omniprésente dans notre vie quotidienne, et constitue même le cas de figure le plus fréquent des actes d'énonciation auxquels nous nous livrons chaque jour. C'est qu'aucun rapport au monde ne serait possible si nous devions vérifier chacune de nos assertions, et même de nos perceptions. Il y a, à cet égard, une dimension "politique" de la croyance, sous la forme du "pré-jugé", comme le remarque Hannah Arendt : "Les préjugés que nous partageons tous, écrit-elle, qui sont pour nous des évidences et auxquels nous pouvons nous référer mutuellement dans la conversation sans être pour autant obligés de nous en expliquer préalablement en détail, représentent eux-mêmes quelque chose de politique au sens le plus général du mot, à savoir quelque chose qui fait partie intégrante du domaine des affaires humaines dans lequel nous nous mouvons quotidiennement. Il n'y a nul besoin de déplorer le fait que les préjugés jouent un aussi grand rôle dans la vie quotidienne et de

¹ P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

² P. Ricoeur, "La croyance", op. cit., p. 172.

ce fait en politique, et il ne faudrait en aucun cas tenter de modifier la situation. Car aucun homme ne peut vivre sans préjugés, et ce, non seulement parce que aucun homme n'est assez avisé ni doué d'une capacité de discernement suffisante pour juger tout ce qui est nouveau, tout ce à propos de quoi on lui demanderait de prononcer un jugement au cours de son existence, mais également parce qu'une telle absence de préjugés exigerait une vigilance surhumaine." ¹ De fait, le caractère irréductible d'une certaine dimension de croyance dans notre vie quotidienne avait déjà été aperçu par Descartes, écrivant : "Je suis bien d'accord que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde." ²

Une telle omniprésence dans notre vie quotidienne de la croyance, qu'H. Arendt veut appréhender de manière privilégiée sous la figure du "préjugé", peut être mise en lumière au moyen d'une analyse beaucoup plus radicale, au sens propre de ce terme. Cette analyse est celle pratiquée par la phénoménologie ; en effet, les analyses du dernier Husserl sur la "croyance au monde" (*Weltglauben*) ont mis en évidence son caractère de "sol universel", présupposé par toute activité, quelle qu'en soit la nature ³. Tout ce que nous faisons et pensons "repose sur cette croyance originaire, dont le mode d'être est la certitude, une certitude *sui generis*, qui n'est pas du même ordre que la certitude de quelque chose au sein du monde, puisqu'elle en est la condition. Elle est toujours déjà là dans la vie de la conscience, et Husserl précise (ce pourquoi il la nomme "sol", *Boden*), qu'"elle n'est pas obtenue par un acte exprès qui s'insérerait dans la continuité du vécu, comme acte de position de l'être, de saisie de l'étant, ou même comme l'acte du jugement prédicatif d'existence". De cette foi, nous n'avons jamais fait profession, et nous n'y avons pas adhéré un jour donné : elle est immémoriale, et nous nous sommes toujours déjà tenus en elle, et selon elle. *Fides, fiducia*, dit le latin. Comme toute foi, celle-ci a le caractère de la confiance." ⁴

C'est en effet ce qu'établissent Husserl, lorsqu'il écrit : " Le monde, qui est présent à la conscience comme horizon, a, dans la validité continue de son être le caractère subjectif général de la fiabilité (*Vertrautheit*), car il est un horizon d'étants connu en général, mais par là même encore inconnu dans ce qui relève des particularités individuelles. Cette confiance générale indéterminée (*diese unbestimmt allgemeine Vertrautheit*) se répand sur tout ce

¹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Tr. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, fragment 2b, p. 38-39.

² Descartes, *Recherche de la vérité*, AT, X, 502-503.

³ Husserl, *Expérience et jugement*, tr. fr. D. Souche, Paris, PUF, 1970, § 7, p. 32 et suiv : "Le monde, sol universel de la croyance en tant que toujours déjà donné à toute expérience d'objets singuliers".

⁴ J.L. Chrétien, *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004, p. 34-35.

qui accède à la validité singulière comme tel étant." ¹ Or, remarque J.L. Chrétien, ce caractère d'être prédonné (*Vorgegebenheit*) n'est pas, contrairement à certaines interprétations, celui d'un monde "brut et natif : il a une épaisseur historique où sont sédimentées toutes sortes de paroles humaines." ² En effet, Husserl écrit : " Ce monde d'où surgit pour nous affecter tout ce qui devient substrat de jugements possibles nous est toujours déjà donné comme imprégné par les activités logiques qui y ont déposé leurs résultats (*mit dem Niederschlag logischen Leistungen*). " ³ En d'autres termes, ce monde pré-donné est "toujours déjà travaillé par des actes de connaissance, qui contribuent aussi à lui donner sa familiarité et sa fiabilité. Comme le dira Merleau-Ponty s'inspirant de Husserl : "chaque perception, si elle peut toujours être "barrée" et passer au nombre des illusions, ne disparaît que pour laisser place à une autre perception qui la corrige " (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 396).

Mais il faut bien souligner que cette confiance originaire est moins d'ordre théorique que pratique : "Le "monde de la vie" qui apparaît alors n'est pas seulement le monde des opérations logiques, domaine des objets prédonnés comme substrats possibles, mais aussi le monde de l'expérience, dans le sens le plus concret et le plus quotidien du mot ; le sens quotidien, précise Husserl, ne se rapporte pas purement à une activité de connaissance, mais aussi bien à une "habitualité" (*Habitualität*) qui donne une sécurité aux décisions et aux actions de la vie. Elle renvoie donc plutôt à une conduite pratique et "appréciative" (*wertende*) qu'à une conduite théorique. En régressant à partir des jugements prédicatifs, nous sommes donc arrivés à un domaine de la croyance passive, "conscience du monde prédonné des substrats de jugement (*Bewußtsein der Vorgegebenheit der Urteilssubstrate*)" qui s'est révélé être celui du monde. Ainsi, cette "doxa" passive est non seulement le fondement des opérations théoriques de la connaissance, mais aussi celui des évaluations singulières de la "praxis" ..." ⁴

Il faut préciser ici, à ce sujet, que, tout comme Hannah Arendt, Husserl fait de cette croyance constituée par les évidences ordinaires du monde de la vie le mode de connaissance spécifique du quotidien, et s'inscrit en faux contre le mépris dont la *doxa* souffre traditionnellement dans la philosophie réflexive. En effet, "Ce monde de la vie, écrit-il, n'est rien d'autre que le monde de la simple *doxa* , que la tradition traite avec tant de mépris. Dans la vie extra-scientifique elle n'est naturellement nullement dépréciée

¹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, op. cit., § 8, p. 43.

² J.L. Chrétien, *Promesses furtives*, op. cit., p. 35-36.

³ E. Husserl, *Expérience et jugement*, op. cit., § 10, op. cit., p. 48-49.

