Mike BURLEY (ed.), *Wittgenstein, Religion and Ethics.
New Perspectives from Philosophy and Theology*

Londres, Bloomsbury Academic, 2018, 266 p.

Cornelius Crowley

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/64174>

DOI : 10.4000/assr.64174

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 205-208

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Cornelius Crowley, « Mike BURLEY (ed.), *Wittgenstein, Religion and Ethics. New Perspectives from Philosophy and Theology* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/64174> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.64174>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Mike BURLEY (ed.), *Wittgenstein, Religion and Ethics. New Perspectives from Philosophy and Theology*

Londres, Bloomsbury Academic, 2018, 266 p.

Cornelius Crowley

RÉFÉRENCE

Mike BURLEY (ed.), *Wittgenstein, Religion and Ethics. New Perspectives from Philosophy and Theology*. Londres, Bloomsbury Academic, 266 p.

- 1 Sur les onze chapitres du livre, neuf sont fondés sur des communications faites lors du colloque annuel de la Société britannique Wittgenstein en 2016. À cela s'ajoute l'article de Sophie Grace Chappell (p. 195-217), qui examine les applications de la doctrine dite du « double effet », *duplex effectus*, en sa formulation par Thomas d'Aquin (p. 195), et le chapitre 3, de Mikel Burley, « Wittgenstein et l'étude de la religion : au-delà du fidéisme et de l'athéisme » (p. 49-75), la reprise d'une conférence prononcée en 2015 devant la même Société britannique Wittgenstein. À travers le propos introductif, « Wittgenstein, religion et éthique : percevoir les relations » (p. 1-12), où comme dans le titre du chapitre trois l'objectif formulé est de pratiquer des distinctions et de postuler des relations (« *Seeing the Connections* »), le défi est de percevoir les relations sans forcer le raisonnement vers une fusion induite. Citons, à cet égard, le propos de Sophie Grace Chappell, qui pointe un écueil qu'il convient d'éviter : « La maladie habituelle du philosophe, c'est-à-dire la maladie d'un excès de généralisation, la présomption qu'un principe qui fonctionne parfaitement dans certains cas doit être étendu et doit être tordu (*contorted*), afin qu'il couvre tous les cas, ou le plus grand nombre possible » (p. 187). Notons aussi, comme indication quant à la tonalité d'ensemble du livre, le dédicace de Burley : « En mémoire de Dewi Z. Phillips (1934-2006), qui dans un esprit wittgensteinien encourageait à chercher à rendre conceptuellement justice au monde,

en toute sa variété, à reconnaître qu'agir ainsi entraîne des exigences éthiques pour la personne qui cherche ».

