

WITTGENSTEIN ET LES CROYANCES RELIGIEUSES

Roger Pouivet

Université de Nancy 2 & Archives Poincaré, CNRS
23 bd Albert I^{er} – F-54015 Nancy Cedex
Roger.Pouivet@univ-nancy2.fr

Résumé : *On trouve chez le « second Wittgenstein » une conception anti-réaliste de la religion, même si elle ne prend pas une forme théorique. Wittgenstein croit devoir tirer d'une conception dispositionnelle des croyances une conclusion antiréaliste en matière de religion. Une discussion critique donne trois raisons de rejeter la conception wittgensteinienne de la religion et plus généralement l'antiréalisme théologique, sans mettre en question une conception dispositionnelle des croyances.*

Abstract : *Wittgenstein's second philosophy contains an antirealistic account of religion, even if this is not expressed in a full-blown theory. He thinks that a dispositional account of beliefs must lead to the conclusion that religion is antirealistic. A critical discussion however leads to three reasons why one should reject Wittgenstein's account of religion and, generally, an antirealistic position in theology, without rejecting a dispositional account of beliefs.*

Dans certains passages des écrits que Wittgenstein laisse à sa mort et dans les notes que ses étudiants ont prises lors de ses cours, il est question des croyances religieuses. Il serait trompeur de présenter ces passages, même assez nombreux, comme une philosophie wittgensteinienne de la religion. D'une façon générale, qu'il s'agisse de religion ou d'autre chose, Wittgenstein examine de façon critique les tentatives philosophiques de théorisation. Parfois, il les identifie à des pathologies intellectuelles. Manifestement, il n'a jamais eu l'intention de développer des thèses sur l'existence de Dieu, sur sa nature et ses attributs, pas plus sur la relation entre religion et société. Il n'a pas non plus entrepris de proposer une meilleure philosophie de la religion, débarrassée des erreurs de ses prédécesseurs.

Les textes qui témoignent de son intérêt pour l'examen des croyances religieuses appartiennent à des phases différentes de sa pensée ainsi qu'à des types d'écrits différents. Cela va des *Carnets* qu'il rédigea pendant la Première guerre mondiale, avant le *Tractatus logico-philosophicus*, jusqu'à certains passages de notes prises quelques temps avant sa mort, en 1951, dans l'ouvrage que ses

éditeurs ont intitulé *De la certitude*¹. Cela passe par ses fameuses « Leçons sur la croyance religieuse »². Rédigées par des étudiants, elles datent de la toute fin des années 1930. On doit aussi citer des passages dans un florilège de pensées intitulé en français *Remarques mêlées*, certains passages de ses *Remarques sur le rameau d'or de Frazer* et des écrits intimes, comme les *Carnets secrets* ou ses *Conversations avec Drury*³. À l'interprète, une telle variété impose la prudence. Ce qui suit ne pourrait certainement pas s'intituler « la philosophie des croyances religieuses de Wittgenstein », à aucun des deux sens possibles : ce que Wittgenstein dit au sujet des croyances religieuses et en quoi consistaient les siennes. Parfois, les commentateurs sont tentés de lier plus étroitement encore que pour d'autres sujets la question des croyances religieuses chez Wittgenstein et sa biographie. La personnalité de Wittgenstein fascine certains. Mais, à mon sens, pour avoir un intérêt philosophique, ses pensées doivent être présentées indépendamment de ses préoccupations personnelles, même si la question de la foi a vraisemblablement joué un rôle considérable, comme les notions de faute et de péché, dans sa vie.

La distinction entre deux phases de la philosophie de Wittgenstein, et même deux Wittgenstein, tant ces deux phases seraient différentes, est parfois contestée. Quoi qu'il en soit, au sujet de la religion, elle apparaît nettement. En gros, le « premier Wittgenstein » soutient que les énoncés religieux sont dépourvus de sens. La raison en est qu'ils ne satisfont pas aux conditions de signification de n'importe quel énoncé, celui de pouvoir être un tableau d'un *fait*, c'est-à-dire de pouvoir représenter la relation que des objets entretiennent les uns avec les autres. Dès que vous introduisez un mot comme « Dieu », ce n'est plus possible. Mais cela ne signifie nullement que ces énoncés n'ont pas d'importance, tout au contraire. Simplement ils ne représentent rien et nous ne pouvons dès lors rien dire de la façon dont ils le font. Wittgenstein distingue des énoncés doués de sens d'autres qui ne le sont pas. À cet égard, les énoncés théologiques sont dans le même cas, pour Wittgenstein, que les énoncés éthiques ou esthétiques. Rien qui concerne des questions de valeur ne peut être énoncé. De cette conception du « premier Wittgenstein » selon laquelle le langage a pour fonction de représenter la réalité, il résulte que la plupart des choses que nous disons, particulièrement quand nous prétendons faire de la métaphysique, de la théologie, de la philosophie, ne sont simplement pas intelligibles. Le drame est que c'est justement cela, ce qui ne peut pas se dire, qui importait, semble-t-il, le plus à Wittgenstein lui-même.

¹ Wittgenstein, 1971a, 1993, 1976 (abrég. = DC).

² Wittgenstein, 1971b (abrég. = LCR).

³ Wittgenstein, 2002 (abrég. = RM), 1982, 2001 ; Drury, 2002.

Cette impression se confirme à la lecture des *Carnets* qu'il rédigea pendant la Première guerre mondiale. Je ne m'intéresserai ici qu'au « second Wittgenstein ». Il avait renoncé à la conception du langage développée dans le *Tractatus*, insuffisante selon lui pour permettre d'appréhender les multiples *usages* que nous faisons du langage. Et cela vaudrait particulièrement pour les usages religieux. Si je laisse de côté le « premier Wittgenstein », ce n'est nullement parce que je suis convaincu que le « second » aurait raison contre le premier ou que le premier ne mérite pas de retenir l'attention, bien au contraire.

