

Croire que l'on sait, est-ce savoir que
l'on croit ?
Critique d'une distinction
inopérante

*Gabriel Lefebvre**

Jean Pouillon, dans son ouvrage *Le cru et le su*, publié en 1993, formule un aphorisme qui, à première vue, peut en étonner plusieurs. Selon lui, « nous croyons ne pas croire, parce que nous sommes convaincus de dire les choses comme elles sont. C'est pourquoi seul l'incroyant croit que le croyant croit. » (Pouillon, 1993, p. 26). À cela il ajoute que l'incroyant, lui, « veut ignorer qu'il croit à autre chose » (Pouillon, 1993, p.27). Qu'advient-il alors lorsqu'en tant qu'anthropologue, sociologue ou religiologue, nous faisons des distinctions entre croire et savoir ? Que signifie l'usage du concept de croyance pour caractériser le religieux ?

Si beaucoup d'études développent la portée et explorent les modalités du concept, peu d'entre elles s'interrogent sur sa raison d'être. L'opposition croire/savoir, présente dans le langage quotidien, est tenue pour acquise et sert, en sciences humaines, à séparer des univers différents : les sciences du domaine du savoir et les religions du domaine du croire. Cet article entend démontrer que cette distinction repose sur des critères flous invalidés par une critique minutieuse. Il sera proposé qu'à l'origine de la pensée de la croyance se profilent plutôt plusieurs jugements de valeur. Ces différents problèmes font du concept de croyance un outil inopérant dont l'utilité devient réduite en sciences des religions, surtout en présence d'autres concepts, comme celui de représentation, qui en reprennent tous les avantages tout en évitant les difficultés d'une distinction factice entre croire et savoir.

Cette critique portera sur l'usage du concept de croyance en s'appuyant essentiellement sur cette séparation. Le concept de

* Gabriel Lefebvre est étudiant au doctorat au Département de sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

croissance, en effet, implique généralement, bien que souvent implicitement, son opposition à celui de savoir : il s'agira donc de repérer cette distinction dans une définition du terme « croissance ». Les travaux de Raymond Lemieux et de Micheline Milot sur les croyances des Québécois (1992) constituent un exemple caractéristique de l'usage du concept ; ils serviront donc de matériau de base pour cette réflexion. Cependant d'autres auteurs seront interpellés afin de montrer que les deux sociologues de la religion reprennent des conceptions courantes au sujet des croyances.

Dans une première partie, la croissance sera définie par son opposition au savoir. Les deux critères principaux qui servent à distinguer les deux concepts, soit la capacité d'être démontré et le degré de certitude, seront succinctement présentés. La seconde partie s'affaira à montrer les limites de ces critères, faiblesses telles que croire et savoir en viennent à se confondre. Une dernière partie exposera trois cas de figure à la racine d'une distinction entre croire et savoir, trois cas qui procèdent d'un jugement de valeur sur la pensée de l'autre, rendant encore plus délicate l'usage de la distinction.

Distinguer ses croyances de ses savoirs.

En examinant ainsi la portée opératoire du concept de croissance, il n'est bien sûr pas question de prétendre qu'il existe un seul emploi du terme qu'il suffirait de critiquer. Au contraire, le mot croissance prend différents sens d'un domaine de la pensée à l'autre, d'un auteur à l'autre (voir Ricœur, 1995). Dans plusieurs cas, le terme *croissance* est même employé sans être défini, comme un acquis, ce qui est particulièrement fréquent en sciences religieuses. On y parle souvent de croyants qui possèdent des croyances religieuses, mais sans que l'emploi des termes *croissance* et *croissant* y soit justifié. Certains textes prennent cependant le temps de définir leur concept, et dans cette définition se profile généralement une opposition avec le savoir.

Les sociologues Raymond Lemieux et Micheline Milot en fournissent un exemple typique. En 1992, ils ont publié une vaste étude sur les croyances des Québécois, recherche qui comportait un long éclaircissement sur les concepts utilisés. Pour Lemieux (1992, p. 60), les croyances sont des « énoncés — c'est-à-dire des faits de langage — concernant des réalités objectives ou posées comme

telles, non vérifiables par les moyens normaux de la raison, mais mobilisateurs pour les sujets qui les mettent en scène ». Cette définition contient déjà tout ce qu'il est nécessaire de préciser pour en faire la critique ici proposée. Elle met de l'avant trois aspects du concept. Le premier pose qu'il s'agit d'énoncés concernant des réalités posées comme objectives. Les croyances y sont donc définies comme des objets auxquels un individu adhère. Elles donnent sens à sa vie et lui dictent des règles de conduites (Lemieux, 1992, p. 24). Si on se limitait à cet aspect, il serait bien malaisé de justifier l'usage du terme *croissance*. En effet, *représentations, symboles, normes, valeurs* sont tous des termes qui prétendraient à signifier plus ou moins de la même façon cet aspect.

