

La philosophie anglaise contemporaine et la théologie

Autor(en): **Foster, Michael B.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380629>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE ET LA THÉOLOGIE

Nous ne tentons pas ici de présenter un tableau d'ensemble de la philosophie anglaise, mais bien d'esquisser le développement d'une école dont la signification semble capitale pour notre problème et qui a pris, au cours des dernières décennies, une place prépondérante en Grande-Bretagne.

C'est comme réaction contre l'idéalisme fortement marqué par Hegel, dominant la scène philosophique de 1880 à 1920, celui des Bradley, des Bosanquet, des deux Caird, etc., que cette tendance prit naissance.

A cette époque, la théologie aussi tendait à l'idéalisme, et il eût semblé alors naturel que le dialogue s'établisse entre les deux disciplines : la théologie et la philosophie.

Nous distinguerons dans cette réaction contre l'idéalisme trois moments : 1^o le réalisme des années 1920-1930 ; 2^o le positivisme logique ; 3^o l'étape actuelle, à laquelle le nom d'« analyse du langage » convient peut-être le mieux.¹ En réalité ces trois moments se recouvrent mutuellement ; ce sont en grande partie les mêmes penseurs qui passent d'une position à une autre, et plusieurs des traits caractéristiques que j'attribue à une étape valent aussi pour l'ensemble de cette évolution.

I. Je relève dans le mouvement réaliste une direction particulière qu'on a convenu d'appeler l'« atomisme logique ». Sans doute y eut-il d'autres « réalistes » importants (par exemple Alexander, Dawes-Hicks et G. F. Stout), mais l'atomisme logique fut décisif

N. B. Texte légèrement modifié d'une conférence prononcée à l'Institut œcuménique de Bossey lors des entretiens de septembre 1953 sur le sujet « Théologie et philosophie ».

¹ C'est principalement à un cours de M. J. O. Urmson, mon collègue de Christ Church, à Oxford, que j'emprunte le meilleur du tableau historique qui suit.

pour l'évolution ultérieure. Ses principaux représentants étaient Bertrand Russell — qui a créé l'expression — Wittgenstein (dans sa première période, celle du *Tractatus logico-philosophicus*), John Wisdom (dans sa première période également), Miss Stebbing, F. P. Ramsey et Max Black. Sans être lui-même un atomiste, G. E. Moore exerça une grande influence sur l'évolution tout entière qui nous occupe.

L'atomisme logique s'édifia sur deux bases : premièrement, sur les résultats des recherches logiques concernant les fondements des mathématiques. Ces résultats furent consignés de 1910 à 1913 par Russell et Whitehead dans les *Principia mathematica* (3 vol.). Il ressortait de ces recherches que les propositions mathématiques n'étaient pas, comme l'avait cru Kant, des jugements synthétiques a priori ; ces jugements étaient a priori sans doute, mais *analytiques* (tautologiques). On admit donc le principe qu'il n'y avait pas de jugement synthétique a priori, et que ceux que l'on considérait comme tels étaient en réalité, soit des jugements empiriques, soit des tautologies. Deuxièmement, on se fondait en général — mais non sans exception — sur une théorie empiriste de la connaissance.

Cette philosophie n'était pas antimétaphysique. Elle édifiait même expressément une métaphysique des « faits atomiques » (atomic facts) — désignés par Wittgenstein comme données de faits. Le monde était constitué par ces éléments dont chacun était simple, indépendant de tous les autres, et absolument particulier. Une tendance subsistait : interpréter ces faits dans un sens empirique. Mais Russell lui-même range également les Universaux parmi les éléments constitutifs des faits.

C'est la fonction du langage de représenter les faits. Mais le langage usuel ne la remplit que très imparfaitement. Il se sert par exemple de substantifs (comme « le Français moyen », « l'Etat ») auxquels ne correspond aucun *élément* particulier de la réalité. Il faut donc traduire de telles expressions dans une forme adéquate qui mette en lumière la correspondance avec le fait. Cette tâche est entreprise dans les *Principia mathematica*. Une telle traduction exige une analyse du langage usuel. Aussi bien l'analyse se présente-t-elle comme la tâche même de la philosophie.

