

Philosophie analytique de la religion

Éditorial

Patrick Ducray
(Lycée Français de Barcelone)

Les deux précédents numéros analytiques de *Klesis* ont, sans souci d'unité thématique, cherché à donner un aperçu de la diversité des recherches actuelles. Il nous a paru bon désormais de nous centrer, et une fois par an si possible, sur un sujet précis. Nous inaugurons donc ce que nous voudrions être le premier numéro d'une série thématique d'inspiration analytique par un ensemble d'articles consacrés à la philosophie analytique de la religion.

Si nous avons choisi la religion pour commencer, c'est en particulier pour mettre en évidence que la philosophie analytique aujourd'hui est loin de défendre l'idée chère au positivisme logique que le discours philosophique sensé s'arrête au seuil de certains domaines, jugés interdits aux partisans des argumentations rationnelles. À lire certains articles, on sera même surpris d'une audace spéculative qui, transgressant l'impératif kantien de limiter le savoir aux phénomènes spatio-temporels, renoue avec une ambition métaphysique qu'on aurait pu croire définitivement discréditée. Cependant, ce qui distingue ces articles, dont la plupart renoue manifestement avec la théologie naturelle et rationnelle, c'est de le faire dans le cadre d'un respect constant de l'argumentation logiquement irréprochable.

Comme on pouvait s'y attendre, ce sont les questions de l'existence de Dieu et de sa nature qui sont au centre du numéro, même si un article que nous placerons à la fin pour cette singularité même traite en des termes à la fois neufs et anciens de la destination du corps au-delà de la mort.

Le numéro s'ouvre par un article du philosophe Peter van Inwagen. Peu connu en France car peu traduit, le philosophe américain est lumineusement éclairé par la présentation qu'en donne son traducteur, Sébastien Réhault. Celle-ci a le grand intérêt de mettre en place les deux grandes tendances de la philosophie analytique de la religion : d'une part, dans la tradition de la théologie naturelle comme nous l'avons noté, une partie des philosophes analytiques s'efforcent de produire une argumentation destinée à justifier la croyance en Dieu contre les réfutations des athées et les doutes des agnostiques. Ainsi des arguments a priori ou a posteriori, célèbres depuis longtemps, sont repris et purifiés de leurs insuffisances par un usage de la logique destiné non à les

rendre absolument coercitifs mais à augmenter le plus possible leur rationalité. Le philosophe américain Richard Swinburne représente parfaitement cette défense analytique de la religion. Il est permis aussi de faire entrer dans cet ensemble les contributions pour ce numéro de Cyrille Michon (sur la preuve ontologique), de Paul Clavier (sur la question du mal et les théodicées), de Frédéric Nef (sur la théologie négative) et de Roger Pouivet (sur la croyance dans la résurrection des corps).

La pensée de van Inwagen appartient, elle, à un courant tout à fait distinct : ce philosophe en effet ne considère pas que les croyances ne sont complètement légitimes que si elles sont totalement justifiées par des arguments contraignants. Refusant les exigences sceptiques et les contre argumentations jamais tout à fait satisfaisantes qui visent à les combattre, van Inwagen attire l'attention sur le fait que la plupart de nos croyances sont d'irrésistibles croyances de base. Qu'il me soit permis ici de mentionner la dette qu'à mes yeux cette conception a vis-à-vis de la manière dont Wittgenstein argumente contre le doute sceptique dans *De la certitude*. Mais alors que Wittgenstein n'inclut pas dans les certitudes primitives la croyance en Dieu, van Inwagen le fait, qui la met sur le même plan que la croyance dans l'existence des choses matérielles et dans celle des autres esprits. On comprend alors que, dans le cadre de cette épistémologie réformée et non évidentialiste, les efforts pour fourbir des arguments en faveur de la croyance en Dieu ont une parenté avec les tentatives destinées à prouver par le raisonnement l'existence du monde extérieur ou celle des autres esprits.

