Sur l'intelligibilité de l'objet de la croyance religieuse selon Kant et Wittgenstein

Über die Intelligibilität des Gegenstandes religiösen Glaubens bei Kant und Wittgenstein

On the Intelligibility of the Object of Religious Belief According to Kant and Wittgenstein

Max Marcuzzi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ceg/2695>

DOI : 10.4000/ceg.2695

ISSN : 2605-8359

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 26 avril 2018

Pagination : 49-58

ISBN : 979-10-320-0160-8

ISSN : 0751-4239

Référence électronique

Max Marcuzzi, « Sur l'intelligibilité de l'objet de la croyance religieuse selon Kant et Wittgenstein », *Cahiers d'Études Germaniques* [En ligne], 74 | 2018, mis en ligne le 26 octobre 2019, consulté le 25 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ceg/2695> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceg.2695>

Sur l'intelligibilité de l'objet de la croyance religieuse selon Kant et Wittgenstein

Max Marcuzzi

Aix Marseille Univ, IHP, EA 3276, Aix-en-Provence, France

Si M. Lewy est croyant et dit qu'il croit au Jour du Jugement, je ne saurais même pas si je puis dire que je comprends ou non¹.

L'opposition à la religion s'est souvent présentée comme étant motivée par des arguments rationnels, par exemple lorsque Bertrand Russell critique la religion en l'opposant à la science, prise quant à elle comme modèle de rationalité, afin de montrer que les motifs de croire à une religion ne satisfont aucune exigence scientifique, de sorte que la croyance religieuse doit apparaître comme n'étant pas raisonnable dans la perspective de la science, car elle ne porte que sur des objets hautement improbables².

L'originalité de Kant est d'avoir totalement abandonné l'approche théorique de la religion, sans pour autant avoir renoncé à la rationalité. Avec le concept de foi rationnelle, il a voulu montrer que si la raison théorique devait renoncer à prouver l'existence aussi bien que l'inexistence de Dieu, la raison pratique, et elle seule, conduisait à en poser l'existence, avec toutes les conséquences qui en découlent pour conforter l'attitude morale de l'homme.

De son côté, sans prendre en considération la possible spécificité d'une religion qui, sans être théorique, serait quand même fondée rationnellement, Wittgenstein estime également que la religion ne doit rien à la raison. Autrement dit, il n'envisage pas la spécificité d'une raison pratique. La religion est pour lui plutôt une affaire de manière d'exister, de donner sens à sa vie et d'organiser massivement des jeux de langage concernant certains mots, comme « mort³ » ou « Dieu⁴ » ou encore « Jugement dernier⁵. »

1. Ludwig Wittgenstein, « Leçons sur la croyance religieuse », in *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1992, p. 114, trad. Jacques Fauve.

2. Sur la position de Bertrand Russell, cf. Jacques Bouveresse, *Que peut-on faire de la religion ?*, Marseille, Agone, 2011.

3. Ludwig Wittgenstein, *Leçons*, p. 124 sq.

4. *Ibid.*, p. 116 sq.

5. *Ibid.*, p. 106 sq.

Dans ce cadre, Wittgenstein estime que, par exemple, croire au Jugement dernier ne relève pas d'un « raisonnement ou d'une référence aux raisons habituelles que l'on invoque à l'appui d'une croyance, mais bien plutôt du fait que tout dans sa vie obéit à la règle de cette croyance⁶ ». Cela tient au fait que selon lui la croyance religieuse, à la différence des autres types de croyances, ne repose pas sur le terrain des faits⁷ mais plutôt d'un choix de vie, ce qui modifie totalement les possibilités de discussion à son propos.

Wittgenstein dit que dans la religion ce n'est pas « d'hypothèses qu'il est question, ni de haute probabilité. Non plus que de connaissance⁸ », mais de dogme et de foi, qui se situent sur un tout autre registre, même s'il est peut-être impossible de dire exactement de quel registre il s'agit.

En cela, son approche présente une analogie avec celle de Kant, pour qui la religion ne repose pas non plus sur le terrain des faits connaissables, donc de l'être, mais de ce à quoi on doit croire pour rendre possible ce qui doit être ; elle ne se constitue pas à partir d'une expérience de ce qui est, mais à partir d'une exigence : on croit parce qu'on doit. La question est de savoir quel peut être le sens de ce à quoi on est ainsi conduit à croire.

