

LA CROYANCE

BIBLIOGRAPHIE :

Ouvrages classiques :

ALAIN, *Propos*, Pléiade, volumes I et II ; *Propos sur la religion* ; *Définitions* (n°72 : la croyance).

ARISTOTE, *Organon*, t. III ; *Les premiers Analytiques* ; *Traité de l'âme* (sur l'imagination) ; développements sur la *mimesis* et le théâtre dans *La Poétique*.

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, Pléiade.

AVERROES, *L'Islam et la raison* ; *Discours décisif* ; sur Averroès et la question du rapport foi-raison dans la pensée médiévale, voir Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*.

BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique* ; *Le Nouvel esprit scientifique*.

BAYLE, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* (dénonciation des superstitions et de l'idolâtrie ; paradoxe de l'athée vertueux).

BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*.

BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine* ; *Dialogues entre Hylas et Philonus* (textes sur la question de la matière et la critique du langage).

CICERON, *Premiers Académiques*, tr. Bréhier in *Les Stoïciens*, Pléiade.

COMTE, *Cours de philosophie positive*.

DESCARTES, *Discours de la méthode* ; *Méditations métaphysiques* ; *Règles pour la direction de l'esprit* ; *Les Passions de l'âme* (les effets de la croyance).

DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, (et LUCRECE) sur la question des dieux et de la mort, mais aussi la vérité de l'affection sensible ; voir aussi Geneviève RODIS-LEWIS, *Epicure et son école*.

FREUD, *Essais de psychanalyse* ; *L'Avenir d'une illusion* ; *Totem et tabou* ; *L'Inquiétante étrangeté*.

GADAMER, *Vérité et méthode*, Deuxième partie, ch. II (sur la réhabilitation des préjugés).

GALILEE, *Lettre à Christine de Suède*.

HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit* ; *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* ; *Leçons sur la philosophie de la religion*.

HOBBS, *Le Léviathan*.

HUME, *Traité de la nature humaine*, livre I ; *Enquête sur l'entendement humain* ; *Dialogues sur la religion naturelle*.

Sur HUME : Michel MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume*, ch. III : « La genèse de l'entendement » ; Jean-Pierre CLERO, *Hume*.

HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* ; *Expérience et jugement*.

William JAMES, *La Volonté de croire*.

KANT, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode ; *Critique de la raison pratique* ; *La Religion dans les limites de la simple raison* ; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*

Sur KANT : Rudolf EISLER, *Kant-Lexicon*, articles : « créance » (*Fürwahrhalten*) et « foi ou croyance » (*Glaube*).

KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques / Le concept de l'angoisse / Traité du désespoir*, Gallimard, TEL (attention apportée aux tonalités affectives de l'existence : angoisse, désespoir ; les trois stades de l'existence : esthétique, éthique et religieux ; le doute comme élément de la foi).

LEIBNIZ, *Remarques sur la partie générale des principes de Descartes* ; *Confession d'un philosophe* ; *Théodicée* (sur la question de la croyance rationnelle).

LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (théorie du jugement probable, IV, 14-16).
 MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, Livre second : De l'Imagination.
 MARX, *L'idéologie allemande*.
 MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Première partie : « Esquisse d'une théorie générale de la magie » et Quatrième partie : « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité ».
 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception ; Eloge de la philosophie et autres essais ; Le visible et l'invisible*.
 MONTAIGNE, *Les Essais*.
 NIETZSCHE, *Le Gai savoir ; Par-delà le bien et le mal ; La Généalogie de la morale ; Le Crépuscule des idoles ; L'Antéchrist ; Aurore, Pensées sur les préjugés moraux ; Humain trop humain, Un livre pour esprits libres*.
 Sur NIETZSCHE : Jean GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, notamment le livre II, ch. 3 : « Etre et vérité ».
 PASCAL, *Pensées ; De l'Esprit géométrique*.
 PLATON, *Théétète ; République ; Ménon ; Gorgias ; Le Sophiste*.
 ROUSSEAU, *Du Contrat social* (avant dernier chapitre : la religion civile) ; *Profession de foi du vicaire savoyard in L'Emile*.
 SAINT THOMAS d'AQUIN, *Somme contre les gentils ; Somme théologique* (argument de la double vérité : foi et raison)
 SARTRE, *L'Etre et le Néant ; Esquisse d'une théorie des émotions ; L'imaginaire ; L'Idiot de la famille ; L'Enfance d'un chef*.
 SPINOZA, *L'Ethique ; Traité de la réforme de l'entendement ; Court traité ; Traité des autorités théologique et politique*.
 LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage ; L'Anthropologie structurale ; Le totémisme aujourd'hui*.
 WEBER, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*.
 WITTGENSTEIN, *De la certitude*.

Autres ouvrages et articles sur la question de la croyance :

Philippe FONTAINE, *La Croyance*, Ellipses.
 Pascal ENGEL, « Les croyances », in *Notions de philosophie*, II.
 Paul RICOEUR, « La croyance », in *Encyclopaedia Universalis*.
 Jacques BOUVERESSE, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, 2007, Banc d'essai, ed. Agone ; Robert Musil, *l'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, ed. L'Eclat, 1993.
 Paul VEYNES, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*

Quelques suggestions de lectures en vue de constituer des exemples en rapport avec la question de la croyance :

FONTENELLE, *Histoire des oracles*, Première dissertation, chapitre 4 : « La dent d'or ».
 DIDEROT, *Lettre sur les aveugles*.
 ARAGON, « La rose et le réséda », *La Diane française*, 1944 (« Celui qui croyait au ciel / Celui qui n'y croyait pas »).
 Joan DIDION, *L'année de la pensée magique* (sur le déni du deuil).
 FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet ; Un cœur simple ; Saint Julien l'Hospitalier ; La Tentation de saint Antoine*.
 MOLIÈRE, *Dom Juan*, III, 1 ; *L'Ecole des femmes ; Tartuffe*.

MONTESQUIEU, *Les Lettres persanes*.

MUSIL, *L'Homme sans qualité*.

MUSSET, *Les Confessions d'un enfant du siècle* (sur le désenchantement).