⁴ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, "Epiméthée", 1990, p. 190-191.

de cette façon, puisqu'elle dessine au contraire une sphère de confirmations belles et bonnes - celles-là même qui donnent possibilité et sens à l'ensemble des intérêts de l'homme, quels que soient ses buts." ¹ Bruce Begout montre que ce texte de Husserl "nous apprend que ce n'est que si on la compare directement avec l'*épistémè* que la *doxa* est dévalorisée ; en elle-même, c'est-à-dire dans la vie préscientifique, elle ne porte pas la trace d'un tel mépris, mais représente au contraire un ensemble de vérités tout à fait appréciables et justifiées. Dans son domaine, elle fait office d'un savoir adéquat, propice et optimal, dont il serait absurde de remettre en question la valeur et le fondement. Par conséquent, le monde de la vie quotidienne, bien qu'antérieur aux modes théoriques de la pensée scientifique et différent d'eux, est dans son genre un "royaume de bonne confirmation" ² , au sens où, non seulement il fournit des vérités qui lui sont propres, mais aussi la méthode pour les vérifier. La *doxa* n'est pas à proprement parler un savoir (elle ne s'enseigne pas), mais, en tant que "pré-savoir", elle exprime un rapport vrai au monde de la vie dans une relation intuitive et concrète que le savoir scientifique est le plus souvent contraint de réprouver et d'abandonner, afin d'idéaliser les données immédiates de cette expérience dans des constances formelles dont la mathématisation de la nature par Galilée fournit le mode opératoire historique." ³

Cette croyance originaire est absolument antécédente de toute élaboration théorique, ce pourquoi elle ne s'apparente pas d'emblée à l'opération prédicative ; celle-ci trouve sa condition dans une première disposition passive à l'égard du monde, qui n'est autre que ce que Husserl appelle l'"attitude naturelle", à l'intérieur de laquelle demeurent fondamentalement toutes les attitudes de l'homme. Or cette attitude naturelle est foncièrement une attitude de croyance ; comme l'observe E. Fink, " La description husserlienne amorcée à l'intérieur de l'attitude naturelle souligne tout d'abord le caractère de croyance de notre expérience humaine du monde ; le point de départ est donc apparemment psychologique. Le monde que nous connaissons et où nous nous connaissons nous est donné comme un *univers de validités*, nous est donné dans une universelle croyance au monde, au sein de laquelle toutes les positions d'être particulières

¹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 515. Noté : *Krisis*.

² Husserl, *Krisis*, op. cit., p. 142.

³ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, Paris, Editions Allia, 2005, p. 511-512. B. Begout signale qu'il arrive à Husserl d'affirmer, dans la *Krisis*, que les évidences du monde de la vie ont une valeur plus grande que celles de la science ; par exemple, ce texte : "C'est du reste une tâche d'une importance extrême pour l'entreprise qui consiste à ouvrir scientifiquement le monde de la vie, que de faire valoir le droit originel de ces évidences, j'entends leur plus haute dignité dans la fondation de la connaissance - plus haute que celle des évidences objectifo-logiques." Op. cit., p. 145.

s'unissent pour former "la thèse générale de l'attitude naturelle" : la croyance à la réalité du monde." ¹

Le caractère originaire de la croyance en tant qu'attitude propositionnelle

Cela signifie que le lieu de cette confiance originaire n'est autre que la perception ; ce simple constat suffit à montrer combien la croyance est en effet omniprésente, et même constitutive de notre rapport au monde le plus immédiat. Ce qui apparaît a d'emblée pour caractère d'être "réellement", c'est-à-dire d'être "certainement" ; la perception que nous en avons se donne selon la modalité de la certitude. Certes, ce caractère peut subir toutes sortes de modifications ; ainsi, le mode de la *croyance "certaine"* peut se transformer en celui de la simple supputation (*Anmutung*) ou de la conjecture (*Vermutung*) ou en celui de l'interrogation et du doute ; parallèlement, la chose qui apparaît (...) a adopté les *modalités d'être* du "possible", du "vraisemblable", du "problématique", du "douteux". ² Afin d'illustrer cette analyse, Husserl donne l'exemple d'un arbre que l'on prend d'abord, dans l'obscurité, pour un homme ; les modalités d'être peuvent ainsi changer dans la perception, mais, du fait de la corrélation intentionnelle, ce changement, qui affecte ces modalités d'être, s'effectue pour la conscience par le biais de modifications de ses caractères "doxiques", ou de croyance. J'avais d'abord "cru" voir un homme, puis, le doute venant, je me suis aperçu qu'il ne s'agissait que d'un arbre.

Tous les vécus intentionnels en général impliquent un objet visé par et "en" ces mêmes vécus, c'est-à-dire un "noyau noématique", un "noème d'objet", nécessairement donné à la conscience ; or ce noyau doit d'une façon ou d'une autre être caractérisé ; et le fait qu'il puisse se donner dans des vécus au statut noématique très différent ³ n'enlève rien au fait que cette variation possible présuppose le "noyau" qu'elle affecte de modification. L'analyse de la croyance est donc d'une extrême importance chez Husserl, dans la mesure où elle aboutit à dégager le caractère universel de la croyance en tant que relation intentionnelle originaire de la

¹ E. Fink, "La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine" (1933), tr. fr. in : *De la phénoménologie*, par D. Franck, Paris, Minit, 1974, p. 133.

² Husserl, *Idées I*, § 103, op. cit., p. 355.

³ D. Franck explicite clairement ce point : " Le même arbre, écrit-il, peut se donner dans des vécus au statut noématique très divers. Il apparaît dans la perception comme réalité incarnée, dans l'imagination comme fiction, dans le souvenir comme re-présentation. L'objet *qui* est visé ne se confond pas avec l'objet *tel qu'il* est visé (cf *Recherches logiques*, V, § 17 ; II,2, p. 205) et le noème se décompose en un noyau et des caractères d'être. Réalité, fiction, représentation sont des caractères qui apparaissent sur l'objet *tel qu'il* est visé et qui varient avec les modes de donnée sous lesquels l'objet de conscience lui-même et en tant que tel se donne (*Idées I*, §§ 91 et 99)." D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minit, 1981, p. 51-52.

conscience à cet objet : "La certitude de croyance joue manifestement le rôle de la *forme-mère* (*Urform*), non modifiée, ou, comme il faudrait dire ici, "*non modalisée*" des modes de croyance. De même, parallèlement dans le corrélat, le caractère *pur et simple d'être* (le noématique qui est "certain" ou "réel") joue le rôle de *forme-mère à l'égard de toutes les modalités d'être*.

"¹ En d'autres termes, tous les caractères d'être des réalités qui se donnent à nous contiennent dans leur sens propre une référence à la "forme-mère" : c'est nécessairement par rapport à cette première forme non modalisée de la croyance originaire à travers laquelle la conscience vise premièrement son objet, que cet objet intentionnel, ce corrélat noématique, pourra se voir, dans un second temps, "modalisé" (c'est-à-dire visé comme non certain, mais douteux, vraisemblable, problématique, etc.). Les objets sont toujours déjà là pour nous, donnés dans une certitude simple, avant que s'instaure toute activité de connaissance ; ces objets sont visés simplement dans la certitude de la croyance. Il en est ainsi, précise Husserl, "jusqu'à ce que le cours ultérieur de l'expérience, ou l'activité critique immanente au connaître ébranlent cette certitude de la croyance, la modifient en "non ainsi, mais autrement", en fassent une "conjecture", ou bien qu'au contraire ils confirment dans sa certitude l'objet visé qui alors "est réellement tel ou tel", "est vraiment"."²

Si l'on veut prendre la mesure de l'importance de cette croyance "mère", ou croyance originaire dans l'ensemble de nos dispositions intellectuelles constitutives de notre rapport au monde, il suffit de rappeler combien, aux yeux de Husserl, la "certitude de croyance" a "en fait une situation à part très remarquable parmi la multiplicité des actes qui sont tous conçus sous le titre de croyance - ou de "jugement" comme on dit souvent d'une façon peu adéquate³. Il faut une expression propre qui tienne compte de cette position à part et qui efface toute référence à cette tendance commune à mettre la certitude sur le même plan que les autres modes de la croyance. Nous introduisons le terme de *croyance-mère* (*Urglaube*) ou de *proto-doxa* (*Urdoxa*) : il permet de marquer de façon adéquate la référence intentionnelle que nous avons soulignée de toutes les "modalités de croyance" à la croyance-mère."⁴ Le terme de croyance connaît ainsi chez Husserl une extension considérable, pour finir par coïncider avec la notion de "position". Elle est en effet la "position" première à laquelle se réfèrent nécessairement tous les modes secondaires : la conjecture, la supputation, le doute, par exemple, renvoient à la certitude

¹ Husserl, *Idées I*, § 104, op. cit., p. 357.

