Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 4

Artikel: Analyse sémantique, philosophie critique et théologie
Autor: Zaslawsky, Denis
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381155

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 111 (1979), P. 353-372

ANALYSE SÉMANTIQUE, PHILOSOPHIE CRITIQUE ET THÉOLOGIE

DENIS ZASLAWSKY

Introduction

§ 1 — L'un des thèmes du présent numéro est la mise en question contemporaine, au nom des sciences humaines en particulier, des modes de pensée plus ou moins « traditionnels » de la théologie et de la métaphysique. Je voudrais illustrer ce thème en suggérant que les développements récents de la sémantique linguistique, à condition qu'on les exploite dans une perspective philosophique adéquate, apportent des éléments nouveaux à une telle mise en question. Plus spécifiquement: je vais tenter de montrer d'abord que l'*analyse sémantique* promet un renouvellement de la *philosophie critique*, en un sens quasi-kantien du terme (§§ 2-7); puis, laissant de côté la métaphysique, je donnerai comme exemple une application de ce nouveau type d'analyse à certaines *attitudes épistémiques* et aux notions théologiques de *croyance* et de *foi*[1] (§§ 8-13). Enfin, j'indiquerai comment on peut, si on le désire, exploiter la partie positive des résultats ainsi obtenus dans le cadre d'une philosophie indépendante du criticisme (§ 14).

I. *L'analyse sémantique: un renouveau possible de la philosophie critique*

§ 2 — Le but premier de tout criticisme moderne, c'est de déterminer *les critères d'une pensée correcte.* Kant, de son côté, parlait plus volontiers des *conditions de possibilité d'une connaissance légitime;* mais il ne faudrait pas exagérer la divergence, certes réelle, que ce changement de terminologie signale entre l'origine kantienne et les développements plus récents du criticisme. En résumant d'un mot ce que j'avais exposé assez complètement dans un article déjà ancien (et dont celui-ci représente un peu le prolongement)[2], on peut dire que l'ensemble des motivations proprement critiques

[1] Une première version des §§ 8-13 a été présentée le 10 février 1979 à l'occasion d'une réunion de l'ensemble des collaborateurs de la Revue. Je tiens à les remercier ici des commentaires et objections qu'ils ont bien voulu me faire, et dont j'ai naturellement intégré une grande partie à mon texte définitif.

[2] « Histoire et avenir de la neutralité philosophique », *RThPh* (1969/IV), p. 289-306; cf. plus spécialement p. 290-298.

qui avaient poussé Kant à construire une logique transcendantale plus riche que la logique générale, et constituant en fait une logique de la connaissance dont les lois prétendaient avant tout régler l'usage légitime des concepts et des idées de l'entendement et de la raison, ces motivations se sont retrouvées intégralement, *mutatis mutandis*, dans l'entreprise néo-positiviste puis « analytique »; simplement, les néo-positivistes — à la suite de Russell et Wittgenstein, mais surtout, comme on le sait mieux aujourd'hui, sous l'influence très forte de Gottlob Frege, dont l'anti-psychologisme radical a joué un rôle également décisif dans l'orientation initiale de la phénoménologie husserlienne (*Recherches logiques*) — les néo-positivistes donc ont abandonné la logique transcendantale au profit d'une logique générale devenue mathématique, et incomparablement enrichie par rapport à celle qu'avait pu connaître Kant. Mais justement, ce retour du criticisme à la logique générale, bien qu'explicitement anti-kantien au point de vue de la doctrine, n'a rien changé au but profond de la méthode critique: qu'on l'exprime en termes de conditions épistémologiques transcendantales, ou en termes de règles logiques pour un discours correct, ce but reste le même; et on peut donc considérer, dans cette perspective purement méthodologique, que les néo-positivistes ont essentiellement tenté de recommencer l'entreprise kantienne sur d'autres bases.

§ 3 — Cela est d'autant plus net que les successeurs immédiats des néo-positivistes, c'est-à-dire les représentants de la *philosophie analytique* au sens propre du terme, ont effectué alors une sorte de retour à Kant: contestant, comme celui-ci l'avait fait dès le début, que la logique générale — même sous sa forme mathématique — soit le bon instrument critique, ils ont proposé une technique d'analyse plus fine qu'on peut sans aucun doute comparer aujourd'hui à la méthode transcendantale[3]. Voici comment on peut expliquer cette curieuse évolution du criticisme contemporain, en essayant en même temps d'en tirer une nouvelle définition du criticisme en général. Si les criticistes, de Kant à nos jours, ont éprouvé le besoin de rechercher les critères d'une pensée correcte, ou de définir les conditions de possibilité

[3] Cette comparaison a d'ailleurs déjà été faite explicitement par plusieurs auteurs. Cf. en particulier Z. VENDLER: *Linguistics in Philosophy*, New York 1967, Ch. I, qui résume l'état de la question (à l'époque); les recherches de Vendler sont spécialement significatives ici, puisqu'il a essentiellement proposé un programme philosophique d'analyse syntaxique. Cf. aussi le *Kantbuch* de Strawson: *The Bounds of Sense*, Londres 1966. Plus récemment, on a beaucoup discuté la question dite des « arguments transcendantaux », tant dans leur version proprement kantienne que dans celle qu'en ont utilisée certains analystes contemporains; à ce sujet, cf. notamment G. FUNKE et J. KOPPER (ed.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 1974, *passim*.

d'une connaissance légitime, c'est parce que, à leurs yeux, certaines disciplines — la métaphysique et la théologie, par exemple — pratiquaient un discours *insuffisamment contrôlé*. Curieusement, cette manière de définir le criticisme n'a jamais été clairement explicitée; peut-être faut-il voir là une attitude de prudence, puisque faire cette critique au métaphysicien, entre autres, c'est simplement, et un peu brutalement, lui reprocher de dire parfois, ou peut-être même souvent, « n'importe quoi ». Et pourtant, cette idée d'un contrôle nécessaire à la pensée en général constitue bien l'intuition fondamentale qu'il y a derrière toutes les versions du criticisme; peut-être même, en l'approfondissant, y trouverait-on ce qu'on pourrait appeler la vérité universelle et éternelle du criticisme: il semble par exemple qu'Aristote déjà avait construit une bonne partie de sa doctrine sur une telle analyse critique de l'ensemble des auteurs qui l'avaient précédé[4]. Quoi qu'il en soit, l'intérêt actuel de cette constante historique est le suivant. Si l'on admet que, pour être correcte ou légitime, la pensée doit être contrôlée au moyen de certains critères, alors il y a une notion dont l'usage s'est développé en linguistique générale et qui permettra de préciser encore, tout en la généralisant complètement, l'intuition centrale des criticismes: c'est la notion de *contrainte*. Ce que les linguistes ont découvert, dans les théories génératives-transformationnelles principalement, c'est que, tout en continuant de refuser l'image traditionnelle des grammaires comme « normatives », ils pouvaient cependant voir dans celles-ci des systèmes de régularités dont l'effet essentiel est d'*exclure* (comme « agrammaticales » ou « inacceptables » au sens de Chomsky[5]) toutes les expressions qui n'y sont pas conformes; autrement dit, une grammaire c'est, avant tout, un ensemble de *restrictions* apportées à la liberté pratiquement infinie qu'autoriserait un usage non *contraint* des moyens linguistiques humains. Or, on peut maintenant transposer ces notions à la critique philosophique, et décrire ainsi son histoire récente: les néo-positivistes avaient choisi de se limiter, dans la construction de leurs critères de « bonne formation », ou de « signification », c'est-à-dire finalement de « correction », à des contraintes ou à des restrictions *syntaxiques*; les analystes au contraire, en abandonnant la syntaxe logique, ont fondé de nouveaux critères sur des contraintes ou des restrictions *sémantiques*.