On pourrait présumer que l'effort philosophique ici défini s'enracine essentiellement dans la fameuse tendance anglo-saxonne à l'empirisme ou au nominalisme. Sans doute cette tendance joue-t-elle un rôle. Mais je me demande si le motif profond n'est pas ailleurs, dans une exigence que le monde lui-même soit transparent. Quand apparaît le mystère ou l'énigme, c'est à l'insuffisance du langage usuel qu'il faut l'attribuer. Le mystère s'évanouira dès que l'*énoncé* embarrassant aura été traduit dans une forme logiquement correcte. Dans le

monde lui-même, il n'y a rien qui doive étonner, et c'est désormais l'énigme *verbale* qui succède à l'étonnement comme source de la philosophie.

Cette philosophie présente les caractéristiques suivantes : intérêt pour la logique, pour la théorie de la connaissance et la métaphysique ; mais pas pour l'éthique — à l'exception de Moore — ni pour la philosophie du droit, la philosophie politique, la philosophie de l'histoire, l'esthétique ou la théologie. Russell a traité lui-même certains problèmes sociaux, des problèmes d'éducation et d'autres questions, mais il a clairement déclaré que, lorsqu'il passe du premier groupe de disciplines à l'autre, il touche un domaine tout différent où l'exactitude et la clarté scientifiques ne sont plus possibles¹. La grande faiblesse de cette philosophie me semble être la carence du sens de l'histoire, même de l'histoire de la philosophie. Sans doute ses représentants étudient-ils les grands philosophes du passé. Ils le font même avec une grande pénétration et une grande hardiesse. Mais ils considèrent l'histoire en fonction d'une optique actuelle et projettent sur elle des problèmes litigieux où ils sont eux-mêmes engagés, de sorte qu'ils restent prisonniers du présent. L'idéalisme, lui, quels que soient par ailleurs ses défauts, était au moins ouvert à l'histoire². Cette école réaliste accorde une valeur toute particulière à la propriété rigoureuse et à la netteté de l'expression. Elle proscriit toute rhétorique. Chez Moore, par exemple, le souci de la rigueur verbale touche presque au pédantisme.

II. Le positivisme logique est né en Autriche, dans le fameux « Cercle de Vienne » : Carnap, Schlick, Waisman, eux-mêmes fortement influencés par Wittgenstein. Cette nouvelle tendance perça en Angleterre à partir des années 30, s'imposa à l'attention par l'œuvre de jeunesse de A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* et exerça une profonde influence, en particulier sur la philosophie de l'atomisme logique.

Le principe fondamental du positivisme logique est le « principe de vérification » : « Le sens d'une proposition réside dans la méthode par laquelle on la vérifie. » Seuls les énoncés scientifiques et historiques

¹ « J'en viens maintenant à ce qui est, pour moi, un domaine de la philosophie essentiellement différent — j'entends le domaine qui relève de considérations d'ordre éthique. ... Quand l'éthique est en cause, je tiens pour impossible — dans la mesure où il s'agit de principes fondamentaux — de produire des arguments intellectuellement concluants. » B. RUSSELL, *Reply to Criticism* dans *The Philosophy of B. Russell*, Evanston, Illinois, 1946, p. 719.