² Husserl, *Expérience et jugement*, § 7, op. cit., p. 33.

³ En effet, pour Husserl, la croyance se situe à un niveau de complexité antérieure au jugement. Le jugement, en tant qu'acte prédicatif, correspond à la "couche du Logos" (cf § 124 sq des *Idées I*), étayé "au-dessus" des représentations simples.

⁴ Husserl, *Idées I*, § 104, op. cit., p. 358.

comme forme première de position intentionnelle de l'objet visé ; ce n'est qu'à partir de la *proto-doxa* que de nouvelles modifications, de niveau de complexité de plus en plus élevé, peuvent venir s'imposer à la référence intentionnelle.

Le motif de la croyance tient donc son importance, au sein de la phénoménologie husserlienne, de son caractère de présupposition universelle nécessaire à toute activité ultérieure de la conscience, d'ordre théorique ou pratique. C'est un phénomène de "croyance" qui constitue le sol premier de l'existence humaine : toute activité a toujours pour sol universel un monde ; et cela désigne en premier lieu un "sol de croyance passive universelle en l'être", et "ce monde s'impose lui-même comme une évidence incontestable"¹. Cette adhésion première au monde, qui revient à "faire confiance" (cette "confiance" qui réside silencieusement en toute "croyance") au monde, développe une "présomption de croyance", toujours pré-donnée passivement, et qui constitue l'arrière-fond (*Hintergrund*) sur lequel seulement toute modification du sens aperceptif peut s'enlever. Il existe donc une "*confiance universelle en l'être*", préalable à tout acte de conscience en général, et constituant le sol sur lequel s'accompliront les "biffages" ou "ratures" de l'expérience². Cette confiance a pour corrélat le monde, comme horizon universel, qui ne saurait, pour son compte, être mis en doute : "Le doute présuppose donc la donnée, la donnée non douteuse de la visée qui est mise en doute."³ Toute correction s'entend sur le sol que constitue le monde comme monde qui est en totalité, et qui fait l'objet de cette croyance première, originaire, non modalisée. Qu'une telle croyance première soit importante, aux yeux de Husserl, c'est sans doute trop peu dire ; en effet, "*Ce sol universel de la croyance au monde* est ce que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître. L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité de jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement. *La conscience du monde est une conscience qui a pour mode la certitude de la croyance.*"⁴ La croyance n'est donc pas pour Husserl une "thèse" parmi d'autres, ou l'affirmation d'un jugement parmi d'autres, mais ce qui rend possible tout jugement, ce qui constitue le fond premier de toute

¹ Husserl, *Expérience et jugement*, § 7, op. cit., p. 34.

² Nous avons étudié de manière systématique le sens et l'enjeu de ces péripéties du sens aperceptif chez Husserl, ainsi que les modifications de cette analyse husserlienne chez Merleau-Ponty, pour la thématique de l'illusion, dans un article auquel nous nous permettons ici de renvoyer le lecteur ; cf Ph. Fontaine, "Illusion et déception comme modalisations des certitudes d'être ; la question de la confiance universelle en l'être", in *Cahiers philosophiques*, Paris, CRDP, n° 71, juin 1997, p. 7-30.

³ Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme des Phänomenologie Wintersemester, 1910/1911* ; tr. fr. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, J. English, Paris, PUF, 1991, § 24, p. 161.

⁴ Husserl, *Expérience et jugement*, § 7, op. cit., p. 34.

thèse possible : toute position d'être, toute saisie de l'étant, tout acte du jugement prédicatif d'existence présupposent déjà la conscience du monde dans la certitude de la croyance. A ce titre, la croyance est absolument originaire. Et c'est cette originarité qui en fait le fondement même, et la condition, de tout rapport au monde, depuis le type de "croyance" impliqué dans tout acte perceptif jusqu'à cette autre croyance qui porte crédit à l'acte de parole proféré par autrui, et, d'une manière générale, au discours : " Pour croire à ce qu'il voit, extérioriser le monde et le concevoir intelligible, l'humain doit d'abord faire crédit au discours, croire aux paroles déposées dans les choses." ¹

La confiance originaire dans la parole humaine comme fondement de l'être-ensemble

C'est sans doute cette confiance accordée *a priori* au monde qui rend compte de cette confiance que nous accordons spontanément à autrui. En effet, cette "confiance générale indéterminée" n'a pas lieu, comme le souligne Husserl lui-même en parlant de la tradition, dans un monde que nous regardons ensemble en silence. Autrement dit, par analogie avec cette foi au monde, que Husserl et Merleau-Ponty ont mise en lumière, il est possible de dégager une *confiance originaire* dans la parole humaine. " ² Et, ajoute J.L. Chrétien, " comme saint Augustin le confirme à plusieurs reprises, ma propre identité personnelle, mon inscription dans l'ordre humain de la filiation relèvent de cette confiance de droit. N'ayant pas assisté à ma conception, ni à ma naissance, je ne peux que croire sur parole qui je suis, quel est mon nom, d'où je suis issu (les contes de fées et le "roman familial" de certains névrosés montrent quelle perte de réalité produit la défiance en cet ordre, bien qu'assurément il arrive qu'elle soit justifiée). " ³

Comment penser cette confiance originaire dans la parole humaine, puisqu'il ne s'agit évidemment pas de poser la crédulité ou la naïveté comme principes ? "Nous ne savons que trop que l'homme se trompe très souvent, et trompe souvent", répond J.L. Chrétien, qui ajoute : " Et pourtant, tout au long de notre vie, nous faisons la plupart du temps confiance à la parole d'autrui, sauf si nous avons des indices ou des raisons particulières de penser que telle personne, ou tel groupe de personnes, veut nous abuser ou nous dérober la vérité. Peu importe, en l'occurrence, la fondation philosophique qu'on puisse donner, dans telle ou telle doctrine, à cet autre qui, comme la foi au monde, n'est pas un acte exprès que nous posons, et qui fut selon le temps premier dans notre relation aux autres, solidaire de l'apprentissage même de la parole et de

¹ P. Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Mille et une nuits, Paris, 2004, p. 13.

² J.L. Chrétien, *Promesses furtives*, op. cit., p. 35-36.