Au contraire, croissance signifie quelque chose de plus. Il porte d'autres aspects dont les deux autres parties de la définition de Lemieux rendent compte. Ceux-ci permettent de définir le concept de croissance en le distinguant d'un autre, celui de savoir¹. Ainsi, Micheline Milot (1992, p. 96-97), à qui incombe le développement théorique de l'étude, explicite ces deux autres caractéristiques exprimées dans la définition des croyances de Lemieux. Pour elle, il s'agit de deux propriétés qui permettent de les identifier sur le terrain : les croyances comportent une réalité non démontrable et elles mobilisent le sujet par le sentiment de certitude qu'elles suscitent.

Un bref survol de quelques dictionnaires de philosophie montre bien que cette définition des croyances est largement partagée. La croissance sera définie comme une certitude non rationnelle (Russ, 1991, p. 78 et Auroux et Weil, 1975, p. 47), comme ce qui est affirmé sans pouvoir être prouvé (Baraquin, Baudart, Dugué et al., 1995, p. 78), comme ce que l'on pense comme vrai sans pouvoir absolument le prouver (Conte-Sponville, 2001, p. 139). Paul Ricœur (1995, p. 871) insiste, quant à lui, sur le sentiment de conviction intime propre à la croissance. On retrouve bien là les deux propriétés de la croissance : elle ne serait pas démontrable, et susciterait un sentiment de certitude.

En insistant sur ces deux traits, ces différents auteurs en viennent à opposer croissance et savoir. Le savoir, en effet, possède

¹ Les travaux de Lemieux et Milot n'appuient pas leur définition sur cette opposition. Pourtant, celle-ci s'y trouve, comme latente, du simple fait que les caractéristiques attribuées aux croyances se retrouvent, inversées, dans les définitions courantes du concept de savoir, comme nous le verrons bientôt.

bien les propriétés opposées à celles du concept de croyance : il est démontrable et met en oeuvre le doute. Déjà Aristote (cité dans Russ, 1991, p. 289), par exemple, définit le savoir comme l'action de connaître par le moyen de la démonstration. L'autre propriété est plutôt introduite par Descartes, avec qui le doute méthodique devient le premier pas de la connaissance. Ces définitions, que l'on pourrait multiplier à satiété, comprennent donc des critères qui distinguent le savoir de la croyance (Baraquin, Baudart, Dugué et al., 1995, p. 257). Pour mieux saisir comment cette opposition est conceptualisée, il est nécessaire de détailler le fonctionnement de chacun des critères.

Critère de séparation insistant sur l'objet

Le premier critère invoqué pour séparer savoir et croyance est celui de la démonstration. Ce critère porte sur la croyance et le savoir considérés comme objets, c'est-à-dire comme assertions, énoncés, isolables du sujet, pouvant être examinés en soi. Si un énoncé est susceptible d'être démontré, alors il appartient au domaine du savoir. Si au contraire cet énoncé n'est pas ou ne peut être démontré, alors c'est au domaine de la croyance qu'on doit le reléguer. Ce critère de démonstration montre combien il est difficile de ne pas confondre science et savoir. En effet, il semblerait que la connaissance scientifique équivaut au contenu des savoirs, ce qui n'est pas faux si l'on entend par science plus que l'acception limitée de techno-science (Boutot, 2000).

Critère de séparation insistant sur le sujet

Puisque la croyance, selon ce critère, est ce qui ne peut être démontré, on doit déduire que la relation entre le sujet et cet objet, relation que l'on nomme le croire², est une faculté d'adhésion immédiate, indépendante de la raison. Cette adhésion se manifeste par un sentiment de certitude. Selon Ricœur, le degré de certitude pour le croyant ne se distingue pas du degré de vérité (Ricœur, 1995, p. 871). Cela signifie que croire, c'est aussi tenir-pour-vrai,

être certain au point de ne pas sentir le besoin d'une démonstration³.

Cette certitude distingue, dans cette façon de voir, l'acte de croire de celui de savoir, lequel non seulement nécessite la démonstration, mais entretient également un autre rapport à la certitude. À première vue, on pourrait penser que la propriété de certitude de la croyance n'est pas utilisée pour distinguer croire et savoir parce qu'après tout, le savoir également conduit à la certitude, une fois la démonstration achevée. Mais c'est méconnaître l'usage du doute dans le savoir, un doute cartésien, radical mais provisoire, méthodique, nécessaire à l'acquisition de la certitude (Conte-Sponville, 2001, p. 182). Le savoir ainsi use du doute, et ne s'y oppose pas (Lercher, 1985, p. 313). Selon les tenants de la distinction croire/savoir, le doute est au point de départ du savoir, contrairement au croire pour lequel la certitude naît spontanément, antérieurement à tout examen. En outre, comme le rappelle l'anthropologue Jean Pouillon (1993, p. 33), pour les savants, les certitudes du savoir sont toujours temporaires, pouvant à n'importe quel moment être révisées en raison d'une nouvelle démonstration.