§ 4 — Il serait malheureusement trop long de montrer ici comment cette description permet de réinsérer complètement, pour ainsi dire, le criticisme

[4] Comme je le montrerai dans un travail ultérieur, c'est notamment par ce rapprochement qu'on peut expliquer l'orientation initiale de la pensée aristotélicienne dans les *Réfutations sophistiques* et dans certains passages de *Métaphysique A*.

[5] Cf. *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge/Mass. 1965 (trad. franç., Paris 1971), Ch. 4.

moderne dans la tradition kantienne: il faudrait justifier l'idée que celle-ci était fondamentalement *sémantique*, autrement dit que l'opposition entre logique générale et logique transcendantale recouvre exactement l'opposition entre syntaxe et sémantique. Mais un exemple simple éclaircira suffisamment la situation, tout en donnant des divers concepts que j'ai introduits jusqu'ici une illustration concrète et relativement familière, puisqu'il s'agit du problème classique de la notion d'*existence*. Ce qui montre d'emblée l'unité profonde du mouvement criticiste depuis Kant (et sans doute déjà depuis Hume), c'est que tous nos auteurs ont éprouvé une sorte de *malaise* devant des énoncés de la forme « Dieu existe » — le fait qu'il s'agisse de Dieu n'étant pas essentiel: l'ensemble des criticistes ont bien vu que la difficulté résidait d'abord dans l'usage du verbe « exister ». Mais le trait le plus caractéristique de l'analyse critique, c'est que cette difficulté, ou plutôt ce malaise, n'y est jamais confondu avec des doutes portant sur le *contenu* d'un tel énoncé; en d'autres termes, le criticiste — malgré les procès d'intention qu'on lui a constamment faits sur ce point — n'a pas simplement l'impression, en l'occurrence, que Dieu n'existe pas, ou qu'il ne peut pas exister pour telle ou telle raison de vraisemblance: ce qui le gêne, c'est la *forme* des énoncés d'existence. Une manière très claire, et tout à fait classique, de dire cela est d'insister sur le caractère également troublant de l'énoncé négatif correspondant: « Dieu n'existe pas »; d'où, chez Kant, l'idée des antinomies de la raison, et, chez les néo-positivistes, celle d'une « absence de signification » simultanée des deux énoncés considérés. Or, si l'on examine maintenant les raisons qu'on a données successivement pour justifier l'attitude criticiste à l'égard des jugements d'existence, on constate bien une sorte de va-et-vient entre des critères syntaxiques et des critères sémantiques. Les premiers, qui sont les plus simples et les plus clairs (mais pas nécessairement les plus convaincants), ont été principalement exploités par les néo-positivistes: il s'agit en l'occurrence de la distinction syntaxique fondamentale entre les termes qui sont des *prédicats* au sens logique et ceux qui n'en sont pas, comme les *quantificateurs*; l'existence s'identifiant au quantificateur « il y a » ($\exists$), il faut conclure qu'elle ne peut jamais être traitée comme un prédicat — ce qu'exigent pourtant toutes les discussions sur l'existence de Dieu (et en particulier les divers arguments ontologiques). De ce point de vue, les jugements d'existence souffriraient donc simplement d'une faute de syntaxe. Mais cette analyse s'est naturellement révélée un peu sommaire; et, de fait, ni Kant, ni Frege, ni Russell n'avaient défendu le fameux slogan « l'existence n'est pas un prédicat »: ce qu'ils nous proposent, c'est une distinction plus fine, et donc plus proche en effet de la sémantique, entre deux sortes de prédicats. Pour Kant, l'existence est un prédicat, mais non pas « réel »: c'est un « prédicat logique »; pour Frege et Russell (qui ont fait cette découverte fondamentale plus ou moins indépendamment, et dans une terminologie assez différente), l'existence est un pré-

dicat, mais de second ordre (comme les nombres)[6]: en gros, cela veut dire qu'elle est non pas un prédicat de choses, mais un prédicat de prédicat. Concrètement, la conséquence de ce fait, dans sa version russellienne, est qu'on ne peut pas dire « Dieu existe » (ni « Dieu n'existe pas ») parce que « Dieu » est un nom propre; ce qui laisse ouverte la possibilité de parler de l'existence de Dieu en utilisant ce que Russell appelait une « description définie ». Quoi qu'il en soit, le point important est que, sur une question théologique (et métaphysique) typique, le criticiste semble devoir assez vite abandonner la syntaxe logique pour chercher ses critères dans le domaine sémantique; et ce mouvement reproduit clairement celui de la critique kantienne: bien qu'enrichie et fécondée par son rapprochement décisif avec les mathématiques, la logique formelle, en tant qu'instrument pour l'étude de la pensée, n'est pas suffisante; le philosophe doit se munir d'un outil plus efficace, qui paraît bien devoir prendre la forme d'une analyse transcendantale.

§ 5 — Pour les raisons qu'on vient de voir, et pour d'autres qui apparaîtront peu à peu dans la suite, je propose de chercher cet instrument d'analyse transcendantale dans la *sémantique* entendue au sens linguistique. Ce choix pose naturellement une foule de problèmes préliminaires. Le plus grave est celui de savoir si, et, le cas échéant, pourquoi la critique philosophique doit emprunter ses critères à une discipline extérieure — en l'occurrence, à l'analyse linguistique. Je ne répondrai que rapidement ici à cette objection très importante, et qui vise en fait la préoccupation, remarquablement constante dans l'histoire du criticisme, de tenir compte des résultats des sciences contemporaines pour mener à bien un effort de « réforme » de la pensée. La force principale de l'objection, quand on ne l'interprète pas simplement comme un refus *a priori* de cet effort en lui-même, réside dans ce qu'il faut bien appeler les échecs répétés du criticisme. Le post-kantisme — même s'il n'a pas vraiment donné lieu à un renouveau de la métaphysique classique — n'aurait pas pu prendre la forme qu'il a prise si le kantisme avait été parfaitement achevé (ou alors correctement compris); et en fait, il est tentant aujourd'hui de dire que cette rechute dans des styles de pensée insuffisamment « contrôlés » a été provoquée par la nature trop faible des critères transcendantaux choisis par Kant, qui ne serait donc pas parvenu à rendre

[6] Cf. FREGE: *Grundlagen der Arithmetik*, Iena 1884 (trad. franç., Paris 1969), § 53. Un test bien connu de cette particularité du concept de nombre est le paradoxe suivant: « Les apôtres sont douze, donc chaque apôtre est douze »; cette inférence, qui serait valide pour n'importe quel prédicat de premier ordre (ainsi dans « Les apôtres sont (tous) sages; donc chaque apôtre est sage »), ne l'est pas dans ce cas parce que, selon Frege, les prédicats numériques portent sur les *concepts* (ici « apôtre ») — Russell dira la même chose par la suite en faisant des nombres des prédicats des *classes*, et non pas des individus appartenant à ces classes.