L'article suivant nous plonge dans une perspective tout à fait distincte puisque son auteur, Cyrille Michon, ne s'y propose rien moins que de donner une version améliorée de l'argument ontologique, renommé par l'auteur argument fantastique, moins pour son élégance économique que pour le fait qu'il part de la représentation (en grec phantasia) de Dieu. Cyrille Michon distingue d'abord les versions modales de l'argument (Dieu comme être possible) des versions non modales (Dieu comme être concevable, ceci dans le cadre d'arguments définitionnels – Descartes -ou meinongiens ou conceptuels – Saint-Anselme). L'auteur, qui ne se centrera que sur les versions non-modales, présente alors une typologie des objections en différenciant les objections indirectes des objections directes. Celles-ci, qu'il privilégie, attaquent ou les prémisses (la conception de l'existence qu'elles impliquent ou la définition de l'être de Dieu qu'elles contiennent) ou la validité logique de l'argument. Cyrille Michon prête alors son attention à la mise en question de la validité logique procédant du repérage d'une ambiguïté sémantique ou syntaxique car si une telle réfutation était solide, elle réfuterait l'argument sans impliquer de présupposé contestable – du type de ceux qu'on mobilise quand on se livre à une réfutation substantielle des prémisses.

L'auteur présente d'abord ce qu'est l'objection syntaxique appliquée d'abord à l'argument définitionnel (sous sa forme cartésienne) puis la même objection formulée par Peter Millican contre l'interprétation meinongienne de l'argument d'Anselme. Les deux versions définitionnelle et meinongienne étant mises en difficulté par l'objection

syntactique, Cyrille Michon examine, pour terminer, la version conceptuelle, qui, à la différence de la version précédente, se centre non sur le contenu objectif du concept mais sur l'acte subjectif de le penser. Il propose alors d'analyser ce qu'est se représenter mentalement en distinguant concevoir un existant *x* et juger que *x* existe et reformule l'argument à la lumière de cette distinction. Il termine en prêtant attention aux diverses objections auxquelles on peut soumettre l'argument fantastique ainsi réparé et s'efforce de modérer leur portée.

C'est à la question du mal et des théodicées que Paul Clavier, lui, s'attaque. Il en fait en premier lieu une typologie, distinguant deux ensembles, celui des théodicées optimistes qui, d'une manière ou d'une autre, révisent à la baisse, voire annulent la négativité du mal, et celui des théodicées tragiques qui, elles, prennent au sérieux la réalité du mal, sans être en mesure de le relativiser par la mise en évidence d'un autre aspect – très positif – de l'existence humaine. Ensuite l'auteur se centre sur une des trois théodicées tragiques qu'il a distinguées, la théodicée dualiste qui explique le mal par l'impuissance de Dieu. Il souligne alors qu'un Dieu impuissant est soit conscient soit ignorant de son impuissance et il ne lui en coûte guère alors d'en conclure que, dans les deux cas, ce Dieu qui, en dépit son impuissance, a créé le monde est pour cela même largement irresponsable. S'appuyant ensuite sur un article de William Rowe, Paul Clavier souligne que toute théodicée tragique qui présente l'existence du mal comme condamnant à choisir entre la toute-puissance de Dieu ou sa bonté (si Dieu est omnipotent, il est méchant et s'il est bon, il est impuissant) présuppose une prémisse qui ne va pas de soi, précisément qu'il existe des maux qu'un être omnipotent et bon aurait pu empêcher sans perdre un plus grand bien ni produire un mal aussi grand, voire pire. Contre Karamazov, le personnage de Dostoïevski dans *Crime et châtiment*, Paul Clavier met en question notre attitude spontanée face à des souffrances extrêmes que nous sommes portés à juger irréparables. En effet qu'est-ce qui nous assure qu'elles ne seront pas compensées ? Comment savons-nous que l'absence de ces maux n'aurait pas produit des maux aussi horribles ou même plus horribles ? L'auteur disqualifie donc assez nettement les théodicées tragiques et fait voir sous un jour cohérent l'optimiste théodicée de la compensation.