² Il faut toutefois reconnaître que des études historiques de grande valeur ont été récemment publiées par des représentants du mouvement qui nous intéresse : Le *Spinoza*, de STUART HAMPSHIRE, 1951, ainsi qu'une étude de A. DUNCAN-JONES, *Butler's Moral Philosophy*, 1952. Il faut mentionner également le *Berkeley*, de G. S. WARNOCK, 1953.

sont susceptibles d'être vérifiés par l'expérience ; aussi sont-ils les seuls à avoir à la fois valeur d'information et de signification. En revanche, les énoncés éthiques ou esthétiques, quand bien même ils auraient la même forme grammaticale que les premiers (« le sujet est le prédicat »), doivent être rejetés comme dépourvus de signification. En quoi dès lors la philosophie va-t-elle consister ? Elle continue à être conçue comme analyse, bien que privée du fondement que celle-ci possédait dans l'atomisme logique. Elle a pour tâche de nous préserver des erreurs où nous induisent des propositions, comme les propositions éthiques ou esthétiques, qui n'ont que l'apparence des énoncés mentionnés plus haut. (Les énoncés sont des *propositions* susceptibles d'être vraies ou fausses.) En ce qui concerne la métaphysique, la tâche particulière de cette philosophie est d'écarter toute tentation d'énoncer des affirmations métaphysiques. Pour cette raison, on l'a nommée « positivisme thérapeutique »¹ ; elle a effectivement quelque chose de commun avec la psychanalyse : en dévoilant aux hommes les vraies raisons qui les poussent à parler métaphysique, elle se propose de les guérir de telles pulsions.

Elle est fondamentalement opposée à toute ontologie ou toute philosophie ontologique, comme aussi à toute « passion de l'infini ». Si l'on songe à la distinction faite par M. le professeur Tillich entre ontologie et théologie biblique, on peut dire que notre philosophie se pose en conflit direct avec la première, non avec la seconde.

Essayons, à l'aide d'exemples, de faire comprendre ce que nous entendons par là. Pensons pour cela aux thèses ontologiques exposées par M. le professeur Tillich.

L'ontologie, nous dit-il, débute avec le doute radical. Or, l'analytique qui nous occupe prétend tout au contraire que le mot « doute » ne possède un sens réel que par opposition à quelque chose d'indubitable. Par exemple :

Je doute que le professeur Krüger se présente encore à nos entretiens,

mais je ne doute pas que le professeur Tillich s'y soit présenté.

Généraliser le doute au point de douter si le professeur Tillich et nous tous sommes vraiment réunis, si tous nos entretiens ne sont pas une illusion ou un rêve, ne serait plus une attitude cognitive mais bien plutôt une attitude analogue à une névrose. Il n'est aucune observation, aucune connaissance qui puisse lever un tel doute.

Ainsi en est-il du *savoir*. L'ontologie vise, en effet, une certitude qu'on ne trouve pas dans la vie ordinaire, une certitude

¹ Ceci n'est peut-être pas tout à fait exact dans la mesure où l'attitude que je décris ici ne caractérise déjà plus le positivisme logique comme tel, mais plutôt le passage à la troisième étape.

absolue qui ne soit plus exposée à la moindre possibilité de falsification. Ce n'est pas dans un tel sens que le langage usuel entend le mot savoir. Par exemple :

Je sais que le parti du Dr Adenauer a recueilli la majorité des suffrages lors des dernières élections allemandes.

Je ne sais pas si les sociaux-démocrates s'inscrivent ou non en deuxième rang.

L'ignorance que je confesse ici est un simple manque de savoir ; et il existe des moyens connus et des méthodes éprouvées pour combler cette ignorance. Mais si, au delà du simple « bon sens », je mettais en question la prétention cognitive de la première phrase en demandant : « Mais sais-je vraiment que le Dr Adenauer a recueilli la majorité des suffrages ? », si, en d'autres termes, j'exige une certitude qui transcende celle de la vie ordinaire, cette exigence ne pourra plus être satisfaite sur le plan de la connaissance. Elle ne requiert plus une satisfaction cognitive, mais bien une satisfaction d'ordre émotionnel, bref une assurance affective.