son analyse contraignante aux yeux de ses successeurs (l'idée la plus courante, dans cette perspective, étant que les considérations psychologiques, ou psychologisantes, y ont joué un rôle trop important[7]). Mais le néo-positivisme, à son tour, a échoué. Or, dans ce cas qui est beaucoup plus proche de nous, il est aisé de déterminer la cause exacte de l'échec: c'est justement le recours exclusif à la syntaxe logique, qui s'est révélée être cette fois un instrument non pas trop faible, mais, au contraire, trop fort. Dans ces conditions, on voit mal pourquoi (si ce n'est, encore une fois, par une décision de refus *a priori*) on ne pourrait pas admettre que l'entreprise criticiste doit être continuée parce qu'elle est fondamentalement correcte, et qu'elle finira par réussir lorsqu'on aura identifié les critères vraiment adéquats. Derrière cette thèse, il y a bien sûr toute une conception de la philosophie comme recherche progressive; je me permets de renvoyer sur ce point à ce que j'ai indiqué ailleurs[8], en insistant simplement sur la contradiction où se trouvent souvent les adversaires de la pensée analytique lorsqu'ils lui reprochent de négliger la dimension historique: si elle ne prend pas l'histoire pour objet d'étude (comme tend en effet à le faire la tradition philosophique européenne après Kant), c'est peut-être justement parce que, contrairement à cette dernière, elle *est* elle-même dans l'histoire, en ce sens simplement qu'elle se considère comme la prolongation de quelque chose, et aussi comme la préparation d'autre chose. Mais voici donc l'hypothèse précise qui découle de ces considérations générales, et que je voudrais illustrer dans ce qui suit: le recours à l'analyse sémantique dans le cadre de la philosophie analytique constituerait une sorte de «troisième essai» de l'entreprise criticiste; et, tirant la leçon des deux tentatives précédentes, dont l'une, celle de Kant, proposait des critères trop faibles, et l'autre en revanche des critères trop forts, l'analyse serait désormais mieux placée pour déterminer les critères à la fois intermédiaires et plus efficaces qui permettraient à nouveau de faire avancer le projet criticiste.

§ 6 — On va voir à l'instant, à propos des notions théologiques de croyance et de foi, que des recherches récentes en sémantique linguistique tendent effectivement à confirmer cette hypothèse. Mais il ne faudrait pas négliger pour autant ce qui a déjà été fait dans cette direction par les analystes de la dernière génération, qui, sans se réclamer il est vrai de la linguis-

[7] C'est en tout cas cet aspect de la doctrine théorique de Kant, avec les distinctions entre «facultés» (sensibilité, entendement, raison), qui semble aujourd'hui l'avoir engagé le plus nettement dans des débats qui ne paraissent plus pertinents eu égard aux objectifs analytiques (au sens même de l'*Analytique transcendantale*). Cf. sur ce point l'ouvrage de Strawson cité ci-dessus en note 3.

[8] «Programme pour une philosophie théorique objective», *RThPh* (1978/I), p. 11-28.

tique (considérée par eux comme trop empirique pour avoir une véritable portée philosophique), ont développé en fait — en avance sur les linguistes eux-mêmes — une théorie sémantique extrêmement importante pour la critique philosophique: la théorie dite des «catégories», que Gilbert Ryle en particulier a formulée d'une manière définitive dès 1949[9]. Cette théorie a naturellement de nombreux antécédents; sans remonter à Aristote, on signalera par exemple l'importance que lui attribuait Husserl[10]. Cependant, il y a de bonnes raisons pour considérer que le développement complet de cette théorie n'a été rendu possible que par la réaction, beaucoup plus forte qu'on ne le pense souvent, de l'ensemble de l'école analytique de l'après-guerre (en Angleterre essentiellement) contre le positivisme; car, en simplifiant un peu les choses, on peut dire que c'est en critiquant des auteurs comme Rudolf Carnap, qui (dans ses premières œuvres tout au moins) espérait réduire toutes les contraintes logico-linguistiques à des faits de pure syntaxe, que les analystes ultérieurs en sont venus à voir dans certaines thèses (et antithèses) métaphysiques des «non-sens» non plus syntaxiques justement, mais sémantiques. De plus, on pourrait montrer que la plus grande partie de l'œuvre posthume de Wittgenstein (*Recherches philosophiques*, etc.), bien que ne contenant pas une théorie des catégories au sens propre du terme, est construite sur une idée équivalente; en effet, le concept central de «jeu de langage» (*Sprachspiel*) trouve sa principale application dans la critique des théories philosophiques où, selon Wittgenstein, il y a soit confusion entre deux jeux de langage, soit absence d'un jeu de langage précis. Je ne reprendrai pas ici d'exemple, me contentant de renvoyer le lecteur, pour l'essentiel, à Ryle et à Wittgenstein. Mais je crois qu'on peut caractériser d'une seule formule la théorie des catégories, en indiquant en même temps sa généralité par une référence supplémentaire à Bergson. Lorsque ce dernier, tout au début de sa carrière, a contesté les dilemmes traditionnels de la philosophie (théorie de la liberté, puis de la finalité conçues à tort, selon lui, comme opposées au déterminisme et au mécanisme, etc.), il a en fait donné une première application de l'analyse sémantique catégorielle: comme il l'a dit lui-même explicitement à plusieurs reprises, nous créons ces faux dilemmes en transposant certains concepts de leur domaine d'origine, *qui est le seul où ils aient un sens*, à d'autres domaines où, malgré les apparences, ils n'ont plus de sens et induisent des problèmes typiquement métaphysiques qui, de l'avis unanime de Kant, de Bergson donc, et

[9] *The Concept of Mind*, Londres 1949 (trad. franç., Paris 1977). Pour un exposé général et une critique sur le point particulier des conséquences ontologiques de la méthode rylienne, je me permets de renvoyer le lecteur à «Catégories et existence», *Studia Philosophica* (XXVII), 1967, p. 192-218.

[10] *Logische Untersuchungen*, IV, Halle 1901, p. 316 sq. (trad. franç., Paris 1962, p. 110 sq.).

ensuite de Ryle et de Wittgenstein, sont *illusoires* (le criticisme tel que je le définis ici peut en effet être présenté aussi bien comme une logique de l'illusion[11]). Or il est clair que l'idée sous-jacente à cette critique de la métaphysique, qui est donc que les concepts sont, sans que nous en ayons conscience le plus souvent, implicitement rattachés à un domaine, ou si l'on veut à un contexte spécifique (soit, en termes wittgensteiniens, à un jeu de langage), cette idée ne peut pas — si du moins elle est correcte — ne pas être en rapport avec la science linguistique; aussi bien justement les contraintes sémantiques catégorielles, après avoir été introduites en linguistique générale sous le nom de « champs sémantiques »[12], ont-elles fait l'objet, beaucoup plus récemment, de recherches théoriques approfondies: ce sont elles que Chomsky, par exemple, a appelées « restrictions de sélection » (en les considérant comme des traits syntaxiques il est vrai) dans son exposé de la version dite standard de la grammaire générative-transformationnelle (1965)[13]. Et, pour confirmer l'intérêt philosophique de tout cela, on signalera enfin qu'on a pu montrer, en dernier lieu, qu'il existait une connexion profonde entre les restrictions de sélection et le phénomène de la présupposition, dont on connaît par ailleurs l'importance.

