

ESPRIT



Dieu, un absent si présent

Habermas, Heidegger,
Ricœur, Wittgenstein :
la permanence de la
question religieuse
dans les philosophies
contemporaines

Sophie-Jan Arrien,
Michaël Foessel,
Jean Greisch,
Luigi Perissinotto,
Paul Ricœur,
Jean-Louis Schlegel

Les croyances de
l'homme démocratique

La philosophie
en butte à l'absolu

Menaces sur la prospérité chinoise • Jean-Philippe Béja ■ **Les cyber-attaques, nouvelles armes de destruction massive ?** • Dominique Mongin ■ **Partenariats public-privé : une bombe à retardement** • Cristina Conrad et Denis Dessus ■ **Homeland, l'Amérique en proie au doute** • Jean-François Pigoullié

N° 391 Janvier 2013

Croire sans preuve

Wittgenstein et la religion

Luigi Perissinotto*

Sous le titre « Wittgenstein et la religion », on peut regrouper beaucoup de questions différentes. Ce titre peut en effet se référer à l'attitude personnelle de Wittgenstein envers la religion et l'expérience religieuse. Quand cet aspect nous intéresse au premier chef, les documents sur lesquels il faut se fonder sont, d'une part, des observations éparpillées et des considérations de Wittgenstein réunies et rapportées par sa famille, des amis et des élèves, en particulier les conversations annotées dues à son ami Maurice O'Connor Drury¹ ; d'autre part, des lettres et annotations diverses de son journal, notamment celles publiées sous le titre *Denkbewegungen*². Compte tenu de l'origine de ces documents et du fait que la plupart semblent appartenir, par les circonstances de leur composition, à une sphère intime plus qu'à une dimension philosophique publique, on en a parfois conclu que leur importance est quasi exclusivement d'ordre biographique et par conséquent que leur portée pour la philosophie en général, et la philosophie de la religion en particulier, était très faible et, dans tous les cas, secondaire. À ceux qui réduisent son intérêt pour la religion à l'anecdote biographique, il a cependant souvent été objecté qu'une philosophie comme celle de

* Professeur de philosophie, université Ca' Foscari de Venise.

1. Maurice O'Connor Drury, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002.

2. Ludwig Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skjolden, 1930-1932, 1936-1937*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1999.

Wittgenstein ne peut être, à la différence de beaucoup d'autres, séparée de sa biographie ; or, si l'on considère ses témoignages explicites, des aspects de sa biographie l'orientent certainement, selon des modes divers, vers la religion, vers la foi et l'expérience religieuses.

Dans cet article, je n'affronterai pas directement les questions générales qui viennent d'être rappelées. Je m'occuperai en revanche des diverses observations de Wittgenstein consacrées à la croyance religieuse en particulier, mais pas uniquement à elle, dans les *Leçons sur la croyance religieuse*³. Un passage de ces leçons peut nous aider à circonscrire notre objectif. Après avoir observé qu'une croyance religieuse (l'exemple choisi est celui de la croyance en un Jugement dernier) n'est pas une question d'« hypothèse » ni de « haute probabilité », et encore moins de « connaissance », Wittgenstein précise que « [quand] on parle de religion, on emploie des expressions telles que “je crois que telle ou telle chose va arriver”, et [que] cet emploi est différent de celui que nous en faisons dans les sciences⁴ ». Notre interrogation porte exactement sur cette différence d'emploi, autrement dit : comment et dans quel sens les deux emplois sont-ils différents ?

Bonnes et mauvaises raisons de croire

Comme nous venons de le rappeler, dans les notes, cours et conversations de Wittgenstein se trouvent des références diverses aux croyances religieuses. Un exemple de croyance religieuse typique mais problématique est, selon Wittgenstein, la croyance que nous serons soumis à un Jugement dernier ; un autre est la croyance que Jésus est ressuscité. La question qui va rapidement se poser est : qu'est-ce qui nous permet ou nous pousse à appeler « religieuses » ces croyances et d'autres croyances analogues ? Une réponse possible, qui n'est cependant pas celle de Wittgenstein, est que les croyances religieuses sont différentes de toutes les autres par leur contenu, qui est en rapport avec « ce sur quoi elles portent⁵ ». Je crois que demain sera une journée pluvieuse, je crois aussi que

3. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse* suivies de *Conférence sur l'éthique*, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1992, p. 106-135. Le texte des *Leçons* vient de notes d'étudiants et ne peut être considéré comme une source primaire ; il faut donc l'utiliser avec les précautions habituelles dans ces cas-là.

4. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, *op. cit.*, p. 112.

5. *Ibid.*, p. 115.

Jésus est ressuscité. Il s'agit dans les deux cas de croyances. Ce qui change, c'est leur contenu et, éventuellement, leurs effets et leurs conséquences différents. De ce point de vue, ce qui réunit ces croyances et les autres, différentes par leur contenu et leurs conséquences éventuelles, c'est que pour chacune d'elles nous pouvons (et peut-être devrions) demander si elle est justifiée. Pourquoi est-ce que je crois, c'est-à-dire quelles raisons ai-je de croire que demain il va pleuvoir ? Pourquoi est-ce que je crois, c'est-à-dire quelles raisons ai-je pour croire que Jésus est ressuscité ? Une croyance est typiquement ce pour quoi je dois donner, et peux exiger, des raisons ; en leur absence la croyance, la mienne ou celle des autres, paraîtra et sera injustifiée, comme le seront les conséquences que nous en tirerons. Si les météorologues prévoient que demain il va pleuvoir, ma croyance que demain sera une journée ensoleillée est, en l'absence de raisons, injustifiée. Il se peut que mon grand désir que demain il ne pleuve pas s'explique par mon désir que ne soit pas gâchée ma balade si attendue à la campagne, mais ma croyance est et reste, en dépit de cette explication psychologique, injustifiée. Si je continue à insister sur le fait que demain il ne pleuvra pas, sans avoir donné et en étant incapable de donner de raison qui justifie ma croyance, je serai considéré comme déraisonnable. Et si le lendemain il devait ne pas pleuvoir, pour autant ma croyance du jour précédent ne sera pas ou n'apparaîtra pas moins injustifiée : il faut considérer qu'est justifiée précisément la croyance pour laquelle on a donné et on sait donner des raisons de nos croyances.

À l'évidence, toutes les raisons qui peuvent être données ne sont pas de bonnes raisons. Ainsi, pour le temps qu'il fera demain, nous pourrions considérer comme bonnes les raisons qui se fondent sur les prévisions scientifiques du temps. « J'ai vérifié les prévisions météo sur le journal » est, en beaucoup de circonstances, une réponse juste ou raisonnable à la question : « Pourquoi crois-tu que demain il va pleuvoir ? » Il est évident, en réalité, que les raisons que peut nous donner le météorologue sont de bonnes raisons avant tout parce que ce sont les raisons qu'il nous donne en tant que météorologue. C'est au météorologue en tant qu'homme raisonnable que nous sommes censés demander quel temps il fera demain. Bien sûr, la prévision pourra se révéler erronée, mais la chose importante est que l'éventuelle erreur pourra être, à sa façon, expliquée en indiquant les raisons qui l'ont provoquée. Dans tous les cas, si grandes et fréquentes soient les erreurs, il reste absolument

certain qu'une chose est de s'adresser à un météorologue pour savoir le temps qu'il fera demain ; autre chose, tout à fait différente, de s'adresser par exemple à un cartomancien. Il peut arriver que le cartomancien devine juste là où le météorologue se trompe, mais cela ne rend pas moins déraisonnable celui qui se fie à un cartomancien pour savoir le temps qu'il fera demain. En ce sens, est déraisonnable non seulement celui qui ne sait pas donner de raisons pour ses croyances, mais aussi et avant tout celui qui considère bonnes des raisons qui ne le sont pas.

Comme l'exemple du météorologue le suggère, sont considérées bonnes pour nous, en temps normal, les raisons qui proviennent, directement ou indirectement, de la science ou qui se fondent sur l'attitude que nous pourrions appeler, au sens large, « scientifique » (contrôle expérimental des hypothèses, examen minutieux et scrupuleux des faits, refus des solutions *ad hoc*, etc.). Même chez ceux qui en reconnaissent les limites et le dogmatisme, la science est devenue aujourd'hui, pour reprendre les mots de Wilfred Sellars paraphrasant Protagoras, « la mesure de toutes choses⁶ ». Pour les croyances religieuses en tant que croyances, la conclusion est évidente : si ce sont, dans le sens indiqué, des croyances, elles doivent, comme toutes les autres croyances, trouver dans la science leur mesure. Sellars, il est vrai, précise que la science comme mesure vaut seulement « dans la dimension de la description et de l'explication », mais la concession n'est qu'apparente, surtout chez tous ceux qui affirment croire que les Évangiles décrivent un événement historique : la résurrection de Jésus. Comment une telle croyance pourrait-elle trouver dans la science sa mesure ?