PROUST, *Du côté de chez Swann*, Deuxième partie : Un amour de Swann (jalousie et croyance).

PROPOSITION DE SUJETS SUR LA CROYANCE :

- Faut-il abolir la croyance ?
- Peut-on se passer de croyance ?
- Faut-il en finir avec la croyance ?
- L'homme peut-il se passer de croyance ?
- Peut-on vivre sans croyance ?
- Peut-on vaincre une croyance ?
- Faut-il renoncer à toute croyance ?
- Peut-on se passer de croire ?
- Faut-il faire une place à la croyance ?
- La raison et la croyance sont-elles incompatibles ?
- L'usage de la raison suppose-t-elle le rejet de toute croyance ?
- La croyance implique-t-elle une démission de la raison ?
- Entre croire et savoir, faut-il choisir ?
- Le savoir exclut-il toute forme de croyance ?
- Croire, est-ce renoncer à l'usage de la raison ?
- Faut-il opposer croire et penser ?
- Est-ce parce qu'ils sont ignorants que les hommes ont des croyances ?
- La croyance est-elle l'asile de l'ignorance ?
- La croyance limite-t-elle le savoir ?
- La démarche scientifique exclut-elle tout recours à la croyance ?
- Faut-il limiter la raison pour laisser place à la croyance ?
- L'attitude philosophique peut-elle être définie par la décision de ne jamais croire ?
- Qu'est-ce qu'une croyance rationnelle ?
- La raison peut-elle nous commander de croire ?
- Y a-t-il des croyances rationnelles ?
- Ne doit-on tenir pour vrai que ce qui est démontré ?
- Entre croire et savoir, y a-t-il une différence de nature ? (Antoine Le Phu, 11 septembre)
- Une croyance peut-elle être rationnelle ?
- Faut-il croire pour comprendre ?
- Croire et savoir.
- A-t-on raison de croire ?
- Peut-on légitimer une croyance ?
- Qu'est-ce que chaque homme a le droit de croire ?
- La liberté de croire.
- Peut-on croire malgré soi ?
- Peut-on croire et être libre ?
- Sur quoi repose la légitimité de nos croyances ?
- Sommes-nous responsables de nos croyances ?
- Voir et croire.
- Ne faut-il croire que ce que l'on voit ?

- Est-ce faiblesse que de croire ?
- Les pouvoirs de la croyance.
- Faut-il laisser le pouvoir aux croyances ?
- La croyance conduit-elle l'homme au-delà de lui-même ?
- La croyance est-elle une consolation pour les faibles ?
- La croyance comble-t-elle un besoin de l'homme ?
- La croyance est-elle une affaire de certitude ?
- Les peurs gouvernent-elles nos croyances ?
- La croyance répond-elle à un désir ?
- Ne pas croire, est-ce avoir perdu tout espoir ?
- Est-il possible de ne croire en rien ?
- L'incroyable.
- L'incrédulité.
- Une croyance est-elle toujours religieuse ?
- Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ?
- Le mal est-il un obstacle à la croyance ?
- L'art de faire croire.
- Peut-on répondre au sceptique ?

PRESENTATION DE LA NOTION :

1. UNE APPROCHE ÉTYMOLOGIQUE

Le mot croyance dérive du latin *credere* qui signifie confier, croire, penser, et, au sens intransitif, avoir confiance, croire, ajouter foi. Le terme est ainsi susceptible de rassembler deux notions hétérogènes, celle, logique et épistémologique, d'opinion et d'assentiment, et celle, religieuse, voire superstitieuse, de foi. Or, précisément, ces deux registres ne sont pas différenciés de la même manière dans toutes les langues. Si le français peut choisir d'opposer foi et croyance, comme l'anglais *faith* et *belief*, le vocable allemand *der Glaube*, croyance-foi, ne peut à lui seul marquer la distinction entre l'assentiment logique et l'adhésion à un contenu religieux. D'où la distinction, par exemple chez Kant, entre *Fürwarhalten*, traduit parfois par créance, et *Glaube*, foi ou croyance. Le terme anglais *belief*, qui a *Glaube* pour origine, s'est progressivement détaché du *faith* (issu du latin *fides*, foi confiance) pour désigner le champ de ce qu'on pourrait appeler une grammaire de l'assentiment. En effet, *belief* a connu une évolution caractéristique d'un certain nombre de termes en langue anglaise, passant d'un sens mental et moral (comme affect ou sentiment) à un sens cognitif et propositionnel, où *belief* devient l'objet de la croyance. Ce processus d'objectivation pose donc un problème qui tient à l'indétermination du terme qui permet de passer du champ émotionnel au champ logique.

Pour plus de précisions sur les étymologies, je vous renvoie au *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara CASSIN, éditions du Seuil [articles : croyance, *belief*, foi, *doxa*].

2. LE CHAMP DES PROBLÈMES

Ce bref passage par l'étymologie permet de voir que la notion a connu des fluctuations de sens importantes dans l'histoire de la pensée. Cet éclatement des significations soulève un premier

problème : comment identifier le noyau de sens de cette notion ? Plus nous avancerons dans l'étude de la croyance, plus nous serons pris dans un entrelacs de significations qu'il nous faudra démêler. La polysémie constitue donc une des difficultés que nous rencontrerons. Il y en a d'autres.

Il convient de constater tout d'abord que la croyance est un vocable très commun. Ce n'est pas un mot propre au vocabulaire philosophique ; ce n'est pas un mot technique. Notons, en passant, que, dans le programme des classes de terminales, elle apparaît uniquement dans celui des séries techniques. Sous le chapitre intitulé la vérité, on trouve la raison et la croyance, notions couplées, puis l'expérience. Elle ne fait pas l'objet d'une étude spécifique pour les séries générales.