³ J.L. Chrétien, *Promesses furtives*, op. cit., p. 38-39.

l'humain. Notre être ensemble est à ce prix, que nous ne pouvons pas ne pas acquiescer à moins de nous retirer de tout commerce avec les autres. C'est au sein seulement de cette continuité de la confiance, comme sous l'horizon de la véracité promise par la parole humaine, que la défiance et le soupçon peuvent apparaître. Et tout comme une perception erronée n'est remplacée que par une autre perception, une parole dont je doute n'est remplacée que par une autre parole qui m'inspire confiance, celle d'un autre témoin, ou même simplement celle que je me dis à moi-même, comme une version plus véritable ou plus probable, devant celle dont je doute, à tort ou à raison. " ¹

Il est assez facile de mettre en évidence l'existence de ce principe de confiance originaire dans la parole humaine, condition de possibilité de notre être-ensemble : "Une simple expérience de pensée suffit à montrer que cette confiance est fondatrice : il est possible (et réellement possible) que mon boulanger mette de l'arsenic dans son pain, il est possible que mon médecin traitant soit un imposteur muni de faux diplômes, il est possible que l'inconnu auquel je demande mon chemin dans la rue m'indique exprès une fausse direction, il est possible que ma femme me trompe, il est possible qu'un historien fabrique de faux documents ou qu'un scientifique déforme le résultat de ses expériences. De tout cela, nous avons des exemples à foison. Mais si je présupposais dans tous les cas qu'il me faille une raison précise et circonstanciée pour penser que l'on *ne* me ment *pas*, ma vie deviendrait, pour les autres comme pour moi, un enfer, un enfer contagieux." ² C'est en ce sens que la confiance originaire dans la parole d'autrui est fondatrice de la socialité.

La radicalité constitutive de la croyance conçue comme adhésion première au monde, qui revient, d'une façon générale et indéterminée, à "faire confiance", est aussi ce qui rend possible toutes les illusions, toutes les déceptions. Et si Merleau-Ponty reprend à son compte, dans un premier temps, l'analyse husserlienne, il en accentue certains traits qui font l'originalité de son apport théorique. Car Merleau-Ponty choisit de montrer que la croyance au monde, toujours ouverte sur un horizon de vérifications présomptives, "ne me sépare pas de la vérité. Mais, ajoute-t-il, par la même raison, je ne suis pas garanti de l'erreur, puisque le monde que je vise à travers chaque apparence, et qui lui

¹ J.L. Chrétien, *Promesses furtives*, op. cit., p. 35-36.

² J.L. Chrétien, *Promesse furtives*, op. cit., p. 37. De son côté, P. Ricoeur relève ce caractère de crédit ouvert, de confiance, de la croyance, qui "ne peut recevoir confirmation que de son exercice et de l'approbation qu'autrui lui accorde", et, ajoute-t-il, "Son contraire n'est pas le doute mais le soupçon - ou le doute comme soupçon. Et on ne surmonte le soupçon que par un sursaut, un *sursum*, que d'autres hommes peuvent encourager, accompagner, soutenir, par un faire confiance, un appel à, dont on retrouvera plus loin la place en toute pédagogie, en toute éducation morale, juridique et politique à la responsabilité et à l'autonomie." P. Ricoeur, "Autonomie et vulnérabilité", in : *Le Juste 2*, Paris, éditions Esprit, 2001, p. 89.

donne, à tort ou à raison, le poids de la vérité, n'exige jamais cette apparence-ci. Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier." ¹ Cette adhésion préreflexive au monde constitutive de la croyance originaire est bien ce qui me permet de corriger mes erreurs, mais elle est aussi ce qui rend possibles toutes les illusions ; c'est sur la base de cette croyance première que peuvent s'élaborer secondairement toutes les croyances irrationnelles : c'est du plus profond de cette certitude que, pour nous, il y a des choses, c'est-à-dire un monde, et que j'ai à assumer une existence qui ne saurait, du fait même de cette facticité première à laquelle elle est vouée malgré elle, échapper à toute ambiguïté ; c'est en cela que, comme le dit Merleau-Ponty : "je ne me connais que dans mon inhérence au temps et au monde, c'est-à-dire dans l'ambiguïté." ²

L'adhésion au monde comme "foi perceptive"

Merleau-Ponty garde ainsi l'intuition husserlienne d'un attachement premier au monde, par le biais de cette croyance originaire appelée "foi perceptive" ³. Comme Husserl, Merleau-Ponty montre que "chaque acte perceptif s'apparaît comme prélevé sur une adhésion globale au monde" ⁴. Cette adhésion première précède même la distinction du sujet et de l'objet, qui, à ce stade, ne sont pas encore thématiques ; à la question : "Qu'avons-nous donc au commencement ?", Merleau-Ponty répond en ces termes : "Non pas un multiple donné avec une perception synthétique qui le parcourt et le traverse de part en part, mais un certain champ perceptif sur fond de monde. Rien ici n'est thématique. Ni l'objet ni le sujet ne sont *posés*." ⁵ Le champ originaire s'offre à une perception qui est elle-même une "expérience non-thétique, préobjective et préconsciente." ⁶ Ces caractères définissent éminemment la croyance originaire au monde. Les vicissitudes de la perception, l'erreur ou l'illusion, les hallucinations mêmes, etc., ne peuvent rien contre, et même présupposent la "foi" du sujet

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1964, p. 344.

² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 397.

³ R. Bernet estime que la notion merleau-pontyenne de "foi perceptive" trouve sa préfiguration théorique, qui l'a rendue possible, dans le développement de l'analyse husserlienne de la sphère passive, constituée par l'intentionnalité "latente ou opérante" (*fungierende*) : Husserl, écrit-il, a "accompli des percées décisives en envisageant une forme de la conscience de soi qui précède toute objectivation de l'ipséité, et en décrivant une forme d'entrelacement intentionnel entre sujet et objet qui est en deçà de leur séparation et opposition. Cette intentionnalité originaire est mieux connue sous d'autres noms, tels que "*fungierende Intentionalität*" (Fink), "transcendance de l'être-au-monde" (Heidegger), ou encore "foi perceptive" (Merleau-Ponty)." R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, "Epiméthée", 1994, p. 299.

⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 279.

⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 279.

⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 279.

percevant dans le monde : " Au-dessous des perceptions proprement dites, il y a donc, pour les sous-tendre, une fonction plus profonde sans laquelle l'indice de réalité manquerait aux objets perçus", précise Merleau-Ponty, qui ajoute : " C'est le mouvement même qui nous porte au-delà de la subjectivité, qui nous installe dans le monde avant toute science et toute vérification, par une sorte de "foi" ou d'"opinion primordiale" (*Urdoxa* ou *Urglaube* de Husserl)." ¹

Les éléments de relativisation de la croyance originaire

Mais cette analyse de la "foi perceptive" constitutive de l'attitude naturelle, que ce soit chez Husserl ou chez Merleau-Ponty ², n'est pas sans difficultés ; cette croyance originaire doit-elle être acceptée comme telle, sans autre forme de procès ? La phénoménologie, semble-t-il, se refuse à interroger plus avant cette *Urdoxa*, puisqu'elle la reconnaît immédiatement comme ce qui précède tout questionnement et lui résiste par nature. Mais, comme le remarque B. Bégout, " Tout en reconnaissant sa valeur fondamentale pour la compréhension du monde quotidien, on peut néanmoins se demander si cette confiance naturelle dans le monde environnant se manifeste dès l'origine avec une telle évidence intégrale." ³ B. Bégout s'appuie ici sur les analyses anthropologiques de Pierre Bourdieu qui montre que la théorie de la pratique, à l'aide d'une déconstruction de la certitude absolue du monde prédonné, mène à d'autres bases qu'à un subjectivisme transcendantal de type husserlien. Pour Bourdieu, l'évidence naturelle de la *Lebenswelt* des phénoménologues n'est rien d'autre qu'une nouvelle construction sociale ⁴ ; sans aller jusque là, du moins semble-t-il légitime de se demander, s'il se peut "que l'*Urdoxa* (cette foi plus vieille que toute croyance en quelque

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 395.

