

Sandra Laugier

L'objet de mon affection

Ethique, sensibilité et vie ordinaire

F. Brahami (ed.) *Les affections sociales*, Presses Universitaires de Besançon

© Sandra Laugier

Bien des discussions morales aujourd'hui en philosophie morale sont centrées sur la question du réalisme moral, sur la question d'une réalité dont parleraient nos discours moraux, et qui leur donnerait (ou non) leur validité. La question ne porte pas seulement sur l'éthique, mais sur le statut du réalisme en général. C'est ce qui donne par exemple toute son importance au récent ouvrage de Hilary Putnam, *Ethics without Ontology.*, ou dans la lignée de sa destruction de la dichotomie fait/valeur, il rompt (par l'affirmation de l'enchevêtrement du fait et de la valeur dans nos énoncés et dans nos vies) avec une certaine forme de réalisme moral et d'argumentation en morale, pour affirmer la place de la sensibilité morale.

Cela ne concerne pas seulement l'éthique, car, comme l'a bien dit Cora Diamond dans *L'Esprit Réaliste*, recentrer la pensée sur l'éthique et la place qu'a l'éthique dans notre vie et nos mots, c'est reformuler l'idée du réalisme, en faveur d'un réalisme qui serait celui – *realistic* – de l'esprit réaliste : un réalisme ordinaire, naturel, qui renvoie au pragmatisme au sens large. Citons Hilary Putnam :

S'il y a une chose en commun entre l'éthique deweyenne et l'éthique wittgensteinienne, c'est une insatisfaction à l'égard de la façon dont on a ramené l'éthique à un débat caricatural entre positions. Dans sa superbe histoire de la philosophie morale, John Rawls identifie ce thème avec une série de traditions, la théorie de la loi naturelle, l'école du sens moral, l'utilitarisme, l'intuitionnisme, et maintenant son contractualisme, et il dit qu'elles partagent toutes un vocabulaire commun et qu'elles répondent aux arguments les unes des autres. Et je suis sûr que les wittgensteiniens comme les deweyens diraient : "oui, et c'est bien le problème". Notre vie éthique ne peut pas être capturée en une demi-douzaine de mots comme "devrait" "droit" "devoir" "équité" "responsabilité" "justice" et ainsi de suite, et les problèmes éthiques qui nous concernent ne peuvent pas être ramenés aux débats entre des propositions métaphysiques des partisans de la loi naturelle, de l'utilitarisme, du sens commun etc. Il faut rompre avec cette éthique qui prend des voies non seulement trop restrictives, mais aussi trop métaphysiques. (H. Putnam, Entretien avec J. Bouveresse, inédit)

I. L'éthique sans ontologie

Il faut alors essayer d'approcher l'idée d'une éthique qui serait aussi descriptive que possible, tout en conservant le style de l'éthique, l'exigence qui la définit. D'où l'intérêt désormais de Putnam pour l'examen de la littérature, des exemples, des énigmes, des histoires, ou des proverbes en éthique – lequel n'est pas seulement illustratif, mais comme tout *exemple* (cf. Wittgenstein), nous fait voir quelque chose de l'éthique et de ce que nous attendons de l'éthique. Putnam s'inscrit, comme Diamond, dans l'héritage d'Iris Murdoch pour une telle approche, qui consiste à faire attention à ce que nous disons, aux manières qu'ont nos expressions communes de nous guider ou de nous décevoir : ce qui n'est pas la même chose que de renvoyer à « nos pratiques » ou conventions, et de simplement décrire. Putnam mentionne ainsi :

L'insistance de Cora Diamond (et Iris Murdoch) sur l'importance de la littérature dans notre vie éthique, sur l'importance des états d'âme, des descriptions de personnes et des situations qu'une imagination littéraire nous procure... Il faut rompre entièrement avec une image étroite de ce qu'est un problème éthique. En mathématiques, on peut au moins dire que pour Wittgenstein les mathématiques ne sont pas une description. Mais on ne peut pas même dire cela de l'éthique, parce qu'il y a des propositions éthiques qui tout en étant plus que des descriptions, sont aussi des descriptions. J'ai employé les mots de "fait enchevêtré" et là on est "enchevêtré" par des mots descriptifs comme "cruel", "impertinent", "inconsidéré". Des termes enchevêtrés, à la fois évaluatifs et descriptifs, sont au cœur de notre vraie vie éthique. John McDowell et moi avons tous les deux souligné cela, et nous sommes conscients tous deux de notre dette à l'égard d'Iris Murdoch. (Putnam, entretien avec J. Bouveresse, *op.cit.*)

Cela renvoie à la distinction des termes « fins » et « épais » et à son insuffisance (bien mise en évidence par Simon Blackburn). Putnam, comme Diamond, insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas ici d'une approche « anti-théorique », mais de la diversité des voies que l'on peut prendre en éthique (qui fait de l'éthique un ensemble hétéroclite, *a motley*, comme les mathématiques, – et même un *motley* au carré (*a motley squared*), un super bazar). S'il y a un sens à vouloir revenir à nos pratiques, c'est en examinant cet ensemble hétéroclite de pratiques de langage, ce que nous disons (*what we should say when*, pour reprendre Austin, ou l'ensemble grouillant de nos formes de vie, comme diraient Wittgenstein et Cavell). Etre réaliste consiste alors à revenir au langage ordinaire en un sens particulier, à examiner nos mots et à leur prêter attention sans vouloir y fonder quoi que ce soit. C'est ce que Diamond entend dans les derniers mots de *L'esprit réaliste*, où elle renvoie à la critique opérée par Murdoch de la métaéthique analytique du milieu du siècle, et à son profond désintérêt, sous des dehors d'approche « linguistique », pour nos pratiques ordinaires de langage.

Iris Murdoch disait de la philosophie morale des années 1950 : « ce dont ces analystes du langage se défient, c'est précisément le langage ». Dans cette conception, le philosophe moral ou l'homme ordinaire, en formulant des jugements moraux, étiquettent certaines choses « bonnes » ou « justes » ; le philosophe moral montre alors comment l'usage de ces termes se rapporte aux faits d'une part, à l'action et aux choix d'autre part. Il est frappant de constater que, bien que cette approche en philosophie morale ait virtuellement disparu, bien que la notion d'une analyse neutre des termes moraux soit morte ou moribonde, ce que Murdoch entendait par la « défiance à l'égard du langage » est toujours d'actualité. On s'obsède encore et toujours d'"évaluations", de "jugements", de raisonnement moral explicite conduisant à la conclusion que quelque chose vaut la peine, ou est un devoir, ou est mauvais, ou devrait être fait ; notre idée de ce que sont les enjeux de la pensée morale est encore et toujours "c'est mal de faire x" contre "c'est autorisé de faire x" ; le débat sur l'avortement est notre paradigme d'énoncé moral. « La défiance à l'égard du langage » est devenue l'incapacité à voir tout ce que cela implique d'en faire bon usage, d'y bien répondre, de s'y accorder ; l'incapacité, donc, à voir le genre d'échec qu'il peut y avoir dans le fait d'en mal user. (Diamond, « Se faire une idée de la philosophie morale », RS p.515)

Le projet d'une éthique sans ontologie va plus loin qu'un renoncement, (opéré depuis longtemps) à une ontologie des valeurs, voire à la dichotomie fait/valeur, à l'objectivité des propositions éthiques. Une éthique dans ontologie revient à

comprendre que tout est là, sous nos yeux : dans ce que nous disons. Là-dessus, Diamond comme Putnam renvoient à Wittgenstein, à sa façon de considérer le non-sens éthique laquelle, contrairement aux interprétations orthodoxes du *Tractatus*, n'est pas une thèse métaphysique. Putnam, dans « Aristotle after Wittgenstein », évoque :

La distance spécifique que le Wittgenstein du *Tractatus* instaure entre lui et ses propres propositions. Wittgenstein nous dit que sa propre théorie est du non-sens, et certains ont affirmé, correctement selon moi, qu'on fait un mauvais usage de la distinction dire/montrer en considérant que les propositions du *Tractatus* sont censées, au bout du compte, exprimer des vérités pensables. (*Words and Life*, ch. III)

Il n'y a rien de métaphysique ou d'ontologique dans cette approche de l'éthique car ce qu'il faut comprendre, c'est que « la logique peut se trouver là, dans ce que nous faisons, et c'est quelque chose comme un fantasme qui nous empêche de le voir. » L'éthique doit être vue sans fantasme, dans une perception du fait que l'attention au particulier peut nous faire changer la façon de voir la réalité. Diamond critique une fascination en éthique, comparable à celle de Frege et de Russell en logique, pour un idéal, l'idéal d'une rationalité éthique « qui sous-tend les arguments moraux ». Mais ce qu'il y a de fantasmagorique là (et de métaphysique selon Putnam), ce n'est pas l'ontologie mais « une idée philosophique d'un quelque chose qui sous-tendrait l'argument moral en tant que tel, un idéal d'impartialité ».

Tout comme on peut faire des mathématiques en prouvant, mais aussi en traçant quelque chose et en disant, “regardez ceci”, la pensée éthique procède par arguments et aussi *autrement* (par exemple) par des histoires et des images. L'idée que nous n'avons pas de *pensée* à moins que nous ne puissions réécrire notre point de vue sous la forme d'une argumentation d'une forme reconnue est l'effet d'une mythologie de ce qui est accompli par les arguments. (Diamond, introduction II RS, p.13)

Il ne s'agit pas seulement de considérer l'usage : nos conceptions et expressions morales modifient l'usage et les pratiques, et doivent être prises en compte dans la description de l'usage.

Considérer l'usage peut nous aider à voir que l'éthique n'est pas ce que nous croyons qu'elle doit être. Mais notre idée de ce qu'elle doit être a nécessairement formé, modelé (*shaped*) ce qu'elle est, ainsi que ce que nous faisons ; et considérer l'usage, en tant que tel, ne suffit pas. (*id.*)

La mythologie de l'éthique rejoint alors certaines mythologies de la logique et des mathématiques. Nous imaginons comme Frege, que Diamond cite alors, qu'« il serait impossible à la géométrie de poser des lois précises si elle essayait de tenir des fils comme des lignes et des nœuds sur les fils comme des points », et comme Kant, que la morale ne peut être pensée sans norme et sans nécessité. Mais ce n'est pas le cas.

« Pas de fils ou de nœuds en logique ou en éthique ! » Nous avons une idée erronée de la façon dont nos vies se rapportent à la rigueur de la logique, à l'obligation de l'éthique, à la nécessité des mathématiques. Nous sommes éblouis, dit Wittgenstein, par les idéaux, et nous échouons à comprendre leur rôle dans notre langage. Quand nous sommes ainsi éblouis, nous sommes “en désaccord ” avec nous-mêmes, notre langage, nos vies faites de fils et de nœuds. La philosophie peut nous reconduire à “l'accord avec nous-mêmes”, là où nous pensions le moins le trouver. La solution à l'énigme était juste là dans les nœuds et dans les fils. (RS, p.53.)