Quelle est alors ma motivation pour l'intéresser à la question des croyances religieuses chez le « second Wittgenstein » ? À mon sens, Wittgenstein a donné une assise philosophique à une conception de la religiosité, devenue aujourd'hui assez commune, même si elle trouve des anticipations, sous diverses formes, bien avant lui. Selon cette conception – on peut l'appeler « anti-réaliste » – ce qui importe dans les croyances religieuses n'est pas ce sur quoi elles portent et le problème de savoir si elles sont justifiées ou non, mais leur rôle dans la vie des croyants. Il tire cette conséquence d'une conception dispositionnelle des croyances, c'est-à-dire de l'idée que les croyances sont fondamentalement des dispositions à réagir de certaines façons en certaines circonstances, et non pas des états mentaux. À mon avis, cette conception dispositionnelle est en gros correcte. Mais Wittgenstein a tort de penser qu'elle doit nous encourager à adopter une perspective anti-réaliste en matière de religion. Ainsi, la critique de Wittgenstein devrait me permettre de mettre en question plus généralement la conception anti-réaliste, hostile par exemple à l'idée de théologie naturelle, voire de théologie rationnelle, c'est-à-dire à la tentative de justification rationnelle des croyances religieuses. Wittgenstein ne m'intéresse donc pas parce qu'il développerait une thèse originale et correcte, mais parce qu'il exprime des idées qui, même si elles sont aujourd'hui répandues, n'en sont pas moins, à mon avis, fort discutables, voire fausses. Comme il le fait malgré tout de façon bien plus rigoureuse et subtile que la plupart de ceux qui ont des idées comparables, il est possible de proposer des arguments contre sa position et, à travers elle, contre certains aspects de l'anti-réalisme.

RÉALISME ET ANTI-RÉALISME RELIGIEUX

Pour le réaliste, le croyant croit en la proposition « Dieu existe ». Cette croyance est-elle justifiable et comment pourrait-elle l'être ? Dans la réponse à cette question, le théiste et l'athée partagent la même conception selon laquelle si la proposition « Dieu existe » est fautive, alors la croyance n'est ni justifiée ni justifiable. Pour le

théiste, il est possible de justifier la croyance que Dieu existe, qu'il est omniscient, tout-puissant, absolument bon, créateur de l'univers qu'il maintient à l'existence, et d'autres croyances religieuses fondamentales. Pour l'agnostique, ce n'est pas possible ; pour l'athée, il est même possible de montrer que ces croyances sont fausses. Le réalisme soutient donc que le *Credo* comprend des assertions qui décrivent des états de chose présents ou futurs (la résurrection des corps, par exemple). Les énoncés religieux sont vrais au sens où peuvent l'être des faits empiriques, sauf qu'ils ne portent pas sur des faits de cette sorte, mais sur des faits théologiques, s'ils ne sont pas des faits historiques, comme les miracles du Christ ou sa résurrection.

Pour l'anti-réaliste poser la question de la valeur descriptive des croyances religieuses telles qu'elles s'expriment particulièrement dans le *Credo* repose sur une incompréhension de leur rôle et de leur fonction. Ces croyances religieuses forment une certaine « image du monde », celle du croyant. Ce qui compte n'est pas la correspondance des énoncés religieux, comme « Dieu existe » ou « Dieu est omniscient, tout-puissant, absolument bon et digne de vénération, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible », etc., avec une entité métaphysique indépendante et ses œuvres. L'essentiel n'est pas la vérité des énoncés religieux portant sur des faits historiques, comme la mort et la résurrection effectives de Jésus-Christ, par exemple. La fonction principale du langage religieux n'est pas référentielle. Sa finalité n'est pas descriptive. Le langage religieux est l'expression d'un engagement existentiel et son usage est constitutif de la vie religieuse elle-même. Dans certains cas, cette vie consiste à prononcer certaines paroles et à adopter certaines attitudes. Comprendre un énoncé religieux, par exemple ceux du « Notre Père », revient à replacer cette prière dans tout un environnement linguistique, comportemental et institutionnel, dans une *pratique*. C'est en son sein qu'elle trouve sa signification. La tentative de contrôler la valeur de vérité des énoncés exprimant des croyances religieuses fait fausse route.

Pour expliquer l'anti-réalisme religieux, nous pourrions prendre la métaphore du jeu d'échecs. Les règles des échecs ne décrivent rien, aucun état de chose indépendant du jeu lui-même. Elles sont constitutives de la pratique de jouer aux échecs. Jouer, c'est suivre les règles. En un sens, des formules comme « la reine a pris le fou », « le cheval met en échec le roi », décrivent ce qui se passe sur l'échiquier, mais à la condition d'accepter déjà les règles du jeu, sa pratique. De la même façon, le langage religieux ne serait pas une description d'entités invisibles, métaphysiques, de faits religieux, mais il serait constitutif de la vie religieuse, avec d'autres choses, comme des gestes, des rites, des cultes. L'anti-réaliste

théologique est quelqu'un pour lequel, dans la réflexion sur les croyances et le langage religieux, il faut bannir les termes « réel », « rationnel », « objectif », « vrai ». Ils induisent l'illusion, pense l'anti-réaliste, que Dieu est une entité supranaturelle, qu'il pourrait y avoir des preuves de son existence, que les faits religieux seraient objectifs.

Beaucoup de philosophes et de théologiens récents adoptent des conceptions qui sont, à des degrés divers, anti-réalistes, ou qui présupposent l'anti-réalisme. À mon sens, cela vaut aussi bien pour Karl Rahner que pour Paul Ricœur, par exemple. Les conceptions philosophiques modernes et post-modernes de la religion partagent l'idée générale que rien n'est jamais indépendant du langage humain et du contexte social, la croyance religieuse comme le reste. Le réaliste serait un naïf. Il croit que la réalité est déjà là, avant les concepts et le langage, en attente d'être exprimée dans le langage. Or, la réalité, même divine, n'est pas indépendante de ce que nous en disons, de nos récits et de nos pratiques.

LES CROYANCES COMME DISPOSITIONS

Wittgenstein semble avoir pensé que quelque chose comme l'antiréalisme religieux résultait d'une conception dispositionnelle des croyances. Il dit que « l'enfant apprend en croyant l'adulte » (DC, § 160). Cela n'a l'air de rien, mais implique que nos croyances ne résultent pas d'un processus d'examen préalable à l'issue duquel nous serions justifiés de les avoir, mais qu'elles composent ce que Wittgenstein appelle « une image du monde ».

Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux. (DC, § 94)

Cet héritage n'est pas individuel et explicite. Il est commun, justement parce qu'il est un héritage, et implicite, puisqu'il n'est nullement réfléchi.

Prenons un exemple simple. Quelqu'un ne trouve plus ses clés. Il les cherche dans tous les endroits où il les met généralement. S'il ne les trouve pas, il regarde sous les meubles pour s'assurer qu'elles n'y sont pas tombées ; il se demande où il a pu les oublier ; etc. Mais il n'envisage pas la possibilité qu'elles aient pu disparaître brusquement. La disparition d'objets physiques sans raison ne fait pas même partie de ce qu'il considère comme peu probable. Il va même dire : « Mais enfin, elles sont bien quelque part... ! ». Wittgenstein remarque que personne ne vérifie qu'une certaine table reste là où elle est quand personne n'y prête attention (DC, § 163).

La croyance que les clés ne disparaissent pas comme cela prend la forme de la disposition à les chercher quand on ne les trouve pas, plutôt que de se dire qu'elles ont dû disparaître de la surface de la terre...

Pour Wittgenstein, que nos croyances soient dispositionnelles n'est pas une faiblesse épistémologique, quelque chose que nous devrions réformer (voir DC, § 167) pour en faire des évidences auxquelles nous serions parvenus à l'issue d'un contrôle mental. Il n'adopte pas du tout la perspective de Descartes se proposant de retrouver une première vérité indubitable qui ne résulte ni du monde extérieur ni de ce que nous avons reçu de nos maîtres (et de nos nourrices). Nos croyances ne sont pas à fonder ; c'est en cela qu'elles sont « basiques », à la différence de toutes les croyances que nous pouvons fonder sur elles : « À la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée » (DC, § 253). Quand je veux savoir ce que quelqu'un croit vraiment, il suffit donc de le regarder dans ses activités quotidiennes et d'écouter ses réponses à certaines questions. Par exemple, quand il cherche ses clés, il fouille dans ses poches, regarde sous les meubles, réfléchit aux endroits où il est allé. Quand je lui demande où elles peuvent être, il répond qu'« elles sont bien quelque part ». Ses croyances de base sont présentes dans ses comportements et ce qu'il dit. Ce ne sont pas des états de conscience enfouis en lui, auxquels il serait le seul à avoir accès et qu'il aurait en quelque sorte à sa disposition, pour les examiner, les justifier. Un des apports les plus fondamentaux de Wittgenstein à la philosophie est à mon sens sa critique radicale de l'idée d'intériorité de la conscience. Elle ruine littéralement tout un pan de la philosophie moderne, qui se propose la description des états de conscience supposés donner un sens à nos pensées, nos sentiments, nos affects et nos paroles. Les croyances de base ne sont pas des opinions que nous adoptons parce qu'elles nous apparaissent comme des fondements ou que nous refusons d'adopter parce qu'elles nous semblent mal fondées. Elles ne sont pas des « acceptations », c'est-à-dire ce que nous tenons pour vrai en décidant de l'adopter.

Même si je ne la présenterais pas nécessairement moi-même de cette façon, cette conception dispositionnelle des croyances me paraît en gros correcte.

LA CROYANCE RELIGIEUSE COMME « FORME DE VIE »

Qu'est-ce alors qu'une croyance religieuse selon Wittgenstein ? Non pas l'acceptation d'un énoncé selon lequel « Dieu existe » ou « Dieu est amour », etc. C'est une attitude ou ce que Wittgenstein

appelle « une forme de vie ». Elle se manifeste par des comportements et la pratique d'un certain jeu de langage. L'utilisation de la notion de « forme de vie » ne signifie cependant pas que la religion puisse être identifiée à une imprégnation culturelle. La notion de « forme de vie » n'est pas sociologique, mais anthropologique. Les manières de vivre en Europe et aux États-Unis sont différentes, aussi celles du citadin et du rural, du clerc et du laïc, du célibataire et du père de famille, etc. Ce sont des différences sociologiques. Ce n'est pas ce dont parle Wittgenstein. Il s'intéresse aux différences de vie entre deux espèces animales, les lions et les êtres humains, par exemple. Il dit que, si les lions pouvaient parler, nous ne les comprendrions pas. Mais, à l'intérieur du genre humain, il peut aussi y avoir des formes différentes de vie. Même si on aurait du mal à croire qu'elles ont la radicalité des différences entre le lion et l'homme, elles sont plus radicales que celles entre des cultures. Si on les prend au sérieux, elles impliquent que le critère d'intelligibilité des croyances religieuses, pour ceux qui en ont, ne peut pas être extérieur au langage religieux et à la pratique religieuse. La croyance religieuse et l'engagement existentiel ne peuvent pas être séparés. Surtout, la croyance n'est pas la justification, elle-même à justifier, de cet engagement. On ne prie pas parce que l'on croit, mais croire, c'est, par exemple, prier. La pratique religieuse ne découle pas de la croyance, comme une conclusion de prémisses, mais la croyance consiste dans une pratique.

Qu'il y ait du vrai et du faux au sujet du monde physique, par exemple que les licornes existent ou non, suppose de se situer dans un jeu de langage. Celui-ci fixe *la grammaire*, au sens particulier que Wittgenstein donne à ce terme, de tout discours sur les objets physiques. De la même façon, quand l'astrophysicien se demande si un certain corps céleste existe, il pose une question de fait à l'intérieur d'un jeu de langage, celui de la physique. Dans ce jeu de langage, le monde physique existe et n'a pas à être, au préalable, justifié. (Aucun professeur de physique ne commence son cours en se demandant s'il existe un monde physique – et on se demande même en quel sens cette question pourrait être posée.) Malgré les apparences, le désaccord entre le croyant et l'incroyant ne porte pas sur une question de fait. En ce sens, le désaccord entre le croyant et l'incroyant n'est pas comparable – comme semble le penser le réaliste – à celui qu'entretiennent deux physiciens au sujet d'une théorie scientifique. Les deux physiciens se situent à l'intérieur du même paradigme scientifique. En cas de révolution scientifique, selon Thomas Kuhn, le paradigme est contesté, à tel point qu'on a pu parler d'une « incommensurabilité » des théories scientifiques⁴. Pour