² Parce qu'elle n'est pratiquement jamais remise en question, et encore moins niée comme telle, cette croyance originaire au monde constitue une sorte de "dogme " de toute phénoménologie du monde. Bruce Bégout en fait la remarque : "Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'*Urdoxa* constitue le dogme central de toute phénoménologie du monde. On la retrouve sous les traits de la "foi perceptive" chez Merleau-Ponty, du premier "mouvement de l'existence humaine" chez Patocka, du "caractère allant de soi" du monde de la vie selon Schütz. C'est l'évidence originaire de la *Weltthesis* qui ne dérive d'aucune prise de position humaine, l'*Urglaube* intraduisible en termes d'attitude et d'opinions. Toute analyse phénoménologique du monde de la vie qui entreprend de revenir en deçà des représentations supérieures de la *theoria* à l'expérience préthéorique et préscientifique présuppose généralement que ce monde apparaît toujours avec une certitude ontologique absolue. Il semble donc que toute phénoménologie du monde quotidien doive partir de cette croyance primitive et s'établir sur elle." B. Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 1005, p. 249-250. Ajoutons tout de même ici que le projet de B. Bégout est précisément de remettre en question la pseudo-évidence de cette croyance originaire, c'est-à-dire du caractère originel et absolu de cette prédonation certaine du monde.

³ B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 250.

⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, "points", 2000, p. 239. Cité par B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 250-251.

chose) soit elle-même, non cette évidence natale de notre expérience du monde, mais le résultat d'une formation cachée qui, précisément parce qu'elle est passive et préthéorique, laisse croire qu'il n'y a rien avant elle ? La réalité que l'on accorde au monde dans l'attitude naturelle n'est-elle pas finalement discutable, fragile et flottante ? Ce qui expliquerait, au niveau de la vie quotidienne, la nécessité de sa consolidation sociale et politique. Ne faut-il pas, comme Bourdieu nous y invite instamment, examiner en profondeur les conditions de possibilité socio-transcendantales de cette évidence naturelle et *mettre en doute son caractère originel et originellement absolu ?* " ¹

En vérité, on peut montrer que ce questionnement n'est pas absolument nouveau ; car la manière dont Husserl lui-même décrit l'*Urdoxa* révèle quelques raisons de mettre en cause son caractère de certitude originelle. Deux éléments, clairement remarqués par le phénoménologue allemand, tendent à montrer que le monde ne possède pas cette évidence que l'attitude naturelle lui accorde à bon compte.

Tout d'abord, la description même de cette croyance originaire n'échappe pas à un étrange paradoxe : tout en insistant constamment sur le caractère absolument certain de l'expérience originelle du monde de la vie, Husserl reconnaît la dimension "présomptive" de la perception, à la lumière de la réduction. Comme l'explique bien B. Bégout : " Du point de vue de l'analyse éidétique, l'évidence allant de soi du monde prédonné ne peut plus par conséquent revendiquer, sur le mode naïf et irréfléchi, le privilège de la vérité absolue et apodictique. C'est pourquoi, indique Husserl, "l'être du monde, fondé sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne saurait plus être pour nous un fait allant de soi, mais seulement un phénomène objet d'une validation" (*Méditations cartésiennes*, p. 60). En dehors de l'attitude naturelle, le monde possède, comme tout étant, une certitude relative, soumise à conditions. Qu'est-ce qui explique ce changement de position ? C'est la structure horizontale du monde lui-même, induisant un cours toujours inachevé de manifestations qui lui retire son être absolu. Il est de l'essence du monde que nulle perception ne puisse le donner dans sa perfection, mais toujours dans une succession d'aspects finis." ² L'horizon mondain qui déborde toute donation finie d'objet est la structure même de la relativité du monde, et explique son inachèvement principiel. Non seulement tel ou tel objet peut ne pas être, ou se révéler à l'examen autre que ce qu'il nous avait d'abord semblé être, mais il est même toujours possible que le monde lui-même ne soit pas.

Il apparaît donc que la réflexion philosophique permet de dépouiller le monde de la vie de sa certitude en révélant son

¹ B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 252-253.

² B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 253-254.

essence relative. Quels que soient les efforts, si l'on peut dire, de la croyance passive formée par les habitudes et la familiarité auto-concordante, la position d'être du monde est condamnée à rester toujours problématique, "friable", selon le terme de B. Begout, qui pose le problème posé par la certitude du monde en ces termes : " Si l'on résume le dilemme du double caractère du monde de la vie, on doit donc conclure que le phénomène du monde apparaît une première fois comme certain, et une seconde fois comme relatif. Mais comment ce décalage est-il possible ? Comment le monde peut-il apparaître *d'un côté* comme indubitable dans l'attitude naturelle, et devenir *de l'autre* , tout d'un coup, incertain dans l'attitude philosophique ?" ¹

A cette question, l'on peut commencer par répondre que cette incertitude ne vaut que "pour un sujet transcendantal qui ne s'intéresse au monde que d'un point de vue strictement théorique. Dans ce cas, le monde serait présomptif seulement par rapport à l'idéal de la connaissance absolument parfaite : une donation complète et définitive de l'objet visé (...) Or, comme le monde, mis à la même enseigne que les objets qui se manifestent en lui, ne peut être donné que dans un cours indéfini d'esquisses, il est, par nature, exclu d'une telle donation intégrale. En dehors de cette restriction de type gnoséologique, le monde conserve pour la vie de tous les jours une certitude absolue." ² En vérité, cette analyse n'est pas entièrement acceptable, car ce n'est pas seulement au regard de la connaissance apodictique que le monde est incertain, mais en vertu de son essence propre. B. Begout rappelle que la présomptivité du monde tient à son essence même de monde, en lui-même contingent : le monde pourrait être différent de ce qu'il est ou ne pas être du tout, en sorte que l'incohérence et l'inexistence possibles sont en soi des attributs fondamentaux de son être. L'incertitude n'est pas seulement une propriété épistémologique du monde, elle est aussi et surtout son caractère existentiel fondamental. Mais alors, pourquoi ce caractère n'apparaît-il pas aussi dans l'attitude naturelle ?

L'explication pourrait être la suivante : si le monde apparaît comme certain et irrécusable dans l'attitude naturelle de la vie quotidienne, c'est précisément que l'homme ordinaire, qui persiste à poser naïvement le monde comme absolu, "vit dans le monde, mais ne le vise pas comme monde. Etant captif du monde, il ne thématise ni le monde auquel il est lié, ni sa propre liaison à ce

¹ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 254-255. B. Begout estime que Husserl "ne parvient pas à expliquer les raisons pour lesquelles le sujet admet comme certain dans sa vie opératoire-naturelle ce qu'il va ensuite s'attacher à dévoiler comme relatif dans sa vie réflexive-philosophique." Ibid. op. cit., p. 268. C'est qu'en effet, "Il y a là un paradoxe troublant : pourquoi la subjectivité donne-t-elle au monde de la vie dans un premier temps la valeur de la certitude immédiate et allant de soi, pour, dans un deuxième temps, lorsqu'elle se penche sur lui d'un point de vue réflexif, la lui refuser ?" Ibid. op. cit., p. 268, n. 424.