En définissant la croyance comme une certitude non rationnelle, beaucoup de penseurs la pose comme radicalement distincte du savoir, qui, lui, serait une mise en œuvre démonstrative du doute. Et pourtant, croyance et savoir, l'un comme l'autre, se veulent des assertions sur le monde, prétendant le connaître. Les critères utilisés pour les distinguer tentent de séparer les domaines en fonction d'impératifs utilitaristes, par exemple pour étudier des énoncés religieux à l'aide d'une méthode scientifique. Si cette visée est louable, elle pêche un peu par son empressement à vouloir opposer deux univers qui ne sont finalement pas si éloignés que ça. En critiquant chacun des deux critères utilisés pour distinguer croire et savoir, c'est la validité même de la distinction qui est remise en question, et, par conséquent, la pertinence des concepts qui est également fortement ébranlée⁴.

³ Sur les mécanismes de la certitude de la croyance, voir Milot, 1992, p. 104.

⁴ Ces critères ne sont, bien sûr, pas les seuls qui servent à distinguer les croyances des savoirs, bien qu'il serait probablement possible de les déceler, au moins comme caractère implicite, dans la majorité des oppositions. Ces deux traits demeurent primordiaux dans la distinction qui sert à élaborer un concept de croyance en tant que propre du religieux, comme on l'a vu dans les travaux de

² Lemieux (1992, p. 50) développe aussi tout l'aspect éthique de l'acte anthropologique du croire. Mais dans ce développement, ses liens avec les deux propriétés de la croyance se dissolvent. C'est toute une autre question théorique qui est développée et qui, en soi, n'est pas utile pour la compréhension de la distinction entre croire et savoir.

Critique des critères de distinction entre croire et savoir

Critique de la démonstrabilité

Le premier critère de distinction fait des savoirs des assertions démontrables par la raison, reléguant ainsi les croyances dans le domaine de l'irrationnel. Toutefois, si les croyances paraissent souvent irrationnelles, c'est plutôt parce qu'entre elles, dans un même système, elles semblent s'exclure mutuellement (Sperber, 1996, p. 119). Pour constater une telle incohérence, il faut bien sûr un regard extérieur, qui appartient à un monde socialement construit différemment. Or l'irrationalité de ces croyances n'est justement que la projection sur elle des règles de cet autre monde (Sperber, 1996, p. 119). Toute croyance, en effet, a quelque chose de démontrable, ne serait-ce que parce que son effet, son action, sa portée sur le monde est là, bien évidente pour tous ceux qui regardent. Si pour moi une incantation parvient à guérir d'une maladie, et que je constate effectivement la rémission d'un malade suivant la profération de l'incantation, à moins d'avoir quelque raison de chercher une autre explication, je serai conduit à voir là la démonstration de ma croyance.

L'anecdote célèbre de l'anthropologue Evans-Pritchard (1972) chez les Azande est de même acabit. Un homme s'étant couché sous une case vermoulue et rongée par les termites mourut par suite de l'effondrement de la case. Pour un occidental, l'accident est la démonstration que les termites affaiblissent le bois à long terme. Pour les Azande, cela ne pouvait suffire, puisque ça ne pouvait expliquer l'effondrement de la case *au moment où* l'homme s'y était assoupi. Quelque chose d'autre devait être en jeu pour expliquer la mort de l'homme. Le hasard n'était pas une de leur catégorie, c'est-à-dire l'une de leur croyance, il leur a fallu chercher une explication dans leur façon de concevoir le monde : l'homme décédé devait être responsable d'une transgression quelconque ou victime d'un sorcier pour qu'ainsi la case s'effondre au moment où il était endormi à l'intérieur.

Si les croyances sont déclarées indémonstrables, c'est donc seulement qu'elles ne sont pas démontrables selon le jeu de la

Lemieux et de Milot. Or ces critères demeurent suffisamment faibles et flous pour permettre de remettre en question la distinction entre croire et savoir, et partant, le concept de croyance qui en découle.

raison, selon un ensemble de règles particulières. Cela ne signifie pas qu'elles ne sont pas démontrables au sein d'un autre ensemble de règles. Wittgenstein (1965, p. 45) nomme ces ensembles des jeux de langages, ni plus raisonnables ni plus déraisonnables les uns que les autres. Ils sont là, simplement, et sont ce sur quoi s'appuient les assertions sur le monde. Ce qui peut paraître déraisonnable aujourd'hui a pu paraître raisonnable jadis et vice-versa (Wittgenstein, 1965, p. 88). Cela ne signifie pas que Wittgenstein propose de concevoir l'histoire comme une sorte de relativisme où tout serait équivalent, mais simplement que, pour le philosophe, toute assertion est démontrée dans le jeu de langage (ou système de référence ou axiologique, peu importe comment on appelle les conditions culturelles de la pensée et de son expression) qui la rend sensée.

