

ROGER POUIVET

LES MÉSAVENTURES DE LA PHILOSOPHIE  
ANALYTIQUE DE LA RELIGION EN FRANCE

*Résumé*

Quelles sont les raisons pour lesquelles la philosophie analytique de la religion, malgré la bonne volonté de certains, n'a pas vraiment pu pénétrer en France ? Sans doute est-ce que la philosophie française contemporaine est foncièrement irrationaliste. Or, la philosophie analytique de la religion, sans présupposer la rationalité de la croyance en Dieu, l'envisage sérieusement. Certains philosophes analytiques n'ont pas même renoncé à une théologie naturelle, et certainement pas à une théologie rationnelle. Au contraire, en France, d'une part, la religion fait l'objet d'une étude sociologisante. D'autre part, la phénoménologie, comme description d'états mentaux a acquis un caractère hégémonique, ne laissant pas de place pour un rationalisme religieux, jugé naïf. Quant à l'herméneutique, elle a constitué un obstacle supplémentaire pour la philosophie analytique. C'est parce qu'elle est rationaliste, en quelque sorte, que la philosophie analytique est si peu aisée à s'acclimatée sous cieux hexagonaux.

*Mots-clés* : philosophie analytique de la religion, philosophie française, rationalisme, phénoménologie, sociology of religion, thomisme.

*Abstract*

What are the reasons why the analytical philosophy of religion, despite the goodwill of some, has not really been able to penetrate into France? No doubt contemporary French philosophy is fundamentally irrationalist. Now, the analytical philosophy of religion, without presupposing the rationality of belief in God, takes it seriously. Some analytical philosophers have not even given up on a natural theology, and certainly not on a rational theology. On the contrary, in France, on the one hand, religion is

the subject of a sociological study. On the other hand, phenomenology, as a description of mental states, has acquired a hegemonic character, without leaving room for a religious rationalism, deemed naïve. As for hermeneutics, it constituted an additional obstacle for analytical philosophy. It is because she is, in a way, a rationalist that the analytical philosopher is so difficult to acclimatize under French skies

*Keywords:* analytical philosophy of religion, french philosophy, rationalism, phenomenology, sociology of religion, thomism.

Le Professeur Mario Micheletti a introduit la *philosophie analytique de la religion* en Italie. Cyrille Michon, Paul Clavier et l'auteur du présent article ont conçu un projet comparable en France. Avec un succès bien plus mitigé que celui de leur collègue italien ! Essayons d'expliquer ce phénomène : la réflexion philosophique sur la religion, en France, est réfractaire à la philosophie analytique de la religion. Celle-ci y reste traitée comme un corps étranger; elle y est même parfois considérée comme intellectuellement repoussante!<sup>1</sup>

### *L'irrationalisation de la philosophie française<sup>2</sup>*

Dans son *Manuel rationaliste de survie*,<sup>3</sup> Pascal Engel affirme que la philosophie française est devenue « le Parti de l'anti-raison ». Il vise Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Alain Badiou, Jean-Luc Marion – les célèbres figures du post-modernisme à la française. Si le post-modernisme n'est pas exclusivement français, loin de là, les penseurs français auraient donné l'impulsion initiale – n'en parle-t-on pas parfois en termes de « French Theory » ?

La critique de ce « Parti de l'anti-raison » par Pascal Engel renoue avec une tradition rationaliste française, dans la lignée de Julien Benda, en

---

<sup>1</sup> Je me permets de renvoyer à R. POUIVET, *Méta-philosophie de la religion*, «Théo-Rèmes», 2, 2012, ainsi qu'à mon livre *Philosophie contemporaine* (Presses Universitaires de France, Paris, 2<sup>e</sup> ed. 2018), pour la question plus générale de l'assimilation de la philosophie analytique par la philosophie française voir la première partie du livre. Voir aussi le compte-rendu de livre, en italien, par M. DAMONTE, « Studia Philosophica. Rivista svizzera di filosofia », 2020, vol. 79, p. 210-213.

<sup>2</sup> Voir R. POUIVET, « L'irrationalisation de la religion », in C. TIERCELIN (dir.), *La reconstruction de la raison*, Collège de France, Paris, 2014, p. 103-110.

<sup>3</sup> P. ENGEL, *Manuel rationaliste de survie*, Agone, Marseille, 2020.

particulier dans son livre de 1927, *La Trahison des clercs*.<sup>4</sup> Il fut réédité avec une préface inédite en 1946. Benda montrait que les intellectuels français, depuis Bergson en particulier, s'étaient détournés des valeurs cléricales : la recherche du beau, du vrai, du juste. Elles sont rationnelles et statiques. Or, l'élan vital bergsonien a emporté la philosophie française, depuis les années 20 du siècle dernier. Rien n'est stable ; aucune vérité absolue n'existe. L'auteur de *La Trahison des clercs* récuse le primat, typique du bergsonisme, accordé à la vie intérieure et à sa prétendue durée pure.

Les années 50 du XX<sup>e</sup> siècle verront déferler une double vague. L'une est héritée d'une forme d'hégélianisme et de son idéalisme constitutif ; l'autre est phénoménologique, elle est tout aussi idéaliste, mais autrement. Je reviendrai sur les deux parce qu'elles se sont illustrées dans la philosophie de la religion. Cependant, plus que l'idéalisme, c'est l'irrationalisme de la philosophie française qui, pour Engel, est frappant :

Le problème n'est même plus qu'on fasse des procès au rationalisme, qu'on l'accuse d'entretenir l'idéal impossible d'une raison universelle, d'être incapable d'invention, de ne pas prendre en compte l'histoire, la diversité des cultures et des formes de vie. Le problème est que la raison a disparu des radars. Elle ne désigne plus qu'une notion vague et confuse, qui semble revenir à l'idée que, si on a « ses » raisons, elles sont aussi bonnes que celles de quelqu'un d'autre, aussi irrationnel soit-il. On nous dit même que les mystiques, les fous, les sorciers ont « leur » rationalité.<sup>5</sup>

Il ajoute :

La domination quasiment sans partage de la philosophie heideggerienne, du nietzschéisme, du lacanisme, puis celle du foucauldisme et du deleuzisme, a créé une vulgate irrationaliste qui a pris, comme presque toujours en France où les philosophes n'aiment pas dire qu'ils appartiennent à des écoles, la forme d'un éclectisme de l'anti-raison.<sup>6</sup>

On trouve les mêmes accents chez Jacques Bouveresse :

La stratégie utilisée par les irrationalistes contemporains les plus en vue [...] consiste, dans la plupart des cas, à nier qu'il existe réellement une distinction intéressante et importante du genre de celle qui est suggérée, dans le vocabulaire traditionnel, par l'opposition du « rationnel » et de l'« irrationnel » et à faire de la confrontation classique entre le rationalisme et l'irrationalisme une invention

---

<sup>4</sup> Pour une édition récente : J. BENDA, *La Trahison des clercs*, éd. La République des Lettres, Paris, 2016.