C'est là depuis longtemps le problème de la théorisation morale, son rapport aux morales ou croyances ordinaires, à ce qu'il faudrait en faire – à la fois problématique et obligatoire. La question est bien posée par Bernard Williams :

La plupart des théories éthiques prennent la forme de principes très généraux ou de schémas d'argumentation abstraits, censés guider, sur tel problème particulier, le jugement de tout un chacun. L'essentiel du travail en philosophie morale consiste donc à articuler, préciser, défendre de telles théories. Une question typique est de se demander si la théorie qu'on défend est compatible avec les croyances morales ordinaires. Si oui, de quelle façon? Si non, dommage pour la théorie ou dommage, à l'inverse, pour le jugement moral ordinaire. L'utilitarisme cultive depuis longtemps un talent particulier pour ce genre d'exercice¹.

La difficulté que ne voit pas Williams, et qui est propre à toute approche qui revendique un primat de la pratique, de la description, est de savoir ce qu'on entend par « croyances morales ordinaires ». C'est la question de l'ordinaire, que nous avons abordée ailleurs (Laugier 1999a, 1999b). C'est pourquoi beaucoup d'approches morales, comme celles du *care* (Paperman et Laugier 2005) et ou celles de l'éthique de la vertu dont le *care* est parfois vu comme une dérivation, revendiquent contre la problématique de la rationalité et de la validité des jugements éthiques, une approche descriptive, rattachée à l'expérience et donc à des affects.

Ce que cette démarche a de subversif apparaît clairement dans les débats actuels de la philosophie morale anglo-saxonne. Cette philosophie est actuellement dominée par le réalisme moral, qui recouvre une quantité de positions assez différentes, mais qu'on peut résumer par l'idée qu'il y a une réalité morale qui permet à nos énoncés moraux d'être vrais ou faux, et qu'il y a une objectivité en morale, qui permet la délibération et le choix. Ce réalisme minimal semblerait assez peu problématique s'il ne s'assortissait, assez systématiquement, de critiques d'une position attribuée à *l'empirisme* en général : plus précisément, à Hume, et au positivisme logique qui hériterait de sa distinction simpliste fait/valeur, et de l'idée que les jugements moraux n'ont pas de valeur de vérité.

Citons l'introduction de Ruwen Ogien à son excellent volume *Le réalisme moral* :

D'après certains philosophes, un jugement tel que « l'esclavage est un mal » n'est ni vrai ni faux (...) Ce qu'on appelle le « réalisme » en philosophie morale, c'est d'abord une doctrine ou un ensemble de doctrines qui semblent avoir en commun de juger que cette façon de penser manque manifestement de cohérence. (p.3)

Ces « certains philosophes » sont les empiristes logiques. Une telle position, bien qu'elle soit typique de la philosophie analytique aujourd'hui, rejoint les critiques les plus caricaturales faites autrefois du cercle de Vienne, par exemple celles énoncées par Horkheimer qui accusait Carnap et ses amis d'avoir laissé la voie libre au nazisme, puisqu'ils mettaient en cause la valeur de vérité de l'énoncé « Hitler est méchant ».

La question n'est pas de savoir si le réalisme moral est une bonne position : d'abord parce qu'il est difficile à définir, ensuite parce que certaines formes de réalisme moral (McDowell, Wiggins) sont inspirées de Wittgenstein, qui a pourtant joué un rôle centré dans les positions du cercle de Vienne, enfin parce qu'un examen sérieux des positions de Wittgenstein et des empiristes permet de mettre en cause cette distinction non-cognitivism/réalisme qui structure le débat contemporain. Notre but ici est plus restreint : il consiste à essayer de montrer que les positions des membres du cercle de

¹De la nécessité d'être sceptique, *Magazine littéraire*, *Les nouvelles morales*, n° 361, janvier 1998, p. 54.

Vienne sont souvent caricaturées, afin de servir exactement de contrepoint aux positions réalistes, qui se définissent ainsi comme rejetant des positions que personne, ou presque, n'a jamais occupées.

Une autre façon de simplifier la pensée du cercle de Vienne est d'y voir l'origine d'une distinction caricaturale fait/valeur. Hilary Putnam lui-même, excellent connaisseur de la tradition épistémologique viennoise, attribue à Carnap une distinction fait/valeur stricte fondée sur le critère de signification cognitive. Il faudrait considérer que cette dichotomie est un « dogme de l'empirisme » au même titre que la dichotomie A/S, et l'abandonner pour des raisons similaires : notamment pour l'impossibilité d'isoler de simples énoncés factuels, qui seraient réductibles à des données empiriques.

La division fait/valeur, comme la division A/S, est destinée à s'effondrer (*collapse*) devant les difficultés que suscite une définition de l'expérience, et de l'énoncé de fait. Le seul problème est qu'on ne trouve nulle part de discussion de la distinction fait/valeur (en ces termes) dans les œuvres du Cercle de Vienne. Mais c'est peut-être ce refus de la généralisation aux valeurs, propre aussi à Wittgenstein, qui fait l'intérêt de leur position.

2. Ethique , faits et valeurs

Nous allons partir du commencement, à savoir des sources les plus évidentes du cercle : Hume, Moore et Wittgenstein, dont les positions sont très différentes. De Hume, l'empirisme logique retient : l'empirisme en matière de morale. Cela a l'air évident, mais ce n'est pas le cas, puisqu'on considère très souvent que le cercle de Vienne prend à Hume l'idée que les valeurs n'ont rien à voir avec les faits. En fait, le seul point humien important pour les empiristes contemporains est que, par ex., le vice d'une action ou d'un caractère n'est rien de plus qu'une perception, une sensation (*feeling*) un sentiment de condamnation. Il s'agit déjà d'une position non-cognitiviste, qui dénie à la raison la capacité à nous faire juger du bien et du mal. Mais on ne saurait dire que c'est un émotivisme, car le blâme et l'approbation ne sont pas forcément des émotions. C'est un sentimentalisme, on pourrait dire. La position de Hume ne revient pas non plus à nier tout caractère propositionnel, de vrai ou de faux, aux jugements de valeur. L'expression d'une condamnation est bien propositionnelle. Par contre Hume nie ce qu'on appellerait maintenant l'*objectivité* du jugement éthique, mais pas pour la relativiser : en réalité, l'éthique ayant à voir avec la pratique, et l'action, il est normal (et sain) qu'elle se fonde sur des préférences et des passions. La seule raison d'être de l'éthique est d'influencer les actions. Du coup elle n'a rien à voir avec nos croyances. On pourrait invoquer à ce sujet ce qui a été parfois défini comme le caractère inverse des directions du désir et de la croyance : la croyance s'adapte au monde, et donc doit être véridique, et le désir veut adapter le monde à lui, et agir. La morale de Hume est du côté du désir : on trouvera bon ce qu'on veut obtenir, ce qui nous motive (un thème qu'on retrouvera chez Waismann). Ce qui ne veut pas dire que C'EST cela le bien.

Il y a là quelque chose de profond, et qui a été retenu par les empiristes. L'éthique est pour eux hors du monde, parce qu'elle n'a en un sens rien à voir avec ce qui se passe dans le monde ; elle n'est pas dans un autre monde ; elle ne vise pas la connaissance, mais l'action, la pratique.

Comme le dit Waismann :

Schopenhauer says : it is easy to preach, but difficult to found, morality. I say : it is

difficult to preach, but impossible to found, morality. Ethics, like religion, is something you can only *profess*.

For, let me make one thing clear, anyone who would conclude from the preceding considerations that ethics is basically arbitrary, just like the rules of a game, would be making a big mistake. Professing a morality is a deep process – I know of no world I could use to describe the feeling we have that the core of our personality expresses or manifests itself in this choice.

Pour comprendre cela on peut revenir à une source de l'empirisme logique et à des passages de Hume ;

It has been observed, that nothing is ever present to the mind but its perceptions; and that all the actions of seeing, hearing, judging, loving, hating, and thinking, fall under this denomination. The mind can never exert itself in any action which we may not comprehend under the term of perception; and consequently that term is no less applicable to those judgments by which we distinguish moral good and evil, than to every other operation of the mind. To approve of one character, to condemn another, are only so many different perceptions.

La morale concerne non pas la théorie, mais la pratique : c'est ce qui lui donne sa force et son évidence, par son lien à la perception, qui seul lui permet d'avoir une efficacité et d'influer sur nos actions ordinaires.

If morality had naturally no influence on human passions and actions, it were in vain to take such pains to inculcate it; and nothing would be more fruitless than that multitude of rules and precepts with which all moralists abound. Philosophy is commonly divided into speculative and practical; and as morality is always comprehended under the latter division, it is supposed to influence our passions and actions, and to go beyond the calm and indolent judgments of the understanding. And this is confirmed by common experience, which informs us that men are often governed by their duties, and are deterred from some actions by the opinion of injustice, and impelled to others by that of obligation.

Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows that they cannot be derived from reason; and that because reason alone, as we have already proved, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.

Il ne s'agit pas d'un réductionnisme : Hume est subjectiviste au sens où il affirme que l'éthique concerne la sensibilité individuelle ou commune et pas la raison, mais il ne considère pas (et pour cause, justement par subjectivisme) qu'un jugement subjectif (de blâme par exemple) équivaut à un jugement de valeur universel, ou que ce dernier doit être réduit à des énoncés de blâme, d'attitude ou d'émotion.

Il me semble que ce malentendu est typique du rapport à l'empirisme, et aussi de l'interprétation des positions du cercle de Vienne, même si bien sûr elles sont éloignées sur certains points de l'émotivisme humien. Tout émotivisme est ainsi vu comme un réductionnisme : comme une thèse qui affirmerait que les énoncés de valeur seraient réductibles à ou traduisibles en des attitudes individuelles, des énoncés ou expressions

d'émotions, voire des sortes de cris. Pourtant, personne (ou à peu près) ne soutient rien de tel. Pour Ayer, par ex., les énoncés de valeur ne sont que des expressions d'émotion, qui ne peuvent être ni vrais, ni faux. Mais ils ne sont pas subjectifs :

We reject the (...) subjectivist view that a man who asserts that a certain action is right, or that a certain thing is good, is saying that he himself approves of it. (Ayer, LTL, p. 104)

La question qui intéresse Ayer, à la suite des empiristes logiques, est celle de savoir si les énoncés éthiques peuvent être réduits à des énoncés subjectifs. Et la réponse, pour lui, est clairement : non. La voie subjectiviste n'est pas la bonne, en tout cas en tant qu'elle affirmerait que tout jugement de valeur est un jugement d'approbation personnelle. En disant qu'une action est bonne, on exprime bien autre chose.