Il y a différentes manières de répondre à cette question. Par exemple, nous pouvons avoir de bonnes raisons à beaucoup de nos croyances religieuses – des raisons capables en tout cas de cohabiter avec la science. Ainsi, la croyance en Dieu et dans la création du monde par Dieu peut aider à expliquer ce que la science laisse sans explications depuis le début : l'origine de l'origine, pour ainsi dire. Ou encore, on peut prétendre que si les croyances religieuses, par exemple la croyance en Dieu, sont injustifiées, beaucoup d'autres croyances le sont tout autant, par exemple la croyance en l'existence d'autres esprits. Selon cette deuxième perspective, celui qui invoque Dieu n'est pas, en somme, moins raisonnable ou plus

6. Wilfred Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. fr. F. Cayala, Paris, L'éclat, 1992, § 41.

déraisonnable que celui qui me demande si je suis heureux ou celui qui cherche à deviner mes intentions quand je me plains de mon mal de dents⁷.

Comme nous le verrons bientôt, l'aversion de Wittgenstein pour la première voie – la voie « rationaliste » – est nette, mais pour sa part, il se méfiait aussi de la seconde, la voie « sceptique ». Cependant, il lui tient à cœur avant tout de critiquer la tendance, partagée par les « rationalistes » et les « sceptiques », à assimiler les croyances religieuses à toutes les autres croyances. Ce faisant, ni les uns ni les autres ne font de différences en ce qui concerne le croire, entre croire que demain il pleuvra ou croire qu'il y aura un Jugement dernier. Dans les deux cas – comme dans les cas divers où nous employons le verbe « croire » –, le point essentiel est de savoir si nous avons plus ou moins raison de croire ce que nous affirmons croire. Or, dans l'un et l'autre cas, la question de la croyance est une « question de science⁸ ». Tant pour le « rationaliste » que pour le « sceptique », en somme, la croyance que Jésus de Nazareth est ressuscité ne diffère en rien de la croyance que Napoléon a été vaincu à Waterloo. La différence – et le problème – demeurent ailleurs : sur la défaite de Napoléon à Waterloo, un événement historique tout à fait ordinaire, nous avons de nombreux documents, et historiquement parlant, ils sont plus fiables que ceux que nous avons pour la résurrection de Jésus. Sur cette dernière, en effet, nous en avons peu, ils sont incertains et parfois non compatibles, alors que justement le caractère extraordinaire de l'événement en exigerait, selon les critères les plus élémentaires de la méthode scientifique, beaucoup, issus de sources différentes, indépendantes, concordantes et désintéressées.

C'est surtout sur ce constat que s'appuie la critique de Wittgenstein contre tous ceux qui font de la croyance religieuse « une question de science ». Pour ceux-là, nous le savons, les croyances religieuses vont être estimées, comme toutes les autres croyances, à l'aune des témoignages historiques : tel est le cas de la croyance en la résurrection de Jésus de Nazareth ou celui de la croyance en Dieu, quand on cherche des preuves de son existence. Ce qui importe, c'est qu'en agissant ainsi, ils obtiennent, selon Wittgenstein, l'effet opposé à celui qui est prévu ou désiré : le

7. « Si quelqu'un croit en Dieu avec une complète certitude, pourquoi pas alors à l'âme des autres ? », L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. fr. Gérard Granel, Paris, Flammarion, 2002, p. 145.

8. *Id.*, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, *op. cit.*, p. 113.

croyant qui veut apparaître raisonnable apparaît en réalité « déraisonnable », voire « risible » et « ridicule⁹ ». En effet, des preuves historiques, telle la preuve que Jésus est ressuscité, aboutissent en fait, fussent-elles estimées selon les critères historiographiques les plus ouverts, à des résultats très faibles, voire « excessivement minces ». Pourtant, observe Wittgenstein, beaucoup d'hommes « fondent des choses considérables sur ce type de preuve¹⁰ ». Nous pourrions dire qu'ils fondent là-dessus leur vie entière. Mais peut-être n'est-il pas déraisonnable de baser la vie entière sur des preuves manifestement très faibles ?