Après cet éclaircissement, le savoir, particulièrement quand il se dit scientifique, ne fait que prétendre à la démonstrabilité. Cette prétention de la science à dire le vrai, indépendamment, dit-elle, du contexte culturel, reste une construction imaginaire (Pouillon, 1993, p. 18). Le langage courant nourrit cette image : il n'oppose pas croyances à savoirs mais croyances au savoir, comme si le savoir était quelque chose d'unique, de total, indivisible mais aussi cumulable. Les travaux de Kuhn (1983) sur les révolutions scientifiques ont su défaire cette image cumulative et positiviste de la science. L'histoire des sciences illustre comment les chercheurs passent d'un paradigme à l'autre, d'un ensemble de règles à un autre, et comment les savoirs d'un paradigme sont souvent invalidés dans un nouveau paradigme. Ainsi, même en science, la « véracité » des savoirs est limitée aux règles temporairement en vigueur.

Si la science de l'un est invalidée par la science de l'autre, si le savoir ne peut être démontré que circonstanciellement, et si les croyances elles-mêmes sont soumises aux mêmes règles et peuvent tout autant être démontrées dans leur contexte d'origine, alors le critère de démonstrabilité ne peut être invoqué pour les distinguer.

Critique du rapport au doute et à la certitude

Un examen du second critère, celui de la certitude, conduit aux mêmes conclusions. Selon ce critère, croire, c'est avoir un sentiment de conviction intime. La croyance impliquerait la certitude, et, en conséquence, excluerait le doute. De l'autre côté la

science, elle, douterait toujours et échapperait au piège du dogmatisme qu'entraîne la certitude.

L'anthropologue Jean Pouillon précise bien pourtant que le doute accompagne aussi la croyance, mais le croyant ne veut pas savoir qu'il doute (Pouillon, 1993, p. 27). Il se pose comme certain. Cependant, s'il nomme lui-même « croyances » ses assertions sur le monde, il ne peut faire l'économie des connotations du terme, lequel est aussi employé pour exprimer quelque chose qui n'est pas certain⁵. Le concept de foi reste d'ailleurs très proche de celui de croyance. Le croire comme la foi deviennent comme une certitude risquée, une faiblesse (voir de Certeau, 1987, p. 313) sur quoi se fonde l'appartenance. Croire, c'est maintenir une conviction malgré le doute, mais sans le doute cette conviction ne voudrait rien dire.

Au mieux, le terme croyance peut servir à soustraire un énoncé de l'impératif de la raison, parce qu'elle viserait l'indémontrable (Pouillon, 1993, p. 27), s'entendant ici, l'indémontrable selon l'ensemble des règles de la science actuelle. Ainsi la croyance peut-elle échapper à la dévalorisation dont la menacerait la science (Pouillon, 1993, p. 28). Pourtant, c'est cette même science qui insiste pour séparer ses savoirs des croyances. Si cette science les appelle ainsi, c'est aussi pour marquer que les croyances n'ont pas été démontrées d'après son appareillage à elle, et qu'il est donc légitime de douter de leur véracité. Cela peut apparaître paradoxal, puisque ne disions-nous pas que la science était l'art du doute, antidogmatique, toujours incertaine, car jamais achevée. Visiblement, il ne s'agit pas là du même doute. La science doute plus des croyances que d'elle-même, mais ses savoirs sont issus d'un habile jeu du doute, un autre doute, méthodique, domestiqué celui-là (Pouillon, 1993, p. 28). Autrement dit, la science doute que les croyances puissent être vraies, jusqu'à ce qu'elles les soumettent à son appareillage ; à l'inverse, elle ne doute plus de ses savoirs une fois que ceux-ci ont été démontrés par ce même appareillage, (à moins que l'appareillage ne change, ce qui semble

fréquent si l'on suit les idées de Kuhn) après que la science en a méthodiquement doutés. Celle-ci ne doute pas non plus du pouvoir de vérité de son doute. La science se donne ainsi une image d'accumulation des savoirs. Or non seulement Kuhn (1983) a montré qu'il n'en était pas ainsi, mais a également établi comment ce qui était certain dans un paradigme cessait de l'être dans le paradigme le remplaçant.