<sup>5</sup> *Manuel rationaliste de survie*, p. 10

<sup>6</sup> *Manuel rationaliste de survie*, p. 12

absurde due à l'aveuglement et à la malveillance de leurs adversaires rationalistes du moment.<sup>7</sup>

Les présupposés théoriques de cet irrationalisme dominant dans la philosophie française depuis plus d'un siècle sont : le rejet de l'abstraction au profit du concret et du contexte ; le rejet de l'universalisme au profit du particulier (du délire, du hasard, de l'indifférence) ; le fictionalisme, puisque nous inventerions la vérité, loin de la découvrir ; la réduction de la rationalité à l'efficacité technique et sociale comme affirmation d'un pouvoir politique (Foucault) ; l'idéalisme et le subjectivisme (trionphant dans la phénoménologie à la française) ; le relativisme et le pragmatisme (sous la forme que lui a donnée James dans la pensée américaine, plutôt que celle de Peirce<sup>8</sup>).

Cette offensive antirationaliste et même irrationaliste dans la philosophie (et la pensée) en langue française depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle s'est manifestée dans toutes les branches de la philosophie : philosophie politique, esthétique, philosophie de la connaissance, philosophie des sciences, philosophie du droit, etc. La « fin de la métaphysique » est proclamée sur tous les tons.<sup>9</sup> Nous n'aurions pas accès à la réalité telle qu'elle est fondamentalement. Tout discours prétendant le contraire est ramené à son déterminisme, pratique, psychologique, sociologique, politique, religieux. Le philosophe n'analyse pas les concepts déjà présents dans la structure même de la pensée rationnelle ; il les invente, prétend Gilles Deleuze.<sup>10</sup> Dans une part majeure de la philosophie française contemporaine, pourtant bigarrée, la conception honnie est celle de la vérité comme correspondance ou adéquation entre l'esprit et la réalité, comme découverte que le philosophe fait sans rien inventer de son cru, voire dans le respect du sens commun. Dans tout le mouvement postmoderne, l'antiréalisme est un arrière-fond ; il est présupposé dans le diagnostic que le projet métaphysique est lié à des forces politiquement rétrogrades ; la déconstruction de ce projet serait une libération.

La philosophie de la religion a en France suivi la piste tracée par l'antirationalisme, la critique de la métaphysique et le postmodernisme. Il s'est

<sup>7</sup> J. BOUVERESSE, *Rationalité et cynisme*, Minuit, Paris, 1985, p. 108.

<sup>8</sup> Le pragmatisme plutôt que le « pragmaticisme », donc. Le pragmatisme est, ces derniers temps, la philosophie dominante en France.

<sup>9</sup> L'auteur de ce texte n'est pas peu fier d'avoir réintroduit l'enseignement de la métaphysique, sous ce terme, dans son université (Université de Lorraine), au début des années 2000. Plus aucun cours n'avait eu ce titre depuis les années 60. La métaphysique était presque devenue une honte – et le rétablissement de ce terme a fait l'objet de contestations. Voir aussi à ce sujet, F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Folio, Paris, 2004.

<sup>10</sup> G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.

agi de rallier la réflexion philosophique sur le divin et la vie religieuse au « Parti de l'anti-raison ». Le prodrome de cette attitude se trouvait dans *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson – paru en 1932 – avec sa célèbre distinction entre « religion statique » et « religion dynamique ». Aussi discutable soit-elle dès qu'on y regarde de près, elle n'en a pas moins inspiré l'idée que la vraie foi est une aventure intérieure et non l'acceptation raisonnée de dogmes.<sup>11</sup> Le livre a sonné le glas du néo-thomisme et de son rationalisme théologique ; en revanche, il a dynamisé le courant « moderniste » en théologie, et aussi en philosophie de la religion. On peut penser en particulier à un philosophe comme Louis Lavelle,<sup>12</sup> lui-même dans la lignée d'un spiritualisme implanté dans la pensée française au moins depuis Maine de Biran – celui finalement dans lequel se situent aussi bien Gilles Deleuze, Paul Ricœur que Jean-Luc Marion.

Avant de montrer le rôle de cet antirationalisme dans la philosophie française de la religion, revenons cependant sur l'héritage hégélien, suggéré déjà. Sous des atours sociologiques à prétention scientifique (celle des sciences sociales), il a finalement suivi cette pente d'une critique de la rationalité.

#### *L'étude du « religieux »*

Dans l'idéalisme hégélien, si présent en France après la Seconde Guerre mondiale,<sup>13</sup> la religion devient un phénomène de « prise de conscience » : Dieu n'est pas une réalité indépendante, mais un produit même de l'Esprit se manifestant dans la culture. Si Dieu se manifeste comme absolu, c'est cependant dans une représentation dont la forme sociale est repérable. Cette veine hégélienne se retrouve, quoique conceptuellement appauvrie, dans de nombreuses tentatives d'examiner le « fait religieux » – expression fétiche adoptée surtout dans ce journalisme philosophique si caractéristique

---

<sup>11</sup> Notons que, dès 1912, une réaction au bergsonisme et à ses conséquences déléteres dans la pensée française existait, comme le montre le livre de Monseigneur FARGES, *La philosophie de M. Bergson* (Maison de la Bonne Presse, Paris, 1912). Farges disait, avant même la parution des *Deux sources*, que la religion de Bergson est « panthéistique et mystique » (p. 482) : « Les amateurs des rêves flottants et nuageux — ils sont si nombreux ! — éprouvent déjà dans la sensation dissolvante de l'éternel écoulement le frissonnement de l'être universel qui est l'âme des choses et qui nous met en communication invisible avec l'intérieur même de toutes les activités cachées de la nature. » (p. 482)

<sup>12</sup> Et d'autres aussi, comme Gabriel Marcel ou Jean Nabert.

<sup>13</sup> On connaît l'importance d'Alexandre Kojève, son magistère, sur nombre de philosophes français de l'époque.

du monde intellectuel français.<sup>14</sup> Le philosophe de la religion repère et caractérise la manifestation culturelle et sociale du religieux dans un « vécu » social.