§ 7 — Bref, on voit désormais pourquoi le criticisme philosophique est nécessairement lié aujourd'hui à la sémantique linguistique. Mais il faut noter — et ceci permettra de répondre en passant à un autre aspect de l'objection de principe que soulèvera toujours un tel lien entre science et philosophie — que le criticiste, dans ce processus qui semble souvent n'être qu'un simple emprunt, donc presque un acte de soumission aux techniques scientifiques, reste en fait largement *autonome*: bien plus, on vient de le voir, il peut (et même il doit) anticiper des découvertes qui sont encore à venir. Ce point est évidemment de première importance: tout se passe en fait comme si le philosophe, loin de s'inspirer de la science, devait en préparer certains progrès, et ensuite l'accompagner dans leur exploitation systématique. Mais, pour confirmer cette idée, il faudrait naturellement se pencher sur les expériences passées, et vérifier notamment que la linguistique (de préférence sans doute aux autres sciences humaines) est bien en mesure de jouer aujourd'hui le rôle que les mathématiques et la physique ont pu avoir autrefois pour Descartes, Spinoza, Leibniz et Kant lui-même. Je me contenterai donc de conclure ces remarques préliminaires sur la nature de

[11] C'est là une formule souvent utilisée dans le cadre kantien, et, chose remarquable, reprise par A. THIBAUDET dans *Le Bergsonisme*, Paris 1923, Livre III (T. II).

[12] Cette notion remonte au linguiste et philosophe Jost TRIER: *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg 1931.

[13] *Aspects of the Theory of Syntax*, Ch. 2.

la philosophie critique en disant ceci: l'analyse que je vais présenter pour les illustrer recourt certes à des concepts sémantiques; mais le développement que je vais leur donner, et surtout la méthode qui y servira, loin de constituer un emprunt direct à des recherches linguistiques déjà effectuées, en sont plutôt des prolongements originaux et, je l'espère, authentiquement philosophiques.

II. *Analyse sémantique des concepts de croyance et de foi*

§ 8 — S'il est un ensemble de concepts qui ont un usage spécifiquement théologique (ou religieux), ce sont bien ceux qui appartiennent au domaine de la croyance et de la foi (je considérerai ici comme non pertinentes des distinctions qui, dans une autre perspective, pourraient avoir leur importance: théologie et religion, croyance et foi, etc.; si bien que, chaque fois que j'utiliserai l'un de ces termes, on pourra y voir un simple synonyme de l'autre). Mais l'un des principes fondamentaux de la méthode analytique en général, que je ne fais qu'appliquer ici à l'analyse sémantique comme à un cas particulier, est qu'un problème philosophique bien posé doit toujours prendre la forme d'une *comparaison.* A vrai dire, ce principe n'a jamais été explicité d'une manière aussi nette; la raison en est probablement la réticence bien connue des analystes à se lancer dans des considérations méta-théoriques, c'est-à-dire à faire la théorie de leur méthode. Cependant, je crois qu'on peut interpréter dans ce sens tout ce que Wittgenstein a dit et écrit à l'époque cruciale de son retour officiel à la recherche philosophique (au début des années 30), ainsi que l'orientation méthodologique effective de l'ensemble des travaux analytiques ultérieurs, notamment ceux de Ryle[14] et, en dernier lieu, de Strawson[15]: comme Wittgenstein le suggérait clairement dans un passage célèbre du *Blue Book*[16] à propos de la notion de temps, la philosophie devrait renoncer définitivement aux *définitions*, c'est-à-dire à tout essai de répondre à des questions du genre « Qu'est-ce que le temps? » (on notera en passant qu'il y a là, comme dans les premières pages des *Recherches philosophiques*, une référence explicite à Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI), au profit d'une étude purement comparative qui

[14] On trouvera — fait très significatif — l'un des rares textes explicitement méthodologiques de Ryle dans son article nécrologique sur Wittgenstein: « Ludwig Wittgenstein » (1951), dans *Collected Papers II: Critical Essays*, Londres 1971, p. 249-257.

[15] Pour un exposé complet de sa méthode, cf. « Analyse, science et métaphysique », dans L. Beck (ed.): *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont* IV, Paris 1962, p. 105-138.

[16] *The Blue and Brown Books*, Oxford 1958, p. 26 (trad. franç., Paris 1965, p. 61 sq.).

chercherait à expliquer les *différences* (et aussi les ressemblances) entre le concept de temps et, par exemple, celui d'espace. Or, si nous appliquons ce précepte général à l'analyse de la croyance et de la foi considérées comme synonymes, nous ne pouvons que proposer de confronter ces notions théologiques ou religieuses à d'*autres* notions; il n'est plus question de les étudier en elles-mêmes ou pour elles-mêmes, comme le demanderait au contraire une méthode philosophique plus traditionnelle. C'est là sans doute l'un des apports essentiels de la méthode analytique, mais aussi l'un de ses aspects qui prêtent le plus à discussion. Car en imposant ainsi, dans l'étude philosophique de quelque concept que ce soit, une confrontation pour ainsi dire extérieure, elle semble courir le risque de ce qu'on appelle le réductionnisme. En l'occurrence, je vais suggérer la comparaison suivante: croyance et foi étant, par hypothèse, assimilées l'une à l'autre, disons comme deux cas particuliers du concept général d'*attitude religieuse*, nous allons nous demander dans quelle mesure ce concept général peut être rapproché, et dans quelle mesure au contraire il diffère de ce que les philosophes, les logiciens et les linguistes ont étudié sous le nom d'*attitudes épistémiques* ou, plus généralement, d'*attitudes propositionnelles*. On va voir qu'une telle comparaison est de toute manière intéressante, et peut-être féconde; aussi bien ne fait-elle en un sens que reprendre (mais pour la systématiser, la développer, et éventuellement la codifier) la démarche de Platon lui-même lorsqu'il tente d'atteindre la définition de la connaissance, par exemple, en la comparant et finalement en l'opposant à la sensation[17]. Mais comment éviter justement le reproche de réductionnisme? Il serait malheureusement trop long de répondre maintenant à cette question de pure méthode. Voici seulement, en quelques mots, le sens que devrait prendre une telle réponse. En premier lieu, la méthode comparative dont il s'agit a ceci de nouveau qu'elle part du principe qu'il ne faut jamais *privilégier* l'un des deux termes de la comparaison; et si l'on exploite à fond un tel principe, on verra qu'il écarte en effet toutes les formes possibles du réductionnisme (sur ce point, je donnerai encore quelques précisions au moment de conclure, § 14). Mais, en second lieu, on ne peut qu'associer à ce principe une idée également nouvelle, et peut-être plus difficile à justifier bien qu'elle soit elle aussi d'une très grande utilité méthodologique: il n'y a pas, entre tel ou tel domaine de la pensée humaine, de différences telles qu'elles *interdisent* la comparaison, ne serait-ce qu'à titre d'essai; et, en particulier, les différences de « niveau », comme on dit volontiers, entre les diverses sortes d'expérience humaine n'autorisent pas le philosophe à refuser certaines ressemblances (en particulier *structurales*) qui les rapprochent objectivement.

[17] *Théétète*, 151 e sq.