On peut procéder de façon analogue avec les autres principes ontologiques, avec le concept de réalité, par exemple. Dans la vie ordinaire, je distingue constamment entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas. Par exemple : est-ce vraiment un sommet, ou seulement un phénomène de nébulosité ? Des méthodes empiriques ou scientifiques éprouvées me fournissent la réponse. Mais si ce n'est plus dans le *cadre* du monde de l'expérience que j'utilise ces deux concepts de doute et de réalité, et si je me demande si ce monde *lui-même* est « réel » ou « irréel », une telle question n'est susceptible d'aucune réponse qui ait une vraie signification.

III. Aujourd'hui, en Angleterre, il ne se trouverait plus guère de philosophe qui ferait encore profession de positivisme logique : pour désigner le changement qui s'est produit ces dernières années, il vaut peut-être mieux éviter le terme de « néo-positivisme » et parler d'« analyse du langage »¹.

¹ Les représentants principaux de cette nouvelle étape sont : le dernier Wittgenstein (dont l'ouvrage posthume *Logische Untersuchungen* a été publié, accompagné de sa traduction anglaise, à Oxford en 1953), Ryle (dont le livre *The Concept of Mind* figure parmi les ouvrages les plus importants de la philosophie anglaise actuelle) et le dernier Wisdom. Cette tendance se signale généralement — comme la science contemporaine — par le fait qu'elle s'exprime plutôt par des articles de revues spécialisées que par des livres. Des articles de Wisdom ont été réunis depuis peu en deux volumes (*Other Minds*, 1952, et *Philosophy and psycho-analysis*, 1953), tandis que des articles importants de différents auteurs ont été recueillis par A. Flew en deux volumes sous le titre *Logic and Language* (t. I, 1951, t. II, 1953).

En quoi la nouvelle étape de ce mouvement philosophique, l'étape actuelle, se distingue-t-elle de la seconde ?

Le positivisme logique affirme que les énoncés de la science et de l'histoire sont les seuls qui *énoncent* vraiment quelque chose. Tout autre énoncé (p. ex. éthique ou esthétique), qui peut avoir la même forme grammaticale, sera condamné comme pseudo-proposition.

L'analyse actuelle maintient cette distinction de principe mais ne veut plus condamner. Sans doute la même forme grammaticale (« A est B ») peut-elle envelopper différentes espèces d'énoncés qui logiquement ne sont pas des propositions véritables, mais expriment par exemple des décisions, des ordres ou des sentiments. Mais — à condition qu'ils ne prétendent pas avoir un contenu de proposition logique, c'est-à-dire un contenu de vérité — de tels énoncés sont aussi légitimes que les *propositions*. La tâche de la philosophie consistera donc, non pas à *juger* ces différentes fonctions du langage, mais à les examiner. Il est évident qu'il n'y a dès lors aucune raison pour ne pas prendre au sérieux l'usage théologique du langage au même titre que les autres. On dira dès lors que « chaque espèce de proposition possède sa logique propre ».

Les caractéristiques de cette nouvelle position sont les suivantes :

1. *Elle n'est pas normative.* Elle ne veut pas juger, mais *examiner*. C'est pourquoi lui convient le nom d'« *empirisme* logique », ou d'« *empirisme* linguistique ». Il s'agit bien d'un empirisme mais seulement d'un empirisme de l'analyse linguistique et non, comme l'ancien empirisme, d'un empirisme de la perception sensible. Ce nouvel empirisme renonce à l'ambition commune à tous les philosophes depuis Socrate de dégager *la* signification d'un mot donné. Son désir est bien plutôt d'établir les significations qui se présentent dans l'usage actuel. C'est ainsi que Wittgenstein donne le conseil : « Ne t'enquiers pas du sens d'un terme, mais de l'usage qu'on en fait. » Un tel empirisme signifie peut-être que la philosophie s'est résignée à renoncer à ses prétentions de maîtresse.

2. *Elle est linguistique.* Elle est une analyse qui porte non pas sur la nature de l'expérience mais simplement sur le langage. C'est ainsi que l'on peut lire dans la préface du récent ouvrage d'un jeune moraliste d'Oxford : « La science morale, comme je la conçois, est l'étude logique du langage de la moralité » (R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952).