Partons du sens le plus ordinaire du mot : *la croyance désigne une attitude mentale d'acceptation ou d'assentiment, soutenue par un sentiment de persuasion ou de conviction intime*. La participation du sentiment à cette définition indique à elle seule un problème : la croyance est un acte de l'esprit consistant à affirmer la réalité ou la vérité d'une chose ou d'une proposition en l'absence de certitude attestée par l'existence d'une preuve. Ce qui caractérise dès lors la croyance, c'est l'impossibilité d'une justification rationnelle. Elle se donne d'emblée comme en défaut. Il y a donc quelque chose d'étonnant dans cette attitude d'esprit propre à la croyance, c'est qu'elle tient pour vraie une chose ou une proposition, sans avoir les moyens de savoir si celle-ci est vraie ou non. C'est même l'absence de preuve qui est la condition de possibilité de la croyance. Sans cela on aurait affaire au savoir, et non au croire. Paul RICOEUR, dans l'article qu'il a consacré à la « Croyance » dans *L'Encyclopaedia Universalis*, appelle cela « l'énigme du tenir-pour-vrai ». Ainsi la croyance soulève-t-elle un *problème de valeur* qui est lié au rapport ambigu qu'elle entretient avec la vérité. « Tenir-pour-vrai, n'est-ce pas prendre pour vrai ce qui, peut-être, paraît vrai, mais n'est pas vrai ? Cette interrogation se reflète dans les évaluations contradictoires qui s'attachent au mot croyance. » La notion de croyance semble d'abord se distribuer entre deux pôles de valeur opposée : d'une part, la *croyance-opinion*, connotée négativement, et, d'autre part, la *croyance-foi*, connotée positivement. En effet, dans sa signification première de *doxa*, l'opinion est souvent estimée de façon négative comme étant opposée au savoir ou à la science (*episteme*). Alors que la foi se trouve, pour sa part, appréhendée positivement dans un système de valeurs à caractère religieux : la foi est une attitude de l'âme qui manifeste une certaine force, elle fait vivre et sauve ; la *fides* n'est pas seulement confiance, mais fidélité ; la foi est aussi un mode supérieur d'accès à des vérités révélées ; enfin, elle constitue, avec la charité et l'espérance, l'une des trois vertus théologiques. Le mot croyance souffre donc d'un « tiraillement » entre l'opinion et la foi, l'expression est de RICOEUR. Ce dernier ajoute que la situation est en réalité plus compliquée, car l'opinion et la foi sont elles-mêmes susceptibles d'être évaluées de façon plus complexe. Ainsi, l'opinion n'est-elle pas toujours conçue comme un défaut de savoir. Opiner, c'est d'abord croire au sens de porter un jugement, affirmer quelque chose. Cette opération n'est donc pas uniquement à comprendre comme un non-savoir. D'ailleurs, PLATON lui-même a reconnu la fonction positive de l'opinion. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire ce court passage du *Théétète* [189e-190a] où il nous est dit que la pensée est « un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine (...) C'est ainsi que je me figure l'âme en son acte de penser ; ce n'est pas autre chose pour elle de dialoguer, s'adresser à elle-même les questions et les réponses, passant de l'affirmation à la négation ; quand elle a, dans un mouvement plus ou moins lent, soit même dans un élan plus rapide, défini son arrêt, que, dès lors, elle demeure constante dans son affirmation et ne doute plus, c'est là ce que nous posons être, chez elle, opinion. » De la même façon, la foi n'est pas nécessairement évaluée de façon positive. Il arrive que le croyant soit considéré comme un superstitieux par l'incroyant ; le gnostique opposera son savoir ou sa gnose à la foi du croyant ; enfin, pour le mystique, la foi elle-même semblera inférieure à la force de sa vision. Il apparaît donc que, dans une perspective axiologique, il ne soit pas si aisé que cela

d'assigner une valeur stable ou univoque à la croyance. Dans ses *Propos*, ALAIN l'a bien senti qui distingue sans cesse « croire et croire ». Je vous propose de lire le propos intitulé « La foi qui sauve », daté du 17 septembre 1927. Vous le retrouverez dans le volume 1 des *Propos*, dans l'édition de la Pléiade, pp. 736-738.

Je voulais soulever un autre problème à propos de la croyance. Il existe, en effet, une différence importante entre ce qu'on pourrait appeler les deux pôles de la croyance : le pôle *subjectif* et le pôle *objectif*. Nous appelons pôle subjectif de la croyance tous les degrés de la certitude subjective, depuis le doute, l'hésitation, le soupçon, la conjecture jusqu'à l'intime conviction pour laquelle on mettrait sa main au feu ou à couper, c'est selon. Le pôle objectif se rapporte, quant à lui, à la certitude objective, celle qui concerne non plus l'intériorité du sujet qui croit, mais l'extériorité de l'objet auquel il croit. Il s'agit donc des degrés de réalité qui s'attachent à la chose que l'on tient pour vraie, depuis le possible jusqu'au véritable, en passant par le probable et le vraisemblable. Sur ce problème classique, je vous renvoie au très célèbre texte de KANT dans la *Théorie transcendantale de la méthode*, chapitre II, 3^{ème} section : « De l'opinion, de la science et de la foi », *Critique de la raison pure*. La difficulté qui est ici pointée par cette distinction entre objectif et subjectif est donc la suivante : le critère de discrimination des différents genres de croyance doit être recherché à l'extérieur de la croyance elle-même, car, si on en reste à la croyance vécue de l'intérieur, on se trouve sans cesse exposé à confondre la certitude intérieure ou subjective avec une vérité extérieure ou objective. C'est le piège du tenir-pour-vrai que nous évoquions précédemment. On peut, par exemple, et toujours sur ce point de la différence objectif-subjectif, réfléchir à la façon de distinguer les expressions suivantes : « croire que... », « croire à... », « croire en... ». RICOEUR, toujours dans le même article, s'y essaye ; je vous y renvoie. Vous pouvez aussi vous reporter à HUSSERL dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie*, puisque, dans cet ouvrage, il se donne pour objet de décrire et de classer les modèles de la croyance en s'efforçant de faire correspondre les degrés de certitude et les degrés de réalité.