⁴ Kuhn, 1983.

le dire simplement, elles ne parlent pas de la même chose et sont dès lors impossibles à comparer quant à leur ajustement à la réalité – si l'idée même de cet ajustement a le moindre sens. Le croyant et l'incroyant se situent ainsi dans des paradigmes incommensurables. Car, pour le croyant, l'existence de Dieu n'est pas un fait, comme l'existence d'une certaine personne, d'une certaine planète ou de licornes. Que Dieu puisse ne pas exister n'est en rien une possibilité. Cela ne veut pas dire non plus que Dieu soit nécessaire. Car Dieu n'est pas une chose parmi d'autres dont le statut modal (possible, contingent, nécessaire, absolu) serait à examiner. Son existence et sa nature ne sont pas relatives à des critères qui seraient extérieurs à la forme de vie religieuse.

Par exemple, pour celui qui croit en le Jugement dernier, il ne s'agit pas d'une hypothèse testable parmi d'autres, à laquelle il se rangerait au terme d'un examen de sa plausibilité.

Supposez un croyant qui dise : « je crois en un Jugement dernier », et que je dise : « Eh bien, je ne suis pas si sûr. C'est possible. » Vous diriez qu'il y a un abîme 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. (LCR, p. 107)

La présence d'un avion allemand dans le ciel anglais en 1939 ou 1940 est une hypothèse (vraisemblable) testable ; elle ne crée pas de fossé infranchissable entre celui qui y croit et celui qui n'y croit pas. Tous deux sont dans un même jeu de langage. En revanche, c'est un abîme qui sépare celui pour lequel Jugement dernier n'a rien de sûr de celui qui y croit. Quand le premier y fait allusion, il se demande si cela aura lieu. Chez le second, le Jugement dernier organise toute son existence, sous la forme d'une croyance *inébranlable* qu'il ne doit pas faire certaines choses.

Prenez deux personnes : la première parle de son comportement et de ce qui lui arrive en termes de sanction, l'autre non. Elles pensent de façon complètement différente. (LCR, p. 109)

Par exemple, une maladie sera pensée comme une sanction. Peut-être appelle-t-elle avant tout la prière et la contrition ? La croyance religieuse n'est donc nullement une attitude mentale d'acceptation plus ou moins raisonnée de ce qui suit une expression comme « Je crois que... ». C'est une disposition à réagir de certaines façons en certaines circonstances, par exemple dans le cas d'une maladie. Pour le croyant, ce n'est pas une opinion plus ou moins discutable. C'est une forme de vie.

Cela ne signifie pourtant nullement qu'un jeu de langage religieux soit ésotérique, coupé de la réalité commune, un peu comme les langages propres à certaines communautés (rappeurs, rugbymen,

derridiens, amateurs de grands crus, etc.). Le croyant ne vit pas dans un autre monde que l'incroyant. Cependant, le croyant ne cherche pas dans des faits non religieux une justification de ses croyances.

Un homme lutterait à mort pour ne pas être jeté dans les flammes. Ce n'est pas de l'induction. C'est de la terreur. Ce qui est, pour ainsi dire, une partie de la substance de la croyance. (LCR, p. 111)

Croire en ce cas qu'on va mourir, c'est la même chose que lutter à mort, ce n'est pas raisonner à partir du constat qu'une chaleur intense est dangereuse pour un corps humain. Le comportement de celui qui lutte pour ne pas être jeté dans les flammes ne peut être décrit qu'en termes de sa croyance qu'il risque de mourir et de sa volonté de survivre. Supposons qu'un tortionnaire dise à quelqu'un : « Je vais te jeter dans le feu ». Que le tortionnaire et la victime participent au même jeu de langage se montre au fait que la victime lutte pour ne pas mourir. De la même façon, le jeu de langage religieux n'est pas un jargon communautaire. C'est, par exemple, dans le culte catholique, qu'il soit important de recevoir le pardon de ses fautes dans la confession, que la formule d'avoir été pardonné soit un événement dans la vie du croyant.

Dans ce cas, de toute évidence, le rôle de la croyance est beaucoup plus du type suivant : imaginez qu'on dise d'une certaine image qu'elle aurait le rôle de me rappeler constamment à mes devoirs, ou que je ne cesse de penser à elle. Il y aurait alors une énorme différence entre les gens pour qui cette image serait constamment au premier plan et les autres qui tout bonnement n'en feraient absolument aucun usage. (LCR, p. 112)

Wittgenstein identifie ainsi avoir des croyances religieuses et utiliser certains concepts (dire certaines choses) et avoir les attitudes et les émotions relatives à cet usage.

C'est la vie qui peut nous éduquer à la croyance en Dieu. Et ce sont aussi les *expériences*. Non les visions ou d'autres expériences des sens qui nous montreraient « l'existence de cette essence », mais des souffrances, par exemple, d'un genre tout différent. Et elles ne nous montrent pas Dieu comme une impression sensible montre un objet, pas plus qu'elle ne nous le font *conjecturer*. Les expériences, les pensées – bref, la vie – peuvent seules nous inculquer un tel concept.

En quoi il est peut-être semblable au concept d'« objet ». (RM, p. 161)

Dans ce passage, on trouve ainsi :

- l'idée que Dieu est comme le concept d'« objet », c'est-à-dire comme un présupposé d'un discours portant sur des objets et de nos attitudes quotidiennes, pas comme quelque chose dont nous ferions l'expérience à proprement parler. Nous faisons l'expérience de quelque chose qui est un objet, mais pas de l'objet.
- que la croyance religieuse est une attitude existentielle et non un état mental dirigé vers un contenu propositionnel ;

– que la croyance religieuse est constitutive de certaines expériences, non pas perceptives, mais émotionnelles. La croyance religieuse serait sans doute mieux appréhendée par une phénoménologie de la souffrance que par une épistémologie.