Ici, une figure joue un rôle important, dans son affirmation de l'impossibilité de la réduction du normatif au naturel et à l'empirique : nous voulons bien sûr parler de Moore. Il est clair que l'éthique de Moore, tout en étant critiquée par Wittgenstein et les positivistes logiques, joue un rôle important dans ce questionnement sur le statut de l'éthique et de ses propositions, par la division stricte qu'il opère entre éthique et réalité. Moore récuse, exactement comme Ayer, tout subjectivisme : si les énoncés de valeur étaient des énoncés subjectifs sur les sentiments, il n'y aurait pour Moore aucune discussion morale. L'éthique est forcément « quelque chose de supérieur », comme le disait Wittgenstein.

Moore pose clairement le problème qui sera celui de Wittgenstein et des positivistes : quelle place pour la valeur dans le monde des faits ? En plaçant la valeur, ou le bien (le bon), complètement en dehors, dans un univers de valeurs, on se retrouve avec un monde sans contenu, dépourvu de valeur, mais en mettant le bien dans le monde, on n'a plus une valeur qui soit vraiment une valeur. Moore s'en tire, on le sait (voir Marzano 2004) avec une solution bancale : le bien n'est une propriété ni métaphysique (non-naturelle), ni naturelle, et il n'y a aucune possibilité de tirer la valeur du naturel. (Encore un argument humien). On dit parfois que la dichotomie fait/valeur est empiriste, la renvoyant ainsi à Hume ou aux empiristes logiques. En réalité elle est mooréenne, car Moore a une théorie de la valeur, et elle lui permet d'avoir une approche cognitive en morale. Il y a bien une *connaissance* morale pour Moore, en dépit de son antinaturalisme. C'est à cause de son objectivisme de la valeur : il y a bien quelque chose comme le bien, et on le connaît de façon autonome. C'est précisément ce que lui reproche Wittgenstein, tout en reprenant son idée de l'irréductibilité de l'éthique.

On constate qu'on se trouve alors, au temps de Moore, donc à l'orée du positivisme, dans un univers de valeurs. Il faut bien, pour comprendre la position du cercle de Vienne et l'ouverture qu'a pu apporter dans ce contexte la solution radicale de Wittgenstein, se replacer dans le contexte de la réflexion éthique telle qu'elle s'est développée depuis la fin du XIXe jusqu'au positivisme logique. On fait comme si le positivisme avait eu une position dominante tout au long de la première moitié du XXe siècle, jusqu'à sa mise en cause par le réalisme moral. Or la pensée philosophique (pas seulement éthique) était, comme l'a bien dit William Frankena dans un article important (« Value and valuations »), depuis la fin du XIXe en Europe et aux Etats-Unis, dominée par une théorie de la valeur, comme le montrerait l'influence pluriforme exercée par la pensée de Lotze (*Fondements de la psychologie*, 1991), qui associait théorie de la valeur et de la validité. Le concept de valeur (*Wert*) en vient à remplacer le bien dans les discussions éthiques, mais aussi la validité au sens général. Le concept de *Geltung*, central chez Lotze et qu'on retrouvera dans les discussions du positivisme, est

également crucial, comme l'expression de *es gilt* (« cela vaut », utilisé largement chez Wittgenstein au sens logique de la validité d'une phrase). Ce *valoir* sert à la généralisation de l'éthique à tout le discours, la vérité elle-même étant une valeur. On retrouvera ces discussions sur les valeurs, après Lotze, dans toute l'école de Bade (Rickert) et chez Scheler, Brentano, et même dans le pragmatisme américain (Dewey). Ce thème de la *Geltung* est intéressant, car il permet aux théoriciens de la valeur de généraliser la valeur (tout est en terme de valeur, la vérité aussi est conçue comme *Geltung*) mais également va servir de point d'entrée à certains empiristes pour casser la théorie de la valeur ; pour Rickert, par ex., qui suit sur ce point Lotze, la valeur a une validité (« l'essence de la valeur est la validité »). Mais pour les empiristes, tout au contraire, la valeur est précisément ce qui ne peut avoir de validité, et ne peut *valoir* au sens logique. La valeur n'a pas de valeur.

Nous renvoyons ici aux écrits méconnus de Viktor Kraft :

To call values valid in themselves, other than in and for valuations formed by individuals, is totally meaningless (...) But it also becomes apparent that validity cannot be attributed to values at all, despite repeated assertions to this effect beginning with Lotze and the Baden philosophy of values

A science of value as conceived by modern German philosophers of value – that is, scientific knowledge of absolutely valid values – is impossible. (V. Kraft, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 1937, tr. angl).

C'est bien cet univers de valeurs, ou cette fausse science des valeurs, que Wittgenstein, et les Viennois vont avec des méthodes diverses, casser, au profit d'un monde de faits (états de choses). La seule chose qui vaut (*gilt*) c'est la proposition.

Stellen wir uns einen Menschen vor, der keines seiner Glieder gebrauchen und daher im gewöhnlichen Sinne seinen Willen nicht betätigen könnte. Er könnte aber denken und wünschen und einem Anderen seine Gedanken mitteilen. Könnte also auch durch den Anderen Böses oder Gutes tun. Dann ist klar, daß die Ethik auch für ihn Geltung hätte, und er im ethischen Sinne Träger eines Willens ist. (Carnets 07.21.1916)

Les membres du cercle de Vienne, on s'en rend compte, ne créent pas, comme on les en accuse régulièrement, la dichotomie fait/ valeur (pas plus qu'ils n'ont inventé la dichotomie analytique/synthétique). Il n'y a simplement pas de division (et c'est bien ce qu'enseigne Wittgenstein). En un sens, c'est Moore le véritable promoteur de la division quand il dit, et montre, qu'on ne peut pas réduire les valeurs aux faits. Pour Wittgenstein, il n'y a pas à poser la question de réduire les valeurs aux faits, car ils n'ont simplement rien à voir. Les valeurs ne sont pas dans le monde, et n'ont donc pas de validité. C'est le point central de sa discussion sur l'éthique : que la valeur n'a pas de validité (*es gilt* au sens logique, être valide), qu'il traduit en disant qu'elle n'a pas de valeur. Bien que Wittgenstein n'emploie pas beaucoup le mot *Geltung*, à cause de l'ambiguïté du terme, on le trouve dans ce passage des *Carnets*.

Par ailleurs Wittgenstein apparaît aussi comme extrêmement préoccupé de cette question de la valeur quand il évoque la valeur de son travail (dans sa préface) et s'interroge à la fin du *Tractatus* sur la valeur et le monde.

Citons les passages de Wittgenstein les plus connus sur ce sujet :

Die Ethik handelt nicht von der Welt. Die Ethik muß eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik.

Ethik und Aesthetik sind Eins. (*Carnets* 24. 07.1916)

Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. -

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Was es nichtzufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen. (*Tractatus* 6.41)

Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. (*Tractatus* 6.42)

Il n'en reste pas moins que Wittgenstein a (évoqué) le désir de faire le lien entre l'éthique et le monde, et la tentation de sortir des limites du langage :

Nun ist aber endlich der Zusammenhang der Ethik mit der Welt klarzumachen. (*Carnets* 10.09.1916)

3. Le non-sens, l'éthique et le non-cognitivism

Mais le *Tractatus* offre un outil nouveau pour penser l'éthique et déplace le problème : il s'agit de la signification des énoncés de l'éthique. Cela n'est pas seulement un détail technique. Wittgenstein soutient dans le *Tractatus*, de façon célèbre, qu'il ne peut y avoir de propositions éthiques. Il prend ainsi position contre l'existence même d'une chose telle que la philosophie morale. Selon ce livre, en effet, le but de la philosophie est la clarification logique des propositions. La philosophie elle-même n'est pas un corps de doctrine, mais une activité : l'activité qui consiste à rendre claires nos pensées (*Tractatus*, 4.112), à rendre clair qu'elles sont claires. Par exemple, la philosophie de la psychologie rendrait claires nos pensées sur la psychologie par l'analyse logique des propositions psychologiques. De cette description de la tâche de la philosophie, il s'ensuit qu'il ne peut exister rien de tel que « la philosophie morale » à moins qu'il existe un corpus de propositions qu'il revient à la philosophie morale de clarifier. Mais Wittgenstein disait aussi dans le même ouvrage qu'il ne peut y avoir de propositions éthiques (*Tractatus*, 6.42) et qu'elles seraient du pur non-sens. Il est clair qu'il souhaitait que ses lecteurs en infèrent qu'il n'existe pas de partie de la philosophie qu'on puisse identifier comme « philosophie morale ».

Bien que le *Tractatus* nie l'existence de propositions éthiques, Wittgenstein décrivait son livre comme étant pourvu d'une visée éthique. En disant cela, il ne voulait pas signaler que ce livre contenait des jugements moraux. Sa position était qu'un ouvrage, par exemple un roman ou une nouvelle, pouvait avoir un objectif moral en dépit de l'absence de tout enseignement ou théorisation morale. Un tel ouvrage pourrait nous aider à nous atteler aux tâches de la vie dans l'esprit requis. Tel devait être l'effet du *Tractatus* (sa valeur : *Wert*). Bien qu'il y ait dans le *Tractatus* des remarques qui pourraient se lire dans un autre contexte comme faisant partie d'une « philosophie morale », dans le cadre du *Tractatus* (qui met explicitement en garde ses lecteurs contre toute tentative de le lire comme un ensemble de doctrines philosophiques) ces remarques relèvent plutôt de la dissolution systématique par l'auteur de l'attachement pour la théorisation philosophique, y compris la théorisation morale. La description de

ce que nous voulons quand nous nous mettons à « penser en éthique » ne peut que montrer qu'il est inscrit dans la nature d'une telle entreprise d'échouer fatalement; et c'est cette prise de conscience même qui est censée contribuer à l'effet désiré du livre, sa *valeur* au sens fort. Du coup, le propos éthique du *Tractatus* est dans cette compréhension même. De ce point de vue, contrairement à ce que dira Carnap ensuite, éthique et métaphysique ne sont pas du tout sur le même plan : il n'y a rien à attendre métaphysiquement parlant de la découverte du non-sens métaphysique (Voir Laugier, « Quelle critique de la métaphysique ? », 2005)

Pourquoi donc Wittgenstein soutenait-il qu'il ne peut y avoir de propositions éthiques ? Une réponse à cette question figure dans le *Tractatus* ; elle se trouve développée et expliquée dans la « Conférence sur l'éthique ». Sa thèse se fonde sur sa philosophie du langage, et en particulier sur deux principes frégréens. Le premier : séparer toujours le psychologique du logique. Le second : ne jamais s'enquérir de la signification d'un mot pris isolément, mais seulement dans le contexte d'une proposition (Cf. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, 1884). Ces deux principes sont liés, comme il apparaît si nous considérons l'exemple, proposé par Diamond, des deux usages de «Blanc», l'un comme adjectif de couleur et l'autre comme nom propre.