Qu'est-ce alors que la certitude ? On peut être certain des croyances dont on doutera demain, de même pour les savoirs qui sont les certitudes du moment. En réfléchissant sur ce que signifie la certitude, Wittgenstein en a montré le caractère subjectif (1968, p. 66). Pour lui, en effet, ce que l'on sait vraiment est d'une telle évidence que l'énoncer est non seulement superflu, mais en outre fait non-sens. La certitude exprimée sur d'autres énoncés provient de leur effet de vérité, et est plutôt intrinsèque à un jeu de langage particulier. Ainsi, non seulement croyances et savoirs sont démontrables dans leur jeu de langage particulier, mais c'est également en vertu de celui-ci qu'ils peuvent être objets de certitudes. Les conclusions de Wittgenstein, en quelque sorte inachevées, ne peuvent d'ailleurs pas plus aider à distinguer les croyances des savoirs dans un contexte de sciences religieuses.

Mieux encore, le rôle de la certitude appuie la thèse inverse, celle de l'unité du croire et du savoir. Pour l'historien des religions Angelo Brelich, par exemple, les croyances ont pour fonction de mettre à la portée de l'homme ce qui lui échappe autrement, c'est-à-dire de contrôler un peu de la contingence du monde. Il s'agit donc de conjurer cette incertitude inhérente au monde, de rendre celui-ci plus certain. Les savoirs de la science, quant à eux, visent à découvrir les lois de la nature afin de permettre aux hommes de la manipuler (voir Boutot, 2001). Ils cherchent donc à conjurer l'incertitude du monde en y introduisant régularité et intelligibilité. Ainsi présentés, savoirs et croyances s'unissent dans une visée unique : ce sont des assertions sur le monde qui le rendent un peu plus certain, un peu moins chaotique et contingent. Leur fonction est identique.

Les deux critères principaux de distinction des croyances et des savoirs se sont ainsi dissous à l'examen plus attentif de ce qu'il signifie et de leur portée. Peu importe si l'on sait ou l'on croit, on le fait à l'intérieur d'un ensemble de règles culturellement déterminées qui en permettent la démonstration. On peut douter ou

⁵ Dans un plus long exposé, il aurait été opportun ici de présenter les diverses modalités linguistique de l'usage du terme croire. *Croire en* n'est pas la même chose que *croire à* ou que *croire que*. On dit « Je crois en Dieu » mais on ne peut pas dire « Je sais Dieu ». Dire « Je crois que Dieu existe » est différent de dire « Je sais que Dieu existe ». Ainsi, il ne s'agit pas de nier les différences entre croire et savoir dans le langage, mais de montrer que conceptuellement, il n'est pas légitime de séparer les deux domaines.

être certain de ce que l'on veut, à l'intérieur des limites de ce même ensemble. Croire ou savoir, c'est la même chose, c'est viser la certitude⁶.

La distinction croire savoir comme jugement de valeur

Si l'on accepte la critique des deux principaux critères utilisés pour distinguer les croyances des savoirs, on est amené à chercher les motifs en vertu desquels, finalement, les deux domaines sont séparés. À quelle fonction répond cette distinction pour qu'elle soit postulée en dépit de la faiblesse des arguments invoqués. Le présent article propose de voir différents jugements de valeurs à l'origine d'une pensée différentielle de la croyance et du savoir. Il n'est, bien sûr, pas question de procéder à une génétique linguistique rigoureuse visant à retracer la naissance et le déploiement de ces termes dans le langage, mais plutôt de montrer, dans trois cas de figure d'une distinction croire/savoir, la présence d'un jugement de valeur. Un tel jugement, bien entendu, est inacceptable en sciences des religions et conduit, par un nouveau chemin, encore une fois, au rejet du concept de croyance.

Le premier cas de figure implique un pluralisme de conceptions du monde dans un contexte où ce pluralisme est inacceptable. Il devient alors nécessaire de procéder à la défense d'une conception au détriment des autres. Ce cas de figure est typique de toute rencontre de religions, où plusieurs systèmes axiologiques entrent en compétition. Diverses solutions existent pour hiérarchiser les systèmes dans ce contexte. L'un de ceux-ci peut être relégué au royaume du Mal tandis que l'autre est réputé appartenir au Bien. Ou encore les entités qui fondent l'un des systèmes seront déclarées plus puissantes que les entités qui fondent l'autre. Le cas qui nous intéresse est cependant celui où le système « vaincu » devient le domaine des croyances, des choses qui ne peuvent être démontrées, des assertions sur le monde qui ont moins grande valeur de vérité

que celles du savoir, qui appartiennent au système « vainqueur ». Le concept de croyance y naît marqué de connotations péjoratives, pour marquer l'errance, l'ignorance, la superstition, la religion de l'autre, alors que soi-même, on sait. Le savoir s'y développe alors, allié à un système de légitimation particulier, exclusif, qui développe une méthodologie de connaissance propre. L'exemple par excellence de ce processus reste bien entendu celui du développement de l'épistémologie grecque (voir Granger, 1995).