Ces considérations et d'autres du même type peuvent être mal comprises. Wittgenstein n'entend pas du tout soutenir que la croyance religieuse n'est jamais « une question de science » ; ce qu'il veut surtout nous faire remarquer, c'est que celui qui parle de la croyance religieuse comme d'une « opinion » ou d'un « point de vue¹¹ » finit par la rendre ou la faire apparaître ridicule, alors que pour lui, Wittgenstein, elle n'est en aucun cas ridicule. Le premier objectif polémique de Wittgenstein est le chrétien qui, en voulant apparaître scientifiquement « raisonnable », en réalité « se trompe lui-même ». Pour cette raison, il peut de fait se considérer comme ridicule, « parce qu'ayant une croyance, il la fonde sur des raisons fragiles¹² ». C'est le chrétien qui a voulu paraître raisonnable qui en fin de compte paraît naïf.

Mais la critique de Wittgenstein ne s'arrête pas là. Imaginons que les raisons historiques pour croire en la résurrection de Jésus ne soient pas aussi faibles que nous l'avions pensé jusqu'à maintenant ; que, pour la résurrection de Jésus, il y ait « autant de preuves que pour Napoléon¹³ », au point que sa résurrection puisse être considérée au moins aussi indubitable, du point de vue historique, que la défaite de Napoléon à Waterloo. Devrions-nous en conclure que, la résurrection de Jésus étant historiquement prouvée, croire en Jésus, au sens où nous dirions qu'un homme religieux croit que Jésus est le fils de Dieu, est devenu quelque chose de raisonnable et douter quelque chose de déraisonnable ? Pour clarifier ce point,

9. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, op. cit., p. 114 et 116.

10. *Ibid.*, p. 114.

11. « Mais si je devais croire demain ce que je ne crois pas aujourd'hui, je n'en serais pas pour autant aujourd'hui dans l'erreur. Car ce "croire" ne signifie pas être d'avis que (*meinen*) », L. Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skjolden...*, op. cit., p. 135 ; *id.*, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, op. cit., p. 112.

12. *Id.*, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, op. cit., p. 116.

13. *Ibid.*, p. 113.

imaginons un historien athée ou agnostique, lequel, après un passage au crible systématique et scrupuleux de toutes les sources et témoignages historiques relatifs à la résurrection, parvienne à la conclusion qu'il est historiquement démontré, par-delà tous les doutes possibles, que Jésus, le personnage dont parlent les Évangiles, est effectivement ressuscité. Eh bien, selon Wittgenstein, rien dans cette démonstration historique ne contraint notre historien à croire que Jésus soit le fils de Dieu venu nous sauver, même si, historiquement, tout le porte à conclure que Jésus de Nazareth est effectivement ressuscité. Sa démonstration peut rester pour lui quelque chose qui est (religieusement) sans portée, quelque chose qui, pour parler comme Tolstoï, « n'entre pas dans sa vie » et avec quoi il ne lui arrivera jamais « de se confronter ou de tenir comptes¹⁴ ». En tout cas, c'est ainsi que Wittgenstein imagine sa réaction s'il se trouve dans une situation similaire :

[Dans] ce cas, il ne suffit pas que la base historique soit indubitable. Quand bien même il y aurait autant de preuves que pour Napoléon. Parce que ce caractère indubitable ne suffirait pas pour me faire changer ma vie tout entière¹⁵. [...] Rien de ce que normalement j'appelle preuve ne serait de nature à m'influencer le moins du monde¹⁶.

Si, au début, semblait en jeu l'extrême faiblesse des raisons auxquelles le chrétien se fie tout au long de sa vie, et donc le manque de bon sens du christianisme qui se veut raisonnable, il est bien plus significatif ici qu'aucune preuve, historique ou rationnelle, si puissante soit-elle, ne semble en mesure de faire d'une croyance une croyance religieuse. En ce sens, selon Wittgenstein, la non-raison des croyants ne se confond pas avec la déraison. Si, en fait, les croyants « ne sont certainement pas raisonnables », ce n'est pas pour autant qu'ils sont déraisonnables. S'ils sont déraisonnables, c'est seulement quand ils parlent de leur croyance comme si elle appartenait au « domaine du raisonnable¹⁷ ». Mais en quoi la non-raison se distingue-t-elle de la déraison ?