Dans le langage courant, il arrive d'une façon fréquente que le même mot désigne de façon différenciée – et relève donc de symboles différents –, ou bien que deux mots qui désignent de façon différenciée, soient extérieurement appliqués de la même façon dans la proposition.

Ainsi le mot “est” apparaît comme copule, comme signe d'égalité et comme expression de l'existence ; “exister” comme verbe intransitif comme “aller” ; “identique” comme adjectif qualificatif, nous parlons de quelque chose, mais aussi du fait que quelque chose arrive.

Dans la proposition : “Vert est vert” – où le premier mot est un nom de personne, le dernier un qualificatif – ces mots n'ont pas simplement une signification différente, ce sont des symboles différents. (*Tractatus* 3.323)

Si nous prononçons la phrase : « M. Blanc est blanc », et nous demandons quelle est la signification de « blanc » pris isolément, hors de son rôle logique assigné, il n'y a aucune réponse logique déterminée. Et si un mot est placé dans une phrase logiquement différente des phrases dans lesquelles il a un rôle logique déterminé, il n'apporte pas dans ce nouveau type de phrase de signification dérivée des autres usages; la signification qu'il a dans d'autres contextes ne saurait entrer en conflit avec son nouvel environnement, parce qu'il n'emporte pas avec lui sa signification. C'est un mot qui dans le nouveau contexte n'a *pas* de signification, jusqu'à ce qu'il se voie assigner une signification pour ces contextes. Sinon, il n'a pas plus de signification dans ce contexte qu'un mot de pur non-sens.

D'où le rejet par le *Tractatus* des propositions éthiques. Les principes frégréens expliquent comment une phrase peut *paraître* pourvue de sens, quoiqu'elle renferme une expression dépourvue de toute signification. Ceci se produit quand l'expression en question a un rôle logique déterminé dans certains types de phrases, mais qu'elle se trouve dans une phrase d'une espèce différente, sans qu'aucun rôle n'ait été fixé pour elle dans les phrases de *cette* espèce. La tentative de dire quelque chose d'éthique aboutira à une phrase contenant un mot dépourvu d'une signification établie dans ce type de contexte ; si bien que la phrase à laquelle on aboutit sera du non-sens. C'est

cette conclusion qu'on retrouve chez Carnap et dans diverses caricatures qui en ont été données dans la littérature logico-positiviste officielle (Ayer).

Diamond rapproche de manière intéressante cet exemple d'autres types de phrases comme «La voyelle *E* est verte». Quelqu'un peut bien énoncer cette phrase, comme «exprimant» ce qu'il veut dire. Mais «verte» ne signifie une couleur que dans ses occurrences comme prédicat d'objets visibles. Aucune nouvelle signification n'a été établie pour l'occurrence de «vert» comme prédicat de *voyelles* ou de *sons*. Si bien que la phrase «*E* est vert» ne contient pas le mot «vert» avec le rôle logique qui est le sien dans ses occurrences pourvues de sens (parce qu'aucune autre signification nouvelle n'a été attribuée pour le nouveau contexte). Si l'on garde à l'esprit les deux principes frégréens, on pourra arriver à la conclusion que la phrase n'a pas de signification, quelque adaptée qu'elle puisse être pour exprimer l'expérience du locuteur. Elle ne dit pas plus que quelque chose est le cas qu'un pur non-sens.

L'exemple «*E* est vert » peut faire mieux comprendre le refus de Wittgenstein qu'il existe des propositions éthiques. De la même manière que quelqu'un qui a appris à utiliser des termes de couleur dans des phrases décrivant des objets visibles pourra se mettre ensuite à énoncer des phrases comme «*E* est vert», dans lesquelles le mot «vert» est utilisé dans un contexte différent, n'a pas de rôle logique établi, de même une personne ayant appris à utiliser des termes de valeur ordinairement relatifs à une norme, un objectif ou une fin (*x* est bon pour la santé, pour l'économie, etc.) pourra ensuite se mettre à dire des phrases faisant usage des mêmes mots, mais référence à une fin ou à une norme. De sorte qu'ici les termes de valeur sont utilisés d'une façon tout à fait différente de leur usage ordinaire, sans pourtant qu'on leur attribue de signification nouvelle déterminée.

Wittgenstein explique ce phénomène à l'aide de l'exemple de ce qu'il appelle «l'expérience de la sécurité absolue», où nous avons envie de dire : « Je suis en sécurité, rien ne peut me faire de mal, quoi qu'il arrive » :

Nous savons tous ce que signifie dans la vie ordinaire être en sécurité. Je suis en sécurité dans ma chambre, quand je ne puis être écrasé par un omnibus. (...) Etre en sécurité signifie essentiellement qu'il est physiquement impossible que certaines choses m'arrivent et c'est pourquoi il est absurde de dire que je suis en sécurité *quoi qu'il arrive*.

L'analyse de l'exemple qu'on a ici met en évidence 1) le désir qu'a le locuteur de faire appel à un type d'usage des mots dans lequel ceux-ci ont bien un sens *et* 2) le désir de se servir de ces mots en dehors des conditions ordinaires, où ils ont un sens. Wittgenstein identifie *l'éthique* avec le type d'usage dont « Je suis absolument en sécurité » est un exemple, avec le désir d'«aller au-delà» du langage intelligible. (Un autre exemple, que propose Diamond et qui était certainement familier à Wittgenstein, se trouverait chez Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*)

[Dimitri] sentait que, bien que ses questions fussent déraisonnables et dépourvues de sens, il voulait pourtant demander cela justement ; et il fallait qu'il le demande précisément de cette façon.» (Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* (Livre IX, chapitre 8) :

Dans cette conception, il n'existe donc point de *matière* dont l'éthique traite en particulier ; rien qui soit décrit par des «propositions éthiques», rien dont elles disent que c'est le cas, rien qui répondrait ou pourrait répondre à des «questions» éthiques. Et il ne saurait y avoir d'activité philosophique consistant à expliquer ou clarifier des propositions éthiques, donc il ne saurait y avoir de « philosophie morale ». Diamond, dans des analyses célèbres, lit ainsi la fin du *Tractatus* :

Passons maintenant à la fin du livre, l'autre partie du cadre. Ici nous avons ces phrases : « mes propositions sont élocidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, -sur elles- par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde ». Wittgenstein répète alors avec un léger changement une phrase de l'ouverture du cadre : « Ce dont on ne peut parler, nous devons le passer sous silence ». Je veux attirer l'attention sur une légère singularité dans l'expression, légère mais délibérée. Wittgenstein dit : mes propositions sont des élocidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaîtra comme dénuées de sens. Il est tout à fait naturel de mal se souvenir de cette phrase, de penser que Wittgenstein dit que ses propositions sont des élocissements en ceci que celui qui les comprend les reconnaîtra à la fin comme dénuées de sens. Mais la phrase est destinée à frapper le lecteur comme n'étant pas cela. La phrase manque à être ce que nous attendons à ce point précis, et ce tout à fait délibérément. C'est à dire qu'à ce moment important du livre, Wittgenstein choisit ses mots de manière à attirer l'attention sur un contraste entre comprendre une personne et comprendre ce que la personne dit. (...)

Vous devez comprendre non les propositions, mais l'auteur. Appliquez-vous cette directive à vous lecteur, gardez la en tête lorsque vous lisez 6.53, la référence à la méthode du *Tractatus*. Vous devez lire ses propositions dénuées de sens et essayer de comprendre non pas elles mais leur auteur ; c'est précisément ainsi qu'il estime devoir répondre aux non-sens des philosophes : en comprenant non leurs propositions mais eux-mêmes. Le *Tractatus* est un livre qui comprend sa propre déviation de la seule méthode strictement correcte comme reposant dans sa compréhension de ceux qui énoncent du non-sens, et qui requiert exactement cette compréhension de ses propres lecteurs. Donc ma thèse à présent est que nous ne pouvons pas voir comment nous devons lire les remarques sur l'éthique dans le *Tractatus* sans voir comment Wittgenstein concevait sa méthode philosophique, et ce qui est crucial ici est sa conception de ce que c'est que comprendre une personne qui énonce du non-sens. Qu'est-ce donc que comprendre une personne qui énonce du non-sens ? (Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* de Wittgenstein », trad. E. Halais)

On peut alors concevoir la suite de l'œuvre de Wittgenstein comme la poursuite de cette exploration, notamment dans ses cours, de notre capacité à comprendre celui qui dit le non-sens, et dans nos usages ordinaires du mot « bon » (voir Moore, « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », 1959, 312-317 ; Ambrose, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, 31-40/ tr. fr.46-58). Les mêmes cours traitaient d'esthétique, et pour Wittgenstein tout ce qu'il disait du mot « beau » s'appliquait aussi à « bon ». Pour lui, si l'on veut voir comment on se sert du mot « beau », il nous faut considérer à quoi ressemblent les controverses ou les enquêtes esthétiques réelles. De même en éthique. D'où sa discussion avec Schlick :

Schlick dit qu'il y a eu dans l'éthique théologique deux conceptions de l'essence du bien : selon l'interprétation la plus superficielle, ce qui est bon est bon parce que Dieu le veut ; selon la plus profonde, Dieu veut ce qui est bon parce que cela est bon. Mon opinion est que c'est la première opinion qui est la plus profonde : est bon ce que Dieu a ordonné. Car cette conception coupe court à toute tentative d'expliquer « pourquoi » cela est bon, tandis que la seconde est la conception plate, rationaliste, qui fait « comme si » ce qui est bon pouvait encore être fondé.

La première conception dit clairement que l'essence du bien n'a rien à voir avec les faits, et par conséquent ne peut être expliquée par aucune proposition. (Wittgenstein, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. fr. 89.)

Dans les années 30, Wittgenstein s'intéresse, dans ses cours de Cambridge, à ce qui relie entre elles les significations de « bon » dans leurs différents contextes. Il existe des «transitions graduelles» d'une de ces significations à une autre : il n'y a pas *quelque chose* qui soit commun à toutes les choses bonnes. Cette réflexion sur «bon» est une application de sa critique générale (ressemblance de famille) de l'idée selon laquelle il doit y avoir *quelque chose* de commun à tous les cas auxquels nous appliquons un terme général. Toute tentative pour traiter le bien comme une *propriété indéfinissable*, séparable et supérieure aux traits empiriques de l'acte pouvant faire l'objet d'une description, tombe sous le coup de cette critique (Moore). Wittgenstein, par sa notion de ressemblance familiale, récuse ainsi l'intuitionnisme de Moore et l'idée de concepts éthiques. Il se rapproche alors d'une forme d'observation et de description éthique.