Une exception notable à ce cas de figure fournit notre second cas, à savoir celui du christianisme. Là, au contraire, la croyance est valorisée, absolutisée sous la forme de la foi, et fonde l'être-ensemble comme une remise à quelque chose de transcendant, de supérieur, et qui garantit, au-delà de la démonstration, la véracité des croyances. Croire devient alors l'aveu de la fragilité propre à la condition humaine, faiblesse qui fait place aux autres croyants par ce croire même (de Certeau, 1987). Le savoir n'est pas pour autant forcément dévalorisé au sens où il porterait sur le faux. Au contraire, la science, domaine des savoirs, se voit remettre un territoire circonscrit, un espace libre dans la mesure où les savants ne prétendent pas toucher aux vérités ultimes, supérieures, que propose la religion⁷. Cependant, cette valorisation du croire peut également dériver. Les autorités croyantes peuvent exacerber leur prétention à la vérité au point de vouloir occulter sur certains points les propositions scientifiques. Ainsi, face à ce qui peut-être considéré comme une perte de contrôle sur le monde du savoir par la théologie, certains intégrismes tentent d'assumer la place jadis abandonnée à la science⁸.

Dans notre troisième cas de figure, propre à la période contemporaine, l'un et l'autre des cas précédents perdent de leur légitimité. Pour le saisir, il est nécessaire de relever quelques caractéristiques du monde contemporain qu'ont mises en lumière les théories sur la postmodernité⁹. Plusieurs auteurs ont insisté sur

⁷ Sauf, bien sûr, si les savants séculiers s'évertuent à prouver les dogmes de l'Église.

⁸ Le meilleur exemple que l'on peut en donner est sans contredit celui des *lobby* religieux qui, dans certains États américains, ont contraint le système d'éducation à enseigner les thèses créationnistes, s'appuyant sur la Genèse biblique, côte à côte avec le darwinisme, quand ce dernier n'est pas tout simplement rejeté.

⁹ L'hypothèse d'une postmodernité irrite les oreilles de plusieurs chercheurs. Qu'il suffise de dire, pour en défendre ici l'usage, que ce sont les

⁶ Partant de l'idée que cette confusion est induite par les termes eux-mêmes, il n'est pas étonnant d'entendre le philosophe Hume (voir Conte-Sponville, 2001, p. 139), par exemple, réduire toute pensée, même scientifique, à des croyances. Pouillon (1993, p. 17) pose quelque chose de similaire en anthropologie, c'est-à-dire que le savoir est, selon lui, basé sur des hypothèses qui s'appuient « sur des croyances inconscientes ou se prenant pour des évidences ». Mais alors on se demande à quoi peut bien servir le terme, sinon à se constituer garde-fou contre le dogmatisme.

la déstandardisation de la vérité dans le monde contemporain (voir Boisvert, 1995). Annoncer la fin des grands récits de légitimation (Lyotard, 1979) ou de la métaphysique (Vattimo, 1987) revient au même : on ne peut plus prétendre fonder absolument la vérité. Les critères de celle-ci sont laissés à la discrétion des individus. Il s'ensuit une tolérance de la différence. Il faut bien comprendre cette tendance non comme un relativisme total des vérités, mais comme un relativisme de leurs fondements. Chacun construit ses propres vérités sur un autre mode, non par la raison méthodique ni par la foi — bien que ces modes subsistent toujours et coexistent avec le nouveau —, mais par le bricolage¹⁰. Si le terme croyance est encore utilisé, c'est qu'il implique qu'il n'est plus possible de prétendre savoir. C'est-à-dire qu'on ne peut poser dans l'absolu la prééminence d'une vérité qu'un dogmatisme voudrait généraliser à tous les membres d'une société. Croire signifie alors que l'on accepte la relativité de ce croire.

Ainsi, dans le premier cas de figure, le savoir est valorisé et le croire méprisé. Dans le second, c'est le croire qui reprend la place glorieuse de vérité suprême, et le savoir devient superficiel, temporel, insipide matérialisme. Enfin, dans le monde contemporain, l'usage du terme croyance impose que son utilisation s'applique pour soi comme pour l'autre, sans discrimination *a priori*, sinon contre le dogmatisme. La frontière entre le croire et le savoir s'amenuise autour d'une valeur, celle de la liberté de choix. Dans les trois cas, différents jugements de valeur hiérarchisent les concepts mais ne permettent nullement de fonder la pertinence d'une distinction pour celui qui travaille sur le religieux¹¹.

caractéristiques qu'elle relève dans le champ du réel qui nous intéressent, et non de déterminer le rapport post ou ultra, avec la modernité.