§ 9 — C'est cette dernière idée qui va s'appliquer immédiatement dans la confrontation des attitudes épistémiques et propositionnelles, d'une part, avec les attitudes religieuses, d'autre part. Car le problème qui va se poser est le suivant. L'étude logico-linguistique des attitudes épistémiques désignées par les verbes « croire » et « savoir », tels qu'ils sont utilisés dans le langage ordinaire, a beaucoup progressé depuis quelque temps: dans quelle mesure ces progrès pourront-ils être étendus à une analyse d'attitudes religieuses comme la foi et la croyance en Dieu? On voit en effet qu'un tel problème n'a d'intérêt que si l'on ne refuse pas *a priori* la comparaison entre, par exemple, la « croyance » au sens ordinaire et la croyance religieuse; ce qui revient simplement à accepter l'idée que les différences de niveau, très réelles par ailleurs, qui séparent ces deux formes de croyance n'effacent pas nécessairement d'éventuelles similitudes — qui vont se révéler être ici de nature structurale. Mais peut-être ne pourra-t-on en juger que sur une analyse concrète. Voici donc d'abord les faits nouveaux qui sont intervenus récemment dans l'analyse linguistique des attitudes épistémiques, avec l'interprétation sémantique nouvelle que je propose d'en donner. Sous l'influence de ce qu'on a appelé, à la suite de J. Hintikka principalement, la logique épistémique[18], puis d'un bref article philosophique où E. Gettier examinait un contre-exemple à la thèse que la connaissance pouvait être identifiée à une « croyance vraie et justifiée »[19], on s'est demandé si ces deux attitudes propositionnelles (c'est-à-dire les deux formes « Je crois que... » et « Je sais que... ») n'étaient pas, en un sens fort, *incompatibles*. Le résultat essentiel obtenu par Hintikka avait été que la croyance et la connaissance, considérées comme deux opérateurs logiques comparables à des modalités (« Il est possible que... », « Il est nécessaire que... », etc.), ne sont pas axiomatisables de la même manière; et l'une de ces différences avait une signification linguistique tout à fait précise, puisqu'elle est exprimable en termes de présupposition: dire que quelqu'un *sait* (ou qu'il ne sait pas) quelque chose, c'est *présupposer* que ce quelque chose est vrai, ou a eu lieu; tandis que dire que quelqu'un le *croit* (ou qu'il ne le croit pas, dans le sens le plus courant de la formule), ce n'est présupposer ni que ce quelque chose est vrai ni qu'il est faux. Or, les recherches syntaxiques qu'on a pu faire là-dessus[20] ont révélé que ce critère logique permettait de généraliser considérablement la distinction entre les deux attitudes épistémiques; en fait, il semble maintenant que la grande majorité des attitudes propositionnelles (et même des modalités aléthiques) se répartissent en deux grandes

[18] Cf. *Knowledge and Belief*, New York 1962.

[19] « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, 23/6, 1963, p. 121-123.

[20] Cf. notamment P. and C. KIPARSKY: « Fact », dans D. STEINBERG and L. A. JAKOBOVITS: *Semantics, An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*, Cambridge 1971, p. 345-369.

classes, dont l'une correspond au comportement logique de «croire», et l'autre à celui de «savoir». En dernier lieu, tout cela a été fortement confirmé par l'étude d'un nouveau critère syntaxique qui fournit des données particulièrement nettes: les verbes de la première classe, celle de «croire», admettent ce que les grammairiens générativistes ont appelé la «remontée de la négation», alors que les verbes de la deuxième classe l'interdisent[21]. Mais on ne voit sans doute pas encore l'intérêt philosophique de cette généralisation: c'est que le philosophe ne peut à peu près rien tirer d'une analyse purement logique ou syntaxique. En revanche, dès qu'interviennent des facteurs sémantiques, la situation change; et c'est dans ce sens que je propose d'exploiter ces premiers résultats. Plus précisément, je suggère que l'*explication* même de tels phénomènes syntaxiques est à chercher dans la *structure sémantique* des verbes qui y sont impliqués. L'idée n'a été proposée qu'une fois jusqu'ici, par L. Horn, dans une série d'articles sur la remontée de la négation; selon Horn, les attitudes propositionnelles et les modalités de la classe de «savoir» auraient une valeur sémantique plus «forte» ou plus «faible» que celles de la classe de «croire», qui auraient toutes une valeur «moyenne». Je ne critiquerai pas ici cette première analyse sémantique, qui présente certaines difficultés; je passerai immédiatement à l'explication qui me paraît être la bonne, et dont on va pouvoir enfin juger la portée d'abord philosophique, puis théologique. En effet, cette explication — où il ne faut d'ailleurs voir qu'une hypothèse à vérifier ultérieurement — recourt à un couple de concepts dont l'histoire de la philosophie, depuis Aristote au moins, montre bien l'importance: les verbes de la classe de «croire» auraient une structure sémantique essentiellement *active*, tandis que les verbes de la classe de «savoir» seraient au contraire de structure *passive*. On pourra donner de cette hypothèse une formulation plus technique et plus précise en se référant aux recherches menées depuis une dizaine d'années dans le domaine des grammaires dites

[21] La manière la plus simple d'exprimer cette différence est de comparer la synonymie relative des deux énoncés: «Je ne croyais pas qu'il partirait» et «Je croyais qu'il ne partirait pas», d'une part, et d'autre part, par contraste, la nette divergence de sens des énoncés homologues construits avec «savoir»: «Je ne savais pas qu'il partirait» et «Je savais qu'il ne partirait pas». Il est clair que les deux premiers énoncés disent à peu près la même chose, tandis que les deux autres s'opposent sémantiquement par une présupposition différente quant au départ effectif de la personne en question. Notons que cette observation peut être étendue à toutes les modalités; ainsi on a un même contraste entre le couple d'énoncés synonymes «Il est improbable qu'il parte»/«Il est probable qu'il ne partira pas», et le couple homologue mais non synonyme «Il est impossible qu'il parte»/«Il est possible qu'il ne parte pas». Sur tout cela cf. ci-dessous, L. Horn: «Remarks on NEG-Raising», dans P. Cole (ed.): *Syntax, Semantics, Pragmatics*, New York 1978, p. 129-220.

casuelles[22]; mais il vaut mieux ici se contenter d'une simple définition de deux des « cas » profonds (au sens de C. J. Fillmore) que ces grammaires postulent, et qui rejoignent les notions centrales d'activité et de passivité: tout processus exprimé par un verbe de la langue ordinaire mettrait nécessairement en jeu un être actif et un être passif; le premier *exerçant* une action, physique ou psychologique, sur le second qui, lui, la *subirait.* Or, à supposer qu'on admette cette dernière généralisation, alors il semble bien que « savoir » (ou « apprendre ») quelque chose soit un état (ou un processus) où le sujet subit, par exemple, une information qui est posée comme vraie indépendamment de ce savoir ou de cet apprentissage (d'où, notamment, la « présupposition » contenue dans un énoncé construit avec « savoir »); en revanche, « croire » quelque chose, c'est plutôt exprimer une opinion sur la vérité d'un fait qui n'est justement pas considéré comme vrai d'une manière indépendante: dans cette mesure même, il semble qu'exprimer une telle opinion soit plus une action qu'une « passion ».