- 2 Le titre met en relation des catégories que l'usage ordinaire accrédite isolément, mais dont l'enchaînement ne va pas de soi. Et si les articulations sont perçues comme problématiques, c'est bien le corpus wittgensteinien, en son incomplétude énigmatique, qui nous arrête dans nos présomptions quant à l'automaticité des enchaînements : les actes de langage sont produits et sont recevables, ils font sens, sous conditions. Après avoir parcouru les onze chapitres de ce livre, on en conclut que l'enchaînement affiché dans le titre appelle une compréhension qui restera révisable. Car il n'y a rien qui aille de soi dans l'enchaînement des termes. Et il n'y a rien dans le titre qui ne relève pas de nos usages les plus ordinaires du langage : religion, éthique, philosophie, théologie, dont on croit savoir enchaîner les termes.
- 3 Concernant la philosophie, Burley commente la règle énoncée par Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* : « La philosophie, par conséquent, ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte, que le décrire [...]. Elle laisse toutes choses en l'état » (§ 124) (« *Philosophy may in no way interfere with the actual use of language [...]. It leaves everything as it is* », p. 56-57), ici appelé « *principle of non-interference* » (p. 57). Le principe reconnaît à un usage effectif du langage une autonomie d'exercice, une souveraineté restreinte aux limites balisant un domaine spécifique. Ainsi la philosophie ne touche-t-elle pas, elle laisse intact, l'usage du langage qui est celui de « la religion ». Comme elle ne portera pas davantage atteinte à l'usage langagier d'une constitution ou *Bill of Rights*, qu'à l'énoncé d'une recette de cuisine. Mais si le titre du présent livre est bien *Wittgenstein, Religion and Ethics*, c'est parce que la maxime énoncée, « ne pas porter atteinte », est ici d'un maniement plus problématique : « la religion », en sa dynamique langagière et sa visée symbolique de fond, déborde infiniment son lieu d'énonciation.
- 4 L'intérêt du livre est donc de mettre en exergue l'autonomie des usages langagiers et la non-ingérence par la philosophie, ainsi allégée d'une mission de police vis-à-vis des usages ordinaires, dont le corollaire a pu être la présomption de pouvoir « dire le vrai » ; puis de rendre possible le repérage, dans le détail des enchaînements langagiers qui jalonnent les onze chapitres, une dynamique projective incoercible. Si une telle dynamique est consubstantielle à l'usage langagier singulier qu'est l'usage propre à « la religion », il ne s'agirait, d'après Rowan Williams, que du prolongement d'une dynamique déjà à l'œuvre dans les usages les plus ordinaires (p. 144).
- 5 Dès son introduction, Burley fonde le principe de « non-ingérence » sur le constat par Wittgenstein de l'inutilité d'une présomption que des procédures de raisonnement logique puissent atteindre à notre « profondeur animale » (p. 6). Selon Burley, pour Wittgenstein l'idée « que l'on puisse en principe suspendre toutes nos croyances, sans exception [...] ne tient pas compte de la profondeur d'enracinement de ces croyances, sans lesquelles nous ne pourrions, tout simplement, pas fonctionner dans le monde » (p. 6). Il poursuit en surenchérissant sur le topos de la « profondeur » hors d'atteinte, dont le constat motiverait une posture de modestie épistémologique : « En effet pour Wittgenstein, [le terme de] “croyances” (*Glauben*) ne parvient pas à saisir la profondeur qui est en jeu, même si c'est l'idée de “croyance religieuse” qui s'en approche le plus. Car ce qui est en jeu, ce sont les manières d'agir qui précèdent objectivement les activités rationnelles ou de “ratiocination”, parmi lesquelles on mentionnera *émettre des hypothèses, spéculer, mettre en doute, se décider entre des alternatives* » (p. 6).

- 6 Quant à l'articulation entre religion et éthique, elle est posée dans le titre de la contribution de Chon Tejedor, premier chapitre du livre, « *The Early Wittgenstein on Ethical Religiousness as a Dispositional Attitude* » (p. 13-31). Rien dans l'argumentation de Tejedor ne déroge à la distinction faite par Burley entre le peu de profondeur de la « ratiocination » et les croyances situées en profondeur. Cependant, à travers la catégorie d'*ethical religiousness* – une « attitude dispositionnelle religieuse », l'implication éthique tenant à un usage « des signes linguistiques et mentaux (et, plus généralement, d'agir) selon des modalités attestant que nous sommes au clair vis-à-vis de notre position dans le monde » (p. 26) –, Tejedor identifie une veine dans le *Tractatus* (1921) qui se déploie à distance de toute visée « transcendantale » d'une vérité d'ordre épistémique ou d'une généralité déontique. En ancrant la disposition religieuse « dans » les limites de notre monde, Tejedor explore une veine de la recherche wittgensteinienne qui fait de cette restriction la condition d'un emploi *pratique* de la philosophie : « une partie de la visée du *Tractatus* consiste à opérer une transformation chez le lecteur » (p. 23). Une telle utilité est le corollaire d'une « lecture dispositionnelle », « éthico-religieuse » (p. 22), du *Tractatus*, qui en son développement argumentatif n'isole aucun repaire spécialement dévolu aux propositions éthiques comme telles, qui ne requiert pas l'hypostase d'un « sujet transcendantal » habilité à « faire un choix : le choix entre adopter une attitude d'acceptation de la réalité (l'attitude religieuse) ou adopter une attitude de non-acceptation de – ou de résistance à – la réalité (à l'encontre d'une disposition religieuse authentique) » (p. 17).
- 7 À partir de l'énumération des trois « faisceaux » qui dérivent d'une « lecture transcendantale » (p. 13) du *Tractatus*, qu'il récuse, Tejedor peut distinguer entre une « attitude religieuse » encore tributaire du postulat d'un « sujet métaphysique » (p. 13) et une « lecture dispositionnelle » (p. 22) donnant accès à une « disposition religieuse (*religiosity*) authentique » qui consiste, ni plus ni moins, à « être au clair » avec le monde et avec le langage. La lecture du *Tractatus* comme « machine » (p. 22-28), vers laquelle tend l'analyse de Tejedor, pointe les limites du langage et les limites du monde, ainsi qu'un possible usage (modeste) de la ratiocination. La disposition religieuse « authentique » attesterait un autre principe de limitation et de prudence. En effet, si l'axiome énoncé dans les *Recherches philosophiques* consiste à « laisser les choses en l'état », il s'agit ici de constater que la disposition éthico-religieuse n'entraîne ni la capacité ni le devoir d'affronter un dilemme entre « acceptation » de la réalité et « résistance » à la réalité. Alors que la philosophie sera restreinte à un exercice consistant à « laisser en l'état » les usages du langage, dont celui de la religion, il s'agit ici « [d']être au clair vis-à-vis de notre position dans le monde » (p. 26). Cela suppose le bon usage *pratique* du livre de philosophie qu'est le *Tractatus*. Tejedor écrit, citant une lettre de Wittgenstein de janvier 1918, selon laquelle « le *Tractatus* est précisément une telle « machine pour devenir décent » (p. 22). Précisons cependant qu'en sa lettre Wittgenstein énonce le motif d'une aspiration à inventer pareille machine : « Il paraît évident, n'est-ce pas, que lorsqu'un homme veut, pour ainsi dire, inventer une *machine pour devenir décent*, un tel homme n'a pas de foi » (p. 22). Or si la décence est une affaire de convenance et d'accommodement, la disposition éthico-religieuse, qui vise à « être au clair » avec le monde, passe par le renoncement à vouloir occuper une position transcendantale ainsi qu'aux envolées qu'autorise une telle posture. En revanche l'« authenticité » religieuse de la veine qu'isole Tejedor, en débrouillant des fils de la réflexion du jeune Wittgenstein, nullement désaccordée par rapport aux recherches du

