

La croyance religieuse selon Hilary Putnam

Autor(en): **Holzer, Philippe-Andre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **44 (1997)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760827>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

PHILIPPE-ANDRE HOLZER

La croyance religieuse selon Hilary Putnam

Hilary Putnam est un philosophe¹ qui a une très grande influence sur la philosophie de langue anglaise. Sa pensée n'est pas monolithique; elle se développe constamment. C'est ainsi qu'on lui a reproché de changer son avis selon les opinions philosophiques prédominantes. D'autre part, il est très sensible aux objections de ses contemporains; il a souvent développé sa propre position en réaction à de telles objections². C'est ainsi qu'on a pu dire que le développement de sa pensée représente celui de la philosophie anglophone contemporaine³. Loin de se spécialiser exclusivement dans un petit nombre de thèmes, il a traité de questions philosophiques très diverses⁴.

Hilary Putnam pourrait jouer un rôle non négligeable dans le dialogue entre la philosophie et la théologie. Dans plusieurs publications récentes, il essaie de proposer un renouvellement de la philosophie; dans ce

¹ Bibliographie de Hilary PUTNAM: *Mind, Language and Reality*. Philosophical Papers, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; cet ouvrage contient des textes antérieurs utilisés ici: *Minds and Machines* (1960), 362–385; *Robots: Machines or Artificially Created Life?* (1964), 386–407; *Philosophy and our Mental Life* (1973), 291–303; *The Meaning of «Meaning»* (1975), 215–271. *Realism with a Human Face*, ed. by James Conant, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1990; *Renewing Philosophy*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1992; *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, in: *Journal of Philosophy* 91 (1994) 445–517; *Pragmatismus – eine offene Frage*, Frankfurt: Campus, 1995, Edition Pandora Bd. 28, Europäische Vorlesungen V.

² Selon STEGMÜLLER, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung* Bd. II, 7., erw. Aufl., Stuttgart: Kröner, 1986, Kröners Taschenausgabe Bd. 309, xiii, Putnam a développé «die wichtigsten seiner Ideen ... im Verlauf einer kritischen Auseinandersetzung mit andersartigen Auffassungen».

³ Cf. CONANT, James, «Introduction», in: PUTNAM, *Realism with a Human Face*, 1995, xxxix.

⁴ D'après STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, 345, Putnam est «vielleicht der einzige Philosoph der Gegenwart, der noch so etwas wie einen *«Totalüberblick»* hat».

renouvellement, des réflexions sur la croyance religieuse tiennent une place importante.

Fonctionnalisme et foi

Pour résoudre les problèmes de plus en plus évidents du behaviorisme, Hilary Putnam avait introduit au début des années 1960 une nouvelle position dans la philosophie de l'esprit qui a reçu le nom de «fonctionnalisme». L'ordinateur (vu d'abord⁵ dans sa forme théorique de machine de Turing, et caractérisé plus tard⁶ par la notion plus abstraite de l'isomorphie fonctionnelle) est l'instrument permettant d'avoir une vue juste des problèmes de l'esprit: toute question que l'on peut poser à propos de l'esprit humain peut être posée à propos d'une machine de Turing munie d'organes qui lui permettent de recevoir des informations sur l'environnement et sur sa propre structure et capable de faire des raisonnements, c'est-à-dire de dresser et de tester des hypothèses (scientifiques). Ainsi, Putnam tire la conclusion que «le problème de l'âme et du corps ne peut plus être considéré comme un vrai problème théorique»⁷. C'est plutôt une question qui peut être résolue par des décisions concernant notre manière d'utiliser notre langage: si nous voulons considérer les robots qui parlent comme de véritables membres de notre communauté linguistique, cette question doit être tranchée par une décision et non par une découverte⁸. Par là, on voit très bien que, pour Putnam, la connaissance par excellence, c'est la connaissance scientifique qui s'occupe d'hypothèses; les autres moyens d'expression sont arbitraires. L'usage des mots pourrait être inventorié et capté par un algorithme.