C'est pourquoi, dans les réflexions qui suivent, on voudra tenter de mesurer ce qui, sur fond d'un rejet commun de toute approche cognitive et démonstrative de la religion, rapproche ou éloigne Kant et Wittgenstein sur la question du partage entre sens et non-sens, c'est-à-dire sur la question de l'intelligibilité du discours religieux.

Or on sait que dans la *Critique de la raison pure*, Kant a voulu montrer que les preuves de l'existence de Dieu étaient illusoires, car elles portent sur un objet inatteignable pour le système des concepts de notre entendement⁹, dont l'application légitime se limite à nos intuitions sensibles : nous ne pouvons connaître que ce qui relève d'une expérience possible dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire de ce qui se laisse imaginer. Pour autant, le rapport à la religion reste légitime dans une perspective morale, en dehors de toute ambition directement théorique. C'est pourquoi une religion légitime pour Kant doit lier des éléments purement historiques et contingents à des principes rationnels dont la valeur est universelle et nécessaire.

La question qui se pose alors est de savoir jusqu'à quel point les objets d'une telle religion, c'est-à-dire, pour Kant, avant tout, les articles de foi du christianisme, peuvent être affirmés dans une perspective rationnelle, et, surtout, si cette perspective suffit pour leur conférer un sens. Ou bien, est-ce que l'assentiment à cette religion selon Kant éminemment morale, parce que les principes fondamentaux en sont dictés par la raison pratique, n'inclut pas des éléments qui soit se retournent contre la raison, soit lui échappent, de sorte que

6. *Ibid.*, p. 107.

7. *Ibid.*, p. 108.

8. *Ibid.*, p. 112.

9. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », « L'Idéal de la raison pure », *passim*.

la religion doit s'entendre comme une sortie hors du domaine de la raison, tout en étant selon Kant paradoxalement motivée par la raison pratique elle-même. Cette question revient ici à demander jusqu'à quel point la raison peut prétendre construire du sens, et si en passant de la morale à la religion, la raison pratique ne bascule pas dans un domaine où ce n'est plus la raison qui construit le sens, mais l'arbitraire des choix de vie, exactement comme le prétend Wittgenstein.

Kant ne juge certes pas que toute religion soit moralement fondée, ce pourquoi il distingue une religion du culte, qui vise à obtenir le salut sous diverses formes possibles par des croyances et des rituels ; il s'agit avec elle de s'attirer les bonnes grâces de Dieu ou des divinités. Et une religion morale qui vise à compléter et à conforter par la foi une attitude rationnelle morale qui consiste à accomplir le devoir que nous impose notre raison sous la forme d'un impératif catégorique. Le fondement moral de l'ouverture au religieux est donc chez Kant que, pour répondre au besoin de la raison, on doit admettre la réalité d'objets dont nous ne sommes pas en mesure de comprendre ce qu'ils sont ni comment ils sont possibles. Au nombre de ces objets, il y a tout d'abord les trois postulats de la raison pure pratique de l'*immortalité* de l'âme, de notre *liberté*, et de l'*existence de Dieu*, à quoi dans *La Religion dans les limites de la simple raison* Kant ajoute encore la possibilité de la *grâce divine* et la nécessité de poser Dieu comme *souverain* de l'État éthique, c'est-à-dire de l'Église que les hommes doivent édifier pour lutter collectivement contre le mal qu'ils s'incitent réciproquement à commettre. Cela permet de considérer les devoirs moraux imposés par la raison comme des commandements de Dieu légiférant sur l'ensemble de la société éthique.

La raison doit admettre ces postulats parce qu'ils sont impliqués par notre compréhension de la justice. En effet, selon Kant, notre raison nous impose de conformer notre volonté à la loi que nous impose notre raison pratique, quel qu'en soit le prix en termes de bonheur, et notamment au prix d'avoir, le cas échéant, à renoncer à notre aspiration au bonheur. Toutefois, Kant estime dans le même temps, et malgré tout, que pour la raison impartiale en général, et non pas seulement pour une personne intéressée qui se prendrait elle-même pour but¹⁰, un bien moral qui serait accompli au détriment du bonheur ne pourrait pas être le « souverain bien », et il faut que l'homme vertueux puisse espérer aussi être heureux.