§ 10 — Bien sûr, cette analyse ne pourra être acceptée telle quelle. D'une part, elle présente à son tour des difficultés, en particulier en ce qui concerne la nature supposée active de la croyance. Mais, d'autre part, il faut signaler — sans pouvoir les développer — qu'elle a pour elle plusieurs arguments positifs; je mentionnerai simplement qu'elle trouve une première confirmation dans les conséquences qu'on peut en tirer concernant le phénomène des « performatifs »[23], et surtout qu'elle devient beaucoup plus convaincante lorsqu'on l'étend à l'ensemble des verbes des deux classes considérées (ce second point apparaîtra mieux tout à l'heure (§ 11) à propos de l'exemple de deux verbes transitifs, « écrire » et « lire », qui se comportent respectivement comme « croire » et « savoir »). Pour l'instant, cependant, la distinction des deux types de processus (actifs et passifs donc), si elle est intuitivement satisfaisante pour un philosophe, n'apporte pas en elle-même d'élément bien nouveau: pour en voir l'intérêt véritable, il faut l'exploiter dans la perspective critique que j'ai présentée plus haut. La question devient alors: quelles sont les *contraintes* que cette distinction va imposer à la pensée? Et surtout: ces contraintes seront-elles encore valables si l'on compare la pensée en général à la pensée théologique ou religieuse

[22] Cf. C. J. FILLMORE: « The Case for Case », dans E. Bach and R. T. Harms (ed.): *Universals in Linguistic Theory*, Londres-New York 1968, p. 1-88; et, pour un exposé de synthèse: J. M. ANDERSON et F. DUBOIS-CHARLIER, *La grammaire des cas, Langages* N° 38, juin 1975.

[23] La théorie des performatifs, et plus généralement celle des « actes de langage », consiste en effet à présenter de nombreux énoncés (comme ceux de croyance justement, quoique cette assimilation n'aille pas sans difficultés) sous un jour non pas descriptif, mais « actif ». Cf., ici même, G. BOSS: « 'I promise', Les fonctions du langage chez Hume et Austin », *RThPh* (1978/I), p. 29-48.

(le principe de la possibilité d'une telle comparaison étant admis, mais étant entendu en même temps qu'on ne cherchera jamais à privilégier l'un ou l'autre des deux termes, en évitant ainsi tout risque de réductionnisme)? C'est la réponse à cette double question qui va fournir la thèse centrale du présent article. Je vais commencer par la formuler d'une manière apparemment dogmatique; après quoi il faudra tenter de l'étayer en atténuant progressivement cette apparence dogmatique — jusqu'à montrer, en conclusion, qu'on peut même en donner, si nécessaire, une interprétation non-critique. Voici d'abord les deux réponses dans leur version la plus forte. La contrainte majeure que la distinction des deux types de processus entraîne pour toute pensée suffisamment «contrôlée», ou «correcte», est la suivante: il n'existerait pas de description adéquate de quelque attitude épistémique que ce soit qui ne soit *asymétrique*, c'est-à-dire de structure *soit* active *soit* passive; en d'autres termes, tout verbe d'attitude propositionnelle devrait appartenir soit à la classe de «croire», soit à la classe de «savoir». Or que se passe-t-il si l'on accepte de soumettre la croyance religieuse au test de cette contrainte? Tout se passe comme si cette attitude (considérée ici comme synonyme de la foi) ne respectait pas le dilemme exclusif entre activité et passivité: *le discours théologique et religieux tend en général à ne nous la présenter ni comme une croyance ni comme un savoir au sens ordinaire, probablement parce qu'il veut en faire une association profonde de l'une et de l'autre.* Pour le vérifier, il suffit de considérer l'existence simultanée, ou si l'on veut la compatibilité théologique, du concept d'*acte de foi* et de celui d'*expérience religieuse*: alors que l'analyse sémantique rangera clairement le premier dans la classe de «croire» et le second dans celle de «savoir», il semble bien que le théologien nous invite à dépasser cette classification tranchée, et — par exemple[24] — à poser que ces deux concepts ne font que cerner de deux manières différentes, *mais finalement convergentes*, un seul et même processus (ou état). Or la réponse d'un criticisme fondé sur l'analyse sémantique est désormais évidente: un tel dépassement est simplement impossible, parce que la *convergence* en question est elle-même exclue par les contraintes de la pensée en général. Essayons de préciser cette dernière réponse en examinant d'un peu plus près la croyance religieuse et son objet.

§ 11 — Pour adapter complètement l'analyse sémantique au domaine théologique, il faut encore la modifier sur un point qui va se révéler crucial:

[24] Dans tout l'exposé qui suit, il faut bien voir que l'analyse sémantique n'est jamais liée en principe à telle ou telle doctrine théologique particulière. Ainsi, une théologie qui ne réclamerait pas la convergence dont il est question ici ne constituerait pas un contre-exemple aux difficultés que rencontrent (selon mon analyse) toutes celles qui le font.

jusqu'ici, « croire » et « savoir » étaient supposés avoir nécessairement une proposition complétive — c'est exactement ce que signifie la notion d'attitude *propositionnelle*, qui désigne toutes les structures de la forme « croire que... », « savoir que... », etc. Mais justement les faits sémantiques que fournira le discours religieux concerneront plutôt les formes *transitives* correspondantes, qui seront donc respectivement « croire en... » et « connaître... » ou « avoir fait l'expérience de... ». Or cette précision nous permet de retrouver, dûment transposée, pour ainsi dire, dans le registre transitif, l'analyse contrastive de la croyance et de la connaissance propositionnelles telle que nous la faisions plus haut (§ 9) en termes de présupposition: en supposant que ce soit Dieu qui soit l'objet essentiel des attitudes religieuses, et en admettant par exemple une théologie créationniste[25], dirons-nous que Dieu, objet de la croyance et de la foi, a le statut d'une réalité active qui affecte un sujet religieux passif, et dont l'existence doit alors être présupposée et jugée indépendante de quelque croyance que ce soit, ou bien dirons-nous au contraire qu'il est la création, passive à son tour, de la croyance active de ce même sujet? Un parallèle s'impose ici, qui nous transporte certes à un tout autre niveau de réalité — mais, je l'ai dit, rien ne semble interdire *a priori* de constater, et éventuellement d'exploiter, des similitudes structurales entre de tels niveaux, si éloignés soient-ils par ailleurs: en l'occurrence, ce parallèle consiste à rapprocher le rapport épistémique de l'homme à Dieu du rapport d'œuvre à créateur au sens humain — un rapprochement au reste familier de bien des théologiens. Prenons l'exemple des deux rapports possibles de l'homme à un livre donné: si l'on compare ainsi le comportement des verbes « lire » et « écrire », on observe à nouveau toute une série de différences sémantiques qui peuvent se résumer de la manière suivante. « Ecrire » dénote une activité au sens fort, c'est-à-dire au sens où il y a action de création de l'objet (le livre); tandis que « lire » sera une activité en un sens plus faible, et en réalité de nature profondément passive, puisque le lecteur du livre, loin de le créer, est plutôt affecté par sa lecture. Bien sûr, ce parallèle et surtout cette description des deux types de processus épistémiques et ontologiques sont beaucoup trop simples; mais peu importe ici: leur but est seulement de bien marquer le caractère *dilemmatique* de la distinction entre processus actifs et processus passifs. Autrement dit: l'analyse critique reste neutre eu égard à toute théorie particulière de tel ou tel type de processus; ce qu'elle tire du contraste entre croyance et savoir d'une part, puis entre la « création » d'un écrivain

[25] Même remarque sur ce point qu'à l'instant sur l'indépendance de l'analyse sémantique par rapport aux doctrines théologiques particulières: on pourrait montrer, en l'occurrence, que le théologien non-créationniste retrouvera, à un autre endroit sans doute, mais d'une manière tout à fait équivalente, la même alternative.

et la «passion» d'un lecteur, d'autre part, c'est une contrainte qui se contente d'interdire qu'un seul et même être puisse être *simultanément* auteur et lecteur d'un livre, et donc, parallèlement, que cet être puisse avoir simultanément une *croyance* en Dieu, au sens «actif» du terme, et une *connaissance* de Dieu, au sens «passif» où cette connaissance, ou ce savoir, résulterait d'une expérience. Bref, la *convergence* évoquée à la fin du paragraphe précédent serait bel et bien exclue: les notions d'acte de foi et d'expérience religieuse ne semblent pas pouvoir décrire le même processus (ou état), parce que, du point de vue sémantique, elles sont en quelque sorte orientées dans deux directions profondément divergentes.