Comment Putnam a-t-il pu réconcilier cette vision du monde et de l'homme avec sa foi de juif pratiquant? «La réponse, c'est que je ne les ai pas réconciliées. J'étais un athée conséquent et j'étais un croyant. J'ai simplement tenu séparées ces deux parties de moi-même»⁹. Mais c'est le

⁵ P.ex. dans PUTNAM, *Minds and Machines* (1960) et *Robots: Machines or Artificially Created Life?* (1964).

⁶ A partir de *Philosophy and our Mental Life* (1973), où il concède que dans le cas de l'homme, nous ne connaissons pas la description fonctionnelle normative qui correspondrait au tableau de la machine de Turing dans le cas de l'ordinateur.

⁷ PUTNAM, *Minds and Machines* (1960), 384: «It is no longer possible to believe that the mind-body problem is a genuine theoretical problem, or that a «solution» to it would shed the slightest light on the world in which we live.»

⁸ PUTNAM, *Robots: Machines or Artificially Created Life?* (1964).

⁹ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 1: The answer is that I didn't reconcile them. I was a thoroughgoing atheist, and I was a believer. I simply kept these two parts of myself separate.

matérialiste qui a été dominant en lui: «J'ai cru que tout pouvait être expliqué et décrit par une seule théorie»¹⁰. Et il a cru pouvoir découvrir le caractère général de cette théorie au coeur des grands projets de la science d'aujourd'hui.

Changements

Si Hilary Putnam n'avait pas modifié sa position, on pourrait s'arrêter ici. Mais peu à peu, il a reconnu les limites de sa vision. Par exemple, en reconnaissant explicitement que la référence d'un mot n'est pas fixée uniquement de manière individuelle. La société connaît la division du travail; il s'ensuit aussi une division du travail linguistique: les concepts que je possède ne suffisent pas à identifier les choses de la réalité; dans de nombreux cas, je me réfère à des experts. D'autre part, mon environnement joue aussi un grand rôle: si j'identifie une nouvelle substance, mon point de référence seront les substances de mon environnement. Mes concepts contiennent donc des indicateurs cachés qui pointent vers mon environnement (et, peut-être, vers mes experts). C'est ainsi que la question de la référence des mots est devenu un thème fréquent chez Putnam¹¹. Comment une phrase, comment un mot peuvent-ils se référer à des choses de la réalité?

Il découvre peu à peu que la référence ne peut pas être expliquée par des ordinateurs, qu'elle ne peut pas l'être davantage par une théorie causale ou une théorie évolutionnaire¹². Il découvre l'importance du contexte et des intérêts des hommes comme arrière-fond nécessaire pour l'interprétation d'une phrase.

Hilary Putnam se rend de plus en plus compte que beaucoup de dimensions ne sont pas réductibles à une seule. L'économie, par exemple, ne pourrait être réduite à la physique ou à une autre science qui unifierait toutes les autres, car elle a ses propres moyens pour identifier son objet, pour découvrir des lois qui ne sont pas reproductibles à un autre niveau soi-disant plus fondamental. La même chose vaut pour l'esprit. En plus, les différents niveaux ne sont pas indépendants; ils s'entrecoupent nécessairement. C'est ainsi que la référence d'un mot ne saurait être définie indépendamment de l'homme qui utilise ce mot. La dimension cognitive est présente à tout énoncé humain. Même les termes qui paraissent de prime

¹⁰ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 2: I believed that everything there is can be explained and described by a single theory.

¹¹ Le travail le plus important dans ce contexte est PUTNAM, *The Meaning of «Meaning»* (1975).

¹² A comparer les premiers chapitres de PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992.

abord n'avoir aucune signification mentaliste ont des présupposés intentionnels. Il donne comme exemple la notion de causalité: ce que je considère être la cause d'un événement dépend de ma conception du monde et de ce que je considère comme normal. Les faits, les théories et les valeurs ne peuvent pas être séparés définitivement les uns des autres: nous ne sommes pas capables de faire la part exacte entre l'apport de la nature ou de la réalité et notre propre apport humain. Mais ceci ne veut pas dire que l'homme en connaissant le monde, le produise: «Ce que nous disons du monde reflète nos choix conceptuels et nos intérêts. Mais la vérité ou la fausseté de ce que nous disons n'est pas déterminée par nos choix conceptuels et nos intérêts»¹³.