Autrement dit, Kant estime qu'il va de soi pour la raison en général qu'un être à la fois rationnel et tout puissant ne pourrait pas vouloir qu'un homme digne du bonheur ne puisse être heureux. Cela signifie que toute personne raisonnable, si elle en avait le pouvoir, proportionnerait toujours le bonheur à la vertu, et, inversement, ne tolérerait pas que le vertueux soit malheureux. Il s'ensuit selon Kant qu'« il est a priori (moralement) nécessaire de produire le souverain bien

10. Immanuel Kant, « Critique de la raison pratique » in Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1985, p. 742. *Kant's Gesammelte Schriften*, « Akademieausgabe », t. V, Berlin, de Gruyter, 1974 [1908], p. 110. Par la suite, la *Akademieausgabe* sera citée sous la forme : Ak. tome page.

par la liberté de la volonté¹¹ », c'est-à-dire d'œuvrer pour rendre possible un bonheur moral.

Pourtant, être moral ne suffit pas pour produire le bonheur dans le monde sensible. C'est pourquoi il faut, selon Kant, envisager la possibilité que la moralité puisse entraîner le bonheur par la médiation d'un auteur intelligible du monde, ce qui conduit à croire en Dieu pour pouvoir espérer que soit réalisé par lui l'accord moralement nécessaire du bonheur avec la vertu¹². La prise en compte de la faiblesse de l'homme et de son incapacité à produire le bonheur par la réalisation de son devoir entraîne le passage de la philosophie morale à la philosophie de la religion, et, corrélativement, justifie rationnellement le passage de la morale à la religion.

Cela a pour conséquences d'une part que si le bonheur doit récompenser la perfection morale, il faut d'abord que la perfection morale soit possible. Or pour un être imparfait et corrompu comme l'homme, atteindre la perfection morale ne peut que relever d'un processus infini. Il faut donc que ce dernier soit rendu possible par l'immortalité de l'âme, à laquelle il faut donc logiquement (mais non moralement) croire également (car croire n'est pas un devoir, même si pour Kant c'est une nécessité). Enfin, si l'homme ne peut pas réaliser lui-même l'Idée du bien suprême comme conséquence de son intention morale « tout en trouvant en soi le devoir d'y travailler », il peut espérer recevoir le secours d'une assistance divine, c'est-à-dire la grâce, pour accomplir son devoir.

Or si la grâce consiste en ce que Dieu agit pour les hommes, c'est d'une manière totalement incompréhensible, et qui constitue pour celui-ci un « mystère¹³ » qui se décline en trois mystères subordonnés : 1) tout d'abord le mystère de la *vocation* tenant au caractère incompréhensible – car contradictoire – du fait que nous ayons à nous concevoir à la fois comme libres et comme étant créés par Dieu, ce qui semble impliquer que nous soyons déterminés par notre créateur en chacune de nos actions, et que par conséquent nous ne soyons pas libres. 2) Ensuite, si l'homme est corrompu, comme l'expérience commune semble le prouver, il peut espérer que Dieu supplée au défaut de sa capacité dans la réalisation de son devoir. Mais alors Dieu agit avec l'homme, et l'action de l'homme ne peut pas être entièrement imputée à celui-ci, ce qui encore une fois contredit sa spontanéité. Dans une même action supposée libre, l'homme agit et pâtit à la fois. C'est le mystère de la *satisfaction*. 3) Enfin, si l'homme est corrompu, on ne comprend pas qu'il puisse déterminer sa volonté pour le bien. Il a donc besoin de la grâce divine pour s'y décider. Mais il est incompréhensible que Dieu élise certains hommes et non pas tous, ce qui constitue le mystère de l'*élection*¹⁴.

11. *Ibid.*, p. 746. Ak. V 113.

12. « On peut penser, du moins comme possible, une liaison naturelle et nécessaire entre la conscience de la moralité et l'attente d'un bonheur proportionné à la moralité dont il serait la conséquence », *ibid.*, p. 753. Ak. V 119.

13. Immanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, in Kant, *Œuvres philosophiques*, t. III, p. 179. Ak. VI 139.