Wittgenstein tardif, coupe court à toute envolée épistémique au-delà des limites du langage et du monde.

- 8 Quant à l'articulation entre philosophie et théologie, les différents chapitres attestent autre chose qu'une conformité à la disposition religieuse éthique, faite d'ajustement aux conditions avec lesquelles il convient d'être « au clair ». En effet, l'usage théologique du langage n'est nullement tenu à la restriction d'avoir à « [laisser] toutes choses en l'état ». La théologie se déploie en une dynamique bien moins restreinte que selon « l'attitude dispositionnelle religieuse » qu'identifie Tejedor. Voici ce qu'écrit Wayne Proudfoot, dans un chapitre intitulé « *Wittgenstein, Analogy and Religion in Mulhall's The Great Riddle* » (p. 113-128) : « Mulhall constate qu'il peut paraître saugrenu d'évoquer une absolue perfection de la bonté ou de la sagesse, car nous ne connaissons ces termes qu'en leurs usages relatifs. Mais il soutient qu'en les projetant au-delà des limites de leur usage intelligible nous pouvons concevoir qu'ils parviennent à l'expression la plus plénière possible, par une sorte d'extension de leur projectibilité critique réflexive » (p. 121). Ainsi l'élargissement projectif qui est inhérent aux usages les plus ordinaires du langage se déploie-t-il hyperboliquement dans son usage théologique, « *God Talk* » (p. 140). Notons que la contribution de Proudfoot précède immédiatement celle de Mulhall intitulée « *Riddles, Nonsense and Religious Language* » (p. 129-146), où « *riddle* », « *great riddle* » (p. 129), reprend la sollicitation par Wittgenstein de la catégorie de *ratzel* – énigme ou devinette « sérieuse », réserve de sens crypté possible – à la fois conforme et en effraction aux voies du langage ordinaire.
- 9 On notera dans le livre des remarques qui situent l'attention portée au langage de la religion comme étant en retrait de la conjoncture philosophique de ce XXI^e siècle. Ainsi Michel Scott identifie-t-il une conjoncture dont nous serions sortis : celle du « "tournant linguistique" du début et milieu du XX^e siècle, lorsque la préoccupation avec le sens (et le statut censé) de ce qui est proféré au titre du discours religieux suscitait une attention égale ou supérieure à la question de l'existence et de la connaissance de Dieu » (p. 147). La formulation laisse entendre que cette conjoncture centrée sur les contraintes langagières est désormais close, en tout cas moins présente s'agissant des procédures de la philosophie de la religion. Est-ce à dire que la réflexion sur le langage religieux serait désormais moins inhibée, menée en une conjoncture propice à la réémergence de certaines veines par lesquelles la philosophie viserait son accomplissement *par* son dépassement ? Pour revenir à Proudfoot, celui-ci écrit : « L'existence même de la théologie atteste une aspiration inexpugnable mais inassouissable de la philosophie. Par leur nature, les humains aspirent à une intégralité de compréhension qu'ils ne peuvent réaliser » (p. 124). Le propos contourne habilement la restriction pesant sur « la philosophie [qui] laisse toutes choses en l'état ». Ici le constat est que la philosophie ne se plie pas à une telle restriction, qu'elle se projette, à des fins d'accomplissement, vers un ordre ontologique qui n'est pas celui d'une disposition religieuse éthique s'efforçant d'être « au clair vis-à-vis de notre position dans le monde ». Cette dernière projection est l'apanage de la théologie, qui prend la relève. Mais ce faisant, peut-il s'agir d'autre chose que d'un retour à une articulation entre philosophie et théologie qui fait de la première une procédure ancillaire du régime ontologique de la seconde ?
- 10 On peut lire ce livre en relevant les mises en garde wittgensteiniennes quant aux limites de notre langage, puis en constatant les subtilités par lesquelles s'en affranchir. Rowan Williams, dans le chapitre intitulé « *Wittgenstein, Kierkegaard and*