Renouveau

Hilary Putnam pense qu'il faut renouveler la philosophie. Les luttes philosophiques dont il a été le témoin et l'agent lui paraissent peu fructueuses. Il en tire la conclusion que la philosophie est mieux à même de critiquer une position donnée et de montrer ce qui est faux que d'établir ce qui est vrai. En réaction à ce résultat, deux tentations se présentent: celle du scepticisme et celle du dogmatisme. Les sceptiques voudraient montrer le caractère relatif de toute notre connaissance. Mais ils restent dans la négativité: tant qu'ils ont une position à critiquer, ils ont un certain succès; mais formulé comme position explicite, le scepticisme se contredit lui-même. D'autre part, la philosophie analytique – qui pendant longtemps a été antimétaphysique – prend de plus en plus la défense d'une métaphysique réductionniste, scientiste: elle est de plus en plus dominée par l'idée que c'est la science et elle seule qui décrit le monde comme tel. Elle ne laisse plus de place à une philosophie indépendante; sa seule fonction est d'anticiper le progrès des sciences sur la base de leur état actuel¹⁴. Loin d'avoir la force créatrice d'une vraie science, la philosophie ne produit que des rationalisations à la lumière d'une idéologie scientiste¹⁵.

Il faut renouveler la philosophie. Hilary Putnam veut montrer un chemin meilleur qui évite les tentations du scepticisme et d'une métaphysique analytique. C'est à propos de ce renouvellement que Putnam commence à parler de la croyance religieuse, car il croit avoir trouvé un

¹³ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 58: What we say about the world reflects our conceptual choices and our interests, but its truth or falsity is not simply determined by our conceptual choices and our interests.

¹⁴ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, ix-x.

¹⁵ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 141.

exemple de cette voie médiane dans Ludwig Wittgenstein. Il commence à citer et à commenter les cours de Wittgenstein sur la croyance religieuse¹⁶.

Pour Wittgenstein, il ne peut y avoir de continuité entre la croyance scientifique et la foi du croyant. Toute continuité serait risible; quelqu'un qui croirait religieusement sur la base de preuves scientifiques serait ridicule. La croyance religieuse est plutôt une image qui règle toute la vie. Une croyance scientifique avec le contenu «il y aura un jugement dernier» n'a pas de conséquences pour la vie. La même croyance au niveau religieux transforme toute la manière de vivre. L'expression de cette croyance n'est pas l'essentiel; ce qui compte c'est la vie concrète. De là, la sécurité du croyant qui marque son discours: il ne sait pas, il ne conjecture pas; il a la foi, ce qui ne veut pas dire qu'il ne connaisse pas le doute!

Hilary Putnam¹⁷ est impressionné par le fait qu'il semble que celui qui dit «Dieu existe» et que celui qui dit «Dieu n'existe pas» disent des choses tout à fait différentes. Il ne s'agit pas de l'affirmation et de la négation de la même chose. Celui qui croit que Dieu existe règle toute sa vie sur cette foi; celui qui nie l'existence de Dieu croit qu'il s'agit là d'un discours primitif préscientifique. Entre ces deux positions, il y a comme une incommensurabilité du langage. Car le discours religieux n'est compréhensible que par la compréhension d'une forme de vie.

Comment penser philosophiquement cette incommensurabilité? Il faut refuser les solutions faciles qui affirment (1) qu'il n'y a pas de compréhension possible entre le croyant et le non-croyant; ou (2) que le non-croyant utilise le langage de façon littérale, tandis que le croyant veut exprimer par son langage un sentiment; ou (3) que le langage naturel utilise le langage de manière cognitive, ce qui ne serait pas le cas pour le croyant.