On peut encore envisager le problème de la croyance sous l'angle suivant ; il peut, en effet, y avoir un malentendu quant à ce qu'elle désigne. *La croyance désigne tout autant l'acte de croire que l'objet de la croyance. La croyance peut tout aussi bien signifier le croire que le cru*. Elle est donc comprise tantôt comme une activité, un acte qui mobilise, dans une mesure qu'il s'agira de définir, la volonté ; tantôt comme le résultat figé de cet acte. Les sciences de l'homme vont s'intéresser à ces contenus de croyance pour les décrire, les distinguer. C'est le cas, par exemple de MAUSS et de DURKHEIM qui réfléchissent à la façon de déterminer la croyance religieuse en la distinguant de la magie. La philosophie, quant à elle, se consacrera davantage au croire, à l'acte qui se joue dans toute croyance. Il lui reviendra de questionner l'extrême banalité de cet acte. Pourquoi croyons-nous ? Ne faut-il pas voir, dans la croyance, une tendance naturelle et nécessaire de l'être humain, tendance qui certes peut le conduire à des erreurs car le tenir-pour-vrai n'est pas l'être vrai, mais qui cependant le caractérise au plus haut point ? La croyance aurait ainsi une portée anthropologique. On pourra analyser la tendance propre à la croyance en réfléchissant, par exemple, à la notion de « croyance mère » chez HUSSERL, à celle de « foi perceptive » chez MERLEAU-PONTY, ou encore à l'analyse de la peur irrépressible de l'inconnu, chez NIETZSCHE, qui conduit l'homme à accepter n'importe quelle explication plutôt que pas d'explication du tout ; enfin, la réhabilitation du préjugé dans la pensée de GADAMER pourra, dans le même registre, faire l'objet d'une étude intéressante. Vous trouverez toutes ces références dans la bibliographie.

3. INDICATIONS LEXICALES

Croyance-opinion
Croyance-foi / bonne foi – mauvaise foi
Croire et savoir ; croyance et raison ; penser et croire
Voir et croire
Croyance et volonté
Superstition ; fanatisme ; enthousiasme ; miracle ; relique ; fétiche ; totem ; tabou
Magie et religion ; sacré
Mystique
Libre penseur ; libertin ; mécréant ; athéisme ; déisme ; gnostique...
Fiction ; imagination
Désenchantement
Doute
Crédulité / incrédulité
Minorité / majorité ; argument d'autorité
Scepticisme / Dogmatisme
Croyance / espérance / charité
L'incroyable
Faire croire / persuader / convaincre

TEXTE : ALAIN, « La Foi qui sauve », 17 septembre 1927, in *Propos I*, Pléiade, pp. 736-738.

« Il y a croire et croire, et cette différence paraît dans les mots croyance et foi. La différence va même jusqu'à l'opposition ; car selon le commun langage, et pour l'ordinaire de la vie, quand on dit qu'un homme est crédule, on exprime par là qu'il se laisse penser n'importe quoi, qu'il subit l'apparence, qu'il subit l'opinion, qu'il est sans ressort. Mais quand on dit d'un homme d'entreprise qu'il a la foi, on veut dire justement le contraire. Ce sens si humain, si clair pour tous, est dénaturé par ceux qui veulent être crus. Car ils louent la foi, ils disent que la foi sauve, et en même temps ils rabaisent la foi au niveau de la plus sottise croyance. Ce nuage n'est pas près de s'éclaircir. Mettons-nous dedans ; ce n'est déjà plus qu'un brouillard. On discerne quelques contours ; c'est mieux que rien.

Dans le fait ceux qui refusent de croire sont des hommes de foi ; on dit encore mieux de bonne foi, car c'est la marque de la foi qu'elle est bonne. Croire à la paix, c'est foi ; il faut ici vouloir ; il faut se rassembler, tout comme un homme qui verrait un spectre, et qui se jurerait à lui-même de vaincre cette apparence. Ici, il faut croire d'abord, et contre l'apparence ; la foi va devant ; la foi est courage. Au contraire croire à la guerre, c'est croyance ; c'est pensée agenouillée et bientôt couchée. C'est avaler tout ce qui se dit ; c'est répéter ce qui a été dit et redit ; c'est penser mécaniquement. Remarquez qu'il n'y a aucun effort à faire pour être prophète de malheur ; toutes les raisons sont prêtes ; tous les lieux communs nous attendent. Il est presque inutile de lire un discours qui suit cette pente ; on sait d'avance ce qui sera dit, et c'est toujours la même chose. Quoi de plus facile que de craindre ?

Il est difficile d'espérer et d'oser. C'est qu'ici il faut inventer. Si les inventeurs suivaient les lieux communs, ils ne trouveraient rien ; ils retomberaient de ce que tout le monde dit à ce que tout le monde fait. Le téléphone n'est pas une chose de nature ; il ne suffisait pas de l'attendre, il fallait le faire, car il n'était pas. De même il n'y a pas égalité d'existence entre guerre et paix. La guerre est ; laissez aller les choses, répétez ce qu'on a toujours dit, faites ce qu'on a toujours fait, la guerre sera ; elle est déjà, sous le nom trompeur de paix. Et cela même est la plus forte preuve, dans ces discours mécaniques qui toujours reviennent. « Qu'a-t-on vu au monde, si ce n'est guerre ? Quelle fut la plus chère pensée des puissants, sinon régiments, canons, munitions ? Je fais de même :

régiments, canons, munitions. A tout le reste je suis sourd. » La guerre est. La paix n'est pas ; la paix n'est jamais ; il faut la faire, et d'abord la vouloir, et donc y croire. Je vous tiens là ; si vous n'y croyez pas, vous n'arriverez pas à la vouloir ; si vous ne la voulez pas, vous ne la ferez pas. Il faut y croire.