14. *Ibid.*, p. 175. Ak. VI 144.

La question est donc ici de déterminer le statut compréhensible ou incompréhensible de ce qui est engagé par la croyance en Dieu. D'un côté, Kant dit que ces mystères ne nous sont pas dévoilés par Dieu « parce que nous ne les *comprendrions* pas¹⁵ ». D'un autre côté, Kant dit qu'« on peut exiger légitimement de tout mystère érigé en croyance que l'on comprenne ce qui est signifié à travers lui¹⁶ ». Comment résoudre cette apparente contradiction ?

Les « Antinomies de la raison pure », qui sont notamment les contradictions dans lesquelles la raison s'enferme dans sa recherche de la liberté et du nécessaire dans le monde, trouvaient leur solution en distinguant le niveau phénoménal d'une nature sensible dont les lois sont mécaniques, et le niveau nouménal d'une nature intelligible régie par la liberté. Mais cette solution est inapplicable ici puisque le rapport de Dieu à l'homme se situe tout entier au niveau intelligible. Les contradictions des mystères sont donc insolubles, ce qui veut dire qu'en passant de la moralité à la religion la raison se porte elle-même à croire à ce qui pour elle a pourtant un sens problématique. Mais alors que dans le cas des Antinomies et des Postulats de la raison pratique la foi rationnelle conduit à croire ce qui n'est pas impossible, et qu'on peut de ce fait espérer sans contradiction, elle est ici conduite à croire à ce qui est contradictoire, et qui de ce fait serait impossible et apparaîtrait comme n'ayant pas de sens dans tout autre domaine que celui de la religion.

Kant résout le problème en distinguant le point de vue théorique selon lequel le triple mystère de la vocation, de la satisfaction et de l'élection est incompréhensible, et le point de vue pratique selon lequel il peut selon Kant « être rendu intelligible (*begreiflich*) à tout homme par sa raison en tant qu'Idée religieuse nécessaire pratiquement¹⁷ ». Autrement dit, on ne comprend pas le mystère en soi, mais on comprend qu'il nous engage à agir moralement. Mais dire cela c'est dire que le mystère doit être compris comme une confirmation du devoir de vivre moralement. C'est donc un certain mode de vie, la vie morale, qui lui donne son sens, par-delà son caractère contradictoire.

On atteint ici au cas extrême de ce qui est problématique à admettre pour une foi rationnelle. Mais la question du sens se pose en fait dès le premier moment de l'articulation du moral au religieux, avec la position du Souverain bien et de ses deux annexes religieuses que sont l'immortalité et l'existence de Dieu, la liberté pouvant ici être laissée de côté car elle a un sens strictement moral en lien avec la conscience de la loi morale.

Le problème est de savoir si la raison peut imposer la croyance aux postulats, au sens où une preuve impose ce qu'elle établit, ou si elle peut seulement justifier et cadrer dans les limites de la raison une croyance qui lui préexisterait. D'emblée Kant se situe ici manifestement du côté d'une croyance présupposée, en affirmant qu'« en vertu de la disposition morale universelle dans la nature humaine,

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 175, note. Ak VI 144, note.

17. *Ibid.*, p. 177. Ak VI 145.

[la croyance en une vie future] s'impose d'elle-même¹⁸ ». Pour Kant, c'est un fait anthropologiquement établi : l'homme est universellement et spontanément religieux, comme il est spontanément moral. La religion n'a donc pas à être prouvée à des incrédules, mais justifiée et installée dans ses limites rationnelles à l'intention d'hommes supposés être déjà croyants. C'est pourquoi l'articulation suprasensible entre vertu et bonheur ne fait l'objet que d'une justification rapide dans la *Critique de la raison pratique* : il s'agit moins de l'établir par une preuve qui serait de toute façon impossible à fournir que de la situer correctement. De ce fait, la raison critique a un pouvoir limitatif plutôt que créatif : elle limite la manière dont on peut croire en préservant de l'enthousiasme, mais elle ne donne aucune raison de croire et ne s'adresse jamais aux incroyants qui, dans la rhétorique du texte, sont toujours désignés à la troisième personne, comme un groupe extérieur, même si dans *La Religion dans les limites de la simple raison* quelques indications sont données à leur intention, notamment en ce qui concerne le statut du Christ¹⁹.