Le rejet de la métaphysique a fait son œuvre : cette perspective culturaliste devient une sociologie du « moment religieux ». Une « pensée de l'événement » demande à quel moment nous sommes de ce phénomène historico-social de la religion ; elle glose sur la manifestation actuelle du « fait religieux ». Le récit donnerait le sens de l'histoire immédiate. Le souci hégélien de penser l'automouvement de l'Esprit à travers de grandes catégories métaphysiques a certes disparu – l'hégélianisme français s'est *allégé* en métaphysique. Mais subsiste une méthode, celle de divination de l'Esprit du temps : l'intellectuel français lit les journaux et révèle au public vers où nous allons. (On fait appel aux philosophes, en France, pour décrypter cet Esprit du temps et dire vers où il nous mène, aussi souvent qu'on demande à un météorologue le temps des prochains jours. Toutefois, les météorologues ont nettement plus de réussite.)

C'est ce que l'on trouve dans le livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* :

Derrière les Églises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée ; et [...] l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine.<sup>15</sup>

Or, cette perspective génétique et sociologique sur le « religieux », si influente dans la pensée française, est orthogonale avec la philosophie analytique de la religion ; cette perspective a ainsi constitué un obstacle pour la pénétration en France d'une telle philosophie.

L'une des caractéristiques de l'approche analytique est en effet de ne pas être historique. Elle n'entend pas ressaisir le religieux comme un phénomène social dont on fait le récit et scande les différentes figures. Pour le philosophe analytique, la religion est un ensemble de croyances, en particulier théistes. Leur évaluation épistémologique importe plus que le fait

<sup>14</sup> Elle a été popularisée en particulier par Régis Debray, intellectuel français typique.

<sup>15</sup> M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, p. I.

social, ressaisi dans ses dimensions historiques.<sup>16</sup> Dans la lignée hégélienne, transmuée en sociologie, le projet d'examiner les croyances religieuses dans leur prétention à la vérité correspond à une phase dépassée de la Vie de l'Esprit, un retour en arrière à l'époque de la métaphysique scolastique. En ces temps révolus, on examinait les preuves de l'existence de Dieu. On se demandait si Dieu était compréhensible ou non, ce que voulait dire que Dieu est partout, si Dieu est hors ou dans le temps, sempiternel ou éternel, etc. Or, ce sont exactement les interrogations que la philosophie analytique reprend au premier degré. Tout se passe comme si l'historicité sociale de la religion n'avait pas d'incidence dans la philosophie analytique. Ce qui pour des philosophes imprégnés de sociologie historiciste est une naïveté scolastique.

L'antirationalisme inhérent à cette conception sociologique transparaît : la religion n'est pas comprise en termes de thèses théistes ; et la question n'est pas savoir si elles sont justifiées. La philosophie analytique de la religion peut être négative, comme dans *The Miracle of Theism* de J.L. Mackie ;<sup>17</sup> elle n'en continue pas moins à examiner les arguments théistes, même pour contester leur pertinence et leur valeur épistémiques. Que valent les « preuves » ? Les thèses sont-elles consistantes et cohérentes ? Les raisonnements sont-ils corrects ? Peuvent-ils sans aveuglement volontaire convaincre ? La prétendue rationalité du religieux, pour un philosophe français, ne peut même pas être discutée ; au mieux on explicite le théisme comme phénomène historique. Or, quand Mackie discute les arguments ontologiques, cosmologiques, téléologiques, moraux, en faveur de l'existence de Dieu, ce ne sont pas du tout pour lui des moments d'un récit historique. Mais dans la philosophie française, aucun effort n'est soutenu pour examiner l'argument ontologique dans son menu détail logique si, comme le prétend Alvin Plantinga,<sup>18</sup> le modèle S5 (de cette logique), certes technique, est propice à sa reformulation et même à sa validation. Ce qui importerait plutôt, dans la perspective généalogique, est de rapporter la prétention de l'argument anselmien au rôle que la théologie spéculative joue dans l'histoire de la Chrétienté. La sorte de confiance rationaliste comprise dans une preuve de l'existence de Dieu est ramené (et réduit aussi) à un phénomène humain-social. C'est pourquoi la perspective

---

<sup>16</sup> Voir, par exemple, J. SCHELLENBERG, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca, 2005. Schellenberg me semble être un cas de philosophe analytique de la religion qui en est venu, en gros, à des considérations proches de ce que l'on trouve communément en France. Voir son *Religion After Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

<sup>17</sup> J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

<sup>18</sup> A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, chap. X; *God, Freedom, and Evil*, Harper & Row, Grand Rapids, 1977, Part II.

généalogique – cet hégélianisme sociologique – constitue un obstacle majeur à la pénétration de la philosophie analytique de la religion en France.

La philosophie française contemporaine ne peut pas assimiler le projet analytique tel que, par exemple, il s'est manifesté chez Peter Geach, Richard Swinburne<sup>19</sup> ou Alvin Plantinga ; on attend plutôt un examen du bienfondé métaphysique et épistémologique des affirmations théistes. C'est toute la différence entre une *conception interprétative* de la philosophie, dominante dans le monde français (où l'on entend traiter « la question du sens »), et une *conception aléthique* de la philosophie, dans laquelle l'essentiel est d'examiner la valeur épistémique de thèses et d'arguments déterminés et explicites. Comment passer d'une conception à l'autre, surtout quand la première se présente comme un dépassement et une déconstruction de la seconde ?

### *Philosophie de la religion et histoire de la philosophie*

Dans la philosophie française contemporaine, l'histoire de la philosophie a été centrale, de deux façons. Soit il s'est agi d'une reconstruction historique des systèmes philosophiques mettant en évidence leurs structures constitutives ; il s'agissait de faire comprendre comment de telles structures produisent des représentations de la réalité. Il a même été dit parfois qu'elles produisent la réalité dont elles sont la représentation. C'est là une approche à la fois structuraliste (on doit comprendre les relations entre des textes constitutifs des systèmes philosophiques) et idéaliste (les systèmes philosophiques valent en eux-mêmes comme des produits de l'Esprit).<sup>20</sup> Soit, c'est la deuxième façon dont l'histoire de la philosophie a été menée, il s'est agi d'une reconstruction des filiations historiques. Elle permettrait de montrer comment les thèses philosophiques s'engendrent, c'est-à-dire comment une thèse est une réaction à d'autres, précédentes, dans un dispositif de filiation historique.<sup>21</sup>

Les deux approches en histoire de la philosophie ont en commun, premièrement la suspension aléthique et, deuxièmement, l'idée méthodologique d'une rupture avec la philosophie contemporaine. La suspension

---

<sup>19</sup> Cependant, on notera que Paul Clavier a traduit *Is There A God? (Y a-t-il un Dieu ?)*, Ithaque, Paris, 2009), ainsi que *The Existence of God* (sous le titre *La probabilité du théisme*, Vrin, Paris, 2015). Le recul reste faible, mais le débat en France autour de ces publications est, pour ceux qui les prennent au sérieux, quelque peu décevant – à tort, peut-on espérer.