3. Quelle force peut bien donner à cette philosophie son élan si puissant ? Il semble qu'en renonçant à une liaison avec le transcendant, une telle philosophie ait libéré le regard du philosophe et lui ait permis, pour la première fois, de s'ouvrir aux particularités

et à la richesse inouïe du langage réel. La logique avait opéré jusqu'ici avec une notion schématique du langage (type « A est B »). Mais avec les Wittgenstein, les Wisdom — dont la sensibilité est presque celle d'un poète — et les Ryle, on trouve un sens, vraiment nouveau en philosophie, de la différenciation du langage. Des distinctions inattendues dans le comportement logique des mots se découvrent. On pourrait exprimer cela en recourant à l'allégorie platonicienne de la caverne : les prisonniers se trouvent face aux ombres qui se dessinent sur la paroi. Jusqu'ici, le philosophe s'était toujours attaché à tourner la tête pour apercevoir les originaux. Maintenant au contraire, pour la première fois, c'est comme s'il était libre d'examiner vraiment les ombres mêmes.

Ce que nous avons encore à ajouter n'est pas une conclusion ; ce seront de simples remarques.

Comment apprécier ce nouveau tournant dans la philosophie ? Au cours de nos entretiens, on l'a salué comme une « délivrance », même comme une « bonne nouvelle ». Je ne sais pas cependant si l'on peut l'interpréter directement comme une promesse de rapprochement avec le christianisme et la théologie. Sans doute peut-on noter une certaine libéralisation, mais celle-ci pourrait bien ne conduire qu'à une sorte de naturalisme « libéralisé ».

A la différence de la philosophie traditionnelle, cette philosophie ne s'inscrit pas dans le problème posé dans nos entretiens. Ce n'est pas une *philosophie* au sens ontologique traditionnel. Dans la situation actuelle en Angleterre, une telle discussion sur les rapports de la philosophie — au sens ancien — et de la théologie apparaîtrait purement théorique ; elle ne correspondrait à aucun conflit existentiel.

Le conflit existentiel est ailleurs, entre cette philosophie anti-métaphysique et la *foi* chrétienne. Il arrive assez souvent que des étudiants élevés dans la foi chrétienne sentent que celle-ci est mise en question par l'affrontement avec cette philosophie. Il arrive même que cette mise en question signifie pour eux une véritable crise de la foi.

Il y a maintenant en Angleterre de jeunes professeurs de philosophie qui adhèrent totalement à cette philosophie tout en étant consciemment chrétiens. Quelques-uns sont catholiques-romains, d'autres non-catholiques. Qu'il y ait de tels penseurs me semble important. L'un d'eux, MacIntyre ¹, reprend des analystes l'idée que les énoncés théologiques ne sont pas des propositions au sens habituel du terme ; ce philosophe veut les comprendre comme des énoncés

¹ Dans son livre *Marxism, an Interpretation*, 1953, ch. IX.

de décision. Mais c'est aller trop loin, me semble-t-il, que de vouloir rejeter des énoncés théologiques tout contenu de vérité.

Un autre jeune philosophe, J. M. Crombie ¹, s'est engagé dans une voie qui me paraît la bonne. Il veut entendre les énoncés théologiques comme des figures, des *paraboles*. Une parabole n'est pas vraie à la lettre sans pourtant être susceptible de se laisser traduire : c'est dire qu'il n'existe aucune formulation littérale qui pourrait rendre la signification indiquée métaphoriquement dans la parabole. Aussi bien le croyant donne-t-il raison à l'analyste lorsqu'il affirme que les déclarations théologiques, prises littéralement, sont dépourvues de sens. Le croyant lui-même insiste sur ce point mais en restant convaincu que les paroles humaines, utilisées métaphoriquement, peuvent servir de véhicule à une vérité révélée. La tentative de Crombie me semble remettre en honneur la vieille notion de théologie négative.