Pour maintenir la solution (1), il faudrait d'abord pouvoir établir les critères d'identité de la référence d'un mot ou d'une phrase pour les deux langages – celui du croyant et celui du non-croyant – de façon tout à fait indépendante; ensuite, il faudrait montrer qu'il y a une différence absolue entre ces critères. Contre cette position il faut maintenir qu'il y a une certaine compréhension réciproque du croyant et du non-croyant, surtout si ce dernier a lu (comme Wittgenstein l'a fait) les classiques religieux. Mais Wittgenstein n'est pas sûr de vraiment comprendre les phrases du croyant. Puisqu'il y a en même temps une compréhension et un doute sur sa qualité, cette solution ne suffit pas à clarifier le problème.

¹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, deutsche Übers., Düsseldorf: Parerga, 1994, 77–101.

¹⁷ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 143.

Wittgenstein ne veut pas non plus faire une distinction métaphysique entre un usage des mots exprimant un fait et l'usage des mots exprimant un sentiment, comme cela est requis par la position (2), parce que cela impliquerait (comme critère) le concept métaphysique d'un fait vrai¹⁸ et il ne croit pas posséder un tel concept absolu. Que veut-il dire alors? Le discours religieux n'est profondément compréhensible que par la compréhension d'une forme de vie concrète. Pour cela, le mode d'expression de la croyance religieuse n'est pas décisif; on pourrait en effet dire les mots corrects et ne pas laisser régler sa vie par ces mots¹⁹.

Le langage religieux est-il non-cognitif comme l'entend la solution (3)? Wittgenstein ne veut pas se prononcer. Il affirme seulement que les croyants utilisent des images d'une manière différente des autres hommes. Il y a des images à la racine de toute pensée que Wittgenstein respecte profondément. Et Putnam refuse une interprétation de Wittgenstein qui soutiendrait qu'il se serait prononcé contre des images; il ne l'a fait que contre de fausses images métaphysiques. Et il souligne le fait que Wittgenstein renonce à trancher la question.

Peut-on dire que le langage religieux a une référence? Les théories de référence contemporaines n'ont pas atteint leur but. Nous n'avons pas pu trouver une nature scientifiquement formulable de la référence d'un mot. Il est impossible d'inventorier et de superviser toutes les possibilités de l'usage d'un mot. Les usages que nous pouvons constater se ressemblent. Mais nous ne trouvons pas de point de référence fixe qui nous permettrait de définir l'ensemble des usages possibles. Wittgenstein utilise comme exemple le mot «jeu»: nous ne pouvons définir ce qu'est un jeu, nous n'avons que certains exemples typiques qui se ressemblent. Mais cette ressemblance n'est pas systématisable. Selon Hilary Putnam, Ludwig Wittgenstein aurait pensé surtout à des mots comme «langage» et «référence»: Nous ne pouvons pas trouver la nature de la référence; nous ne trouvons que des modes de référence qui se recourent.

Cette lecture de Wittgenstein se distingue radicalement de celle de Richard Rorty. Selon ce dernier, les critères de vérité pour un type de discours ou – selon le terme utilisé par Wittgenstein – pour un jeu de langage (*Sprachspiel*) sont formulables par des programmes ou algorithmes. Selon Putnam, cette vision de l'usager du langage en tant qu'auto-

¹⁸ Pour tout usage du langage en vue d'exprimer implicitement un sentiment ou une attitude, il est possible de trouver un énoncé explicite de celui-ci. Une telle explicitation n'est pas possible dans le cas du langage religieux: celui qui dit «peut-être nous reverrons-nous après la mort» ne veut pas dire «je t'aime beaucoup» (cf. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 152–153).

¹⁹ Ici se fait clairement sentir l'influence de Kierkegaard.

mate n'est qu'une caricature de la vraie position de Wittgenstein²⁰, elle ne respecte nullement la multiplicité des capacités qui sont présumées par et impliquées dans tout discours humain possible.

Le fait de ne pas pouvoir trouver une explication systématique des notions de langue et de référence immunise-t-il le langage religieux? Le langage religieux devient-il incritiquable? Wittgenstein voudrait combattre certains jeux de langage (par exemple celui qui est impliqué par l'usage de l'Épreuve du feu pour déterminer la vérité d'une proposition). Mais il affirme ne pas avoir de raisons suffisantes pour le faire. Pourquoi pas? Parce que le seul fondement à partir duquel il peut entreprendre un tel combat, c'est son propre jeu de langage. Il y a des choses pour lesquelles je ne peux pas trouver les bonnes raisons, qui sont de vraies raisons non seulement pour moi-même, mais aussi pour l'autre (à l'intérieur de son propre jeu de langage).