<sup>20</sup> La figure typique de cette conception est Martial Gueroult, dont l'influence sur la philosophie française fut très importante et, sourdement, le reste.

<sup>21</sup> Alain de Libéra est, pour la philosophie médiévale, un représentant de cette approche.

aléthique signifie qu'il ne s'agit pas de savoir si un auteur a raison ou tort, si ses arguments sont bons, et si les thèses qu'il propose sont plausibles. Une philosophie ne vaut pas parce qu'elle est vraie : elle *instaure* une vérité. La rupture méthodologique a pour fin d'éviter l'anachronisme. Penser une thèse philosophique (ou théologique), par exemple à l'époque médiévale, comme la formulation de ce que l'on trouve aussi chez un philosophe contemporain, serait anachronique. On ne peut faire de l'histoire de la philosophie *à rebours* sans suivre le fil temporel de la compréhension historique. La discontinuité entre ce sur quoi un philosophe médiéval s'interroge et les questions contemporaines est majorée. Chercher dans le passé des solutions aux questions contemporaines – par exemple en prétendant que Thomas d'Aquin possède la solution d'un problème soulevé par Wittgenstein<sup>122</sup> – c'est, contre l'évidence exégétique, s'illusionner sur la transhistoricité des problèmes philosophiques. Les philosophes ne pourraient pas traiter des *mêmes problèmes* à des moments différents, puisque les problèmes sont historiquement relatifs et aussi que leurs pensées elles-mêmes sont des produits de dispositifs de transformation historique des concepts, des thèmes et des thèses. Telle est la doctrine maintes fois répétée.

Or, c'est bien tout le contraire dans la philosophie analytique de la religion : l'histoire de la philosophie y est mise au service de l'étude critique d'arguments transhistoriques. Une preuve de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme élaborée chez saint Thomas peut être formalisée ; elle n'en serait pas moins celle de l'Aquinate. Même quand des conceptions sont référées à leurs formulations historiques, chez tel ou tel philosophe du passé, elles n'intéressent pas par leur historicité mais par leur vérité.

Il n'en est pas moins possible de se situer dans une tradition historique ou, du moins, de le prétendre. Par exemple, William Alston, Alvin Plantinga et Nicholas Wolterstorff sont présentés comme des « épistémologues réformés », plus précisément ils sont placés dans la tradition calviniste – ce que les deux derniers revendiquent explicitement. Pour eux, cette tradition n'est en rien dépassée. Elle constitue l'arrière-fond de la théorie appropriée de la légitimité des croyances chrétiennes. C'est la même chose avec ce qu'on appelle le « thomisme analytique ». Il s'agit de la reprise des arguments de Thomas, en première intention. Il s'agit de montrer qu'ils sont bons ou, au moins, qu'ils conduisent à la vérité. Ce qui suppose de les reformuler dans l'idiome philosophique analytique et de les utiliser dans les questionnements contemporains. Cette attitude sera jugée sévèrement par ceux qui se présentent comme les *vrais* historiens de la philosophie, soucieux de la fidélité aux textes et aux contextes. Rien que l'appellation

---

<sup>22</sup> Ce que l'auteur de cet article a proposé dans *Après Wittgenstein, saint Thomas*, traduit en italien (*Dopo Wittgenstein, san Tommaso*, Jouvence, Milano, 2017).

« thomisme analytique » témoignerait d'une pitoyable réappropriation anachronique. Être (un authentique) thomiste, selon certains critiques du thomisme analytique, serait étudier les textes et contextes de Thomas.<sup>23</sup> Et donc, ce n'est pas se demander, s'agissant par exemple de la question de savoir pourquoi un Dieu bon peut autoriser le mal, si la bonne solution est celle de l'Aquinat !

L'historicisme inhérent à ce primat de l'histoire de la philosophie est aussi une forme d'irrationalisme parce que l'exégèse et la description historique des contextes supplantent l'examen des arguments et la justification des thèses. On ne pourrait parvenir à la vérité *par la raison*, mais seulement étudier les figures historiques et les célébrer. La philosophie commémore, mais toute prétention à découvrir la vérité est délaissée – ce qui pourrait bien être une forme de scepticisme et, dans certains cas, de doute profond sur les prétentions de la raison, dont il ne reste plus alors qu'à faire l'histoire.

#### *Le tournant phénoménologique et la critique de l'onto-théologie*

Que les philosophes français aient été aussi peu enclins à s'intéresser à la philosophie analytique de la religion est également lié au tournant phénoménologique pris, après la Seconde Guerre mondiale, par la philosophie française. Le magistère bergsonien fut remplacé par un autre, husserlien. Ce tournant phénoménologique a été aussi idéaliste. C'est le second Husserl, celui des *Idées directrices pour une phénoménologie*, plutôt que le premier Husserl, celui des *Recherches Logiques*, qui a été la référence. Les conditions transcendantales de la constitution de l'expérience sont la préoccupation centrale, presque exclusive, des phénoménologues français. Dès lors, la philosophie de la religion inspirée par la phénoménologie a porté fondamentalement sur l'expérience religieuse.

La philosophie analytique de la religion peut elle aussi concerner l'expérience religieuse ; on pense aux livres de Keith Yandell<sup>24</sup> ou de William Alston<sup>25</sup> à ce sujet. Cependant, ce n'est qu'apparemment la même chose chez les phénoménologues. Le philosophe analytique se demande ce dont l'expérience religieuse est une expérience. Il se situe dans un cadre réaliste. Comme le demande Keith Yandell : « L'expérience religieuse procure-t-elle une raison appropriée pour la croyance religieuse ? »

<sup>23</sup> Voir R. POUIVET, *Saint Thomas, philosophie analytique ?*, « Revue Thomiste », 2011, n°4, p. 655-660.

<sup>24</sup> K. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

<sup>25</sup> W. ALSTON, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

En revanche, le phénoménologue entend décrire la façon dont une conscience se dirige vers le Transcendant, voire comment elle constitue le Transcendant (*sic*). La vie intentionnelle d'une conscience, et non une classique question épistémologique de relation à une réalité indépendante, est typiquement phénoménologique. La question de savoir si l'expérience religieuse peut rendre légitime la croyance en l'existence de Dieu d'avoir reçu une révélation ne retient pas le phénoménologue de la religion ; il peut tenir cette question pour naïve – et à cet égard, typique de la philosophie analytique. Il se demandera plutôt en quoi la foi n'est pas vécue comme une simple croyance, ou en quoi la révélation opère une saturation intentionnelle de la signification.