De ce fait, Kant estime que la provenance morale des concepts religieux suffit à leur donner sens et que seules n'ont aucun sens intelligible les propositions religieuses sans fonction morale, comme par exemple la Trinité, si celle-ci est entendue non pas symboliquement, mais comme une détermination réelle de l'être de Dieu. Il n'envisage pas qu'ils puissent être des non-sens en eux-mêmes²⁰. Par exemple, lorsque Kant affirme l'immortalité de l'âme, le fait que les morts soient encore vivants lui semble pleinement acceptable, même si ce n'est pas pleinement compréhensible, et sans que puisse être posée la question de savoir en quel sens ils sont vivants, si ce n'est que c'est en un sens qui n'implique plus ni le corps ni l'espace²¹. Kant n'envisage donc pas la possibilité que les propositions auxquelles la raison enjoint de croire puissent ne pas avoir de sens au point qu'y croire n'ait pas de sens non plus.

Or, à la question de savoir si une fois mort il cessera d'exister, Wittgenstein répond qu'il est réduit à quia, c'est-à-dire qu'il est dans l'impossibilité de répondre à cette question parce qu'il ne sait pas exactement ce qu'il faut y entendre²². Si on précise le sens de cette question, en disant par exemple que « si vous ne cessez pas d'exister, vous souffrirez après votre mort », de sorte que demander si on cessera d'exister après la mort revient à interroger sur la persistance de la douleur après la mort, alors, dit Wittgenstein, « je commence à y relier des idées, peut-être des idées éthiques de responsabilité ». Mais pour autant, « bien que ce soient là des mots bien connus et bien que je puisse passer d'une phrase à une autre ou à des images, le problème reste²³ », parce qu'il

18. *Ibid.*, p. 154. Ak VI 126.

19. Il s'agit alors d'établir ce qu'est le Christ en tant que pur agent, exemple et docteur moral.

20. Alors que c'est justement la trinité qui est le point hautement rationnel selon Hegel.

21. Kant critique le « matérialisme psychologique » qui estime le corps nécessaire pour penser la personnalité et le « matérialisme cosmologique » qui implique la présence dans un monde. *Religion*, p. 157, note. Ak VI 128, note 47.

22. Wittgenstein, *Leçons*, p. 131.

23. *Ibid.*, p. 132.

ne sait pas quelles conséquences tirer de cet énoncé, et s'il est possible non pas seulement de croire à cette souffrance, mais de comprendre ce que signifie une souffrance après la mort. Et à ce compte, Wittgenstein adopte une position proche de celle de Kant dans la Dialectique transcendante de la *Critique de la raison pure*, en la radicalisant toutefois, et qui est de renoncer à se prononcer sur de tels objets qui se situent en dehors de toute expérience possible ; c'est pourquoi pour Wittgenstein il y a une différence de « plan » entre des énoncés tels que « je n'en suis pas si sûr. C'est possible », en parlant du Jugement dernier, et un énoncé comme « c'est possible. Je n'en suis pas si sûr » en parlant d'un avion allemand volant dans le ciel. Le type de possibilité n'est absolument pas le même, et donc le type de croyance non plus, de sorte que croire au Jugement dernier n'a rien à voir avec croire qu'il y a un avion allemand dans le ciel. Toutefois, dans la Dialectique transcendante, Kant estimait qu'on ne pouvait ni affirmer ni nier, mais que l'on pouvait admettre la possibilité de certaines réalités suprasensible, alors que Wittgenstein affirme ici pour sa part ne pas pouvoir même se prononcer sur la possibilité, parce que le type de possibilité dont il est question ici n'a rien à voir avec les possibilités communes, liées par exemple aux probabilités en science. En fin de compte, c'est le sens même d'une telle possibilité qui d'une manière générale est problématique, comme l'est pour Kant le sens de la possibilité des trois mystères évoqués plus haut. Aussi, concernant le Jugement dernier, Wittgenstein estime-t-il que dire « Non. Je ne crois pas qu'il se produira une telle chose » serait « pure folie ». On est ici en dehors du domaine d'une possible affirmation ou négation, même sur le mode de la croyance, parce que ce que dit celui qui dit ne pas croire n'a rien à voir avec ce que dit celui qui dit croire. Il peut dire qu'il n'a pas ces pensées, mais il ne peut pas « contredire la chose même²⁴ ».