§ 12 — Supposons que toute cette analyse, dans un premier temps du moins, paraisse acceptable au théologien: il faudra immédiatement ajouter qu'on peut en donner plus d'une interprétation. J'en distinguerai trois ici: la première, que je viens de présenter, est la plus forte; la troisième, que j'indiquerai en conclusion, sera la plus faible puisqu'elle sera indépendante du cadre criticiste. Mais c'est sans doute la seconde qui se révélera la plus vraisemblable, et aussi la plus féconde. La voici, formulée d'abord en contraste avec la première. Selon celle-ci, l'une des caractéristiques de la pensée théologique serait de vouloir donner à la notion de foi un sens tout à fait particulier, et qui soit intermédiaire, ou plutôt englobant par rapport à la croyance ordinaire d'une part, et à la connaissance d'autre part. Or cette ambition irait contre une sorte de loi transcendantale qui imposerait à toute pensée de concevoir les attitudes épistémiques en général soit comme actives, soit comme passives; dans cette perspective, et sur ce point du moins, la théologie tendrait à tenir sur la foi un discours «illégitime», ou même «incorrect» — que le criticiste attribuerait probablement à un certain manque de rigueur, peut-être même à ce «vague» qu'il trouve aussi dans la pensée métaphysique. Mais, à y regarder de plus près, il y a justement une deuxième interprétation des résultats de l'analyse sémantique qui, tout en atténuant l'allure dogmatique, et même polémique, que leur confère la première, est plus riche d'informations et, pour tout dire, plus positive qu'elle. Renonçant à critiquer la pensée théologique pour ses éventuelles erreurs ou «incorrections», cette deuxième interprétation proposera plutôt de nouvelles suggestions sur la nature réelle de la croyance et de la foi. On a vu que celles-ci, dans leur acception spécifiquement religieuse, ne pouvaient pas être simplement assimilées sémantiquement à la croyance ordinaire: mais, après tout, est-il certain que le théologien veuille voir là la nécessité d'un dépassement du dilemme, que le criticisme interdit? En tout cas, il y a une autre solution: c'est, pour ainsi dire, de faire basculer la croyance et la foi religieuses du côté de la connaissance; autrement dit encore, d'en faire *des attitudes plus passives qu'actives.* Certes, cette suggestion pourra surprendre le théologien, et surtout choquer les croyants qui, mis devant un tel

choix par trop «analytique», seront tentés d'y voir de toute manière une limitation intolérable. Mais il y a des indices qui devraient les retenir sur la voie de ce refus *a priori*; j'en esquisserai deux maintenant, laissant de côté pour un travail ultérieur des développements qui demanderaient plus d'espace, et surtout une série de contre-exemples apparents dont la réfutation détaillée permettrait de renforcer encore l'ensemble de cette analyse sémantique.[26]

§ 13 — L'un de ces indices concerne plutôt l'ontologie, l'autre l'épistémologie (au sens où cette discipline traite de la nature des attitudes épistémiques). Le premier consiste à reprendre le dilemme entre les deux types de processus sous la forme qui le fait porter directement sur l'existence de Dieu: si Dieu n'est pas une entité active, et qui agit donc *indépendamment de ce qu'ils font et pensent* sur des sujets humains passifs, alors il ne peut que devenir, comme on l'a vu au § 11, une *création passive* de ces mêmes sujets. Or, de ces deux images, la première domine tout de même nettement dans la grande majorité des théologies[27] — et surtout, me semble-t-il, dans la pensée effective du croyant: c'est l'image de l'homme affecté (et même créé) par Dieu, et non pas l'inverse; puisqu'aussi bien l'image inverse serait, inévitablement, celle qu'on retrouve dans toutes les théories non religieuses de Dieu: Dieu créé par l'homme. On pourra d'ailleurs découvrir bien des confirmations de ce premier indice dans des faits plus purement sémantiques, mais néanmoins profonds, comme l'est par exemple l'usage quasi systématique que les religions font de l'idée de *paternité* pour exprimer, fût-ce

[26] Ces deux contre-exemples, qui étaient développés dans le texte préliminaire auquel il est fait allusion en note 1, portaient sur les processus *apparemment* symétriques que constituent (en théologie et dans la pensée «naturelle» en général) d'une part les situations de *dialogue* et d'autre part les activités d'*interprétation*. Dans l'un et l'autre cas, on peut montrer que s'il y a une apparence de symétrie, c'est parce que ces processus sont en fait *complexes*; ils mettent en jeu soit une combinaison de deux processus simples et asymétriques (dialogue), soit, à l'intérieur d'un processus simple, trois (et non pas seulement deux) personnes (ou «actants», comme disent certains linguistes) dont les rapports restent également asymétriques. Je suis donc entièrement d'accord avec les analyses de Pierre Gisel ici même («La croyance et le réel, Débat avec la philosophie critique de type analytique»), respectivement en I.3 et II.3.b: simplement, ces analyses me semblent davantage confirmer celle que je propose que l'infirmer. Cela est particulièrement net concernant l'importance, dans la théologie chrétienne, du second cas, celui où intervient un «intermédiaire» (le Christ) entre Dieu et l'homme, ou bien, dans un registre humain, un «interprète» du texte biblique: les rapports particuliers qu'entretiennent tous ces «actants» deux à deux sont toujours, et profondément, asymétriques.

[27] Ici encore s'applique la remarque de la note 24: si une théologie donnée se révélait différente sur ce point, il faudrait encore voir comment elle traite le rapport de l'homme à Dieu; l'hypothèse implicite ici étant qu'on y retrouverait, sous une forme ou sous une autre, une asymétrie du même ordre.

métaphoriquement, le statut divin: il se trouve que la structure asymétrique de l'actif et du passif est linguistiquement constitutive du rapport entre le père et ses enfants (et de la plupart des liens de parenté en général); il est donc vraisemblable que, lorsque nous pensons Dieu, nous tendons naturellement à le concevoir — quelle que soit par ailleurs notre doctrine théologique ou philosophique[28] — comme un être actuellement ou potentiellement[29] actif, et opposé à des créatures qui, quelque actives qu'elles soient par ailleurs, seront réellement passives par rapport à lui. Bref, il paraît dès lors assez naturel de traiter la croyance et la foi religieuses non pas comme si elles dépassaient le dilemme du passif et de l'actif, mais bien comme des attitudes plus passives qu'actives. Mais c'est ce que confirmera surtout le second indice, qui recourt lui aussi à des faits sémantiques précis, et concernant cette fois la structure des attitudes religieuses elles-mêmes. Soit en effet l'origine grecque du concept de foi: πίστις. Ce mot, on le sait, a signifié d'abord «confiance»: n'est-il pas frappant que ce soit par ce biais qu'ait commencé par s'exprimer le rapport chrétien de l'homme à Dieu? Car, même si elle implique une décision personnelle partiellement active («faire confiance», «acte de foi»[30]), la confiance dénote essentiellement une attitude passive; une autre manière, plus convaincante encore, de dire la même chose étant de réunir pour finir ces deux indices en soulignant que, sur le plan ontologique, on ne peut absolument faire confiance qu'à un être dont l'existence est, à nouveau, *présupposée*.