² B. Begout, *La Découverte du quotidien* , op. cit., p. 255.

monde. Il reste encore et toujours un "enfant du monde" ¹, à savoir un être naïf qui est captif de sa familiarité aveuglante avec le monde." ² Ceci montre que "pour l'homme ordinaire, la croyance est plus forte que la perception, et que les modalités doxiques priment d'ordinaire sur les modes de donation, puisque ce qui se donne *perceptivement* comme présomptif est néanmoins vécu comme absolument certain." ³ Ce n'est donc pas le même monde qui apparaît dans l'attitude naturelle et comme phénomène réduit. En réalité, sa teneur phénoménale reste la même, mais c'est l'attitude doxique que l'homme adopte à son égard qui se modifie. On connaît la nature de cette modification : " Dans le *monde quotidien*, le *quotidien* recouvre le *monde*. Ce qu'il faut alors éclaircir, c'est pourquoi le mode d'être masque l'être, pourquoi l'existence tend à dissimuler l'essence. " ⁴ Il reste donc à comprendre pourquoi la vie quotidienne nous présente naïvement une image du monde qui est l'"exact opposé" de ce qu'il est.

En vérité, le "hiatus" entre l'apparaître et l'être du monde se comprend mieux si l'on comprend que le type de certitude n'est pas le même dans l'attitude naturelle et dans l'attitude philosophique. Dans l'attitude naturelle, le monde n'est pas réellement certain, mais il est *cru* comme certain ; autrement dit, "l'attitude familière de la quotidienneté tend à dissimuler le caractère présomptif du monde." ⁵ L'attitude quotidienne permet de masquer le caractère infini de l'expérience originelle du monde, "en créant des dispositifs de soutien qui remplacent le poids infernal de l'inquiétude par la simple gravité des affaires humaines - cette pesanteur quotidienne qui est une forme paradoxale d'allègement. L'existence pèse continuellement de tout son poids d'obligations et de frustrations sur les hommes, et la vie courante, par sa manière ingénieuse d'enchevêtrer soucis et distractions, tend à les délester de cet autre fardeau qu'est leur être-au-monde lui-même." ⁶ Le quotidien, en effet, fait tout pour que "l'homme ordinaire ne s'aperçoive pas du caractère construit de la réalité dans laquelle il vit, et qu'il tienne celle-ci pour un environnement naturel qui a toujours été ainsi. La réussite même de la construction quotidienne de la réalité s'atteste dans le fait que les hommes vivent en son sein, *naturellement*, comme si elle ne relevait pas d'une institution particulière. *Le construit atteint son but lorsqu'il se fait passer pour le donné.*" ⁷ Cette capacité à faire passer le monde comme allant de soi constitue la "puissance

¹ Husserl, *Philosophie première* (1923-24), tome II, *Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. fr. A. Kelkel, Paris, PUF, 1972, p. 171-173.

² B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 256.

³ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 257.

⁴ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 258.

⁵ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 259.

⁶ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 262.

⁷ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 263.

mystificatrice" du quotidien occultant le caractère arbitraire de ce qui apparaît sur le mode d'une évidence naturelle : "*La quotidienneté apparaît ainsi comme ce processus de naturalisation du refoulement de la relativité inquiétante du monde. Non seulement elle escamote l'essence véritable du monde en transfigurant ce dernier en un monde de la vie évident et familier, mais elle fait disparaître du même coup son travail souterrain de transformation du doute en assurance, de présomptivité relative en certitude absolue. En un mot, elle déproblématise le caractère problématique de l'essence du monde.*"¹

En second lieu, on trouve chez Husserl lui-même l'idée que le monde prédonné dans une croyance absolue est "le fruit d'une donation de sens qui précède ce monde pour le constituer tel qu'il est. Même dans la sphère passive, le prédonné n'est pas simplement prédonné, mais préconstitué."² Autrement dit, "la prédonation du monde ne possède pas ce caractère originellement certain qu'elle affiche au premier abord, puisqu'elle présuppose elle-même une constitution de sens qui la précède et lui donne sa validité."³ C'est pourquoi il existe deux manières de comprendre le monde de la vie, soit de manière naïve selon l'attitude naturelle, ce qui signifie être victime de la ruse de la croyance originelle, soit l'attitude réflexive qui voit dans ce monde prédonné le produit d'une formation de sens "socio-transcendantale qui excède d'emblée toute constitution subjective et prend racine dans une construction anonyme et collective du monde quotidien."⁴ Du moins, une chose est-elle sûre : le monde de la vie n'est pas, comme il le prétend, la couche primitive de l'expérience. Il ne nous est pas possible, dans le cadre de cette analyse, d'approfondir plus avant l'élucidation de cette donation de sens au monde prédonné⁵ ; retenons seulement le fait que le prédonné est lui-même le produit d'une constitution passive, quelle que soit l'instance dernière d'une telle prédonation.

Du moins aurions-nous tort, encore une fois, de sous-estimer, au vu d'un tel flottement herméneutique, l'importance cruciale de la croyance pour la conduite de la vie quotidienne ; quelle que soit l'indétermination de cette dernière, du fait de l'ouverture incessante de nouveaux horizons perceptifs et situationnels, dans

¹ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 263.

² B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 264. B. Begout cite ici ce texte de Husserl, à propos du monde prédonné : "Lui non plus n'est pas simplement prédonné ; lui aussi est une formation qui peut nous poser la question des modes de sa constitution." *Expérience et jugement*, introduction, tr. fr. D. Souche, Paris, PUF, "Epiméthée", 1970, p. 58.

³ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 264.

⁴ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 267.

⁵ La question est en effet de savoir "*qui* donne effectivement sens au monde prédonné (une subjectivité transcendantale ou une construction sociale ? un ego pur ou la collectivité anonyme ?), l'essentiel est de voir que ce monde de la vie résulte d'une *formation cachée* qui lui octroie sa certitude." B. Begout, *ibid.* op. cit., p. 270.

la quotidienneté, jamais de tels aléas, ou même de telles incohérences ou contradictions, ne sont en mesure d'entamer profondément la cohérence d'ensemble de la vie quotidienne. Comme le note B. Begout, la vie quotidienne n'est sans doute pas dépourvue d'incohérences, mais elle les fait disparaître dans une confiance générale dans le monde : "En effet, jamais la présence de ces inconsistances n'affecte la confiance que l'homme ordinaire accorde spontanément à sa pensée, à ses schémas d'action et de compréhension ordinaires des situations du monde de la vie. C'est comme si la puissance doxique du quotidien, cette faculté de croire au-delà des raisons dans la certitude, la sûreté et l'unité du monde, emportait tout sur son passage, au point de minimiser les éléments divergents, soit en les dissimulant sous sa confiance sans borne, soit en les intégrant en elle. C'est là où l'on voit que le facteur décisif de la quotidianisation relève principalement de la croyance, puisque cette dernière peut, à elle seule, faire passer pour sûr ce qui est perclus d'inconsistances." ¹

La tâche de la philosophie : "démobiliser" la croyance ?

On le voit, pour originaire qu'elle soit, cette "foi perceptive" ne se laisse pas aisément élucider : " Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons : des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'"opinions " muettes impliquées dans notre vie. Mais cette foi a ceci d'étrange que, si l'on cherche à l'articuler en thèse ou énoncé, si l'on se demande ce que c'est que *nous* , ce que c'est que *voir* et ce que c'est que *chose* ou *monde*, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions." ² Et cette difficulté est accrue du fait que les catégories traditionnelles de la philosophie réflexive ne sont plus utilisables, puisqu'elles présupposent déjà une certaine conception de notre rapport au monde : "Les méthodes de *preuve* et de *connaissance* , qu'invente une pensée déjà installée dans le monde, les concepts d'objet et de sujet qu'elle introduit, ne nous permettent pas de comprendre ce qu'est une foi perceptive, précisément parce qu'elle est une foi, c'est-à-dire une adhésion qui se sait au-delà des preuves, non nécessaire, tissée d'incrédulité, à chaque instant menacée par la non-foi." ³

La tâche de la philosophie est alors de comprendre cette "ouverture initiale au monde", qui rend possible aussi bien la vérité que l'erreur, la connaissance vraie que l'illusion, et qui nous

¹ B. Begout, *La Découverte du quotidien*, op. cit., p. 535-536.

² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 209-210.

³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* , op. cit., p. 210.

donne la conviction d'aller aux choses mêmes ¹. Elle ne peut mener à bien ce travail de compréhension que si elle retrouve le chemin nous permettant d'accéder à "notre lien natal avec le monde" ² ; ce qui exige que nous renoncions aux concepts de la philosophie réflexive qui nous dissimulent, comme une sorte de rationalisation secondaire, le sens premier de notre rapport au monde : "Autant il est vrai que je ne peux, pour sortir des embarras où me jette la foi perceptive, m'adresser qu'à mon expérience du monde, à ce mélange avec le monde, qui recommence pour moi chaque matin dès que j'ouvre les yeux, à ce flux de vie perceptive entre lui et moi qui ne cesse de battre du matin au soir (...), autant il est sûr que la relation d'une pensée à son objet, du *cogito* au *cogitatum*, ne contient ni le tout ni même l'essentiel de notre commerce avec le monde et que nous avons à le replacer dans une relation plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle elle repose et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient." ³ L'ouverture première au monde est ainsi ce qui rend possible tout le reste, et seule une croyance originaire, foi perceptive primordiale, encore indéterminée, peut se monnayer ensuite en systèmes de significations et en croyances constituées. Nos adhésions particulières et collectives, qui se traduisent parfois par des discours bavards, trouvent leur raison d'être dans notre "contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites." ⁴ La philosophie n'a donc d'autre tâche que d'interroger la foi perceptive : "La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. On peut dire d'elle, comme de toute foi, qu'elle est foi *parce qu'elle* est possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses, qui est notre vie, est aussi une interrogation continuée." ⁵

S'il est un intérêt difficilement contestable d'une réflexion sur la notion de croyance, c'est bien de nous contraindre à nous interroger, comme nous l'avons fait, sur la place qu'elle peut occuper dans la vie intellectuelle ; mais il n'est pas davantage négligeable de situer la disposition mentale qu'elle implique par rapport au projet philosophique, dont il est permis de ne pas exagérer le pouvoir. Pourtant, comme le note C. Rosset, "la philosophie, même à en juger en termes de rentabilité immédiate, n'est pas absolument vaine. Il est, en effet, un biais par lequel elle

¹ La foi perceptive constitue l'expérience primordiale de notre être-au-monde comme "certitude que j'ai d'être branché sur le monde par mon regard", qui "est donc croire au plus haut point que notre vision va aux choses mêmes." *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 48.

² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 54.

³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 57.

⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 61.

⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 139-140.

peut réussir à se rendre utile, à exercer une action bienfaisante sur le cours des choses, tant sur le plan social qu'individuel : lorsque cette façon même qu'elle a de mettre en sourdine les préoccupations du moment entraîne chez certains l'abandon, momentané ou durable, d'un engagement corps et âme dans un souci tenace, dans une croyance à n'en pas démordre, dans une dévotion sans appel à l'égard d'une cause plus ou moins douteuse et absurde." ¹ On pourrait être tenté ici de sous-estimer le mérite de la tâche à laquelle la philosophie s'attelle ainsi ; ce serait pourtant méconnaître la difficulté du projet. Car, comme le remarque avec justesse C. Rosset, "Démobiliser ne ferait guère problème s'il suffisait de démobiliser, d'extirper le mobile. Mais comment procéder à la démobilisation s'il n'y a, à l'origine de la mobilisation, aucun mobile réel à faire disparaître ? La tâche est ici autrement ardue, et c'est pourtant à cette entreprise impossible que se voue quiconque entend démobiliser les hommes, ou lui-même : car c'est le sort de toutes les mobilisations en profondeur que d'être sans mobile assignable." ² La difficulté immanente au projet de démasquer l'inanité de toutes les croyances tient en effet, la plupart du temps, à l'absence de fondement et de justification de la croyance en question ; mais cette difficulté ne constitue-t-elle pas une nécessité d'essence de toute croyance, s'il est vrai qu'il n'y a de croyance que là où le savoir se dérobe ? Pour le dire autrement, avec C. Rosset : "La plus collante des adhésions est l'adhésion à un objet flottant et incertain, c'est-à-dire finalement l'adhésion à n'importe quel objet, dès lors qu'il n'existe pas ; et l'on n'aura pas de peine à trouver un tel objet, si nombreuse est la légion des choses qui n'existent pas." ³

De fait, la liste serait longue des fantasmes qui prennent le nom de croyances ; C. Rosset cite l'exemple du fascisme hitlérien et ses fantasmes de l'Aryen, mais on pourrait en invoquer bien d'autres : " je pourrais, tout aussi bien convoquer à titre de témoin l'ambition, le goût du pouvoir, la religion, le patriotisme aveugle, et n'importe quelle autre de ces croyances d'autant plus féroces et intraitables qu'elles sont sans objet où se *reposer* - à prendre le mot dans toutes les acceptions du terme. On croit, mais à rien. C'est pourquoi la croyance est généralement indéracinable : pour être sans objet à déraciner. Et la mobilisation si difficile à démobiliser : pour être sans mobile à arracher. Seule y réussit, parfois, la philosophie : par un changement de disposition d'esprit qui ne fait pas disparaître un objet de toute façon manquant, mais en efface l'ombre par une prise de distance par rapport à la tendance désirante elle-même." ⁴

¹ C. Rosset, "Démobiliser", in *Critique* : "La philosophie malgré tout", Paris, Minuit, n° 369, février 1978, p. 248.

² C. Rosset, Ibid., op. cit., p. 249.

³ C. Rosset, Ibid., op. cit., p. 249.

⁴ C. Rosset, Ibid., op. cit., p. 249-250.

La difficulté à combattre la croyance, lorsqu'elle doit l'être, réside sans doute dans son caractère inattaquable, parce qu'irréfutable ; ce que la philosophie classique a pu considérer, dans une longue tradition, comme la "faiblesse" de la croyance (son absence de fondement rationnel) est peut-être ce qui fait sa force : son "assurance" inébranlable. De nombreux auteurs font de la croyance une sorte de "mécanisme de défense" contre la peur, l'incertitude, l'angoisse. Comme le note C. Rosset, "On ne peut qu'admirer une telle assurance, qui donne par avance raison au croyant et ne peut manquer de finir par confondre l'incrédule. On peut même à l'occasion la jalouser, y voyant un refuge contre l'incertitude et l'angoisse auquel on serait bien heureux d'accéder soi-même." ¹