À plusieurs reprises, Wittgenstein évoque dans ses notes l'affirmation selon laquelle le christianisme reposerait « sur une base historique¹⁸ » et se demande ce que cela signifie et implique vrai-

14. Léon Tolstoï, *Confession*, trad. fr. L. Jurgenson, Paris, Pygmalion, 1998.

15. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, *op. cit.*, p. 113.

16. *Ibid.*, p. 114.

17. *Ibid.*, p. 114.

18. *Ibid.*, p. 112.

ment, c'est-à-dire comment et dans quel sens le christianisme se rapporte à sa prétendue « base historique » constituée de la naissance, de la mort et de la résurrection de Jésus. Dans une observation de 1937, par exemple, nous trouvons les considérations suivantes :

Aussi étrange que cela puisse paraître, le contenu historique des Évangiles pourrait être démontré faux, historiquement parlant, la foi n'y perdrait pourtant rien. *Non pas*, cependant, parce qu'elle se rattacherait à des « vertus universelles de la raison » ! Mais parce que la preuve historique (le jeu de la preuve historique) ne concerne pas la foi. Ce récit (les Évangiles) a été reçu par les hommes avec foi (c'est-à-dire avec amour). C'est *cela* et rien d'*autre*, qui fait la sûreté de ce tenir pour vrai. [...] Le croyant n'a envers ce récit ni la relation qu'on a envers la vérité historique (la vraisemblance), ni celle que l'on a envers une doctrine des « vérités rationnelles ». Cela existe (*Das gibt's*). – (On a bien des attitudes fort différentes envers les différentes espèces qu'on appelle poésie¹⁹ !).

Nous avons ici une observation difficile à démêler, riche qu'elle est, entre autres, de références implicites, peut-être à Kant, sûrement à Lessing et à Kierkegaard. Il faut remarquer une chose : Wittgenstein parle de récits évangéliques qui pourraient se révéler faux « historiquement parlant », c'est-à-dire faux par rapport ou d'après ce jeu qu'il appelle le « jeu de la preuve historique ». D'après ce qu'il semble suggérer, si les Évangiles sont vrais, ils peuvent l'être selon un sens du « vrai » qui n'est pas à l'œuvre dans le « jeu de la preuve historique », de même qu'une poésie peut, si elle est vraie, l'être selon un sens du « vrai » qui ne coïncide pas avec celui de la science :

Même le poète [et pas seulement l'historien ou le physicien] doit toujours se demander : « Ce que j'écris est-il donc réellement vrai ? » ; ce qui ne veut pas dire nécessairement : « Est-ce que cela se passe ainsi dans la réalité²⁰ ? »

Les conclusions que nous pouvons en tirer vont de toute façon dans la même direction : ce qui est historiquement vrai n'a pas de vérité dans le sens qui nous intéresse ici, en particulier parce qu'une vérité historique ne peut jamais, si elle agit comme une vérité historique, « me faire changer ma vie tout entière²¹ ». C'est dans cet esprit que Wittgenstein note dans son journal :

19. L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 92.

20. *Ibid.*, p. 101.

21. *Id.*, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, op. cit., p. 113.

Croire sans preuve. Wittgenstein et la religion

La foi commence avec le fait de croire. On doit commencer avec la foi ; des paroles [mais aussi des preuves historiques] ne résulte aucune foi²².

Mais si l'on ne commence pas avec l'histoire, ce n'est pas non plus avec l'histoire que la foi va finir. C'est justement pour cela que, même si l'on prouvait la fausseté des Évangiles, « la foi ne perdrait pourtant rien²³ ».

Évidemment, cette dernière proposition n'est pas à entendre comme une prévision empirique sur ce qui pourrait arriver aux chrétiens s'il était historiquement démontré que les récits évangéliques ne sont pas seulement peu fiables, mais d'abord et avant tout faux. Les choses qui, dans ce cas, pourraient arriver sont, évidemment, nombreuses et diverses. Pourtant, celui qui continuerait à croire – et c'est la chose importante – ne le ferait pas pour autant, dès lors, sous le signe de la déraison. Aucune preuve historique négative ne peut, de fait, contredire sa foi, en particulier parce qu'aucune preuve positive ne peut la fonder.