Ici coexistent deux manières de comprendre le sens. Pour Kant, la raison pratique peut constituer du sens et donner sens aux termes « immortalité » ou « Dieu », même si ces termes sont incompréhensibles. Dans le cas des mystères, le sens est sauvé par la pratique, pour autant qu'il la favorise, tout en étant absolument insensé puisque contradictoire. C'est donc la pratique qui sauve le sens, en forçant celui-ci par-delà le non-sens des contradictions.

De manière analogue, le sens est pour Wittgenstein lié à des usages et à des règles discursives dans des jeux de langage. Et la position de Kant sur la religion peut apparaître alors comme un jeu de langage, où la possibilité d'une pratique force l'absurde à devenir sensé. Pour l'homme moral qui prolonge sa pratique par des croyances religieuses, ces croyances ont du sens – mais ne prennent sens que par sa pratique. De même, pour l'homme moral qui prolonge son intention morale par une croyance religieuse, la vie après la mort a du sens, quand bien même il serait incapable de dire en quoi ce sens consiste.

Dans le point de vue du non-croyant, inversement, un certain usage habituel du mot « mort » rend, par exemple, totalement incompréhensible un usage où

24. *Ibid.*, p. 110.

le mot « mort » pourrait désigner une existence qui continue après ce que dans le langage courant on appelle la mort. Pris dans ce sens excentrique, le mot « mort » est alors sans emploi pour celui qui n'a pas les techniques d'usage de ce mot, et pour qui alors il ne signifie rien. C'est pourquoi à propos de l'existence après la mort, Wittgenstein dit qu'il ne peut rien en dire, « et cela parce que je n'ai pas une idée claire de ce que je dis quand je dis 'je cesse d'exister', etc.²⁵ ». Wittgenstein ne veut pas dire que cette idée n'est absolument pas claire en soi, mais il renvoie chacun à la manière dont chacun peut estimer que quelque chose a du sens pour lui.

Il est dès lors possible qu'il en aille de même chez Kant, et que le passage de la morale à la religion renvoie chacun à ce qui a du sens pour lui, en fonction de la manière dont il engage sa propre existence – ce que pourrait confirmer la double présentation du Christ dans *La Religion dans les limites de la simple raison* : un Christ moral pour le libre penseur, et un Christ divin pour le croyant.

Le corrélat de cette thèse est que, au moins sur certaines questions, comme les questions religieuses, il n'y a pas d'universalité du sens. C'est pourquoi, Wittgenstein écrit « j'aimerais dire que "ce livre est écrit à la gloire de Dieu", mais ce serait aujourd'hui une escroquerie [*eine Schurkerei*], c'est-à-dire que ce ne serait pas compris correctement²⁶ », ce qui veut dire que le sens de cet énoncé ne peut plus être le même que lorsque le mot « Dieu » était utilisé suivant des règles communes qui lui donnaient un sens compréhensible pour tous. J. Bouveresse note en commentaire de ce passage de Wittgenstein qu'« une bonne partie des choses qui auraient constitué à une certaine époque des expressions authentiques de la croyance et de la dévotion ne relèvent plus guère dorénavant que de la rhétorique et du simulacre : quoi que ce soit qu'elles expriment, ce n'est pas ce qu'elles ont la prétention d'exprimer²⁷ ».

La manière relativiste et nostalgique dont Wittgenstein considère la religion permettrait de donner sens au fait que, bien que son propos soit totalement gouverné par des exigences rationnelles, la parole de Kant sur la religion non seulement n'est pas assurée de prouver quoi que ce soit, ce qu'elle assume, mais n'est pas assurée d'avoir un sens universellement recevable, sans que cela doive remettre en cause la moralité de ceux qui ne le comprennent pas. C'est que justement le passage au discours religieux correspond à un moment de flottement du sens, où n'est plus universellement décidable ce qui peut être considéré comme ayant du sens ou comme étant pur non-sens.

Kant a pu vouloir mettre des limites à la religion suivant une exigence rationnelle, mais le projet de référer la religion à la raison présupposait que Kant existât lui-même déjà religieusement, et que le problème des limites rationnelles de la religion ait de ce fait pour lui un sens qui, si on suit la leçon de Wittgenstein, n'avait rien de nécessaire ni d'universel.