La recherche morale ne peut être, pour reprendre l'expression d'Austin, qu'une phénoménologie linguistique, qui décrirait non pas l'*application* ou *fit* du mot « bon » à une réalité ou son sens mais la façon dont nos préoccupations éthiques sont inscrites dans notre langage et notre vie, dans tout un ensemble beaucoup plus considérable de mots, et dans leurs rapports complexes avec une variété d'institutions et de pratiques. Pour décrire la compréhension éthique, il nous faudrait décrire tout cela, tous ces usages de mots *particuliers*, dont une définition générale ne peut évidemment *rendre compte*. C'est ce particularisme qui est à l'œuvre chez Wittgenstein et qui le rattache, dans les débuts de sa seconde philosophie, à une forme d'empirisme. On voit que la conclusion de Wittgenstein sur l'éthique est double ; non-sens des propositions éthiques, et description de la vie éthique. Son héritage éthique est ambigu car les deux tendances seront représentées dans le cercle de Vienne et après.

Wittgenstein déclara plus tard : « Si je vous donne la lumière et les ombres qui tombent sur un corps dans un tableau, je puis vous donner par là son contour. Mais si je vous donne les rehauts de lumière d'un tableau, vous ne savez pas quel est le contour. » (Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, 1966, 5/22). La description de l'application du mot « bon » à quelque chose ne donne qu'un « rehaut de lumière » ; elle ne révèle pas le contour du corps, le corps étant ici tout ce qui appartient à l'éthique comme faisant partie de notre pensée et de notre vie. Pour décrire en quoi consiste la compréhension éthique, il nous faudrait décrire tout cela, « tout l'environnement » des usages de mots particuliers : ce qui deviendra chez le second et le troisième Wittgenstein, la forme de vie dans son « grouillement » indistinctement social et nature, arrière-plan de toute description morale.

4. Signification et émotions

Wittgenstein, s'il choisit la signification de « bon » comme thème de ses cours de 1933, n'a pas changé d'avis sur la possibilité d'existence d'une chose appelée philosophie morale, ou d'une théorisation méta-éthique.

Il me semble, là encore, que les théoriciens du cercle de Vienne ont très bien compris les enjeux de son approche, notamment Schlick, Waismann et Viktor Krafft. En effet, ils ont comme Wittgenstein limité leur discussion à l'éthique, pour les mêmes raisons que lui : délimiter ce qui peut être dit et pensé, mais faire de cette délimitation même un enjeu (le seul enjeu) éthique. Le problème des critiques de Putnam, et des arguments (souvent légitimes) de brouillage de la distinction fait/valeur, c'est qu'ils confondent des divisions entre deux champs ou catégories de connaissance (comme A/S) et quelque

chose qui n'est pas une distinction ni une division chez Wittgenstein, le rapport valeur /fait : voir les limites du sens, et la nature de la proposition (qui ne *peut* être éthique) c'est comprendre l'enjeu éthique du *Tractatus* ; mais cette compréhension n'a rien à voir avec une compréhension de quelque chose comme la nature de quelque chose qui serait la valeur. Les empiristes logiques ont sur ce point, contrairement à des accusations récurrentes, parfaitement compris Wittgenstein : leur problème est bien de montrer en quoi les propositions éthiques n'en sont pas, mais pas (comme dans le cas de la métaphysique) pour les exclure, mais pour déplacer la question éthique.

A partir de cela, deux voies sont possibles, et ont été explorées, avec plus ou moins de succès: soit l'examen des énoncés éthiques (approches de la signification de ces énoncés) ; soit l'examen, que Wittgenstein a poursuivi à sa façon dans sa seconde philosophie, et que Schlick et Waismann ont prolongé, de l'*expérience* de l'éthique.

Ce qui a brouillé les choses est le rapprochement, effectué par Carnap dans son fameux « Dépassement de la métaphysique », entre métaphysique et éthique. Le parallèle ne tient pas, car juste après, Carnap indique une voie pour l'éthique qui est inconcevable pour la métaphysique :

Le verdict de non-sens (de la métaphysique) s'applique à toute philosophie des normes et des valeurs, à toute éthique ou esthétique en tant que discipline normative. En effet la validité objective d'une valeur ou d'une norme n'est pas (de l'avis même des philosophes des valeurs) empiriquement vérifiable ni déductible de jugements empiriques. Elle ne saurait être émise en tant qu'un énoncé pourvu de signification. En d'autres termes, soit nous indiquons des critères empiriques pour utiliser bon, beau, et tout autre prédicat des sciences normatives, soit nous n'en indiquons pas. Dans le premier cas, une assertion contenant un tel prédicat devient un jugement factuel, et non un jugement de valeur ; dans le second cas, il devient un pseudo-jugement. Il est inconcevable d'émettre une assertion qui exprime un jugement de valeur.

Une des deux voies pour l'éthique après Wittgenstein serait alors la méta-éthique, qui examine les caractéristiques de ces énoncés moraux, et propose « une théorie du fonctionnement non cognitif des énoncés moraux ». C'est cette voie qui donne lieu à la fameuse division fait/valeur, qui est donc une caractéristique de la méta-éthique, et du non-cognitivisme au sens strict. Cette voie s'écarte de Wittgenstein en plusieurs points : pour Wittgenstein, il n'y a même pas d'énoncés moraux, donc rien à analyser pour la méta-éthique pas plus que pour l'éthique. Il n'y a en particulier aucune voie d'analyse des jugements moraux, alors que Carnap, mais aussi Ayer, Stevenson, Hare, chacun à leur manière, vont s'engouffrer dans cette voie, passant ainsi du non-cognitivisme à une forme d'émotivisme.

La seconde voie pour l'éthique est empirique : nous pouvons nous demander quelles sont les normes morales acceptées dans les faits, décrire nos pratiques morales ou donner une explication naturaliste de la moralité. C'est la voie de Schlick, en cela fidèle à l'approche humienne que nous avons évoquée en commençant. Elle a eu pour héritage le naturalisme moral, mais aussi certaines versions de l'émotivisme : la morale pourrait avoir pour but d'examiner comment nos émotions (et chez Schlick, en pleine conformité à Hume, nos affections) produisent ou contextualisent nos jugements moraux. On voit ainsi que le non-cognitivisme et ce type particulier d'émotivisme (naturaliste) sont deux branches bien distinctes de l'héritage de l'empirisme logique; même si pour simplifier, on a mis l'émotivisme du côté du non-cognitivisme (Ayer, Stevenson).

Ces approches ont inégalement réussi. On peut dire que la première a eu une

réussite immédiate et brève, la seconde plus lente, mais plus durable et plus pertinente aujourd'hui. La première, la métaéthique, a connu une certaine fortune avec son préalable chez Ogden et Richards, et son exposition très claire par Ayer, au chapitre VI de LTL, et Stevenson. Son problème, comme l'ont bien remarqué Putnam, Cavell et récemment RuwenOgien, est dans sa théorie de la signification. Si on veut analyser ces énoncés, on arrive à un fait (ou un objet) plus une expression d'émotion. L'émotivisme devient un expressivisme, et le jugement moral prend la forme d'une exclamation ou interjection (expression de blâme). Par exemple, dire que G.W. Bush est un mauvais homme politique revient, sous les dehors d'une description, à un cri de dégoût (Bush, beurk) ou un geste ou à une expression de condamnation (à bas Bush) dont bien sûr il serait absurde de demander si c'est vrai ou faux. Reste la question de savoir pourquoi, dans ce cas-là, on préférera dire que G.W. Bush est un mauvais homme politique que simplement éructer diverses expressions de dégoût. De plus, comme le note bien R.Ogien, quand on dit que G.W. Bush est un mauvais homme politique, on pense bien énoncer une vérité, ou du moins quelque chose dont on veut convaincre son interlocuteur, ce qui n'est pas (ou rarement) le cas quand on dit « A bas le PSG ».

Le plus gros problème que pose l'émotivisme en méta-éthique est sémantique : on fait comme si un énoncé de ce genre se reconstruisait ainsi : un énoncé + un ton, un sentiment, une expression d'indignation par exemple. Mais c'est là une philosophie de langage tout à fait intenable, qui a été mise en cause largement par Wittgenstein lui-même et Austin. émotivistes

On retrouve ce défaut chez les successeurs immédiats de Wittgenstein, et du cercle de Vienne : Ogden et Richards (1923), Ayer, Stevenson (1937, « The emotive meaning of Ethical terms »). Il est intéressant de voir comment la doctrine non-cognitiviste de Carnap est tirée dans cette direction.

Les trois idées directrices en sont directement inspirées du *Tractatus* même si Wittgenstein aurait été horrifié par elles – que les philosophes de la morale *devraient* fournir une explication théorique du caractère du discours moral, que le discours moral est une branche du discours qui se caractérise par l'emploi d'un vocabulaire moral, et que la philosophie morale est, à proprement parler, *neutre* à l'égard des questions éthiques importantes – et sont des traits caractéristiques de la philosophie morale analytique post cercle de Vienne. Il est clair qu'on n'a plus rien en commun avec Schlick et ses amis. La philosophie morale analytique des années trente en vient à concevoir la méta-éthique comme une discipline théorique indépendante de toute justification en tant que réaction à des confusions particulières. La question n'était plus pour la philosophie morale : que pourrait-il être utile de dire en réponse à une confusion philosophique particulière ? mais : quelle est l'explication correcte du rapport entre des jugements moraux et la réalité ? Les jugements moraux sont-ils authentiquement vrais ou faux, comme des jugements scientifiques ? Ou ne sont-ils pas authentiquement des descriptions de la réalité indépendantes de *notre* réaction émotionnelle ? Existe-t-il une réalité morale sur laquelle nos jugements tomberaient juste ou faux ? L'histoire de la théorisation méta-éthique à partir des années trente comprend de nombreuses tentatives pour utiliser les idées et les méthodes de Wittgenstein et du cercle de Vienne comme le fondement de théories méta-éthiques de styles considérablement divergents. Si Wittgenstein a bien eu une influence significative et importante sur le développement d'une méta-éthique non-cognitiviste, le non-cognitivism du premier Wittgenstein, dans le *Tractatus* et dans la «Conférence sur l'éthique», est très différent de la tendance dominante du non-cognitivism.