¹⁰ Déjà Lévi-Strauss (1962) insistait sur l'importance de ce mécanisme dans la pensée sauvage.

¹¹ Certaines nuances doivent être ici apportées pour tous les cas de religions qui utilisent sciemment le terme *croyance*, comme dans le christianisme. Même alors, cependant, il convient de rester prudent afin de ne pas souscrire implicitement aux jugements de valeur que porte le concept et de ne pas assimiler le concept scientifique au terme du langage religieux interprété.

Conclusion

En fin de parcours, on en vient à conclure que croyance et savoir ne peuvent être distingués sans poser un jugement de valeur qui n'est pas fondé dans l'absolu, ni même dans le jeu de langage scientifique. Le croire n'est d'ailleurs souvent pas exprimé comme un croire par les soi-disant croyants, tout simplement parce que ceux-ci sont convaincus de dire les choses comme elles sont. Comme le résume habilement Pouillon (Pouillon, 1993, p. 32) « ce n'est pas tellement le croyant [...] qui affirme sa croyance comme telle, c'est plutôt l'incroyant qui réduit à une simple croyance ce qui pour le croyant est comme un savoir. » En ce sens, l'employer en sciences des religions devient dangereux, voire stérile. Tout un chacun devient croyant, mais réfère à ses croyances comme à autant de savoirs. Lemieux et Milot ont bien senti les limites de leur concept sur le terrain. Les Québécois interrogés disaient ne pas avoir de croyances parce qu'il associait le terme à l'institution catholique que la majorité d'entre eux rejetait. Les deux sociologues de la religion ont donc contourné le problème en utilisant le concept d'expérience religieuse sur le terrain, tout en conservant celui de croyance pour l'analyse. On peut alors s'interroger sur l'utilité de continuer à employer le terme de croyance, qui non seulement n'a pas d'échos sur le terrain, mais en outre est déficient conceptuellement.

Si les croyances se confondent avec les savoirs, et que tenter de les distinguer pose des difficultés autant sur le terrain que dans la théorie, alors sans doute vaut-t-il mieux s'en passer. D'autres termes, moins chargés d'émotivité, peuvent tout aussi bien rendre compte de ce à quoi croyances et savoirs réfèrent ensemble. On peut préférer le terme *représentation*, qui viendrait remplacer le concept de croyance (et celui de savoir) comme contenu. Ce concept ne dépend ni d'un mode d'adhésion, ni d'une épistémologie scientifico-centriste. Ces représentations ont un sens pour le sujet, un sens qui n'est ni vrai ni faux, ni croyable ou non. Ces oppositions ne sont pas pertinentes dans la compréhension des représentations¹². Le critère du sens est beaucoup plus utile pour

¹² Le critère du sens est celui que Pouillon (1980, p.87) proposait d'employer dans l'analyse du mythe. D'ailleurs, insiste-t-il, le mythe — représentations construites en récit — ne se réfute pas, et le récuser ne lui enlève rien (Pouillon, 1980, p. 87). On échappe alors au piège d'une distinction maladroite du croire et du savoir.

révéler l'aspect « croyant » d'une représentation, y compris dans des domaines comme en science ou l'on ne s'attendait pas à en découvrir. Un énoncé scientifique, formellement, ne doit pas avoir de sens, puisqu'il ne fait que décrire. S'il en a un, c'est que ce sens est « cru ». La science est à l'origine de, est utilisée comme, et génère des représentations. Le modèle du « big bang », par exemple, reconstruit en récit des données scientifiques et devient un mythe, c'est-à-dire un exposé d'une croyance/savoir dont la véracité n'est qu'un crédit accordé à l'expérience propre au sujet, à ses interlocuteurs, et aux autorités auxquelles chacun se réfère (Lefebvre, 2002). Cette certitude du mythe sera mise en pratique dans des rituels efficaces. En science, on en découvrira la présence dans la technique et la méthode scientifique (voir Miquel et Ménard, 1988). Ainsi, à choisir une distinction entre savoirs et croyances, tout l'aspect religieux de la science ne pourrait être perceptible (et les travaux précédemment cités n'auraient été possibles qu'après maintes jongleries conceptuelles inutiles), puisque, par définition, la science serait ce qui se distingue de la religion, où l'on croit.

Que fait-on, en fin de critique, avec le concept de croire ? Il peut rester utile si l'on s'intéresse aux modalités de reliance aux représentations, ou encore si le contexte historique spécifique emploie le terme, quand il participe aux discours des sujets. Autrement, le concept neutre de *représentation*, tout aussi mobilisateur que le concept de croyance qu'il remplacerait, permet de discourir sur le sujet sans le forcer à entrer dans des cases intellectuelles auxquelles il peut être réfractaire.