C'est pourquoi une notion comme celle de « donation » est devenue si importante chez Jean-Luc Marion. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* est le titre d'un de ses livres.<sup>26</sup> *Dieu sans l'être* – ce qui est un autre titre – signifie que Dieu se donne dans un vécu (même quand on le dit de façon courageusement compliquée et absconse) ; nous sommes supposés ne le comprendre qu'en rompant avec une ontologie du divin ou une métaphysique de la présence.

Le phénoménologue entend s'affranchir des thèses onto-théologiques en déconstruisant les philosophèmes qui, depuis des siècles, sont supposés nous accabler. Au passage, il adopte certains aspects de la tradition apophatique en théologie, en s'appropriant Denys l'Aéropagyte.<sup>27</sup> Dire Dieu (ou le taire, on ne sait) imposerait de recevoir le don « et comme le don n'advient que dans la distance – à le rendre ».<sup>28</sup>

Celui que ces formules impressionnent sera certes détourné de la lecture des principaux philosophes analytiques de la religion. Ce n'est pas tant l'affirmation de l'incompréhensibilité de Dieu qui fait la différence avec la philosophie analytique. Après tout, la thèse de l'incompréhensibilité principielle de Dieu se trouve aussi chez certains philosophes analytiques adoptant une conception « mystéricienne » de Dieu.<sup>29</sup> (Elle n'est en rien incompatible avec le rationalisme : la raison présente une doctrine comme un mystère ; c'est là proposer une explication et non dire qu'il n'en

<sup>26</sup> J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

<sup>27</sup> Denys n'y est pour rien, et il est possible de le comprendre tout autrement. Voir, par exemple, D. TURNER, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

<sup>28</sup> J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 1982, nouvelle édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 154.

<sup>29</sup> Voir par exemple, J.N. ANDERSON, *On the Rationality of Positive Mysterianism*, « International Journal for Philosophy of Religion », 2018, vol. 83, p. 291-307.

est aucune.<sup>30</sup>) La difficulté tient plutôt à la prétention dans cette phénoménologie de la religion de surpasser la « raison objectivante », de faire appel à ce que Marion appelle la « grande raison ». <sup>31</sup> Dans les hauteurs prétendues de cette phénoménologie ayant passé le tournant théologique, <sup>32</sup> la réflexion besogneuse sur les preuves de l'existence de Dieu, l'analyse rigoureuse de l'argument du mal, l'interrogation patiente sur le péché originel ou le volontarisme théologique (Dieu comme source ultime des normes morales) apparaissent presque indignes du penseur profond.

La fuite loin de l'onto-théologie – pour ceux qui s'enfuient, c'est la thèse que Dieu tomberait sous le concept d'« être », typique de la métaphysique occidentale – a éloigné aussi de philosophes aussi considérables que Geach, Swinburne, Plantinga, van Inwagen et de bien d'autres. Mais un philosophe comme John Hick, <sup>33</sup> qui pourtant a été on ne peut plus méfiant à l'égard de la métaphysique de l'être, n'a pas plus intéressé le monde philosophique français. Se confirme encore que l'allergie à la philosophie analytique concerne le refus d'une méthode plus que d'une doctrine. Paul Moser défend la thèse que la présence de Dieu est identifiable par un amour qui nous transforme moralement, et que cet amour sert de fondation non propositionnelle pour la connaissance de la réalité de Dieu. <sup>34</sup> Bien des philosophes continentaux pourraient facilement s'y retrouver ! Mais certes, Paul Moser ne propose pas cette thèse comme un dépassement de l'onto-théologie ; il l'explique et la défend avec des arguments. Aussi bien, certains philosophes et théologiens, plutôt à classer parmi les Analytiques, sont attentifs aux problèmes soulevés dans la tradition apophasique : Herbert McCabe <sup>35</sup> ou Denys Turner, <sup>36</sup> par exemple. L'apophasisme ne peut donc être une raison de délaïsser la philosophie

---

<sup>30</sup> Que Dieu se révèle à nous par le truchement du langage humain fait le caractère analogique des énoncés religieux (celui par lequel, par exemple, nous disons que « Il y a un seul Dieu en trois personnes »). L'analogie n'est ni l'univocité ni l'équivocité, pas plus la métaphore. Mais elle permet la formulation de « Mystères » qui rendent intelligibles un Dieu qui reste incompréhensible. Ce qui n'est en rien irrationnel !

<sup>31</sup> J.-L. MARION, *Le croire pour le voir : Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Parole et Silence, Paris, 2010, p. 23.

<sup>32</sup> Voir D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Paris, 2001.

<sup>33</sup> Voir J. HICK, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, MacMillan Press, Basingstock, 1989.

<sup>34</sup> P. MOSER, *Evidence for God, Religious Knowledge Reexamined*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>35</sup> H. MCCABE, *The McCabe Reader*, ed. by B. Davies & P. Kucharski, Bloomsbury, London, 2016.

<sup>36</sup> D. TURNER, *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

analytique : il existe un *apophatisme analytique* ! Alors d'où vient le rejet de la philosophie analytique même quand elle ne semble pas proposer des thèses inassimilables à la pensée française contemporaine ? À mon sens, le présupposé irrationaliste de la pensée française contemporaine, dont la philosophie de la religion pratiquée en France a accepté, reste la meilleure explication.

De plus, la querelle à laquelle les critiques de l'onto-théologie se livrent n'est pas si claire que cela. Car si Dieu est simple, la source de toutes choses, comme le disent Augustin, Anselme et Thomas, en quoi peut-on leur reprocher d'en faire un être comme les autres ? En quoi son statut ontologique est-il aligné sur celui des choses de ce monde ?<sup>37</sup> Il existe aussi une longue tradition théologique et philosophique distinguant ce que nous pouvons dire de Dieu, après les moyens intellectuels d'une créature, *ante-mortem*, et ce que sera l'union à Dieu, par-delà le concept d'être, *post-mortem*. Nombre de philosophes analytiques de la religion acceptent cette distinction sans prétendre en rien dire ce qu'*est* Dieu comme s'il était un objet dans le monde ! Peu doutent que la métaphysique soit autre chose que des prolégomènes à une vision de Dieu qui, dans l'Autre monde, ne dépendra plus du concept d'être : l'esprit alors ne saisira pas, mais sera saisi, et si l'on veut s'exprimer ainsi, saturé. Pour le moment, sur cette terre, faisons avec ce que nous avons : rien d'autre que nos moyens rationnels !<sup>38</sup>

### *Herméneutique et nouvelle théologie*

La philosophie analytique de la religion n'aurait-elle pas été reçue en France dans le sillage de la pensée de Paul Ricœur, en particulier s'agissant de la philosophie du langage ? Il n'en a rien été ; et pour des raisons de fond. La première se trouve explicitée par Pascal Engel :

Que Ricœur ait tenté ce dialogue avec ses contemporains philosophes analytiques est évident et qu'il ait essayé de s'affronter à eux dans ses écrits l'est aussi. Qu'il soit parvenu à échanger avec eux des arguments et à s'adresser à leurs problèmes dans leurs termes mêmes l'est bien moins.<sup>39</sup>

Certains philosophes analytiques de la religion, comme Nicholas Wolterstorff par exemple, ont discuté les principes de l'herméneutique de Ricœur, en particulier la pertinence de ses analyses du langage religieux.