Ogden et Richards, dans *The Meaning of Meaning*, proposent une théorie du symbole d'où l'on peut tirer la « théorie émotive de l'éthique » reprise ensuite chez Ayer

et Stevenson. Le concept de « bien », si l'on considère qu'il n'est pas la somme de ses déterminations empiriques ou des usages divers du mot, est « unique et inanalysable » (Moore, point de départ des *Principia Ethica*). L'usage spécifiquement éthique du mot « bien » est donc « purement émotif » (*The Meaning of Meaning*, p. 125), c'est-à-dire qu'il ne renvoie à aucun donné empirique, n'exprimant que notre attitude émotive envers l'objet que nous disons « bon ». Même chose pour « Beau ». Cette théorie, présente dans tout le livre, se fonde sur une distinction entre deux fonctions rivales dans le langage, la fonction symbolique (p.149, 234) et la fonction émotive. La fonction symbolique est descriptive (Ogden et Richards disent *statement*), la fonction émotive est « l'usage des mots pour exprimer ou susciter des sentiments ou des attitudes » (id.). Le langage n'est plus seulement envisagé dans sa dimension cognitive, dans ce qu'il dit (*state*), mais dans ce qu'il *veut dire* – pour reprendre l'expression de Wittgenstein : ce que le solipsisme veut dire (*meinen*). Cette dimension du vouloir-dire dans le « pouvoir des mots » montre quelque chose de l'usage de Wittgenstein qui est fait par Ogden et Richards. Le *meaning*, ce n'est plus seulement le dire propositionnel, qui est de l'ordre du symbole (l'aspect scientifique de la signification) c'est tout ce qui est impliqué dans le langage, l'intention, le sens, toutes les approches de la signification (du *meaning*) qui sont décrites au ch. VIII de *The Meaning of Meaning*.

On est loin de l'éthique, et *The Meaning of Meaning* joue sur la diversité des sens de *Meaning* en y associant la thématique alors à la mode, celle des valeurs (cf. Lotze, p. 182). L'entreprise de *The Meaning of Meaning* est de clarifier le concept de signification par l'introduction de la double dimension, symbolique (on dirait cognitive) et émotive (ou non-cognitive) de tout énoncé. Cette approche permet de reformuler le problème des énoncés de l'éthique, même si la question n'est pas abordée directement dans *The Meaning of Meaning*. Si les énoncés éthiques ont une fonction émotive et non cognitive, ils ne renvoient ni à une réalité empirique par rapport à laquelle ils seraient vérifiables, ni à un donné inanalysable ou *a priori*. Ils expriment un sentiment d'approbation ou de blâme par rapport à un état de choses. Dire : X est bien, ou bon, ce n'est pas apporter une connaissance sur X, c'est exprimer mon sentiment ou mon attitude par rapport à X. Mais on a un paradoxe : si X est un état de chose (donc décrit proportionnellement), le non-cognitivism est paradoxalement une forme du propositionnalisme.

Chez Ogden et Richards, la théorie émotive demeure propositionnaliste et donc doublement sous l'emprise de ce qu'Austin a appelé l'illusion descriptive, à la fois par l'idée de force « associée » ou ajoutée à une proposition, et celle de l'énoncé comme expression (d'une volonté ou d'une intention). On pourrait en effet renoncer, avec Carnap, à l'idée d'un critère linguistique des jugements éthiques, et ainsi analyser l'énoncé avec cette signification émotive, comme supplément d'éthique de l'énoncé (elle pourrait être un acte). Mais l'erreur sémantique est ici, contre Wittgenstein lui-même (et Austin ensuite) de séparer dans l'énoncé ce qui est de l'ordre de l'expression, et de la description, comme si ce qui est irréductible au fait, dans un énoncé était une force « additionnelle » – un ersatz psychologique ou intentionnel, aussi pitoyable que le seraient un coup de poing sur la table, ou (un ex. de Wittgenstein) sur sa poitrine, pour légitimer ou renforcer une affirmation contestable ou insincère.

Cavell a ironisé sur cette conception, chez Stevenson, qui verrait un jugement moral ou esthétique comme une proposition factuelle associée à un « aah ! » d'approbation ou d'admiration (Cavell, *Les Voix de la raison* ch. IX et X). Wittgenstein dirait que cela n'a rien à voir avec l'éthique.

L'œuvre de Charles Stevenson offre un autre exemple de l'influence de Wittgenstein sur le développement de théories méta-éthiques non-cognitivistes, et de l'influence du

cercle de Vienne. On trouve en effet un texte de Stevenson (« The Emotive Meaning of Ethical Terms », *Mind*, 1937) dans l'anthologie de Ayer. Il renvoie d'ailleurs à Ogden et Richards.

The major use of ethical statements is not to indicate facts, but to *create an influence*.

For instance : when you tell a man he oughtn't to steal, your object isn't merely to let him know that people disapprove of stealing. You are attempting, rather, to get *him* to disapprove of it. Your ethical judgment has a quasi imperative force (...)

Broadly speaking, there are two different purposes which lead us to use language. On the one hand we use words (as in science) to record, clarify, and communicate beliefs. On the other hand we use words to give vent to our feelings (interjections) or to create moods (poetry) or to incite people to actions or attitudes (oratory). The first use of words I call "descriptive", the second "dynamic" (...)

There will be a kind of meaning, however, in the sense above defined, which has an intimate relation to dynamic usage. I refer to "emotive meaning" (in a sense roughly like that employed by Ogden and Richards). The emotive meaning of a word is a tendency of a word, arising through the history of his usage, to produce (result from) *affective* responses in people.

Ethical statements are social instruments. They are used in a cooperative enterprise in which we are mutually adjusting ourselves to the interests of others. ("The emotive meaning of ethical terms", 1937)

Stevenson avait étudié à Cambridge au début des années trente aussi bien avec Wittgenstein qu'avec Moore. Pour lui les jugements moraux sont des expressions de réactions émotionnelles, avec une signification descriptive dépendant, selon des voies complexes, de ces réactions. Il n'existe pas de faits moraux dont ces jugements moraux seraient l'énoncé, pas de vérité qui puisse être atteinte par l'éthique.

Il faudrait insister sur la thèse d'Ayer, qui est influencée à la fois par le positivisme logique et par Ogden et Richards. Mais toutes ces thèses émotivistes ont en commun de vouloir conjuguer une réintégration du non-sens dans le sens, avec une théorie de la signification purement descriptive. Leurs problèmes viennent du fait qu'ils ne vont pas jusqu'au bout des suggestions de Wittgenstein et du cercle de Vienne (à part Reichenbach, qui a fait quelques tentatives en ce sens), de ne pas s'occuper du tout d'éthique au plan théorique (mais au plan purement pratique). D'autres part, elles se consacrent à des analyses éthiques qui ne parlent pas du tout d'éthique, mais se placent au plan général des valeurs. Elles ne nous disent pas pourquoi on préférerait persuader quelqu'un d'une opinion morale plutôt qu'une autre, et encouragent par là la neutralité éthique et les diverses accusations classiquement adressées à l'empirisme.

5. L'avenir de l'émotivisme

Les théories éthiques émotivistes ont néanmoins joué un grand rôle dans la philosophie morale du vingtième siècle. Elles traitent le langage éthique comme un *cas* du langage évaluatif, et tentent de montrer que le langage des valeurs doit être analysé en terme de production d'émotion.

All moral philosophers to the contrary notwithstanding, the good is good not because it has « a value in itself » but because it gives joy. (*Allgemeine Erkenntnislehre*, tr. angl.

Wittgenstein reprendrait volontiers la « question ouverte » de Moore. Quand on assoit la morale de l'expérience, reste à savoir si ce qu'on a tiré est bon. Par ailleurs, on perd la spécificité de l'éthique. C'est la *différence* entre l'éthique et l'évaluation non-éthique qui conduisait au rejet de l'idée qu'il pouvait exister des propositions éthiques : c'est cette différence de l'évaluation éthique avec l'évaluation en général qui est au fondement du non-cognitivism de Wittgenstein. De manière totalement opposée à ce non-cognitivism, qui est aussi en partie celui du cercle de Vienne, les théories émotivistes postérieures se baseront systématiquement sur ce que l'éthique est supposée *avoir en commun* avec d'autres sortes d'évaluation. Elles retombent, comme c'est le cas dans certaines théories actuelles, dans une théorie des valeurs ou de la force des énoncés (comme dans le cas de l'analyse émotiviste des performatifs qui pourrait être tirée de la thèse d'Ogden et Richards, voir nos analyses dans « Acte de langage ou pragmatique ? », 2004). Ou elles demandent ensuite quel type d'objectivité l'éthique a en commun avec la science. C'est tout le problème du réalisme.

McDowell a critiqué le non-cognitivism en se servant d'arguments dérivés de la réflexion wittgensteinienne sur ce qu'est « suivre une règle » (dans « Non-cognitivism et règles », 2001), et soutient une sorte de réalisme moral, selon lequel (par opposition avec le non-cognitivism) la valeur morale *fait partie du monde*, est une chose que nous découvrons réellement *dans* le langage. Selon McDowell, les réflexions du second Wittgenstein sur « suivre une règle » nous permettent de comprendre comment le refus non-cognitivist d'une objectivité en morale est fondé sur une conception erronée et mythologique de l'objectivité. On peut se demander, cependant, s'il ne s'agit pas là (comme le suggérait Wisdom) d'une fausse manière de poser la question, et si précisément la position de Wittgenstein ne met pas précisément en cause une telle recherche d'objectivité pour la morale. En effet, la question même de savoir si on a affaire en éthique à des énoncés de fait, qui portent sur le réel, est dénuée de sens dans la perspective wittgensteinienne : *que serait* précisément un jugement éthique qui porterait sur les faits ? Est-ce que la philosophie n'aurait pas plutôt pour tâche de déterminer en quoi un « énoncé de fait » en éthique serait différent de ce que nous appelons un « énoncé de fait » dans les sciences ? La question est bien celle de la définition de la réalité morale, ou plutôt du sens à chercher une telle définition.

Le reproche fait jadis au non-cognitivism s'applique encore, voire plus, aux tenants actuels du réalisme moral : comme les non-cognitivistes, ils récusent les capacités du langage, dans leur refus de voir que la morale est *là*, dans le langage, dans notre vie : pas dans les « jugements moraux », ou dans une quelconque réalité morale qui serait hors du monde, ou à côté, ou encore définie par les « qualités secondes ». Pour McDowell, il y a moyen de reconstruire l'objectivité de la valeur et la rationalité de l'éthique – donc un réalisme – en renonçant à la mythologie de l'objectivité qui sous-tend à la fois les conceptions non-cognitivistes et les conceptions réalistes (au sens épistémologique). Mais peut-être faudrait-il simplement repenser un réalisme moral qui n'aurait plus rien à voir avec le « réalisme » classique et soit réellement une description morale de nos pratiques. C'est là une question fondamentale, que les théoriciens du cercle de Vienne ont traitée en leur temps, et que doit désormais affronter une véritable éthique de l'affection. On peut essayer d' retrouver l'esprit descriptif de l'empirisme, l'idée (que proposait Schlick) de l'éthique comme science *empirique* dont la tâche propre n'est plus de justifier mais d'expliquer et d'observer les normes existantes, nos conduites et expressions morales. Si l'on veut retrouver un intérêt pour la réflexion éthique, la sortir

de l'«étroitesse de vue» que Diamond déplore dans la philosophie morale (celle des années 1940-50, mais aussi celle, inversée, d'aujourd'hui) il faut le chercher dans l'exploration de nos conceptions, imaginations et intuitions morales, pas dans des théories normatives de l'action bonne ou mauvaise, des jugements moraux etc. C'est tout l'objet de l'éthique qui serait ainsi à redécouvrir.