Wittgenstein semble tirer d'une conception fortement dispositionnelle des croyances une conséquence au sujet de la nature de l'attitude religieuse. C'est une forme de vie, un engagement existentiel, non la reconnaissance de la vérité de certains énoncés au sujet de Dieu, de son action dans le monde, de nos devoirs à son égard, etc. Un passage de « Leçons sur la croyance religieuse » est particulièrement critique à l'égard des projets de théologie rationnelle, c'est-à-dire de toute prétention de justification des principales croyances religieuses. Wittgenstein parle d'un certain Père O'Hara qui fait de la croyance « une question de science » (LCR, p. 113) Dans ce domaine, les preuves semblent minces. Wittgenstein semble sensible à une approche qu'on identifie parfois à celle de philosophes comme Tertullien ou Kierkegaard : dans la croyance religieuse il y aurait « une certaine folie ». Dès lors il est ridicule de prétendre la faire apparaître comme raisonnable.

Wittgenstein semble aussi tirer du caractère dispositionnel des croyances religieuses une critique du projet de leur justification historique. Il s'agit pour lui « d'une croyance aux faits historiques différente d'une croyance aux faits historiques ordinaires » (LCR, p. 113). On ne soumet pas la croyance religieuse au doute qui porte, généralement, sur les énoncés historiques. Car les faits historiques auxquels la religion fait appel ne sont pas « traités comme des propositions historiques, empiriques » (LCR, p. 113). Wittgenstein semble vouloir dire qu'il ne s'agit pas d'une hypothèse historique dont on attendrait une confirmation par une documentation, comme le ferait un historien. C'est pourquoi la croyance n'aboutit pas à une probabilité, même haute. Pour le croyant, la résurrection du Christ n'a pas *peut-être* eu lieu et le Jugement dernier n'est pas *assez probable*. Mais Wittgenstein ne dit pas non plus que le croyant *sait* que le Christ est ressuscité et que le Jugement dernier aura lieu, comme on peut savoir que Napoléon est né en Corse ou que « $2 + 2 = 4$ ».

Wittgenstein critique donc à la fois tout projet de théologie naturelle et de théologie rationnelle ; il rejette également l'idée selon laquelle la croyance religieuse porterait sur des événements historiques censés avoir changé la face de l'histoire humaine. C'est la raison pour laquelle nous pouvons faire de lui le porte-parole d'une forme de religiosité devenue fréquente. Au sens de la correspondance avec des faits, la vérité des énoncés religieux affirmant, par exemple, que Dieu est créateur ou que le Christ est ressuscité

importe peu. Pour le croyant, que Dieu soit son créateur signifie qu'il se sent dépendant de Lui et vit, par exemple, dans l'amour de Dieu, ou dans la crainte de Dieu, ou les deux.

LA RELIGION COMME GRAMMAIRE

Dans la théologie philosophique qui se pratique en France aujourd'hui, il existe un puissant attrait pour une phénoménologie de l'expérience religieuse, bien plus que pour une métaphysique chrétienne prenant en charge une justification rationnelle, sous une forme argumentative, de la croyance religieuse. C'est même un euphémisme ! Parmi les interprétations philosophiques de la croyance religieuse, on trouve aussi des descriptions historiques qui prétendent expliquer où en est la religion, aujourd'hui, après les Lumières, la période des grands systèmes explicatifs, le positivisme, le marxisme, la phénoménologie, le post-modernisme, etc. On entend dire ce qu'il en reste et pourquoi, en un sens, la religion survit à sa mort annoncée. Il ne s'agit évidemment pas d'une entreprise de justification métaphysique comme celles qu'on trouvait chez Saint Anselme, Saint Thomas ou Leibniz. Généralement, en France, on méprise ou l'on ignore, les deux parfois, le fort courant américain et britannique, qui pourtant poursuit ce type de projet, avec des philosophes comme Richard Swinburne, John Haldane ou William Craig, par exemple⁵. Certains seront tentés de dire que c'est simplement une conception réactionnaire, puisque, après Wittgenstein justement, et bien d'autres, le projet de théologie rationnelle ou, par exemple, de justification rationnelle de la résurrection du Christ, comme événement physique, apparaît simplement naïf. Qu'il lui soit favorable ou défavorable, le discours dominant sur la religion porte sur l'expérience religieuse, sur la place de la religion dans la vie humaine et sociale, mais il ne consiste nullement en une légitimation rationnelle des énoncés religieux, ni même en une critique de leur rationalité. C'est cela qui est très « wittgensteinien » et qui encourage à faire de Wittgenstein un porte-drapeau, sans qu'il l'ait cherché naturellement, des idées les plus courantes aujourd'hui en matière de philosophie des croyances religieuses.

En un sens, il me semblerait difficile de réfuter ce que dit Wittgenstein au sujet de la religion. Premièrement, parce que, comme cela déjà été dit, Wittgenstein ne présente pas des thèses au sujet des croyances religieuses, qu'il ne développe pas une philosophie de la religion. Deuxièmement, bien des choses qu'il avance me

⁵ Voir par exemple Swinburne, 1996, ou les livres de débat de Smart-Haldane, 1996 et de Craig-Sinnot-Armstrong, 2004. Voir aussi : Bourgeois-Gironde, Gnassounou, Pouivet, 2002.

paraissent justes. Sa description de certaines attitudes religieuses est souvent fine, particulièrement quand il insiste sur la confiance sereine en Dieu ou, au contraire, la crainte que Dieu peut inspirer. Wittgenstein a raison de dire que le croyant se satisfait de justifications qui semblent tout à fait insuffisantes à l'incroyant ou qu'il lui apparaît grave de faire certaines choses qui ne posent pas de problèmes à l'autre. Cela a certainement un rapport avec une forme de vie qui n'est pas adoptée au terme d'une argumentation, mais caractérise la signification même de notre existence et de ce qui nous entoure. C'est en ce sens que la signification de la religion ne se trouve pas à l'extérieur d'elle et qu'elle est donnée par le langage religieux lui-même. Ce qu'exprimait Wittgenstein en disant qu'il lui semblait « qu'une foi religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée en faveur d'un système de référence » (RM, p. 132). Évidemment, un système de référence ne peut pas faire l'objet d'une justification puisque toute justification le présuppose. La prétention de le justifier serait aussi étrange que de prétendre légitimer qu'un mètre fait un mètre. La longueur du mètre permet de mesurer quelque chose, mais rien ne la justifie. Notons que de traiter la croyance religieuse comme une déficience fondamentale de l'esprit humain serait tout aussi ridicule pour Wittgenstein que la prétention de la justifier rationnellement. Pour lui, la religion est plus une affaire existentielle, de passion et non de raison. Cela conduit parfois à rapprocher sa pensée de celle de Pascal et de Kierkegaard. Mais je me demande si c'est éclairant, puisque nous avons aussi bien du mal à saisir exactement la teneur des conceptions du janséniste et du Danois. Wittgenstein a surtout été très attentif à l'idée que considérer de l'extérieur une pratique, même en mathématiques, fait apparaître comme conventionnel ce qui, de l'intérieur, est compris comme une nécessité⁶. C'est justement parce que cette nécessité n'est pas liée à une réalité indépendante, dont certains raisonnements nous permettraient de nous assurer de l'existence, mais qu'elle s'établit dans des formes de vie et des jeux de langage.