N'avons-nous donc pas la possibilité de dépasser les limites d'un jeu de langage? A cette question, Putnam répond que le relativisme est une fuite. Les relativistes voudraient remplacer le prédicat «vrai» par celui de «vrai dans mon jeu de langage». Mais ce remplacement ne peut pas se faire car il contient une contradiction. Il est le signe d'une fuite du langage dans le métalangage – et pourquoi celui-ci serait-il plus sûr? La base du jeu de langage n'est pas la raison. Le fondement d'un tel jeu est la confiance dans le monde et dans la communauté. Le scepticisme et le désir d'une assise transcendentale de notre parler sont les symptômes de la même maladie: celle de l'aliénation de l'homme par rapport au monde et à la communauté. Ils nous bloquent et détruisent à la fois notre confiance et notre possibilité de compassion.

Remarques

En ce qui concerne la croyance religieuse, Hilary Putnam se cache derrière la position de Ludwig Wittgenstein; son apport personnel consiste en une interprétation qui résiste à toute lecture scientiste et réductrice. Il est important de noter la place que Putnam donne à cette considération de la foi religieuse: il la met à l'endroit exact où il se détourne des anciennes luttes pour proposer un renouveau fondamental de la philosophie²¹.

²⁰ PUTNAM, *Pragmatismus – eine offene Frage*, 1995, 43: «Ich will sagen, dass dieses Bild von Sprachbenutzern als Automaten zutiefst unwittgensteinianisch ist. Das liegt, glaube ich, daran, dass Rorty Sprachspiele im Grund als automatische Abläufe ansieht, so dass er jeden normativen Vernunftbegriff als metaphysisches Kauderwelsch abtut.»

²¹ Cf. PUTNAM, *Gifford Lectures de 1990*, publiées comme *Renewing Philosophy*, 1992, 141. Ce renouveau, Putnam ne veut pas l'inaugurer par un manifeste, car ce

Il semble que la position de Ludwig Wittgenstein sur le jeu de langage et celle de Hilary Putnam²² veulent exprimer la même chose que la doctrine traditionnelle de l'analogie élaborée en théologie. Les termes analogiques qui s'appliquent à Dieu se trouvent quelque part entre un emploi univoque et un emploi équivoque du langage. Leur point de vue se rapproche de celui de la comparaison, mais d'une comparaison sans *analogatum princeps* ou *tertium comparationis*. Il y a deux proportions: entre deux termes en Dieu et deux termes dans la créature. Et entre ces deux proportions il y a une relation: non pas une identité, mais une similitude qui ne saurait être quantifiée. L'analogie perd tout son intérêt systématique si on essaie de l'interpréter comme trop rapprochée de l'usage univoque ou équivoque du langage: la première interprétation revient à dire que nos mots peuvent capter Dieu, la deuxième, que nous ne pouvons rien dire de Dieu²³. Dans le langage théologique, il faut assez de dissimilitude pour que Dieu reste Dieu et assez de similitude pour qu'il puisse y avoir révélation. La théologie catholique de ce siècle a peut-être été trop tentée par l'univocité. Le manque de conscience de l'analogie a été une des difficultés de la théologie dogmatique de la première moitié de ce siècle; ce danger semble aujourd'hui présent en exégèse et dans de nombreuses manifestations pastorales de l'Eglise, notamment dans la prédication et la liturgie.

genre littéraire donne une place trop importante à la fantaisie qui a joué un rôle néfaste dans la philosophie récente. «The only way I know of pointing to a better way in philosophy is to engage in a certain kind of reading, a reading of the work of some philosophers who ... point the way toward and exemplify the possibility of philosophical reflection on our lives and language that is neither frivolously sceptical nor absurdly metaphysical, neither fantastic parascience nor fantastic parapolitics, but serious and fundamentally honest reflection of the most difficult kind.» Ludwig Wittgenstein n'est pas le seul philosophe sérieux qui mérite d'être relu en vue du renouveau de la philosophie; parmi les autres, on peut nommer William James (cf. PUTNAM, *Pragmatismus – eine offene Frage*, 1995, chap. 1), Charles Sanders Peirce et John Dewey (cf. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, chap. 9).