Si la philosophie analytique de la religion a des relations privilégiées avec le thomisme, comme, on le verra, l'illustre l'article de Roger Pouivet dans ce même numéro, en revanche la théologie négative n'était guère entrée dans son champ ; c'est ce que se propose de faire ici Frédéric Nef. L'auteur veut non seulement mettre en évidence la rationalité des arguments de la théologie négative comme le met en relief son analyse du tétralemme, mais il veut aussi, ce faisant, présenter cette même théologie comme le support rationnel possible d'une approche contemplative et intellectuelle de Dieu, prenant du coup nettement ses distances avec une conception irrationaliste et pathétique de la mystique. Son entreprise le conduit à dénoncer comme infidèles à la théologie négative les interprétations qu'en ont données Deleuze, Marion et Derrida. Du

coup la dimension anti-wittgensteinienne du propos est patente : dans la tradition wittgensteinienne, la mystique correspondait au silence ; dans l'ouverture que fait ici Frédéric Nef, elle est en accord avec une argumentation rationnelle sur Dieu. L'auteur dénonce ainsi autant le rejet heideggérien classique de l'onto-théo-logie que celui, plus radical, de toute ontologie, avec l'argument que le renoncement à l'ontologie n'est rien moins que ce qu'il appelle « un désastre de la pensée » dans la mesure où n'importe quel discours rationnel implique, qu'on le veuille ou non, une ontologie d'un certain type. C'est celui de la théologie négative qu'il veut repérer et dont il veut aussi explorer les possibilités.

La contribution de Yann Schmitt est, elle, aux frontières de la philosophie du langage et de la religion. En effet l'auteur prend comme objet d'étude le nom de Dieu et pose le problème suivant : est-ce un nom propre qui désigne un individu ou bien est-ce une description définie (comme par exemple « l'être omnipotent, omniscient et bon ») ou du moins une abréviation de description définie ? Il est tentant de penser que dans la bouche des croyants Dieu est un nom propre – ils s'adressent à Lui – et que dans celle des philosophes il est l'abréviation d'une description définie – ils analysent les prédicats du divin-. Cependant Yann Schmitt met en évidence que sous les apparences les croyants comme les philosophes font autant usage du nom propre (Dieu) que du nom commun (dieu). Une des fonctions de l'article est alors de défendre- certes avec beaucoup de prudence et de savoir -l'usage de Dieu comme nom propre à l'intérieur même de la philosophie.

L'auteur examine en tout premier lieu le problème de l'incohérence posé par un nom de Dieu correspondant à des descriptions définies incompatibles, puis envisage alors la possibilité d'une description définie minimale et consensuelle, en quelque sorte œcuménique, ou bien d'une référence directe à l'individu Dieu, indépendamment de toutes les descriptions définies en conflit. C'est la thèse du nom de Dieu comme référence directe à Dieu que Yann Schmitt va privilégier, expliquant, de manières variées, qu'un nom propre est irréductible à une description définie. L'auteur, suivant Kripke, envisage alors le nom de Dieu comme désignateur rigide, c'est-à-dire comme un terme se référant au même objet dans tous les mondes possibles. Or, un désignateur rigide est attribué à la référence dans le cadre d'un baptême et est transmis sans altération : mais, dans le cas de Dieu comme désignateur rigide, peut-on se fier à une chaîne causale sûre reliant ceux qui font aujourd'hui l'usage du nom propre aux premiers à en avoir user ? En plus, comment comprendre le baptême ? Peut-il s'agir d'un baptême par ostension ? Après avoir exposé ces problèmes, Yann Schmitt met en relief les limites de la conception du nom de Dieu comme référence directe. Il s'appuie à cette fin sur Elvin Plantinga qui a proposé de rigidifier les descriptions définies dans la mesure où elles exprimeraient des propriétés essentielles et individuelles pouvant ou non être exemplifiées. Enfin, dans un mouvement constant de rectification de la dernière meilleure pensée trouvée, Yann Schmitt souligne aussi bien les insuffisances de la