Dans ses conversations avec Waismann, en 1930, Wittgenstein disait :

L'exercice de la parole est-il l'essentiel de la religion ? Je puis fort bien imaginer une religion dans laquelle il n'y aurait aucune proposition doctrinale, donc dans laquelle on ne parlerait pas. Il est évident que l'essence de la religion n'a rien à voir avec le fait qu'on y exerce la parole, ou plutôt : si l'on y exerce la parole, cela même n'est qu'une composante partielle de l'action religieuse et non une théorie. Aussi n'est-il absolument pas important que les mots soient vrais ou faux, ou dépourvus de sens⁷.

⁶ Sur cette question, voir Bouveresse, 1987.

⁷ Wittgenstein, 1991, p. 91.

La parole religieuse pour Wittgenstein est donc dépourvue de fonction référentielle à l'égard d'une réalité indépendante. La religion est vraiment affaire de grammaire.

CONTRE L'ANTI-RÉALISME THÉOLOGIQUE

Il est possible de contester certains des points centraux de la conception de la religion qui se fait jour chez Wittgenstein et dont il me semble qu'elle est devenue dominante. Premièrement, je ne crois pas qu'une conception dispositionnelle des croyances religieuses implique que la prétention de les justifier rationnellement constitue une absurdité. Deuxièmement, à mon sens, contrairement à ce que croient certains wittgensteiniens⁸, la théologie naturelle et la théologie rationnelle ne constituent pas des erreurs de perspective sur la nature de la croyance religieuse.

Certaines croyances sont si fondamentales que nous ne comprenons pas bien en quoi consisterait d'y renoncer. Par exemple je crois qu'il y a des choses autour de moi, que j'ai une femme et des enfants, que j'habite à Nancy, qu'au petit déjeuner j'ai bu du café ce matin, etc. Aussi ordinaires soient-elles, en quoi pourraient consister des raisons de douter d'une de ses croyances, pourtant fort ordinaires ? Je peux faire semblant d'en douter, mais pas vraiment en douter, car cela ferait s'écrouler tout mon système de pensée, à tel point que je ne saurais même plus en quoi consiste une raison de douter. Il est impossible de satisfaire une demande de preuve ou d'argument en faveur de la fiabilité de nos facultés qui ne dépende pas de l'usage de ces mêmes facultés. C'est pourquoi le projet cartésien du doute hyperbolique ne peut pas être vraiment pris au sérieux puisqu'il présuppose exactement ce qu'il entend fonder. Tout argument qui prétend montrer que le raisonnement est fiable est lui-même un raisonnement. Fonder nos croyances ne nous fait aucunement sortir de la circularité épistémologique. Dans le doute universel, je continue à ne pas douter de l'essentiel, c'est-à-dire des facultés à l'œuvre dans le doute lui-même. C'est pourquoi, l'idée de justifier, au sens de fonder, ma croyance dans l'existence du monde extérieur, a bien quelque chose de ridicule ou d'absurde⁹.

Alvin Plantinga a récemment développé tout un argument en faveur de la thèse selon laquelle la croyance en l'existence de Dieu, parmi d'autres croyances religieuses, n'a pas besoin d'être justifiée, dans la mesure où il s'agit d'une croyance du même ordre que celle

⁸ Voir par exemple Phillips, 1993. Voir aussi Arrington & Addis, 2001. (Les critiques de Wittgenstein proposées par Hyman dans ce dernier volume sont tout à fait justifiées, voir Hyman, 1993.)

⁹ Voir Pouivet, 2003.

en l'existence du monde extérieur, c'est-à-dire d'une croyance de base¹⁰. Cette thèse est centrale dans ce qu'on appelle l'« épistémologie réformée ». Si rien ne m'interdit de croire quelque chose, parce qu'il n'existe pas de bonnes raisons de penser que c'est faux, alors je suis dans mon bon droit d'y croire. Cela vaut aussi pour les croyances religieuses, dit Plantinga. Cependant, quelqu'un peut douter de l'existence de Dieu sans qu'on le pense feindre ou qu'il soit mentalement dérangé. C'est la raison pour laquelle si la croyance en l'existence de Dieu n'a pas besoin d'être justifiée par des preuves (je suis d'accord sur ce point avec Plantinga), en revanche, le projet d'en donner des justifications rationnelles n'a certainement pas le caractère ridicule que semble par moment lui attribuer Wittgenstein¹¹. S'il est ridicule de vouloir prouver l'existence du monde extérieur, simplement parce que le sens commun le suppose, il ne l'est pas de vouloir donner des bonnes raisons de croire en Dieu. Dès lors, le projet général de la théologie naturelle et les efforts de la théologie philosophique pour justifier certains dogmes ne me semblent nullement absurdes ou ridicules.

Un croyant ne pourrait pas rejeter le reproche d'irrationalité simplement en disant qu'il a fait le choix de n'être pas rationnel ou qu'il vit comme cela, indépendamment des canons de la rationalité. De la même façon qu'on ne se disculperait pas d'une accusation d'immoralité en disant simplement qu'on a choisi de vivre immoralement ou que l'on vit comme cela. Le croyant doit *faire face* à l'accusation d'être irrationnel. S'il croit que Dieu l'a créé doué de raison, il peut penser que Dieu veut qu'il raisonne, vraisemblablement aussi en matière de religion. (Pourquoi Dieu voudrait-il que l'homme ne raisonne pas en ce domaine ?) En ce sens, le chrétien a un devoir de rationalité.