²² En critiquant la doctrine de l'engagement ontologique de Quine, PUTNAM, *Sense, Nonsense, and the Senses* (1994), 450, note 12, remarque: «It is assumed that <exist> is univocal; assumed, that is, that I am saying the same sort of thing when I say that the brick houses on Elm Street exist and when I say that prime numbers greater than a million exist, notwithstanding the enormous differences between the uses of words (in the case of this example, between the use of words in empirical description and in mathematics). Of course, it would be wrong to register that difference by saying, flat-footedly, that <exist> has several different meanings, in the sense of deserving several different dictionary entries. But the assumption that the meaning of words, in any conventional sense of that phrase, determines exactly what is said on each occasion of the use of the words reflects a picture of how language functions which I would argue is deeply misguided.»

²³ On retrouve ici (sur le plan théologique) les deux tentations contre lesquels Putnam veut nous prévenir: une métaphysique réductionniste et le scepticisme.

Selon Putnam, l'homme et la culture ont des besoins qui dépassent ce qui est publiquement vérifiable. L'intersubjectivité a des limites qui se montrent en matière de religion. Les formes de vie correspondant à des engagements existentiels qui ne peuvent et ne doivent pas être pris par tout le monde sont de vraies nécessités qui enrichissent l'homme et la culture²⁴.

Hilary Putnam et Ludwig Wittgenstein nous rappellent de manière impressionnante quelques particularités du discours religieux, et spécialement les limites de son application. Ils semblent néanmoins oublier l'aspect social et communautaire que ce langage a toujours eu, bien que Hilary Putnam puisse nous offrir, avec sa théorie du partage du travail linguistique, des aspects intéressants. Selon William James, la foi religieuse n'est pas rationnelle; mais ce côté non rationnel est nécessaire aussi pour le progrès de la science: si les scientifiques n'acceptaient que ce qu'ils peuvent conclure de façon stricte à partir de leurs données, il n'y aurait aucun progrès dans les sciences. Putnam donne l'exemple de Max Planck à qui l'on avait demandé pourquoi il préférerait la théorie d'Einstein à celle de Poincaré et qui aurait répondu que celle d'Einstein lui était plus sympathique²⁵. Le propre de la science serait le fait que, après une découverte, il y aurait un processus de confirmation public qui n'existe pas dans le cas de la croyance religieuse, parce que – selon Putnam – seul Dieu pourrait vérifier sa propre existence. Cette dernière raison paraît douteuse, car elle supprime la confirmation par la communauté concernée et l'attribue à l'objet de la connaissance. Il semble que dans toutes les communautés religieuses, il y a eu et il y a des processus analogues (pas nécessairement identiques!) à une confirmation publique. C'est entre autres choses pour cela que le langage religieux est utile: il rend possible une certaine cohérence de la communauté en garantissant la transmission et la critique des connaissances religieuses. Ainsi, l'infinie variation de référence des mots du langage ordinaire n'est pas un inconvénient qui pousserait vers un abus du langage; en luttant contre les limites du langage, nous devons essayer d'en exploiter toutes les richesses.

Quoi qu'il en soit, nous aurons toujours besoin de penseurs qui comme Ludwig Wittgenstein et Hilary Putnam nous rappellent que, d'une part, notre capacité de parler a pour fondement une certaine confiance; et que, d'autre part, nos mots et nos phrases concernant Dieu sortent du cadre de l'usage habituel des mêmes mots: ceci est particulièrement manifeste dans le fait qu'ils ont et doivent avoir un impact sur notre manière de vivre.

²⁴ PUTNAM, *Pragmatismus – eine offene Frage*, 1995, 84.

²⁵ PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 1992, 193.