25. *Ibid.*

26. Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975, p. 11.

27. Bouveresse, *Que peut-on faire*, p. 48.

Cette situation est très proche de ce qui a été désigné par « post-moderne », si par là on entend la coexistence de modes d'être hétérogènes qui se traduisent par des rapports hétérogènes au sens. Il n'y a rien de moins universel, de moins « catholique », que le sens dans le domaine du religieux. Le partage entre intelligible et inintelligible se fait sur un mode hétérogène, l'intelligible des uns n'étant pas l'intelligible des autres, et il faudrait de ce fait admettre ici la validité d'énoncés tels que « ça n'a pas de sens pour moi ». Cela conduit sans doute à envisager l'effondrement de la croyance en l'universalité du sens, si par là on entend que tout ce qui a du sens est compréhensible par tous, et que donc le sens est un absolu. On doit par conséquent renoncer à dire, comme le faisait Jean-Paul Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*, qu'« il y a universalité de tout projet en ce sens que tout projet est compréhensible pour tout homme ». Dans le domaine du religieux, tout projet est loin d'être compréhensible pour tout homme, et le projet religieux comme tel s'avère avoir un sens éminemment incertain. Ainsi, par exemple, deux personnes peuvent-elles considérer, l'une, que la maladie est une punition, et l'autre pas. La seconde ne pense pas nécessairement le contraire de la première, car, dit Wittgenstein, ce qui est en jeu ici est « complètement différent de ce que nous appellerions normalement : croire le contraire ». Mais c'est, dit-il, simplement que « la pensée d'une punition ne me vient pas à l'esprit²⁸ », car il ne donne aucun sens au rapport entre une maladie et une punition, alors que pour l'autre, c'est le sens de toute sa vie qui peut-être s'y trouve engagé. De même, concernant le Jour du Jugement, Wittgenstein dit simplement qu'il n'a « pas ces pensées ni rien qui leur est apparenté ». Là où Sartre affirmait ce qu'on pourrait appeler l'*universalité kantienne de la compréhension*, Wittgenstein déclare simplement que « je ne sais pas s'il faut dire que ces interlocuteurs se comprennent ou non²⁹ » – car « le critère d'« avoir la même chose dans l'esprit » est loin d'être clair³⁰ ».

Le sens du religieux « post-séculier » se déplace alors peut-être : il ne serait plus croyance en un Dieu ni au divin, mais croyance en la possibilité d'un sens qui n'ait rien d'universel³¹. Ainsi, tandis que la religion – en soi orientée sous divers modes vers l'unité ecclésiale – ouvre en fait par elle-même une division fondamentale entre celui qui croit et celui qui ne croit pas, correspondant à la division parallèle entre le fait de (pouvoir) donner du sens et le fait de ne pas

28. Wittgenstein, *Leçons*, p. 109.

29. *Ibid.*, p. 110.

30. *Ibid.*, p. 114.

31. Divers commentateurs, comme Elise Marrou, dans « De la certitude religieuse : Wittgenstein sur la corde raide », *ThéoRèmes* I, 2011, [<http://theoremes.revues.org/238>] (dernière consultation 24 mars 2016) ou Cora Diamond, dans « Croyance, compréhension et incompréhension : Wittgenstein et la religion » *ThéoRèmes* I, 2011, [<http://theoremes.revues.org/242>] (dernière consultation 24 mars 2016) contestent la négation de l'universalité « kantienne » du sens chez Wittgenstein. Nous estimons au contraire qu'elle est fondamentale, et qu'elle est liée de manière essentielle à la pensée de Wittgenstein, et à ce qui situe celle-ci en rupture profonde avec les discours de la métaphysique. Nous reviendrons ailleurs sur cette question, qui permet de mesurer la radicalité de la déconstruction wittgensteinienne des habitudes sémantiques du discours philosophique.

(pouvoir) en donner à un certain type de discours (qui par là justement se trouve déterminé comme religieux), une sphère plus large se dessine avec Wittgenstein, qui est la sphère de la croyance au sens (pour l'autre) de ce qui est hors sens (pour moi).