Quand Wittgenstein dit qu'« une foi religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée en faveur d'un système de référence » (RM, p. 132), cela doit-il signifier que la croyance religieuse *n'est qu'un engagement existentiel*, qu'elle ne possède aucun contenu cognitif relatif à des états de choses réels, pas même l'existence de Dieu, comme le pensent certains wittgensteiniens ? Pourquoi la foi ne serait-elle pas une attitude existentielle tout en possédant *aussi* un contenu cognitif ? En quoi l'un est-il exclusif de l'autre ? La foi comprend des attitudes, des espoirs, des concepts, et à *coup sûr* des croyances. Sa réduction à la seule disposition comportementale n'est pas plus soutenable que sa définition comme contemplation intellectuelle de vérités abstraites. Les croyances religieuses peuvent comprendre une composante rationnelle. Son

¹⁰ Voir Plantinga, 2000.

¹¹ Voir Pouivet, , 2002.

éradication ne constitue pas moins une réduction du christianisme que ne le serait le refus de considérer certaines attitudes d'engagement comme fondamentales dans la vie religieuse.

La tradition de la *fides quaerens intellectum* s'oppose à la conception finalement assez simpliste que semble avoir eue Wittgenstein des rapports entre foi et raison. Que dit cette tradition ? Que la raison – la raison philosophique, sous une forme argumentative – peut constituer une aide pour la foi.

1) Si l'on ne comprenait pas du tout, comment pourrait-on croire ? Essayez de croire que « les babus rouflottent valadiment » ! Impossible. Ou de croire que « chat tapis le sur est ». Cela signifie que la foi, même si elle ne suppose pas la compréhension pleine et entière, possède un contenu cognitif.

2) La foi, comme grâce, ne présuppose pas la compréhension pleine et entière, ce que certains médiévaux appelaient la *vision*. L'intelligence ou la compréhension rend la foi plus proche de la vision. On peut se représenter la chose de la façon suivante :

$$\begin{array}{rcccl}
 + & & \text{foi} & + & \\
 \text{-----} & & & \rightarrow & \text{Vision} \\
 - & & \text{intelligence} & + &
 \end{array}$$

Le contenu cognitif premier de la foi est limité, mais l'intelligence donne une appréciation plus approfondie de ce contenu, sans jamais parvenir à la vision directe de la vérité. (Il me semble que cette compréhension première consiste simplement à savoir utiliser les termes religieux, ce qu'apprend un enfant qui reçoit une éducation religieuse.)

3) La tradition de la *fides quaerens intellectum* apparaît chez saint Augustin, se poursuit chez saint Anselme et chez saint Thomas, même si elle prend des formes différentes chez chacun des trois théologiens. Chez saint Anselme, particulièrement, dans le *Cur Deus homo*, « la compréhension ne consiste pas simplement à écarter les anomalies et à accroître l'information grâce à l'opération de la raison réflexive, mais à dissiper l'apparence d'irrationalité, de bizarrerie ou d'arbitraire dans ce que Dieu a voulu »¹². Il n'est pas nécessaire que l'existence de Dieu soit prouvée, mais il est probable qu'une créature rationnelle comme l'être humain désire prouver son existence et au moins la comprendre, pour autant que ce soit possible. Ce qui importe est que la foi n'ait rien d'irrationnel. La vision qu'on peut avoir en cette vie est limitée – elle n'est pas « béatifique » – mais elle n'est pas aussi brouillée que semble le supposer Wittgenstein.

¹² Helm, 1997, p. 29.

Parmi les croyances religieuses que Wittgenstein présente comme irréductibles à toute forme de justification rationnelle, il y a la résurrection du Christ (LCR, p. 112). Pour lui, il n'est nullement important que nous ayons de bonnes raisons de croire à l'événement historique de la résurrection de Jésus. Wittgenstein dit ainsi que « le christianisme ne repose pas sur une base historique, au sens où ce serait la croyance normale aux faits historiques qui pourrait lui servir de fondement » (LCR, p. 113). Cela reste à voir. Comme le dit saint Paul, « si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi notre foi » (1 Co 15, 14). À mon sens, l'anti-réalisme ne peut aller jusque là sans absurdité : si le Christ n'est pas réellement ressuscité, passé de mort qu'il était à vivant, alors, tout simplement, les religions chrétiennes sont de la blague – et les formes de vie chrétiennes sont des illusions vraiment ridicules.

Dans la *Somme théologique* (IIIa, 53, 1), saint Thomas justifie rationnellement la résurrection du Christ. Il était nécessaire que le Christ ressuscite pour cinq raisons :

- 1) La glorification de la justice divine. Le Christ a subi sa passion, il est mis au tombeau, il est glorifié par sa résurrection, justice est rendue à celui qui s'est humilié à cause de Dieu.
- 2) L'instruction de notre foi. Notre foi en la divinité du Christ est « confirmée » par sa résurrection.
- 3) Le relèvement de notre espérance. « En voyant ressusciter le Christ, qui est notre tête, nous espérons ressusciter nous aussi. »
- 4) La formation morale des fidèles. Car le Christ ressuscite parfaitement, c'est-à-dire pour ne plus mourir (à la différence de Lazare, par exemple). Sa résurrection, à la fois réelle et non imaginaire (54, 1), en un corps glorieux (54, 2), indique donc quel est le devenir de la nature humaine.
- 5) L'achèvement de notre salut. « Il s'est livré pour nos péchés, et il ressuscité pour notre justification » (Rm 4, 25).

Ainsi, l'événement historique de la résurrection n'a rien de facultatif. Le croyant pense qu'il a eu lieu. S'il s'avérait qu'il n'a pas pu avoir lieu et qu'un chrétien persévère dans sa croyance, pourrait-il se justifier en disant qu'il ne partage pas la même forme de vie que son objecteur ? Dans ce comportement, n'y aurait-il pas une forme d'aveuglement volontaire : la personne saurait que sa croyance est fautive, mais refuserait de la rejeter, par facilité psychologique ou crainte de voir les choses en face. Il ne lui serait pas permis de croire en la résurrection du Christ.