Il faut. Ces mots ont deux sens aussi. Il faut des régiments, des canons, des munitions ; ici c'est la nécessité extérieure qui parle ; la guerre, c'est le monde comme il est, c'est le monde comme il va. En quoi il va mal. Il faut vouloir qu'il aille bien ; il faut croire que cela dépend de tous, et donc de chacun ; il faut se sentir obligé et responsable. Oui, coupable chacun de nous de tout ce sang, coupable s'il n'a pas fait tout le possible, s'il n'a pas fermement voulu, s'il n'a pas osé croire. Dire qu'il y aura toujours la guerre et qu'on n'y peut rien, c'est se coucher pour penser, c'est s'endormir pour savoir, c'est croyance. Penser debout au contraire, vouloir la paix, tenir à bras tendu cette espérance, c'est refus de croire et c'est foi. Contre quoi la religion voudrait s'inscrire, mais elle ne peut. Dans la religion il y a une forte pensée, qui ne peut longtemps dormir. Dans l'apparence, religion c'est croyance et sommeil ; mais ces textes vénérables sont plus forts que les hommes. Religion, ce n'est point croyance, c'est foi ; c'est volonté de croire et de faire. Cette puissante idée paraît de moment en moment à travers les nuages, comme le soleil de cette saison-ci. Mais il faut réveiller les docteurs ; ils n'aiment point trop cette idée-là. C'est qu'ils sont assis dans ce qui est, comme toute puissance. »

CORRIGE DU SUJET : IL FAUT LE VOIR POUR LE CROIRE

Problématisation et annonce du plan :

S'il faut le voir pour le croire, c'est que l'objet auquel on nous demande de donner notre assentiment est si incroyable que la croyance, d'ordinaire si peu regardante, aurait besoin dans ce cas d'un appui, d'une garantie, d'une preuve. Il suffit de se rappeler l'histoire de saint Thomas l'incrédule. Confronté au récit de la résurrection du Christ, il refuse d'y croire. Tout ceci est par trop incroyable. Thomas n'accordera son assentiment à une telle nouvelle que moyennant une preuve : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, et si je ne mets mon doigt dans la marque des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai point » (*Evangile selon saint Jean*, XX, 24-29). Seule la vision des stigmates du Christ aura suffisamment d'impact sur l'esprit de saint Thomas pour l'amener à accepter l'incroyable. Il lui fallait donc le voir pour le croire. Tout se passe comme si le croire qui est ici en jeu cherchait à se démarquer de la forme usuelle de la croyance qui en fait un acte de l'esprit consistant à affirmer la réalité ou la vérité d'une chose ou d'une proposition en l'absence d'une certitude attestée par l'existence d'une preuve. Le propre du croire serait justement de se dispenser de tout voir. D'ordinaire, on n'a pas besoin de voir pour croire. Une croyance appuyée sur une preuve peut-elle encore se targuer d'être une croyance ? Ne deviendrait-elle pas *de facto* autre chose, un savoir ? Quand on a vu, on cesse de croire, on sait. Afin de nous assurer que l'acte de l'esprit qui est à l'œuvre dans ce croire très particulier relève bien encore de la croyance, il nous faudra regarder de plus près ce qu'il en est du voir lui-même. Qu'est-ce que la croyance peut-elle bien voir qui la maintienne comme croyance ? Que voit-elle exactement, ou plutôt comment voit-elle ? Ne doit-on pas envisager que ce voir dont le croire a besoin soit toujours déjà contaminé par la croyance elle-même ? Ne serait-ce pas le seul moyen trouvé par la croyance pour se maintenir en tant que telle, nonobstant la « preuve » constituée par le voir ?

Partons de l'idée selon laquelle on croit d'ordinaire sans voir. La crédulité se nourrit d'un aveuglement systématique. Il faut que surgisse l'obstacle de l'incroyable pour qu'apparaisse dans l'esprit du crédule un hiatus ou un sursaut. Il ne peut plus croire comme il le faisait jusqu'alors, naturellement, spontanément. L'incrédulité réclame un voir, elle est refus de donner son assentiment. Seul un voir, une attestation dans l'expérience de ce qu'on demande de croire pourra vaincre les résistances de l'incrédule. Mais que voit-il exactement ? Le fait qu'il constate, constitue-t-il en soi une preuve ? N'y a-t-il pas voir et voir ? Si ce que l'on voit ne fait qu'alimenter une croyance antécédente, ignorante d'elle-même, on risque alors de retomber dans les écueils propres à la croyance telle que nous l'avons définie pour commencer. Il faudrait donc décider une fois pour toutes de voir vraiment. Une vision qui abandonnerait les apparences, rets dans lesquels la croyance se prend, afin de nous conduire jusqu'à l'essence vraie des choses, aurait-elle encore besoin d'être crue ? Si voir c'est savoir, *quid* du croire ? Faut-il encore le voir pour le croire ? Par ailleurs, peut-on aussi facilement évacuer les apparences ? Les phénomènes ne relèvent-ils pas d'un voir qui a sa raison d'être ? N'est-ce d'ailleurs pas ainsi que nous voyons le monde la plupart du temps ? En revenant aux apparences, à ce que les choses ont de visible, nous serons conduits à repenser la croyance, car le rapport que nous entretenons immédiatement avec le réel réclame notre assentiment : voir, c'est toujours déjà croire. Notre vision des choses suppose une adhésion qui se fait au-delà des preuves, une croyance, ou mieux, une foi.

I. Il faut le voir pour le croire : pour continuer à croire, il faut, en réalité, ne pas voir, ou alors ne pas bien voir.

Normalement, la croyance se donne immédiatement, elle n'a pas besoin d'un recours à la preuve. Celui qui se contente de croire s'imagine qu'une idée est vraie du seul fait qu'elle est la sienne. Or, nous le montrerons, tant que la pensée n'est que soi, elle n'est pas encore soi. Elle doit se différencier de sa naïveté première pour conquérir son identité. Avec ce que je ne fais que croire, je coïncide. Ainsi, croire, ce serait croire les yeux fermés ; la crédulité serait le plus bas degré de la croyance. C'est contre cette faiblesse de la croyance que notre expression prend sens. Si on me raconte quelque chose d'incroyable, je ne donnerai pas facilement mon assentiment à moins d'être naïf ou crédule, à moins d'être un « gobe la lune ». On peut songer ici au personnage de Sganarelle dans la pièce de Molière *Don Juan*, III, 1, qui est disposé à croire à tout et à n'importe quoi depuis la virginité de Marie jusqu'à l'existence des loups-garou. Contre ces esprits embrouillés et égarés, on peut envisager une autre façon de croire qui fasse preuve de discernement. Il y aurait donc croire et croire. C'est ici que le recours au voir permettrait de garantir la croyance contre les dérives de la crédulité. Il faut le voir pour le croire. On ne pourrait ainsi passer de la croyance à la certitude que par le crible de la preuve. S'en remettre à l'autorité supérieure de la preuve, ce serait, pour la pensée, dire non à l'arrogance intimidante du vécu, ce serait croire contre ce qu'on avait au préalable cru. Mais que cherche-t-on véritablement à voir dans ce cas ? Partons d'un exemple. Dans *Du côté de chez Swann*, Deuxième partie : Un amour de Swann (folio classique, n° 1924, p. 268 *sqq.*), Proust relate un épisode cocasse de la jalousie de Swann. Ce dernier vient de quitter Odette qui lui a refusé son « catleya » parce qu'elle se sentait souffrante. La scène se passe la nuit, Swann, une fois rentré chez lui, s'imagine qu'Odette l'a chassé pour retrouver un autre homme. La jalousie le ronge ; il veut en avoir le cœur net. Il a besoin de voir pour savoir. Il se rend donc chez sa maîtresse et avise une fenêtre allumée dans la rue. Cette vision nourrit alors toutes les élucubrations de sa jalousie : il a enfin la preuve de ce qu'il ne faisait que soupçonner jusqu'alors. Il hésite à frapper au volet pour surprendre les coupables, puis finit par se décider à le faire. Et, là, surprise, la fenêtre s'ouvre sur un intérieur qu'il ne