position de Plantinga : en effet le locuteur pour se référer à l'objet devrait avoir conscience de ses propriétés, ce qui n'est psychologiquement guère plausible. Comment donc surmonter cette difficulté ? Empruntant à François Récanati la distinction entre contenu sémantique et contenu psychologique, l'auteur défend alors la double thèse centrale de l'article 1) que si Dieu existe, Dieu est un authentique nom propre et 2) que, existant ou non, Dieu est associé à des contenus psychologiques variables qui s'exposent grâce des descriptions définies.

La contribution de Roger Pouivet, d'inspiration thomiste et profondément anti-cartésienne, ne manque pas d'audace et l'auteur le sait bien, qui fait parler avec beaucoup d'humour, au sein même de son texte, un porte-parole du lecteur contemporain, incrédule et scandalisé ! Partant de la croyance chrétienne dans la résurrection des corps, croyance aujourd'hui passablement malmenée à notre époque naturaliste parce que de l'ordre du miracle et du surnaturel, l'auteur cherche à faire reconnaître non sa vérité – pour cela il faut avoir foi en Dieu – mais sa rationalité. Il prend ainsi nettement position contre une interprétation anti-réaliste (d'inspiration wittgensteinienne) de cette croyance. Son problème est alors de déterminer quelle ontologie de la personne est nécessaire pour que la croyance en la résurrection soit, sinon réelle, du moins possible et intelligible. Des neuf conceptions de l'homme qu'il envisage, il n'en retient que deux compatibles avec l'idée d'une résurrection des corps : ce sont l'animalisme et l'hylémorphisme. La prise en compte de la première le conduit à réfléchir sur le matérialisme chrétien de Peter van Inwagen : il met en évidence que, si cet auteur rend intelligible la résurrection d'un vivant animal, il échoue à rendre compte de l'idée de la résurrection du vivant humain. Partant alors de l'ontologie thomiste qui fait de l'homme une substance unique composée métaphysiquement d'une forme (l'âme) et d'une matière (le corps), Roger Pouivet explique que la résurrection du corps est la condition nécessaire du maintien de l'identité générique (c'est en tant qu'être humain qu'on ressuscitera) et personnelle (c'est l'être humain singulier qu'on est qui ressuscitera).

Qu'il me soit permis pour terminer d'exprimer deux regrets au moment de conclure cette présentation : d'abord celui de l'absence d'un article analytique d'inspiration naturaliste, portant sur la religion. Je souhaitais en effet accorder une place à ce courant fécond de la recherche en philosophie analytique. Il m'était cher aussi de faire figurer un article sur la religion d'inspiration wittgensteinienne : D.Z. Phillips, élève de Rush Rhees, lui-même élève de Wittgenstein, illustre parfaitement à nos yeux cette conception non-réaliste de la religion qui ne voit en elle aucunement un ensemble de connaissances mais un moyen de salut, une source de règles de vie. Des problèmes de droits d'auteur rendent malheureusement impossible la publication du texte de D.Z. Phillips que Geneviève Ginvert et moi-même nous avons traduit.

Je conclurai en exprimant la reconnaissance de *Klesis* à Peter van Inwagen pour l'autorisation qu'il nous a donnée de publier la traduction de son article et en remerciant chaleureusement les auteurs d'avoir su exposer, chacun à sa manière, une des dimensions de la recherche actuelle en philosophie analytique de la religion en langue française. Je ne veux pas oublier non plus l'aide des lecteurs anonymes qui se reconnaîtront et j'ai à cœur enfin d'exprimer une reconnaissance spéciale à Sébastien Réhault pour le soutien décisif qu'il m'a apporté dans l'édition de ce numéro.