Croire que le Christ est ressuscité, c'est au moins penser qu'il est probable qu'il le soit. Cette probabilité est fondée sur d'autres croyances, comme celle en l'existence de Dieu, en la nécessité de

sauver l'homme du péché, dans le caractère moralement exemplaire de la vie du Christ. Selon Richard Swinburne, dans son livre *The Resurrection of the God Incarnate*¹³, une personne qui croit en la résurrection du Christ pourrait ainsi raisonner en termes de probabilités en appliquant le théorème de Bayes, par lequel on peut exprimer la probabilité d'une hypothèse dans le cas où une preuve empirique (le récit par des témoins de la résurrection du Christ dans les Évangiles et leur fiabilité) vient s'ajouter à un savoir antérieur (la nature du Christ dans les Évangiles). À supposer, contre l'opinion de Swinburne, que le recours aux probabilités ne permette pas de montrer la vraisemblance élevée de la résurrection du Christ, il permettrait cependant de montrer que *la croyance* que le Christ est ressuscité n'a rien d'irrationnel. Étant données les croyances d'une personne, ses connaissances théologiques, étant précisé ce qu'elle sait de Jésus, Swinburne montre qu'elle est rationnelle en pensant qu'il est probablement vrai que le Christ est ressuscité. Autrement dit, il lui est permis d'y croire sans contrevenir à une règle épistémique qu'on pourrait énoncer de la façon suivante : « Pour une croyance quelconque, le degré de croyance doit être proportionnel aux raisons que nous avons de l'avoir ».

Sans entrer ici dans l'examen précis et technique des arguments de Swinburne, la thèse de Wittgenstein selon laquelle les croyances religieuses n'incluent pas de prétention à être raisonnable me semble contestable.

Il suffit de lire ce que disent les Épîtres : non seulement ce n'est pas raisonnable, mais c'est folie.

Non seulement ce n'est pas raisonnable, mais cela ne prétend pas l'être. (LCR, p. 114)

Wittgenstein affirme qu'il ne comprend pas ce que veut dire quelqu'un (il parle de son étudiant Lewy) qui croit dans le Jugement dernier, qu'un athée et un croyant n'ont pas, à cet égard « la même chose dans l'esprit ». C'est à voir. Si l'athée ou le croyant peuvent être tentés d'essayer de convaincre ou au moins de défendre chacun leur croyance (que Dieu n'existe pas ou qu'il existe, par exemple), c'est qu'ils se comprennent parfaitement. Un croyant considère qu'il est raisonnable de tirer, de certaines connaissances qu'il possède et de certains faits qu'il tient pour avérés (la valeur de certains témoignages contenus dans les Évangiles, par exemple), que le Christ est ressuscité. Un athée peut contester la valeur des connaissances que le croyant prétend avoir, la fiabilité des témoignages que les Évangiles sont supposés contenir, et dès lors affirmer la faiblesse de la probabilité de la proposition « Le Christ est ressuscité d'entre

¹³ Swinburne, 2003.

les morts ». L'incommensurabilité des deux formes d'esprit de l'athée et du croyant ne paraît pas si manifeste que cela.

Dès lors, aussi brillant et attirant que soit le wittgensteinisme religieux, il me semble faire fausse route¹⁴. D'une façon plus générale, c'est toute la perspective anti-réaliste en philosophie de la religion qui me paraît erronée. Mais une telle conclusion excède les arguments que j'ai pu donner, et je ne peux prétendre avoir fait beaucoup plus que de donner quelques raisons d'en douter à ceux qui la jugent évidente.

BIBLIOGRAPHIE

- Arrington-Addis, 2001 : R. L. Arrington & M. Addis (éd.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London, Routledge, 2001.
- Bourgeois-Gironde, Gnassounou, Pouivet, 2002 : S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou, R. Pouivet (éd.), *Analyse et théologie : Croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002.
- Bouveresse, 1987 : J. Bouveresse, *La force de la règle : Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1987.
- Craig-Sinnot-Armstrong, 2004 : W. L. Craig & W. S. Sinnot-Talbot, *God ? A Debate between a Christian and an Atheist*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Drury 2002 : M. Drury, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, trad. franç. J.-P. Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Helm, 1997 : P. Helm, *Faith and Understanding*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- Hyman, 2001 : J. Hyman, "The Gospel according to Wittgenstein", in Arrington-Addis, 2001, p. 1-11.
- Kuhn, 1983 : T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, tr. franç. L. Meyer, Paris, Champs-Flammarion, 1983.
- Phillips, 1993 : D.Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, London, MacMillan, 1993.
- Plantinga, 2000 : A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Pouivet, 1997 : R. Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Pouivet, 2002 : R. Pouivet, "Épistémologie thomiste et épistémologie réformée", in Bourgeois-Gironde, Gnassounou, Pouivet, 2002, p. 125-141.
- Pouivet, 2003 : R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003.
- Smart-Haldane, 1996 : J. J. C. Smart & J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Swinburne, 1996 : R. Swinburne, *Is there a God ?*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

¹⁴ En revanche, je défends une perspective wittgensteinienne et thomiste à la fois en matière de philosophie de l'esprit. Voir Pouivet, 1997.

- Swinburne, 2003 : R. Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Wittgenstein, 1971a : L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1918*, tr. franç. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- Wittgenstein, 1971b : L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, tr. franç. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971.
- Wittgenstein, 1976 : L. Wittgenstein, *De la certitude*, tr. franç. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.
- Wittgenstein, 1982 : L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Paris, Ed. de l'Âge d'Homme, 1982.
- Wittgenstein, 1991 : *Wittgenstein et le Cercle de Vienne d'après les notes de F. Waismann*, tr. franç. G. Granel, Mauvezin, TER, 1991.
- Wittgenstein, 1993 : L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. franç. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- Wittgenstein, 2001 : L. Wittgenstein, *Carnets secrets*, tr. franç. J.-P. Cometti, Tours, Farrago, 2001.
- Wittgenstein, 2002 : L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, tr. franç. G. Granel, Paris, GF-Flammarion, 2002.