<sup>37</sup> La critique pourrait être faite, peut-être, à Richard Swinburne.

<sup>38</sup> Voir M. ADAMS, *What's Wrong with the Ontotheological Error?*, « Journal of Analytic Theology », Vol. 2, May 2014, p. 1-12.

<sup>39</sup> P. ENGEL, *Y a-t-il vraiment eu une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique ?*, « Études ricœuriennes », Vol 4, No 2, 2013, p. 137.

Mais, à ma connaissance, leurs critiques ne sont pas discutées par les ricœurïens.

À la suite de Ricœur, la philosophie de la religion apparaît principalement comme une réflexion sur le *sens* dans le texte biblique. La Bible serait redevable d'une herméneutique générale ; Ricœur l'emprunte principalement à la tradition allemande.<sup>40</sup> Quel sens le terme « Dieu » a-t-il pour des communautés de lecteurs de la Bible et pour nous ? C'est la question centrale. La constitution du sens ne va pas sans illusions et arrière-mondes ; ils sont examinés sous un éclairage provenant de Nietzsche et de Freud. L'interprétation du texte biblique doit être débarrassé des dogmes en tenant de ressaisir un sens plus profond qui s'adresse à la subjectivité. Ricœur dit ainsi :

L'analyse du discours religieux ne doit pas se faire d'abord au niveau des énoncés de forme théologique, tels que : Dieu existe, Dieu est immuable, tout-puissant, etc. Ce niveau propositionnel constitue un discours de second degré, qui ne se conçoit pas sans l'incorporation de concepts empruntés à une philosophie spéculative. Une herméneutique de la révélation doit s'adresser en priorité aux modalités les plus originaires de langage d'une communauté de foi, par conséquent aux expressions par lesquelles les membres de la communauté interprètent à titre originnaire leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres.<sup>41</sup>

Avec un tel projet, la philosophie de la religion s'éloigne grandement de ce que propose Plantinga dans *Warranted Christian Belief*<sup>42</sup> : montrer que la croyance chrétienne est rationnellement acceptable. (Tout autant qu'elle s'éloigne d'un projet critique à l'égard des croyances religieuses incapables de justification, comme chez Mackie ou Schellenberg.) Ricœur dit fort clairement écarter le projet d'une théologie rationnelle.<sup>43</sup> Il va alors s'intéresser au texte biblique à la façon dont on examine des mythes contenant un sens profond. Il ne s'agit donc pas, avec le texte biblique, d'un ensemble de propositions, certaines littérales et d'autres figurées, que le théologien

---

<sup>40</sup> Voir, par exemple, P. RICŒUR, *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, Genève, 2013,

<sup>41</sup> P. RICŒUR, *Écrits et conférences 2 : Herméneutique*, Paris, Le Seuil, 2010, p. 225-226. On peut douter cependant que l'herméneutique de la révélation, ainsi conçue, ait beaucoup à voir avec la façon dont les membres d'une communauté de croyants interpréteraient eux-mêmes leur « expérience » ! Je me demande même si la théologie rationnelle n'est pas moins éloignée de l'expérience religieuse commune que ne le sont certains raffinements herméneutiques. Dans les commentaires bibliques de Thomas d'Aquin l'interprétation et la théologie rationnelle ne paraissent pas incompatibles, mais complémentaires !

<sup>42</sup> A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

<sup>43</sup> Voir *Écrits et conférences 2 : Herméneutique*, p. 234.

et le philosophe explicitent et examinent selon l'exigence de la vérité. Dès lors, l'approche analytique en philosophie de la religion a pu apparaître aux lecteurs de Ricœur comme déplacée en quelque sorte, parce que n'ayant pas pris le tournant herméneutique. Ce tournant pris, on devrait s'intéresser moins à la vérité (la justification, le droit de croire, l'intelligibilité des dogmes, la valeur épistémique des affirmations religieuses) qu'à la compréhension humaine des récits et des symboles significatifs de la Parole divine. C'est certes une perspective fort différente de celle de la philosophie analytique de la religion.

Une préoccupation herméneutique chez Ricœur et phénoménologique chez Marion les opposent ainsi à une métaphysique de la religion ; elles ne les opposent pas moins à la tradition de la théologie rationnelle.<sup>44</sup> Cette dernière examine les questions de la nature de Dieu, des attributs divins, du langage religieux, de l'action divine, de la foi et de la raison, de la nature des créatures, du bien et du mal, sous la forme de thèses dont les concepts sont analysés et les arguments examinés. Un tel programme – celui des philosophes d'avant l'idéalisme allemand, en quelque sorte – est abandonné par ceux qui en France se sont imposés comme le fer de lance de la philosophie de la religion, voire de la pensée religieuse – en particulier Ricœur et Marion. C'est une rupture avec l'histoire de la philosophie. C'est même en quelque sorte son rejet.

Se vérifie encore combien la philosophie continentale a pu constituer un refus du projet métaphysique sous la forme traditionnelle – et aussi une attitude antirationaliste – et combien la philosophie analytique a de fait renoué avec les préoccupations philosophiques les plus classiques et maintenu l'exigence de rationalité.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Il est aussi à noter que la phénoménologie à la française et l'herméneutique appliquées aux questions religieuses ont eu en France pour effet de marginaliser le thomisme d'un Étienne Gilson ou d'un Jacques Maritain. Ce thomisme s'est maintenu cependant dans certains milieux catholiques, sous la forme d'un enseignement de « philosophie chrétienne ». Peut-être pourrait-il être plus accueillant à la philosophie analytique de la religion parce qu'il en est finalement intellectuellement plus proche.

<sup>45</sup> L'idéalisme allemand qui pèse de tout son poids sur toute une part de la philosophie française contemporaine est une parenthèse, fort courte en réalité, dans l'histoire de la philosophie. La philosophie analytique a cette particularité d'être en revanche classique dans ses méthodes et programmes philosophiques. C'est vrai aussi s'agissant de la religion. Ce qui fait que les philosophes analytiques de la religion n'ont aucune difficulté pour renouer avec les métaphysiciens du XVII<sup>e</sup> siècle et moins encore avec les métaphysiciens médiévaux.