reconnait pas, deux vieux messieurs lui font face, interloqués : il s'est trompé de maison ! Il a vu ce qu'il voulait bien voir. Sa vision était déjà contaminée par sa jalousie qui le déterminait à croire ce à quoi il avait déjà donné son assentiment. On voit ici que voir ne suffit pas. Voir quelque chose ne saurait nécessairement constituer une preuve. Un fait ou un exemple ne font pas preuve. D'un exemple, on attendra qu'il illustre, à la rigueur qu'il confirme, en aucun cas qu'il prouve vu que « les exemples font tomber sous l'intuition ce que la règle exprime d'une manière plus générale ; mais ils ne peuvent jamais donner le droit de mettre de leur côté le véritable original qui réside dans la raison, et de le régler sur eux », Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II. Il s'agit par conséquent de se demander quand le voir parvient à constituer une preuve. Peut-être s'agit-il de creuser derrière les apparences. Si l'on prend l'exemple de La dent d'or relaté par Fontenelle (*Histoire des oracles*, première dissertation, ch. IV : « Assurons-nous bien du fait, avant que de nous inquiéter de la cause. »), que constate-t-on ? Quelqu'un raconte avoir vu un enfant avec une dent en or. Sans rien constater par eux-mêmes, toute une série de savants s'émerveillent de ce prodige, le confirment et glosent. Jusqu'à ce que l'on s'avise de faire appel à un orfèvre afin de vérifier l'incroyable histoire. Que constate-t-il ? La dent était simplement recouverte d'une feuille d'or ; c'était un subterfuge. Une fois encore, le voir ne saurait constituer une preuve que s'il est appuyé sur une pensée qui se méfie d'un voir naïf, d'un voir tout emprunt de croyance. Le problème que nous rencontrons à présent pourrait s'énoncer en ces termes : que va-t-il advenir de la croyance si ce que nous parvenons à voir ne relève plus des apparences trompeuses mais de la vérité ? Aura-t-on encore besoin d'y croire ? L'expression « il faut le voir pour le croire » a-t-elle encore un sens quand on voit vraiment ? [Sur le fait qu'il y a voir et voir, on pouvait penser à utiliser Spinoza et son développement sur l'interprétation des miracles dans *Le Traité des autorités théologique et politique*, ch. VI : « Des Miracles », Pléiade, p. 693sqq.]

II. Il faut le voir pour le croire : un voir véritable se dispenserait de croire

C'est donc parce qu'on ne sait pas bien voir que l'on croit. Il faudrait donc redéfinir le voir, déterminer une véritable vision afin de mieux saisir ce qu'il advient de la croyance et s'il faut toujours le voir pour le croire. La plupart du temps, notre vision des choses est faussée, mais, comme elle nous est habituelle, nous lui faisons confiance, nous croyons en elle, et, par voie de fait, nous nous trompons. Il faudrait manifester un certain « courage de l'esprit » pour oser voir ce qui ne se donne justement pas à voir immédiatement. « Quelle que soit la puissance du télescope ou du microscope, le problème est toujours le même ; il s'agit de se rendre maître d'une apparence, par une vue de l'esprit libre, qui fait naître et renaître ensemble le doute et la preuve. (...) Il faut premièrement ne rien croire, et ainsi naviguer sur le problème par ses seules forces, se trouver perdu et abandonné comme fut toujours l'homme qui refuse le mensonge pieux, se reconnaître trompé absolument par les apparences, et se sauver, comme Descartes, par les seules constructions de l'entendement. », Alain, *Propos*, « Le courage de l'esprit », 21 décembre 1933, Pléiade, p. 1191sqq. Que fait Descartes ? Il se méfie d'une façon de voir qui ne cesse d'alimenter nos croyances ; il cherche à débusquer l'erreur. Les causes de nos erreurs ne se trouvent pas dans les choses que nous voyons, mais dans les jugements que nous portons sur ces choses. Juger requiert deux facultés : l'entendement et la volonté, « la puissance de connaître » et « la puissance d'élire ». L'erreur se glisse au moment où nous devons affirmer ou nier, c'est-à-dire au moment où nous allons accorder notre confiance à la représentation proposée par l'entendement. Car la puissance de la volonté est infinie, elle peut acquiescer à ce qu'elle ne connaît pas, elle peut s'étendre aux choses dont elle ne voit que les apparences : « Bien que nous ne puissions jamais rien vouloir sans en avoir quelque conception, l'expérience montre assez que nous pouvons