[28] L'analyse prétend donc avoir touché là un point indépendant des autres problèmes théologiques; c'est cette indépendance à l'intérieur de la doctrine, pour ainsi dire, qui fonde celle dont il vient d'être question (notes 24 et suivantes) par rapport aux diverses conceptions possibles du rapport entre l'homme et Dieu.

[29] En effet, une théologie qui ferait de Dieu un être absolument inactif (et par exemple sans aucun contact réel avec l'homme) n'échapperait pas pour autant à l'analyse présentée ici.

[30] Il faut noter ici, comme on me l'a fait remarquer, que le verbe grec correspondant est de forme active: πιστεύω. Or, cela ne constitue nullement une objection; voici pourquoi. Les recherches sur la structure «casuelle» des verbes transitifs, en particulier ceux que les linguistes ont appelés «psychologiques», montrent que deux formes *superficielles* sont en général utilisées par la langue pour exprimer certains rapports (en particulier affectifs) soit des hommes entre eux, soit des hommes avec les choses: l'une est passive (ainsi dans des tournures comme «être impressionné par», etc.), mais l'autre est, syntaxiquement, active (ainsi dans «adorer», ou simplement «aimer»); pourtant, même dans cette seconde hypothèse, de nombreux tests sémantiques révèlent que la structure casuelle *profonde* demeure «passive», en ce sens que, dans l'amour par exemple, l'amant tend à être considéré comme subissant une «passion» plutôt que comme exerçant une «action». Ajoutons que, comme l'avaient déjà noté certains grammairiens de l'Antiquité, la langue grecque distinguait ἐρᾶν, qui commande le génitif et peut être analysé comme syntaxiquement passif dans cette mesure même, de φιλεῖν, qui demande l'accusatif et qui traduisait souvent les *activités* liées à l'amour («prendre soin de...», etc.).

Conclusion

§ 14 — Ainsi, dans sa deuxième interprétation, l'analyse sémantique de la croyance et de la foi aboutit-elle à un résultat qui impose certes au théologien une forme de restriction sur les conceptions qu'il peut se faire de notre rapport à la divinité, mais qui devrait néanmoins, après discussion et, éventuellement, modification, pouvoir être intégré sans trop de difficultés à l'ensemble des doctrines religieuses. Cependant, il sera utile de conclure en indiquant rapidement une troisième interprétation possible de cette même analyse, qui, bien que beaucoup plus faible en un sens que les deux premières, aura le mérite d'en extraire, en quelque sorte, ce qu'elles contiennent d'objectif — si l'on veut, leur *noyau neutre.* Sur le plan méthodologique, cette troisième interprétation pourra ainsi répondre à coup sûr à l'attente des philosophes qui, cherchant précisément avant tout la neutralité, lui sacrifieront volontiers le criticisme: comme je l'avais montré dans l'article cité au §2 ci-dessus, on ne peut probablement pas concevoir une analyse vraiment critique qui soit absolument neutre. C'est, en fait, ce qu'ont déjà compris certains représentants contemporains de l'école analytique; ainsi A. J. Ayer, après avoir longtemps soutenu la thèse positiviste que les énoncés éthiques (et aussi religieux) étaient littéralement dénués de sens, en est venu, dès 1949 [31], à proposer un nouveau programme pour l'analyse conceptuelle qui, au lieu de chercher à *exclure* du domaine du sens tel ou tel secteur de la pensée, viserait plutôt, dans un esprit en somme purement classificatoire, à déterminer exactement ce qui *sépare* ce secteur de tel autre secteur (l'idée implicite étant que la *distance* entre ces deux secteurs est généralement sous-estimée). Or, on reconnaît dans un tel programme l'un des deux principes que j'ai posés au §8: il peut se résumer dans la décision de ne plus privilégier l'un ou l'autre des termes d'une comparaison donnée. La question qui se pose donc maintenant, et qui va conduire naturellement à la troisième interprétation de mon analyse, est de savoir si, dans les deux premières, j'ai pu respecter ce principe. Donner une réponse complète et précise à cette question demanderait, en particulier concernant la deuxième interprétation [32], de nouveaux commentaires méthodologiques qui n'ont pas

[31] Cf. «The Analysis of Moral Judgments» (1949), dans *Philosophical Essays,* Londres 1954, p. 231-249.

[32] Sur ce point précis, la question — que je reprendrai ultérieurement en insistant sur ses implications méthodologiques — est de savoir où il faut s'arrêter dans la voie du criticisme pour rester neutre. Dans l'article cité en note 2, j'admettais plus ou moins explicitement qu'aucune version du criticisme ne pouvait satisfaire la condition de neutralité; et je demandais l'introduction d'une nouvelle neutralité, complètement indépendante de toute critique. La troisième interprétation de l'analyse, purement «classificatoire», est un premier pas dans cette direction. Mais il est clair que cette limitation paraîtra en principe gênante à tout philosophe (et sur ce point encore

leur place ici. Mais, même sans disposer de cette réponse, on peut tout de suite dire comment il faudra réinterpréter les résultats de l'analyse si l'on veut éviter tout risque d'un choix caché en faveur d'une forme de pensée et au détriment d'une autre. Il suffira d'accepter, contre la première interprétation, l'hypothèse selon laquelle le théologien peut bel et bien dépasser le dilemme entre l'actif et le passif; et donc accorder à la foi le statut d'une attitude essentiellement *irréductible* aux catégories épistémiques ordinaires (on voit là, au passage, que le problème sous-jacent est bien celui du réductionnisme). Dès lors, l'analyse sémantique aura pour rôle de *mesurer* le plus exactement possible la distance qui sépare la foi des autres croyances et connaissances humaines; c'est là une fonction très positive, et où l'on pourrait même voir un espoir de collaboration avec la théologie. Mais peut-être faut-il, pour terminer, reformuler encore tout cela d'une manière plus suggestive, parce que provoquante (sinon à nouveau critique): le théologien pourrait peut-être trouver dans l'analyse un moyen de prendre conscience de la responsabilité intellectuelle qu'il accepte en parlant de la foi comme il le fait; aussi bien, ne vaut-il pas toujours mieux savoir quelles limites on s'engage à franchir — et surtout quelles sont celles que l'on préférerait ne *pas* franchir?

---

je suis en parfait accord avec Pierre Gisel, cf. la conclusion de son article ci-après); si bien que, au cas où elle se révélerait neutre — ce qui me paraît maintenant vraisemblable —, la deuxième interprétation serait naturellement préférable, puisque, tout en étant moins forte que la première, elle n'en est pas moins riche d'une information sur la nature de la croyance et de la foi qui dépasse nettement la simple classification.