Cela oblige à réinventer et modifier l'émotivisme, et à le distinguer de tout réductionnisme : les théories du *care* sont intéressantes à cet égard (voir Paperman et Laugier 2005).

6. Attention et perception morale

La question n'est plus d'intégrer les émotions comme donnée, mais de voir comment en faire le donné même de la morale. On peut penser à cette remarque du Dr. Itard à propos de Victor de l'Aveyron, à qui il décide de faire subir une punition injuste, obtenant une réaction de fureur :

J'y vis la preuve incontestable que le sentiment du juste et de l'injuste, cette base éternelle de l'ordre social, n'était plus étranger au cœur de mon élève. En lui donnant de sentiment, ou plutôt en en provoquant le développement, je venais d'élever l'homme sauvage à toute la hauteur de l'homme moral.

Prenons le sentiment de l'injustice tel que le Dr Itard le découvre et le suscite chez l'enfant sauvage. Il ne fonde pas le sens de la justice sur une réaction émotive : la justice, et la morale, sont précisément définies par cette réaction. De même, les éthiques du *care*, plutôt que de construire la justice sur la sensibilité à autrui, ou les émotions, en proposent une nouvelle définition, en mettant en évidence une cécité de la pensée de la justice à l'égard des activités et des gestes nécessaires au soin et au maintien des personnes. Elles proposent une orientation morale différente, qui identifie et traite autrement les problèmes moraux que ne le fait le langage de la justice.

Un certain primat de la sensibilité morale est peut-être un héritage important, quoique lointain, du non-cognitivism. La sensibilité n'est cependant pas une base empirique du juste et de l'injuste : elle définit précisément le juste et l'injuste.

Les approches wittgensteiniennes non-cognitivistes, mais aussi l'émotivisme (à condition de ne pas le réduire à une théorie des émotions mais aussi de l'affectivité, de la sensibilité et de l'imagination morale) pourraient ainsi apporter à l'éthique aujourd'hui qu'elle est dominée par le réalisme ; en gardant à l'idée que le rapport à l'affect n'est pas une cause ou un fondement de la morale (auquel cas on retomberait dans les difficultés sémantiques du non-cognitivism) ou un supplément qu'il faudrait adjoindre à un raisonnement, ou à un jugement, mais constitutif de *la morale elle-même*. Le non-cognitivism, plutôt que de repousser pour des doctrines réalistes, pourrait ainsi servir de réorientation au réalisme, vers la réalité de nos formes de vie, et une prise en compte, non pas seulement de la validité, mais de la *réalité* de notre affectivité morale.

L'intérêt de lectures de l'éthique comme celles de Diamond et Nussbaum est de montrer qu'il n'y a pas lieu de séparer un rapport affectif à l'éthique, fondé sur quelque chose comme la « sensibilité » (*sensitivity*) mais aussi, comme elles le disent à propos de James, une perception et vision, et la question d'un jugement moral, et de nos concepts moraux. Examiner, comme elles le font, l'éthique à partir de la littérature et d'exemples tirés de romans ou d'expressions ordinaires (voir l'histoire de Hobart Wilson racontée par Cora Diamond, in Laugier 2006) peut montrer comment une conceptualisation morale peut éviter toute ontologie morale (l'idée d'une éthique qui

aurait un objet particulier). Car c'est bien une redéfinition du concept moral que propose Diamond, à partir d'une certaine approche de l'imagination et de la perception, lesquelles une fois conjuguées font percevoir, le « look », l'air de la morale. « J'ai essayé, dit-elle, de décrire certains traits de ce à quoi *ressemble* la vie morale, sans rien dire du tout de ce à quoi elle doit ressembler. » L'examen de la littérature n'est pas seulement illustratif : comme tout exemple, il nous permet de comprendre quelque chose de l'éthique et de ce que nous attendons de l'éthique. Les concepts éthiques sont sensibles à notre expérience morale quotidienne. Mais notre expérience aussi est modelée par nos concepts éthiques, par les possibilités ouvertes par l'éthique.

Considérer l'usage peut nous aider à voir que l'éthique n'est pas ce que nous croyons qu'elle doit être. Mais notre idée de ce qu'elle doit être a nécessairement formé, modelé (*shaped*) ce qu'elle est, ainsi que ce que nous faisons ; et considérer l'usage, en tant que tel, ne suffit pas.

C'est pour ces raisons que l'éthique, encore une fois, ne peut être descriptive, même si elle ne peut non plus être décrite en termes de prescription et commandement, et conçue comme purement normative. En fait, elle n'a pas de domaine particulier :

Je commence en mettant en contraste deux approches de l'éthique. La première est caractéristique des philosophes de la tradition de langue anglaise. Nous pensons qu'une manière de diviser la philosophie en branches est de considérer, pour chaque sorte de choses dont les gens parlent et auxquels ils pensent, une philosophie sur ce sujet. Nous pouvons alors penser qu'il y a une pensée et un discours ayant pour sujet ce que la vie bonne est pour les êtres humains, ou quels principes d'action nous devons accepter, et l'éthique philosophique sera alors la philosophie de ce domaine de pensée et de discours. Mais vous n'êtes pas obligé de penser cela : et Wittgenstein rejette cette conception de l'éthique. Tout comme la logique n'est pas, pour Wittgenstein, un sujet particulier, avec son propre corps de vérités, mais pénètre toute pensée, l'éthique n'a pas de sujet particulier ; plutôt, un esprit éthique, une attitude envers le monde et la vie, peut pénétrer n'importe quelle pensée ou discours. (Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* de Wittgenstein », trad. E. Halais).

Comment définir l'attitude éthique, s'il n'y a pas de réalité morale spécifique ? C'est sur ce point que Conant et Diamond introduisent un élément célèbre d'interprétation de la conclusion du *Tractatus* de Wittgenstein. Qu'est-ce que comprendre celui qui dit le non-sens ?

Le *Tractatus* nous invite à comprendre Wittgenstein, auteur de non-sens. Qu'est censée être une telle compréhension ? Quand vous comprenez quelqu'un qui prononce du non-sens, vous ne vous tenez pas, d'un côté, pour ainsi dire en dehors de sa pensée afin de décrire ce qui se passe du point de vue de la psychologie empirique. Mais d'un autre côté vous n'êtes pas à l'intérieur de sa pensée comme vous l'êtes quand il fait sens et que vous comprenez ce qu'il dit, parce qu'une telle compréhension interne n'existe pas, il n'y a pas de pensée sur telle ou telle chose à comprendre. Vous n'êtes pas à l'intérieur, parce qu'il n'y a pour ainsi dire pas d'intérieur ; vous ne pouvez rester à l'extérieur, parce que de l'extérieur tout ce que vous pouvez voir est quelqu'un qui est enclin à assembler des mots, à les sortir en certaines circonstances, à leur associer des images, sentiments, etc : de l'extérieur, il n'y a rien à voir qu'on puisse appeler être sous l'illusion que « ceci est ainsi-et-ainsi », en opposition à être enclin à sortir certaines constructions de mots. Il n'y

a, comme je l'ai dit, pas d'intérieur. Mais comprendre une personne qui prononce du non-sens revient à aller aussi loin que possible avec l'idée qu'il y en a un. (Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* »).

Il n'y a là rien de psychologique, comme le dit Wittgenstein dans un passage des *Leçons sur la croyance religieuse*.

Imaginez quelqu'un qui, avant d'aller en Chine, risquant de ne plus jamais me revoir, me dise « Il se pourrait que nous nous voyions une fois morts » – dirais-je nécessairement que je ne le comprends pas ? Je dirais peut-être (j'en aurais le désir) « Oui, je le comprends tout à fait ». Lewy : dans ce cas, vous pourriez penser simplement qu'il a exprimé une certaine attitude. Je dirais « Non, ce n'est pas la même chose que de dire « J'ai beaucoup d'affection pour vous », et il se peut que ce ne soit pas la même chose que de dire quoi que ce soit d'autre ». Cela dit ce que cela dit.

Comprendre celui qui dit le non-sens, c'est aller le plus loin possible dans la façon à donner sens à ce qu'on entend. Ainsi, pour Diamond comme Nussbaum, la littérature est une expérience morale, et nous permet de voir directement ce qui ailleurs pourrait être développé par une argumentation.

Tout comme on peut faire des mathématiques en prouvant, mais aussi en traçant quelque chose et en disant, “regardez ceci”, la pensée éthique procède par arguments et aussi *autrement* (par exemple) par des histoires et des images. (*L'esprit réaliste*, p. 40)

Un premier exemple du type de perception morale qui est offert par la littérature est proposé dans un texte de Diamond (celui d'une conférence donnée à West Point) intitulé « Le cas du soldat nu », où elle examine les descriptions par R. Graves et G. Orwell de leur attitude *ordinaire* vis-à-vis d'un soldat ennemi qu'ils voient dans leur ligne de mire, nu.

R. Graves : Tandis que posté sur une colline dans la tranchée de soutien, je pointais mon fusil par une meurtrière dissimulée, je vis un allemand, à 700 yards environ, dans mon viseur télescopique. Il prenait un bain dans la troisième ligne allemande. L'idée de tuer un homme nu me déplaisait, et je tendis le fusil au sergent qui était avec moi. "Tenez, vous êtes meilleur tireur que moi". Il l'eut – mais je ne suis pas resté pour assister au spectacle.

G. Orwell : Au même moment, un homme, qui portait sans doute un message pour un officier, bondit hors de la tranchée et courut le long du parapet, complètement exposé. Il était à demi vêtu et il retenait les pans de son pantalon des deux mains tout en courant. Je m'abstins de lui tirer dessus. C'est vrai que je suis un piètre tireur, et incapable d'atteindre un homme qui court à une centaines de yards... Mais je ne tirai pas, en partie à cause de ce détail du pantalon. J'étais venu ici pour tuer des "fascistes"; mais un homme qui retient son pantalon n'est pas un "fasciste", il est manifestement une créature pareille à vous, et vous n'avez pas envie de lui tirer dessus.