vouloir plus de choses pour un même objet que nous n'en pouvons connaître. », Descartes, *Lettre à Hyperaspistes*, août 1641, Pléiade, p. 1136. Si nous définissons la croyance comme une adhésion intellectuelle, c'est-à-dire un acte de volonté par lequel celle-ci affirme ou nie, alors il faut distinguer des modalités de croyance qui vont varier selon le contenu assigné à ce qu'on voit, c'est-à-dire cette fois aux représentations de l'entendement. Si ma vision ne va pas au-delà des apparences alors elle donnera naissance à une croyance-opinion ; si elle s'élève jusqu'à l'essence vraie des choses, alors elle suscitera une nouvelle forme de croyance qu'on peut appeler assentiment. Chez Descartes, la croyance, c'est d'abord l'opinion : « Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. », *Méditations métaphysiques*, I, p. 267. Il s'agit, par conséquent de ne jamais accorder son crédit à ce dont on ne soit pas sûr et certain. L'opinion est une croyance qui se contente de recevoir ce que la vue lui propose ; cette passivité propre à l'enfance est liée à l'usage que nous faisons de nos sens et notamment de la vue à cet âge (voir *Les Principes de la philosophie*, I, §§ 47, 71 et 72). Là se trouve la source de notre crédulité. Mais l'enfant grandit, la dépendance de l'âme vis-à-vis des impressions du corps se desserre, ses jugements s'éclaircissent, il peut élaborer des idées claires et distinctes. Il perçoit (acte de l'entendement) plus qu'il ne voit (acte de la sensibilité). [On pouvait développer ici l'exemple du morceau de cire : que voit-on et que croit-on dans cette expérience ?] Contre l'opinion, il existe un assentiment véritable qui est cette fois actif et non plus passif. La croyance a changé de visage car le contenu de la vision a lui-même changé : en voyant les choses dans leur vérité, on peut enfin croire de façon véritable. En somme, la croyance authentique est identifiée à l'acte de penser. Ce qui est assez étonnant car on a souvent tendance à opposer croire et penser (Voir, par exemple, Alain, *Propos*, « L'intelligence », 15 janvier 1908, p. 27 : « Penser n'est pas croire. (...) Lorsque l'on croit, l'estomac s'en mêle et tout le corps est raidi ; le croyant est comme le lierre sur l'arbre. Penser, c'est tout à fait autre chose. On pourrait dire : penser, c'est inventer sans croire. »). Dans ce cas, en quoi ce penser est-il encore un croire ? C'est bien une adhésion de l'esprit, mais une adhésion qui ne doit en quelque sorte jamais se reposer, s'installer dans ce qu'elle croit. Il faut que cette croyance-assentiment reste toujours en éveil, qu'elle soit toujours stimulée par le doute, la remise en question. A aucun moment la pensée ne doit s'installer dans la passivité qui était le défaut de la croyance-opinion : « De quoi s'agit-il donc ? Il faut le dire. Il s'agit de l'esprit de Socrate, de l'esprit de Montaigne, de l'esprit de Descartes. Il s'agit d'une certaine manière de croire, et même le vrai, qui laisse l'esprit tout libre et tout neuf. », Alain, *Propos*, « Penser et croire », 14 décembre 1929, p. 898. Ainsi l'expression « Il faut le voir pour le croire » peut revêtir des sens différents selon que l'on envisage telle ou telle vision mais aussi telle ou telle croyance. Il faut mal voir (voir les apparences) pour croire au sens faible (opinion, préjugé). Il faut bien voir (percevoir l'essence vraie des choses) pour bien croire (certitude, assentiment au vrai). Telles sont les deux interprétations qui se dégagent de ce que nous venons de montrer. On peut toutefois se demander si la vision intellectuelle sur laquelle Descartes s'appuie, car c'est bien l'esprit qui voit et non les sens, n'est pas une vision appauvrie. Plus qu'un voir il s'agit d'un percevoir, c'est-à-dire d'un acte de l'entendement. Cet intellectualisme ne nous fait-il pas perdre de vue le réel et ses manifestations ? [On pouvait penser à développer l'objection de Merleau-Ponty dans *La Phénoménologie de la perception*, Tel, p. 44 : « Si l'on voit ce que l'on juge, comment distinguer la perception vraie de la perception fautive ? Comment pourra-t-on dire après cela que l'halluciné ou le fou « croient voir ce qu'ils ne voient point » ? Où sera la différence entre « voir » et « croire qu'on voit » ? »] Ne serait-il pas utile de revenir aux apparences afin de les considérer d'un autre œil et de penser à nouveaux frais la croyance qu'elles suscitent en nous ?