Chalcedon » (p. 77-92), écrit : « Ainsi qu'il [Wittgenstein] le reconnaît [...] nous sommes constamment pris dans l'opération consistant à échanger des récits (*narratives*) qui sont en cours de réélaboration constante [...], aussi nous comprenons pourquoi certaines transitions sont naturelles, dans les termes du discours » (p. 86). Si la propension à opérer « certaines transitions » est au cœur de l'idiome théologique, il s'agit d'une propriété inhérente au discours comme tel (p. 86). Pour Williams, tel que Mulhall le lit, pour s'en démarquer sur ce point, « les procédés par lesquels on parle de Dieu entrent dans le discours quotidien, provoquant un effet de dérangement s'agissant des routines descriptives du discours » (p. 140). Ainsi « ce n'est pas uniquement l'activité consistant à "parler de Dieu" qui entraîne un effet de disruption [Williams consacre donc] une part importante de son temps à l'examen des voies par lesquelles le langage ordinaire est en fait troué d'un faisceau de registres représentationnels non-religieux de ce type, où les modalités de réponse langagière sont délibérément excessives ou insolites » (*ibid.*).

- 11 Même si on peut circonscrire, comme une parenthèse révolue, le « tournant linguistique » dans lequel Wittgenstein a assurément joué un rôle majeur, ce que Williams appelle « *God Talk* » ne peut reprendre « en l'état » les procédures théologiques d'avant. La maxime de « non-ingérence » a certes pour effet de laisser être toute dynamique de projection, conduisant ainsi à un brouillage des frontières entre philosophie et théologie. Cependant, le destinataire (comme le producteur) de tels discours est positionné pour être en mesure de constater que des frontières sont en effet franchies. L'intérêt de ce livre est ainsi, selon la règle de sa compréhension d'ensemble, de se plier à la prudence consistant à « laisser les choses en l'état ». Reste le critère d'une évaluation des discours et formes de vie religieux selon la règle éthique qu'énonce Tejedor, ou, par d'autres approches, Genia Schönbaumsfeld, qui, à propos de l'inanité de l'idée d'une théodicée, énonce que « cela ne fait aucun sens de supposer que Dieu partage une communauté morale avec les êtres humains » (p. 94). Ici la réflexivité du langage fait qu'au lieu de s'élargir ou de s'élever, selon la trajectoire que dessine Williams, celui-ci fait retour sur la condition d'une « communauté morale », tributaire d'une condition commune faite de mortalité dans le temps. Avec une éloquence précise, Tejedor décèle, comme étant le propre de « l'attitude religieuse dispositionnelle », l'abandon des présomptions d'un sujet transcendantal, pour ainsi être « au clair ». Mais s'agissant d'une telle disposition, peut-elle encore comporter une sotériologie et une projection transcendante ? Et qu'en est-il d'un tel ressourcement du religieux dans une contingence terrestre, à l'heure d'une conscience ravivée de la finitude et de la précarité des conditions ?