La croyance et le choix de vie

Nous avons jusqu'à maintenant comparé les croyances religieuses à d'autres types de croyances communes, par exemple la croyance que Napoléon a été vaincu à Waterloo. Beaucoup de sources, de documents et de témoignages justifient notre croyance en la défaite de Napoléon. On parle, pour le dire tout net, d'une croyance qui est vraie, même si elle l'est seulement de manière contingente. En réalité, à Waterloo, les choses auraient pu se dérouler autrement. C'est là, pour Wittgenstein, le trait distinctif de ces croyances qu'il appelle « ordinaires » : si elles sont vraies, elles le sont seulement de manière contingente. La même considération vaut-elle dans le cas des croyances religieuses, par exemple dans le cas de la croyance en la résurrection de Jésus ? La réponse que Wittgenstein suggère est, de façon problématique, négative : comme nous le savons, le christianisme n'exige pas simplement qu'on accorde au récit évangélique « la foi qui convient à un récit historique » mais, beaucoup plus singulièrement, que l'on croie « quoi qu'il arrive²⁴ ». Mais qu'est-ce qui, à vrai dire, exige alors qu'on

22. L. Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skjolden...*, op. cit., p. 39.

23. *Id.*, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 92.

24. *Id.*, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, op. cit., p. 112.

exige de croire « quoi qu'il arrive » ? N'est-ce pas cela (croire « quoi qu'il arrive ») la caractéristique distinctive, au sens négatif, du dogmatisme ?

Pour éviter cette conclusion, Wittgenstein propose de changer notre perspective à propos de la croyance religieuse et de son rôle dans l'accomplissement de notre vie. En ce sens, l'observation suivante, datée de 1947, est intéressante :

Il me semble qu'une foi religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée (*leidenschaftliches sich entscheiden*) en faveur d'un système de référence (*Bezugssystem*). Que, par conséquent, bien que ce soit une foi, c'est cependant une manière de vivre, ou une manière de juger la vie.

Selon cette perspective, la croyance en la mort et en la résurrection de Jésus devient, pour ainsi dire, l'unité de mesure de la vie du chrétien ; on pourrait alors dire d'elle ce que Wittgenstein affirme à propos des étalons, par exemple du mètre étalon de Paris : un étalon « n'est pas le représentant, mais le mode de représentation [...], c'est un paradigme [...] ; quelque chose avec quoi nous faisons des comparaisons²⁵ ». Le chrétien est en conséquence celui qui confronte systématiquement sa vie à la mort et à la résurrection de Jésus ; qui trouve dans cette mort et résurrection son *Bezugssystem*. C'est justement pour cela que le chrétien se situe à « un plan complètement différent » par rapport à celui qui ne croit pas, mais aussi par rapport au plan où se meut celui qui cherche des preuves (historiques ou rationnelles) pour croire. Entre le premier et le second, il y a, selon Wittgenstein, « un abîme » que celui qui fait de la croyance religieuse « une question de science » ne voit pas :

Supposez un croyant qui dise : « Je crois en un jugement dernier » et que je dise : « Eh bien, je n'en suis pas si sûr. C'est possible. » Vous direz qu'il y a un abîme (*an enormous gulf*) entre nous. S'il disait : « Il y a un avion allemand en l'air » et que je dise : « C'est possible. Je n'en suis pas si sûr », vous diriez que nous sommes assez proches l'un de l'autre. [...] En disant : « Wittgenstein, vous avez dans l'esprit quelque chose de complètement différent », vous pourriez exprimer par là non pas le fait que je sois plus ou moins proche de lui, mais que je me meus sur un plan complètement différent (*on an entirely different plane*²⁶).

25. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Callimard, 2004, I, § 50.

26. *Id.*, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, *op. cit.*, p. 107.

Mais quel est le plan sur lequel se meut Wittgenstein ? Beaucoup de remarques suggèrent qu'il a fait de cette question (et, donc, en quelque sorte, de sa difficulté à ne pas croire) le point d'appui de ses considérations sur la religion, et notamment sur le christianisme. En attestent les différents passages où il s'attarde sur le chrétien et sur son incapacité à le comprendre. Le chrétien, par exemple, appelle Jésus « Seigneur », mais pour lui, Wittgenstein, « cela ne veut rien dire ». Certes, il peut répéter autant de fois qu'il veut le mot « Seigneur », mais ce qu'il ne peut pas, c'est le prononcer « avec du sens ». Dans cette ligne, Wittgenstein commente un passage de la première lettre de Paul aux Corinthiens (12,3) :

Je lis : « Et nul ne peut appeler Jésus "Seigneur", sinon par l'Esprit saint. » – Et c'est vrai : je ne puis d'aucune façon l'appeler « Seigneur », car cela ne veut rien dire pour moi. Je pourrais l'appeler « l'Exemple », ou même « Dieu » – ou plus exactement, je puis comprendre quand on le nomme ainsi ; mais je ne puis articuler le mot « Seigneur » avec du sens (*mit Sinn*). Car je ne crois pas qu'il viendra pour me juger, *cela* ne veut rien dire pour moi. Et cela ne pourrait me dire quelque chose que si je vivais *tout à fait autrement*²⁷.