III. Il faut le voir pour le croire : là où voir c'est toujours déjà croire.

L'expression « Il faut le voir pour le croire » nous oblige à repenser la nature même du voir. C'est comme si nous avions abandonné la vision naturelle pour une vision intellectuelle et que, ce faisant, nous avons laissé les choses de côté. La prescription husserlienne qui nous demande de « revenir aux choses mêmes » suppose qu'à un moment donné nous les ayons perdues de vue. Elles ont été peu à peu recouvertes par les constructions de l'esprit ; la « cire nue » de Descartes n'a plus rien à voir avec la cire « en chair et en os ». Il faudrait donc choisir de laisser les choses se manifester dans leur lumière propre. Or, quand nous voyons un objet, un cube par exemple, notre saisie de celui-ci est nécessairement fragmentaire : nous accédons à trois faces de superficie inégale et non pas à six faces de même superficie. Les choses perçues nous apparaissent sous des aspects nécessairement inachevés, des esquisses ou des silhouettes. Et cependant, notre conscience n'en continue pas moins de viser l'objet comme un tout : je vois trois faces d'un objet mais je sais que je perçois un cube, j'en suis convaincue, je crois bel et bien qu'il s'agit d'un cube. C'est l'effet de l'intentionnalité de la conscience qui ne cesse de se dépasser elle-même dans ce qu'elle vise ; elle anticipe, elle devine, en un mot elle croit à ce qu'elle voit. Husserl va plus loin : dans la mesure où la conscience est intentionnelle, elle est toujours au-delà d'elle-même dans les objets qu'elle vise, du coup, elle finit par s'oublier elle-même et par penser que le monde qui est face à elle, lui est donné. Elle pose le monde comme existant en soi : c'est « la thèse du monde ». Voir les analyses développées au § 7 d'*Expérience et jugement*, PUF Epiméthée, p. 32 *sqq.* : « Le monde, sol universel de la croyance en tant que toujours déjà donné à toute expérience d'objets singuliers » : « Avant que s'institue le mouvement propre de la connaissance, nous avons des « objets visés », visés simplement dans la certitude de la croyance. (...) Nous pouvons dire également que toute activité de connaissance a toujours pour sol universel un monde ; et cela désigne en premier lieu un sol de croyance passive universelle en l'être, qui est présupposé par toute opération singulière de connaissance. ». Il semble donc que voir, c'est toujours déjà croire. Mais qu'en est-il de cette croyance première et de l'évidence qu'elle nous livre ? Les choses que nous voyons vont-elles toujours de soi ? L'attitude naturelle de la conscience relève d'une croyance qui la plupart du temps s'ignore elle-même : elle voit le monde mais elle ne voit pas la corrélation entre ce monde et elle-même. C'est l'objet de l'analyse phénoménologique de faire apparaître ces corrélations. La réduction phénoménologique (l'*epochè*) qui vise à suspendre l'existence naturelle des objets pour ne considérer que leur apparition, permet ainsi de neutraliser la thèse du monde. La croyance naïve en la réalité du monde est suspendue, ce qui permet de mieux voir comment fonctionnent les intentionnalités dissimulées par cette croyance. En définitive, ce que la phénoménologie met au jour, c'est la façon qu'a notre conscience de poser des contenus de sens, c'est-à-dire d'adopter différentes positions d'être et de croyance. Il y a donc des corrélations entre les actes de la conscience que Husserl appelle les « noèses » et les objets intentionnels, c'est-à-dire les « noèmes ». Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 103 : « Caractère de croyance et caractère d'être », Tel, p. 354 *sqq.* : aux caractères noématique d'être (selon que l'être visé se donne comme être véritable, douteux, etc.) correspondent les caractères noétiques de croyance (certitude, doute, etc.). En somme, chaque voir implique une position de la conscience comme croyante ; les croyances de celle-ci varient en fonction de ce qu'elle voit (développer l'exemple d'un arbre que l'on prend pour un homme dans l'obscurité). La croyance joue donc un rôle très important dans la philosophie de Husserl ; Merleau-Ponty reprendra à son compte ces analyses et appellera « foi perceptive » cette croyance originaire à la réalité du monde. Or, une telle foi n'a pas besoin de preuve, elle est au-delà des preuves : « 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 la 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. La croyance et l'incrédulité sont ici si étroitement liées qu'on trouve toujours l'une dans l'autre et en particulier un germe de non-vérité dans la vérité : la certitude que j'ai d'être branché sur le monde par mon regard me promet déjà un pseudo-monde de fantasmes si je le laisse errer. Se cacher les yeux pour ne pas voir un danger, c'est, dit-on, ne pas croire aux choses, ne croire qu'au monde privé, mais c'est plutôt croire que ce qui est pour nous est absolument, qu'un monde que nous avons réussi à voir sans danger est sans danger, c'est donc croire au plus haut point que notre vision va aux choses mêmes. », *Le visible et l'invisible*, Tel, p. 48. Il y aurait donc une efficacité de la croyance liée à la façon que nous aurions de voir le monde.

« Il faut le voir pour le croire » : si l'on se place du point de vue de la foi, celle-ci doit pouvoir se passer du voir, c'est même ce qui fait sa force. Si la croyance de saint Thomas est faible, c'est parce qu'elle réclame un voir. Or, le plus difficile ne serait-il pas au contraire de continuer à croire quand on a vu ? « De là vient la puissance, souvent mal comprise, des prêcheurs et consolateurs de toute foi, qui firent des miracles par leurs énergiques exhortations. Leur moyen, indirect, était de croire en Dieu et de l'aimer ; facile, car on ne voit point Dieu. Mais notre moyen à nous autres, plus puissant, et qui est d'aimer l'homme et de croire en l'homme, est bien plus difficile ; car on voit l'homme. », Alain, *Propos*, « Fous », 2 juillet 1921, Pléiade, p. 243.

Indications bibliographiques

- Alain, *Éléments de philosophie*, I, ch. 1-5 et 8-9 ; *Propos*.
- Aristote, *De Anima* II, 5, 416b32 sq. ; II, 7, 418a26 sq. et surtout III, 2, 425b12 sq. et 3, 427a17 sq. ; *Seconds Analytiques*, I, 31, 87b28 sq. ; I, 32, 88a16 sq. et II, 19, 99b15 sq. Voir Gilles Gaston Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, p. 28-32 (pourquoi la sensation ne peut-elle pas produire la science ?).
- Bergson, *Matière et mémoire*, p. 45 sq. : la croyance au monde extérieur ; « Résumé et conclusion », III, p. 257 sq. ; *La pensée et le mouvant*, p. 148 sq. : les artistes, faire voir.
- Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, § 40 sq. ; *Premier dialogue entre Hylas et Philonous* ; *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, §§ 132-138.
- Cicéron, *Premiers académiques*, II, ch. 7, 9 et 12.
- Condillac, *Traité des sensations*, I, ch. 7, 9, 11, 12 ; II, ch.1 et IV, ch. 8 et 9.
- Descartes, *Méditations métaphysiques*.
- *Évangile selon saint Jean*, ch. 20.
- Hegel, *Philosophie de l'esprit*, add. § 406 : analyses sur l'âme voyante ; § 399 sqq. ; *Phénoménologie de l'esprit*, A, 1 : la certitude sensible et 2 : la perception.
- Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, 3, sections 5-10 ; voir aussi l'appendice à la toute fin de l'ouvrage ; *Enquête sur l'entendement humain*, notamment section X, « Les miracles ».
- Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 1, § 2-5 et IV, 15, § 3 et § 16.
- Kant, *Critique de la raison pure* : esthétique transcendantale, analytique des concepts, § 26 mais surtout la fin de la théorie transcendantale de la méthode, ch. 2, Canon de la raison pure, sect. 3 : de l'opinion, du savoir et de la foi. ; *Anthropologie*, § 19 ; *Logique*, introduction, § 9.
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Introduction, I et II, 1 ; *Le visible et l'invisible* ; *L'œil et l'esprit*.
- Pascal, *Pensées*, Br. 248, 251, 262.
- Platon, *République*, VII, 515a sq. ; *Théétète*, 151 d- 187d.
- Sartre, *L'Imaginaire*, IV, 4 : « La vie imaginaire : analyse du rêve comme croyance ».

- Spinoza, *Ethique*, III, Prop. 2, scolie ; Appendice de la partie I.