En outre, l'hypothèse postmoderne utilisée pour illustrer le relativisme contemporain des vérités propose aussi une nouvelle façon de concevoir les représentations. Selon cette hypothèse, chacun peut construire son sens personnel, bricoler son système de valeurs et de croyances (Boisvert, 1995, p. 42). Or c'est ce pluralisme que relevaient les travaux de Lemieux et de Milot sur le terrain en faisant l'analyse du métissage des croyances au Québec, sans toutefois en appeler de l'hypothèse postmoderne. Ces transformations du contenu des représentations dans la culture entraînent une nouvelle difficulté dans l'usage empirique du concept de croyance. Toutes les croyances repérées seront autant d'indices d'un éclectisme. Elles ne peuvent plus servir à marquer l'appartenance d'un individu à un univers religieux unique. Ce

n'est plus parce que je crois en Jésus que je suis chrétien, étant sous-entendu que ce n'est plus parce que je sais que Jésus a existé et qu'il portait un message de salut que je me réclame du christianisme, ni que j'adhère aux autres composantes du christianisme. Aux anciens concepts de modes de reliance aux représentations — le croire et le savoir — doit succéder un concept beaucoup plus pertinent pour le monde contemporain, celui du bricolage (voir Ménard, 1998), dont le rôle est de générer une cohérence dans la multiplicité des croyances/savoirs/représentations qui composent la vision du monde d'un sujet. Le croyant contemporain ne croit pas ses croyances, il est plutôt — et doit être considéré comme — un sujet qui bricole avec ses représentations pour faire sens du monde.

Ouvrages cités

- AUROUX, Sylvain et Yvonne WEIL, 1975. *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*, coll. « Faire le point », série « Philosophie », Paris, Hachette, 259 p.
- BARAQUIN Noëlla, Anne BAUDART, Jean DUGUÉ et al., 1995. *Dictionnaire de philosophie*, coll. « U », Paris, Armand Colin, 383 p.
- BOISVERT, Yves, 1995. *Le postmodernisme*, Montréal, Boréal, 124 p.
- BOUTOT, Alain, 2001. « Sciences – Science et philosophie », dans *Encyclopaedia Universalis, version 6*, [Cédérom]. Paris, Encyclopaedia Universalis, 5 cédéroms ; 4 3/4 po.
- BRELICH, Angelo, 1970. « Prolégomènes à une histoire des religions », dans Henri Charles Puech (dir.) *Histoire des religions*, t.1, coll. « Pléiade », Paris, Gallimard, p. 3-35.
- CONTE-SPONVILLE, André, 2001. *Dictionnaire philosophique*, coll. « Perspectives critiques », Paris, PUF, 645 p.
- DE CERTEAU, Michel, 1987. *La faiblesse de croire*, coll. « Esprit », Paris, Éd. du Seuil, 322 p.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 642 p.
- GRANGER, Gilles Gaston, 1995. « Épistémologie », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 9, Paris, Encyclopaedia Universalis, p. 565-572.
- KUHN, Thomas S., 1983. *La Structure des révolutions scientifiques*, coll. « Champs » no 115, Paris, Flammarion, 284 p.

LEFEBVRE, Gabriel, 2002. « Le big bang : modèle scientifique ou cosmogonie religieuse ? », *Religiologiques*, no. 25 « Sujets divers », coord. par Guy Ménard, p. 221 à 242.

LEMIEUX, Raymond, 1992. « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé ? », dans *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, *Cahiers de recherche en sciences de la religion*, vol. 11, p. 23-89.

LERCHER, A., 1985. *Mots de la philosophie*, coll. « Le français retrouvé » no 11, Paris, Belin, 351 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 389 p.

LYOTARD, Jean-François, 1979. *La condition postmoderne*, coll. « Critique », Paris, Minuit, 109 p.

MÉNARD, Guy, 1998. « Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux », dans Yves Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, p. 89-115.

----- et Christian MIQUEL, 1988. *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck, 388 p.

MILOT, Micheline, 1992. « L'investigation du croire. Parcours et impératifs méthodologiques », dans *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, *Cahiers de recherche en sciences de la religion*, vol. 11, p. 93-114.

POUILLON, Jean, 1980. « La fonction mythique », *Le temps de la réflexion*, t.1, Paris, Gallimard, p. 83-98.

----- 1993. *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 169p.

RICOEUR, Paul, 1995. « Croyances », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, p. 807-877.

RUSS, Jacqueline, 1991. *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991. 383 p.

SPERBER, Dan, 1996. *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob, 243 p.

VATTIMO, Gianni, 1987. *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 186 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1968. *De la certitude*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 151 p.