Comme on le voit, Wittgenstein ne soutient pas du tout que le mot « Seigneur » n'a pas de sens, mais plutôt qu'il n'en a pas pour lui ; c'est lui qui ne peut pas prononcer avec du sens ; c'est sa vie qui ne sait pas définir à ce mot une signification. Prononcé par lui, dans le cadre de sa vie, le mot « Seigneur » serait en somme une roue qui tourne à vide et, en le prononçant, il serait seulement, selon les fameuses images pauliennes, « comme un bronze qui résonne ou une cymbale qui retentit » (1 Corinthiens 13,1). La leçon que Wittgenstein en tire concerne à la fois son existence et sa méthode philosophique. C'est dans la même perspective, en réalité, qu'il affirme que pour être capable d'appeler Jésus « Seigneur » de manière sensée, il devrait vivre « tout à fait autrement » ; mais alors, dans cette formulation à la première personne, résonne aussi fortement l'indication fondamentale de la méthode de sa philosophie : « C'est la *praxis* qui donne aux mots leur sens²⁸. »

Une précision est nécessaire ici. Dans les cas ordinaires de croyances, si j'affirme ne pas croire en quelque chose, je peux le décrire à celui qui, à l'inverse, affirme croire en ce que je ne crois pas : ce en quoi je ne crois pas doit, de fait, être la même chose que

27. L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 92.

28. *Ibid.*, p. 161.

ce en quoi il croit lui, si ma croyance doit contredire la sienne. Sauf que décrire ce en quoi je ne crois pas est précisément ce que, semble-t-il, je suis incapable de faire dans le cas d'une croyance comme la croyance, par exemple, en un Jugement dernier, car pour contredire quelqu'un sur ce point je devrais avant tout décrire ce en quoi il croit, lui. Mais, comme nous l'avons appris à travers le commentaire de Paul par Wittgenstein, la difficulté vient avant tout, dans ce cas, de la description de ce en quoi je ne crois pas. Certes, je peux chercher à le faire ; mais alors, conclut Wittgenstein, je dois aussi admettre que « la personne d'esprit religieux [...] ne croit jamais ce que je décris²⁹ ».

La conclusion à en tirer est que ce qui fait d'une croyance une croyance religieuse n'est pas son contenu ; ce qui compte dans le cas des croyances religieuses n'est pas (ou n'est jamais seulement) « ce sur quoi *elles* portent », mais avant tout leur « environnement³⁰ ». Et pour cette raison il est parfois difficile de distinguer, sur la base de son seul contenu, une croyance religieuse d'une croyance scientifique :

[Ce] sont leurs tenants et aboutissants, qui sont complètement différents, qui en feraient des croyances religieuses, et on peut aisément imaginer des transitions telles que, sur notre tête, nous ne saurions si on doit les appeler des croyances religieuses ou scientifiques³¹.

On ne saurait alors s'étonner de la question qui apparaît dans une de ses remarques tardives : « Comment sais-je que deux hommes visent la même chose, lorsqu'ils disent chacun croire en Dieu³² ? » On peut néanmoins s'étonner qu'une pareille question soit strictement contiguë à une autre : « Mais comment cela [leur croyance en Dieu] se montre-t-il dans *leur* vie³³ ? » Ce qui compte, ce qui fait véritablement la différence, ce ne sont pas tant les mots prononcés ou ce qui est pensé quand on les prononce, mais plutôt le mode selon lequel ils sont utilisés ; les différentes manières selon lesquelles ils sont incarnés dans la vie humaine, « la différence qu'*elles* marquent entre différents moments de la vie³⁴ ».

29. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique...*, op. cit., p. 110.

30. *Ibid.*, p. 115.

31. *Ibid.*, p. 115.

32. *Id.*, *Remarques mêlées*, op. cit., p. 161.

33. *Ibid.*, p. 160.

34. *Ibid.*, p. 160-161.