*Néo-thomisme versus nouvelle théologie*

La conception métaphysique à laquelle herméneutique et phénoménologie se sont substituées était une réaction de l'Église à la crise moderniste de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. Il s'agissait de faire front d'une part à la critique biblique et, d'autre part, à celle des dogmes chrétiens. La critique biblique affirmait que les Saintes Écritures relevaient d'une herméneutique historique, comme n'importe quel texte ancien. La critique des dogmes chrétiens était fondée sur des développements philosophiques issus aussi bien des Lumières, de l'idéalisme allemand, de l'utilitarisme anglo-saxon (Bentham, J.S. Mill), de la pensée de Nietzsche, de Marx et du positivisme (d'Auguste Comte, en particulier). Dès 1879, Léon XIII, dans sa Lettre encyclique *Amori Patris*, fait de l'enseignement de saint Thomas l'arme appropriée pour lutter contre l'erreur. Dans la lignée de son encyclique *Pascendi Dominici Gregis* (1907), le pape Pie X en 1910 exige que les prêtres fassent un « Serment antimoderniste ». « Vingt-quatre thèses thomistes » sont dégagées comme base de la théologie. Dès lors, comme le dit Fergus Kerr, « dans la plupart des séminaires et des universités du monde catholique, la philosophie et la théologie étaient enseignées *ad mentem Sancti Thomae* ». <sup>46</sup> Ce qui voulait dire sur la base d'une métaphysique scolastique. Elle constituait un rempart contre l'indexation des énoncés bibliques à leur source historique et à la mise en question de la vérité universelle et rationnelle des dogmes.

La philosophie de la religion pratiquée dans le monde francophone épouse le rejet de cette métaphysique scolastique par la « Nouvelle Théologie ». Ce mouvement comprend les théologiens les plus représentatifs de la pensée catholique au XXe siècle : Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac ; ce mouvement a aussi essaimé en Europe, avec Hans Urs von Balthazar ou Karl Rahner. L'opposition fut virulente entre ce mouvement et le thomisme foncièrement métaphysique de Réginald Garrigou-Lagrange. La Nouvelle Théologie est un mouvement complexe et riche ; il est irréductible à quelques formules. Cependant, il n'est pas excessif de dire qu'il a donné à la pensée religieuse une orientation dans laquelle la claire définition des thèses suivies et leur examen argumenté ne sont pas centraux. Il a aussi encouragé une conception historique, si ce n'est historiciste, dans l'étude des sources chrétiennes, y compris s'agissant de Thomas d'Aquin. Un lecteur accoutumé à Henri Lubac ou Urs von Balthazar est forcément surpris du projet de la philosophie analytique de la religion ; il y voit quelquefois le naïf et même grossier retour à une néo-

---

<sup>46</sup> F. KERR, *Twentieth-Century Catholic Theologians, From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Blackwell, Oxford, 2007, p. 9.

scolastique que la théologie catholique aurait su, avec bonheur pour lui, abandonner.<sup>47</sup>

La Nouvelle Théologie, en particulier à la suite de Chenu, insista sur une lecture historique de Thomas. La lecture néo-scolastique aurait en fait projeté sur Thomas des doctrines tardives (héritées de Jean de Saint Thomas ou de Francisco Suarez), voire elle serait anachronique. Le ressourcement théologique supposait d'en revenir aux sources bibliques et patristiques ; il s'est accompagné d'un ressourcement historique supposant d'accomplir un travail de lecture ; il visait l'établissement de la véritable doctrine de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire celle que validerait la connaissance historique des textes. Cela a conduit en particulier à insister sur l'importance du néo-platonisme (la notion de participation et le dyonisme) de Thomas – un aspect qui aurait été gommé par la néo-scolastique. La théologie de Maître Eckhart en a acquis un relief particulier. Si ce courant a en soi une grande valeur et a eu des résultats majeurs dans la meilleure compréhension de Thomas, il donne une formation qui, à l'usage, semble être un obstacle à la façon directe, non historique, de traiter les questions en philosophie analytique de la religion et singulièrement la pensée de l'Aquinat.<sup>48</sup>

En revanche, ce courant historiciste, a accepté une sorte d'alliance spéculative avec la phénoménologie, sans doute parce qu'elle s'accompagnait en France (avec Jean-Luc Marion) d'une perspective historicisante. Parfois aussi il s'est aussi situé dans la perspective d'un débat avec Heidegger. Dans les deux cas, ce n'est pas sans jeter une ombre sur la prétention à la fidélité exégétique. La philosophie analytique de la religion ne pouvait alors que rester à la porte des institutions où en France s'enseignent la philosophie de la religion et la théologie ; au mieux, la philosophie analytique a pu dernièrement y entrer, mais en catimini.

### Conclusion

Ce que les Américains appellent « French Contemporary Philosophy » existe-telle ? Les philosophes évoqués sous cette appellation ne forment pas une école ; la plupart du temps, ils se sont ignorés les uns les autres ;

---

<sup>47</sup> Voir aussi le développement de la « théologie analytique » : O.D. CRISP & M. C. REA (éd.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2009; O.D. CRISP – J.M. ARCADI – J. WESSLING, *The Nature and Promise of Analytic Theology*, Brill, Leiden, 2019.

<sup>48</sup> Pour une perspective au contraire analytique dans la lecture tout à fait scrupuleuse pourtant de Thomas d'Aquin, voir P. O'GRADY, *Aquinas's Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, London, 2014 (tr. franc. et préface par R. POUIVET, *La philosophie de la religion de Thomas d'Aquin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2019).

ils n'ont pas défendu un ensemble de doctrines, voire aucune ; ils n'ont pas la même méthode ni le même style philosophique. Ce à quoi cette pensée française dominante s'accorde est que l'espoir de parvenir à la vérité par l'exercice de la raison est au moins à « déconstruire ». Ce fut d'abord le rôle de l'existentialisme, mais, aussi bien, de son dépassement politique dans le marxisme ; puis du relativisme, mais, également, de l'affirmation d'une incompréhensibilité irréductible de toutes choses ; du subjectivisme, mais encore de la fin du sujet ; du vitalisme, et à l'occasion de conceptions d'un mécanisme extrême ; etc. La « Philosophie française contemporaine » est donc avant tout bigarrée. Mais est-elle alors autre chose qu'une image touristique associée au Quartier latin de Paris : les Gauloises et le petit café du matin (enfin vers onze heures) au Café de Flore, l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, Mai 1968, Sartre vendant *La Cause du Peuple*, Foucault professant au Collège de France. Il y a ainsi un folklore de la vie intellectuelle française depuis les années 50 du siècle dernier. Il me semble que la « Philosophie française contemporaine », c'est parfois à pein plus que ce folklore...