C'est que cette caractéristique de la croyance est pour ainsi dire contenue analytiquement dans sa définition ; en effet, elle consiste en un acte de foi impliquant l'adhésion d'un "sujet" à un "objet". C'est bien cette *relation* (et non les deux pôles, "sujet" et "objet", de cette relation) qui constitue la croyance comme telle : "D'où des entreprises de dissuasion, vouées à l'échec, qui s'en prennent à ces deux pôles de la croyance et non à leur mode d'attachement critiquant l'objet (ce à quoi tu crois n'est que fantasmes et carton-pâte), ou le sujet (tu n'es plus toi-même, tu méprisais hier l'idole qui tu adores aujourd'hui)." ² L'échec de la plupart des tentatives de réfutation de la croyance tient à la méconnaissance du fait même de la "mise en rapport" entre les deux termes, par laquelle toute croyance n'est finalement rien d'autre qu'"un mode d'attachement qui relie un sujet incertain à un objet indéterminé (quelqu'un - et peu importe qui - croit en quelque chose - et peu importe quoi). Un tel mode d'attachement, qui caractérise la croyance, gagne à être considéré en lui-même, indépendamment des termes qu'il relie ; et ce, non seulement parce que l'opération de la croyance reste la même, *mutatis mutandis*, quels que soient les sujets et les objets qu'elle met en rapport, mais encore et surtout pour cette raison décisive que l'indétermination des deux pôles est en l'occurrence non accidentelle mais essentielle, que l'opération de la croyance implique nécessairement un flou portant aussi bien sur celui qui croit que sur ce qui est cru, et qu'en conséquence on ne saurait concevoir de croyance à partir du moment où seraient déterminés son sujet et son objet." ³ Comment comprendre le sens de cette double indétermination, en laquelle consisterait l'essence même de toute croyance ?

Le premier point est l'indétermination de l'objet de la croyance : l'essentiel en effet n'est pas tant dans l'objet lui-même que dans le fait de croire, c'est-à-dire dans "la seule opération de l'adhésion, si

¹ C. Rosset, "L'assurance tous risques", in : *Le principe de cruauté*, Paris, Minuit, 1988, p. 82.

² C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 83.

³ C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 84.

persuadante qu'elle dispense de préciser ce à quoi elle adhère." ¹ C'est cette absence paradoxale d'"objet" de la croyance qui la rend si rétive à l'argumentation et insensible à la critique : " la croyance est indéradicable pour être sans racines à déradiquer", son "objet est inextirpable, non par sa résistance propre, mais faute d'exister. Pour pouvoir être supprimé, il faut d'abord être. *Quelque chose* peut effacer *quelque chose*; mais *rien* ne peut effacer *rien* ." ²

Le second point déterminant de la croyance est l'absence de sujet ; comment comprendre ce trait ? C. Rosset considère que le sujet lui-même constitue une sorte de danger pour la croyance : celle-ci visant essentiellement à s'assurer contre le changement (elle est une sorte d'"assurance tous risques"), elle doit exorciser tout ce qui risque de changer, c'est-à-dire en fin de compte le réel lui-même ! C'est pourquoi "l'exorcisme du réel se confond ainsi avec l'exorcisme de la modification. Car la croyance ne veut pas d'un réel aussi changeant, elle ne veut même pas être elle-même "réelle" au sens où elle serait susceptible de changer." ³ Toute croyance doit ainsi s'efforcer de constituer son objet comme objet étranger au temps et au changement.

Ces caractères visent à préserver la croyance de toute mise en question, aussi bien par l'évacuation de tout risque de modification ou d'altération, qui lui ferait perdre son "crédit", qu'en la mettant à l'abri de toute contestation et réfutation, par son indifférence au principe de contradiction : "de toute façon une contradiction n'est jamais un obstacle à la croyance (...), et ce pour une raison très logique qui s'ensuit de la définition même de l'objet de la croyance, de n'être pas et par conséquent d'être par là soustrait à toute possibilité de discussion (on ne discute que de quelque chose ; seul le rien est indiscutable)." ⁴ Inaccessible à la réfutation, la

¹ C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 85. C. Rosset fait ici référence à l'analyse humienne de la croyance, dans laquelle il se reconnaît : " Ainsi la croyance tire-t-elle sa substance non d'un rapport à la chose, mais à l'absence de toute chose. C'est à peu près ce que dit David Hume de la nature de la croyance, d'être toujours sans prise sur un objet et de se définir par la seule opération de l'adhésion, si persuadante qu'elle dispense de préciser ce à quoi elle adhère. D'où la demande, insistante et pénétrante, de Hume aux chrétiens, de préciser non les raisons de leur foi, mais son objet. Question qui demeure sans réponse, quel que soit le champ de la croyance : Hume le démontre avec la critique de la croyance en l'idée de cause (dans le *Traité de la nature humaine*), avant d'étendre la critique au domaine proprement religieux (dans les *Dialogues sur la religion naturelle*). Une "idée" ou une "image" (*idea*) étant toujours dérivée d'une "impression" (*feeling*), la croyance (*belief*) se définit comme une idée qui n'est dérivée d'aucune impression, tout en possédant paradoxalement le privilège de l'impression, d'être vivace (*vivacity*) et non amoindrie comme l'est l'idée. Le transfert de vivacité de l'impression à quelque chose qui n'est même plus sa dégradation (l'idée) mais à quelque chose qui n'est plus rien par rapport à elle (la croyance) définit bien le mystère de la croyance." *Le principe de cruauté* , op. cit., p. 85-86.

² C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 87-88.

³ C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 88.

⁴ C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 91. C'est la raison pour laquelle la croyance est si prégnante dans le champ politique : "Ainsi le champ politique est-il toujours investi par la croyance : parce qu'il n'offre rien de discutable - d'où le fait qu'il se prête précisément à des discussions sans fin - , son objet étant à jamais incertain et

croissance s'affirme comme absolument hétérogène à la raison ; en fin de compte, la croyance n'est pas tant contradictoire avec la raison qu'elle ne lui est indifférente, parce que située sur un tout autre terrain : " Il n'y a nul divorce entre la croyance et la raison, puisque l'objet de la croyance, faute d'être, se soustrait *a fortiori* à un examen en raison. Jamais un raisonneur ne critiquera utilement un croyant ..." ¹ Que la croyance et la raison ne puissent se rencontrer, ne serait-ce que pour s'affronter sur le même terrain, tient au fait que la vérité quant à la croyance, selon C. Rosset, tient à cette formule : " il n'est possible de croire qu'à ce qu'on ne comprend pas et il est parfaitement impossible de croire à ce qu'on comprend." ²

Les prétentions de la philosophie, de ce point de vue, peuvent bien sembler excessivement modestes : elles n'en laissent pas d'atteindre leur objectif, parfois. Comme le dit encore C. Rosset, s'il est une tâche de la philosophie, "ce serait donc de guérir l'homme de sa folie : vaste entreprise qui promet à la philosophie un avenir long et durable, contrairement aux craintes qui s'expriment çà et là. Car rien ne dure autant que ce qui n'a aucune chance d'aboutir jamais. La philosophie, ainsi considérée seulement sous un aspect utilitaire, a encore de beaux jours devant elle. Il n'y a là certes pas de quoi pavoiser, car elle ne réussit guère à arracher l'homme à ses manies. Mais si elle n'y réussit que rarement, du moins y réussit-elle parfois : exploit modeste qui suffit pourtant, semble-t-il, à situer son efficacité un peu au-delà des résultats obtenus jusqu'ici, sur la même lancée, par la médecine, la psychologie ou la psychanalyse." ³

Philippe FONTAINE

indéterminé, ce qui lui permet d'occuper sans peine les champs désertés de la croyance traditionnelle." Ibid. op. cit., p. 91.

¹ C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 92.

² C. Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 92.

³ C. Rosset, "Démobiliser", op. cit., p. 250.