En fin de compte, la différence se réduit à la question de savoir si l'on croit à la révélation ou non.

Les considérations qui précèdent ne définissent pas encore une philosophie chrétienne au sens habituel, mais bien plutôt une apologetique définissant pour un philosophe la possibilité d'être chrétien. Chez le professeur Hodges (Université de Reading) au contraire, on trouve une démarche philosophique à la lumière de la foi chrétienne — plus évidente peut-être dans ses conférences que dans ses écrits. Dans une petite série de conférences qu'il a publiées récemment ², se trouve un passage sur le comportement du chrétien en philosophie. Le sens d'une phrase isolée dépend à chaque fois du système linguistique où on l'emploie. Une phrase dépourvue de sens dans tel système, en a un dans tel autre. Mais le système linguistique est déterminé par le point de vue, et ce dernier par une attitude d'esprit fondamentale : pensons par exemple aux différentes attitudes mentales qui sont à la base des points de vue chrétiens, brahmaniques, humanistes ou marxistes.

On pourrait avancer — je ne sais dans quelle mesure ce qui suit vient de Hodges ou de moi seul — que la tâche à venir de la philosophie chrétienne sera de promouvoir la confrontation de différents points de vue. Ce ne sera pas possible par une discussion exclusivement limitée au plan logique. Bien au contraire, il faudra, par le langage, expliciter ce qu'on pourrait appeler la « substance pré-philosophique ». On devra s'efforcer de mettre en lumière aussi bien ses propres *présupposés* que ceux qu'impliquent les autres positions.

¹ Dans son article « Theology and Falsification », paru dans la revue *Socratic*, Oxford, 1952, n° 5,

² *Languages, Standpoints and Attitudes*, Oxford, 1953.

Ainsi, une philosophie chrétienne visera-t-elle nécessairement, dans une certaine mesure, à témoigner et à convertir (« convertir » ne doit pas être entendu ici dans son sens péjoratif, mais en tant que le simple témoignage peut opérer des conversions).

Le philosophe chrétien lui-même aussi tirera grand enseignement de cette confrontation. Je n'entends pas cela dans un sens « libéralisant », comme s'il fallait aboutir à un compromis avec l'adversaire. Au contraire, grâce à un tel dialogue seulement, le chrétien parviendra à la compréhension de ce qu'il croit, au sens où Al Gibran nous dit : « Ecoute ton ennemi, c'est Dieu qui parle. »

P.-S. Je me permets d'ajouter à cette communication deux remarques importantes faites par le directeur de la discussion, M. le professeur Kraemer. Il demandait :

1. Si ce n'est pas en définitive une exigence foncière d'honnêteté intellectuelle qui est à la racine du mouvement analytique ?

J'estime que c'est effectivement mettre le doigt sur son motif le plus profond. A cet égard, ce mouvement offre quelques traits communs avec l'existentialisme, dans la mesure où ce dernier reconnaît pour critère dernier de vérité la « bonne foi » ou l'« authenticité ».

2. Si la notion que la philosophie analytique se fait de l'homme ne fait pas du cognitif une espèce d'enclave isolée ?

Sans doute, cette philosophie relève-t-elle dans ses analyses la part considérable que prennent les facteurs non intellectuels dans les procédés et les conclusions de l'intelligence. En ce sens-là, elle n'isole pas le cognitif. Mais dans un autre sens, plus important, ce jugement se trouve bien justifié : cette philosophie pose, en effet, qu'on peut s'adonner à l'éthique philosophique — en tant que recherche logique — indépendamment d'une morale pratique. MacIntyre écrit même que « la séparation de la théorie et de la pratique nous fait pénétrer dans la philosophie analytique. Elle mène à un divorce total entre théorie éthique et morale vécue. » On peut cependant constater, dans la pensée même des analystes, que cette séparation ne se laisse pas effectivement tracer.

Oxford.

MICHAEL B. FOSTER.