À y regarder de plus près, la philosophie en France comprend aussi, Jules Vuillemin, Gilles Gaston Granger, Jacques Bouveresse, Claudine Tiercelin, François Récanati (tous professeurs au Collège de France), Vincent Descombes et Pascal Engel aussi bien. C'est moins folklorique que la « philosophie française contemporaine », mais peut-être plus sérieux intellectuellement. Tous ces philosophes ont eu un intérêt marqué, mais pour certains assez critique, pour la philosophie analytique. Quand on parle de la philosophie française contemporaine, trop souvent, ils sont oubliés. Ce qui revient à laisser de côté la meilleure part de la philosophie française contemporaine, en ignorant sa tradition rationaliste ! Elle n'avait pas disparu, mais vue de l'extérieur, elle a pu apparaître marginale.

Ceux qui en France ont introduit la philosophie analytique – et se sont maintenus dans une tradition rationaliste – se sont intéressés parfois à des questions qui relèvent de la philosophie de la religion. Après tout, le livre de Jules Vuillemin, en 1971, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*,<sup>49</sup> n'est-ce pas, presque avant la lettre, une étude de philosophie analytique de la religion ? Pensons aussi à un article de Jacques Bouveresse, « La théologie rationnelle et l'analyse logique du langage », qui paraît en juillet 1968

---

<sup>49</sup> J. VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier Montaigne, Paris, 1971. Ce livre est certes ignoré des philosophes analytiques de la religion anglophones – et il est parfois notable, quand on est français, que nos collègues étrangers ne connaissent pas bien la philosophie française contemporaine non postmoderne, quand il n'ignore pas totalement son existence !

– cela paraît presque inimaginable, n'est-ce pas ?<sup>50</sup> Il s'agit, dans les deux cas, d'une réflexion rejoignant les préoccupations des philosophes analytiques sans emprunter à ce qui était alors naissant dans les pays anglophones en matière de philosophie de la religion.<sup>51</sup> Cependant, dans l'ensemble, ceux qui en France appartiennent à la famille (éclatée) de la philosophie analytique n'étaient pas particulièrement enclins à se poser des questions au sujet de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Deux exceptions : Pascal Engel, dans des articles critiques à l'égard de la possibilité d'une justification des croyances religieuses, et Frédéric Nef, qui a écrit sur Wittgenstein, et aussi sur la mystique.<sup>52</sup> Ainsi, les quelques philosophes analytiques français ont majoritairement délaissé les problématiques religieuses, jusqu'au moment où cela a quelque peu changé, mais tout de même bien peu, à la fin du siècle dernier.

Sauf erreur de ma part, en France, le premier événement d'envergure de philosophie analytique de la religion fut un colloque organisé, en 2002, sous le titre *Analyse et théologie : Croyances religieuses et rationalité*.<sup>53</sup> Richard Swinburne et Paul Helm y était présents. Dans les années 2010, Paul Clavier, alors à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, a animé un séminaire de philosophie analytique de la religion. Il faut surtout citer les travaux de Cyrille Michon, passé sans difficulté de la philosophie médiévale

---

<sup>50</sup> « *La théologie rationnelle et l'analyse logique du langage* », in J. BOVERESSE, *La Parole malheureuse*, Minit, Paris, 1971. Deux livres de J. Bouveresse relèvent explicitement de la religion chez Wittgenstein : *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, Marseille, 2007 ; *Que peut-on faire de la religion ?*, Agone, Marseille, 2011.

<sup>51</sup> Il est à noter que les philosophes analytiques anglo-saxons n'ont, sauf cas particulier, que peu d'intérêt pour les philosophes qui n'écrivent pas en anglais – y compris s'ils travaillent dans le style analytique et traitent des mêmes questions qu'eux. Rien ne change fondamentalement, même si ces philosophes analytiques français (italiens, allemands, polonais, etc.) écrivent en anglais : ils restent extérieurs à un univers constitué non pas autour de la méthode « analytique » mais d'un mode de vie universitaire ! Il est rare de trouver un philosophe anglophone lisant (et parlant) une autre langue que l'anglais ; les philosophes anglophones ne sont pas même surpris qu'ils puissent si facilement venir en Europe parler dans leur langue à de vastes publics alors qu'en sens inverse ce soit tout à fait impossible. Cela a renforcé l'idée que la philosophie analytique est, *de fait*, anglosaxonne. Dès lors, un philosophe français faisant de la philosophie analytique, est parfois considéré un peu comme un français jouant au football américain.

<sup>52</sup> Voir F. NEF, « Logique et Mystique à propos de l'atomisme logique de Russell et Wittgenstein », F. GIL (éd.), *Acta du colloque La Réception de Wittgenstein*, TER, Mauvezin, 1990 ; *La connaissance mystique*, Le Cerf, Paris, 2018.

<sup>53</sup> S. BOURGEOIS-GIRONDE – B. GNASSOUNOU – R. POUIVET (éd.), *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Vrin, Paris, 2002.

à la philosophie analytique.<sup>54</sup> Ce qui a certainement beaucoup fait pour diffuser l'information de la simple existence de la philosophie analytique de la religion – et aura mis en selle de jeunes philosophes, comme Jean-Baptiste Guillon ou Yann Schmitt.<sup>55</sup>

La raison du peu d'écho dans la pensée française de la philosophie analytique, en général et en particulier de la philosophie analytique de la religion, est sans doute qu'elle supposerait un retour (qui serait jugé en un sens réactionnaire) à des thèses métaphysiques et surtout un style philosophique d'avant Hegel et la phénoménologie husserlienne et heideggérienne. Les philosophes en H ont tourneboulé la philosophie française. Les mésaventures de la philosophie analytique de la religion dans la philosophie française contemporaine s'expliquent ainsi : la philosophie analytique de la religion, qu'elle soit positive (défendant les croyances religieuses) ou négative (les contestant), prétend donner des raisons, sous forme d'arguments, et évaluer ce que les thèses religieuses prétendent nous faire connaître de la réalité, naturelle et surnaturelle. C'est ce que la philosophie française contemporaine n'est pas prête à tolérer, pour le moment du moins.

---

<sup>54</sup> En particulier, C. MICHON, *Préscience et liberté, Essai de théologie philosophique sur la providence*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004 ; *Qu'est-ce que le libre arbitre ?*, Paris, Vrin, 2011, et de nombreux articles depuis.

<sup>55</sup> Voir Y. SCHMITT, *L'Être de Dieu, ontologie du théisme*, Paris, Ithaque, 2016.