Diamond commente :

Si une nation en guerre ne descend pas jusqu'à la barbarie, alors demeure vivante parmi les gens ordinaires la capacité de distinguer un ordre clairement illégal, un ordre d'assassiner, d'un ordre qui, comme c'est le cas de la plupart des ordres, doit être suivi sans que le soldat ait à se demander s'il est illégal ou non. (...) Je ne peux pas essayer de vous démontrer ici que ce qui **compte pour** une atrocité dans une guerre, ou comme un traitement barbare des civils, ne

repose pas sur la reconnaissance de droits, ni que la reconnaissance des droits ne se trouve pas à un niveau plus fondamental que la reconnaissance de l'atrocité et du meurtre. Walzer écrit en se fondant sur une définition de la moralité essentiellement conçue comme doctrine des droits humains, associée à une idée de ce que les hommes sont pour avoir de tels droits. Ce que j'ai essayé de faire ici, c'est de dépeindre pour vous une image différente de quelques-unes des choses que l'on trouve dans son livre, d'un point de vue qui ne place pas les droits au fondement de la pensée morale.

L'idée de Diamond est de décrire la morale, non par des droits de l'humanité inaliénables, mais sur ce sentiment ordinaire de répugnance. Il y a là – dans l'idée de mieux percevoir *ce qui compte* – un élément tout à fait important, mais trompeur. L'élément important, c'est qu'il y a des éléments de la vie morale qui échappent à l'évaluation morale, au jugement : un élément non moral, très important dans notre forme de vie, mais qui n'a rien à voir ni avec l'élaboration rationnelle de droits ni avec une rationalité morale à la Rawls. Ce qui est trompeur, c'est l'idée que c'est alors notre sensibilité qui prend le dessus, aurait valeur normative. Il ne s'agit pas chez Diamond, comme par exemple chez Annette Baier, d'un retour à Hume et à un primat de la sensibilité morale. Il s'agit certes d'une sensibilité commune, du partage de réactions naturelles. Mais ces réactions se définissent non par l'accord, mais par le désaccord.

7. Sens commun, perception morale

Pour s'en rendre compte, il faut connaître la source principale de ces discussions et attitudes morales, qui, comme le reconnaît Diamond, est Stanley Cavell, dans les *Voix de la Raison*. La question qu'on pose constamment à propos de la validité du jugement moral est celle de la possibilité d'arriver à un accord. L'idée de Cavell est que précisément, il ne s'agit pas d'arriver à un accord, au contraire, mais de revendiquer sa position. L'éthique est alors quelque chose qui sépare, pas qui réunit.

J'ai décrit les débats moraux comme étant les débats dont l'intérêt direct est de déterminer les positions dont nous assumons, pouvons assumer ou sommes disposés à assumer la responsabilité; et la discussion est *nécessaire*, parce que nos responsabilités, l'étendue de nos soucis et de nos engagements et les implications de notre conduite ne sont pas évidentes; parce que le moi n'est pas évident pour le moi. Dans la mesure où cette responsabilité est le sujet d'un débat moral, ce qui rend rationnel le débat moral n'est pas le postulat qu'il y a dans chaque situation une seule chose que l'on devrait faire, et qu'elle peut être connue, ni le postulat que nous pouvons toujours en arriver à un accord sur ce qui devrait être fait sur la base de méthodes rationnelles. La rationalité du débat moral consiste à suivre les méthodes qui mènent à la connaissance de notre position, de l'endroit où nous nous tenons; bref, à la connaissance et à la définition de nous-mêmes. (Cavell, *Les Voix de la Raison*)

Ici on peut faire intervenir le scepticisme, encore un thème humien. Ce qui est en cause – et qui est représenté ou « transposé » dans le scepticisme philosophique, le doute par exemple sur la possibilité de connaître autrui – c'est précisément notre difficulté essentielle à vouloir connaître autrui, et à se laisser connaître par lui. Cavell, dans les *Voix de la raison*, de la différence et du rapport entre deux types de scepticisme, le scepticisme qui concerne notre connaissance du monde, et celui qui concerne notre rapport à autrui. Le premier scepticisme (cognitif) peut disparaître, ou être suspendu, grâce aux arguments philosophiques, ou aux sollicitations de la vie courante. Le second scepticisme (moral) est *vécu*, il traverse ma vie ordinaire. Il n'y a rien qui puisse l'éliminer ni le suspendre. Je *peux* vivre dans la méconnaissance

d'autrui. Le premier scepticisme – sur l'existence du réel -- est le masque du second, et transforme en question de connaissance une question plus inquiétante, celle du contact avec autrui, de sa connaissance comme être humain, donc de la reconnaissance éthique de ma propre condition. A l'origine du scepticisme, il y a la tentative de transformer la condition de l'humanité, ce que Diamond appelle *la difficulté de la réalité*, en une difficulté théorique, un problème à résoudre : “une finitude métaphysique comme un manque intellectuel” (*Must We Mean What We Say ?*). La tragédie d'Othello n'est pas dans le doute où il se trouve, mais dans son refus d'admettre ce qu'il sait. Il ne s'agit pas d'ignorance, mais de refus de savoir, ou d'anxiété propre à l'accès à l'autre ou à l'exposition à autrui. Cavell décrit cette difficulté comme la tentation de l'inexpressivité, comme notre incapacité à aller au delà de nos réactions naturelles pour connaître l'autre, sortir des limites de mon entendement et de mes concepts, donc de mon *expérience*.

Notre capacité à communiquer avec lui dépend de sa «compréhension naturelle», de sa «réaction naturelle» à nos instructions et à nos gestes. Elle dépend donc de notre accord mutuel dans les jugements. Cet accord nous conduit remarquablement loin sur le chemin d'une compréhension mutuelle, mais il a ses limites; limites qui, pourrait-on dire, ne sont pas seulement celles de la connaissance, mais celles de l'expérience. Et lorsque ces limites sont atteintes, lorsque nos accords sont dissonants, je ne peux plus revenir en arrière, vers un terrain plus solide. Non seulement lui ne me «reçoit» pas, parce que ses réactions naturelles ne sont pas les miennes; mais c'est mon propre entendement qui s'avère incapable de passer outre ce que mes propres réactions naturelles peuvent supporter. Je suis renvoyé à moi-même; c'est comme si je tendais la paume de mes mains ouvertes, afin d'exhiber quelle sorte de créature je suis, et de déclarer ainsi que j'occupe mon terrain, mon terrain seulement, en vous abandonnant le vôtre. L'angoisse ne tient plus seulement au fait que mon entendement a des limites, mais à ceci qu'il m'appartient de les *tracer*, et sur nul autre sol que le mien.

Ce qui est important dans le scepticisme philosophique, et qui traduit la difficulté de la réalité, c'est la mise en évidence de la *perte de nos concepts*, la difficulté à les mettre en œuvre dans de nouveaux contextes. Diamond a étudié ce point dans « Losing your concepts », où elle examine notre sensibilité aux textes comme possibilité d'une aventure conceptuelle :

La lecture enveloppe de diverses façons une sensibilité au monde conceptuel dans lequel l'œuvre se tient. La sensibilité aux aspects de l'œuvre qui déterminent sa relation à un réseau de concepts et de valeurs, l'attention critique à ces aspects, sont parties intégrantes d'une lecture accomplie avec tout son esprit. Mais cette remarque n'en est pas une sur la *lecture* ; les choses qu'il faut dire sur Tolstoï et Levi et sur Emmanuel Kant doivent être situées dans un contexte plus large. Une sensibilité au monde conceptuel dans lequel se situent les remarques de quelqu'un est un moment de la sensibilité humaine aux mots. Je me réfère au même groupe général de phénomènes sur lesquels Cavell a écrit : du fait que nous partageons des choses comme "un sens de l'humour et de l'importance et de l'accomplissement, de ce qui est indigne, de ce qui est semblable à quelque chose d'autre, de ce qu'est un blâme, un pardon, de quand un énoncé est une assertion, quand un appel, quand une explication." Cavell lui-même s'intéressait ici au fait que nous *partageons* certaines choses ; je m'intéresse maintenant aussi à notre capacité de reconnaître quand les mots de quelqu'un montrent, ou semblent montrer, une manière de

quitter le monde conceptuel commun.

Ce qui intéresse Diamond, comme Cavell, c'est ce moment de rupture du sens commun, du partage du sensible, ce moment de la conversation ou tout d'un coup l'on se dit : mais qui est cette personne ? Dans quelle monde vit-elle ? Il ne s'agit pas de jugement, ni de sensibilité, mais « du sens que l'on a de ce à quoi la vie ressemble » : c'est tout le sujet de la perception morale.

La thèse plus large que je veux soutenir est que la sensibilité à Levi et Tolstoï par laquelle on peut reconnaître un approfondissement de la notion d'être humain est une sensibilité qui appartient à un type général de sensibilité aux aspects de la vie conceptuelle. C'est-à-dire que ces auteurs articulent et élaborent des contrastes conceptuels, exercent leur propre sensibilité conceptuelle et invitent le lecteur à exercer la sienne. La lecture qu'ils requièrent sollicite des capacités qui ne sont pas étroitement intellectuelles, pas plus qu'elles ne sont affaire de pur "sentiment". Le vocabulaire des contrastes conceptuels inclut, par exemple, des expressions comme "ineptie solennellement comique", "vertueuse absurdité", "esprit corrompu". Ce sont là des expressions qui ne peuvent être appliquées à un fragment de discours parlé ou écrit sur le fondement de la fausseté des prémisses ou de l'invalidité des inférences. Elles proviennent du sens que l'on a de la façon dont on vit, de ce à quoi la vie ressemble ; et notre pratique de la philosophie encourage l'idée que de tels jugements n'ont aucune place dans la pensée philosophique, qu'elle n'en appelle pas à une sensibilité qui envelopperait la totalité de l'esprit. (Diamond, « Perdre ses concepts »)

Le point important est qu'il n'y a plus d'opposition entre sensibilité et entendement, comme dans le non-cognitivism : mais on a affaire à une « sensibilité qui envelopperait la totalité de l'esprit » (cf. McDowell), qui serait alors une sensibilité à des formes de la vie conceptuelle. Diamond nous invite à voir cette vie conceptuelle comme une aventure et un exercice d'improvisation, une forme de vie. Il n'y a pas alors à séparer en éthique la vie intellectuelle et le sentiment. C'est plutôt le caractère sensible des concepts et le caractère improvisé de l'activité conceptuelle qui sont en œuvre ici, et qui permettent aussi d'avoir un jugement : la mise en œuvre des contrastes et distances conceptuels (lorsqu'on entend quelqu'un et que sans qu'on puisse forcément donner des arguments contre ce qu'il dit, on est certain que ce qu'il dit est « une ineptie comique », ou répugnante.)

L'étude la plus intéressante que Diamond propose de la perte des concepts se trouve dans l'article sur « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie », qui évoque non plus l'accord éthique et l'exploration de nos meilleures possibilités, mais un aspect plus sombre de la vie éthique qui n'a de place et d'expression que dans la littérature. (Voir l'analyse que nous présentons dans « Concepts moraux, connaissance morale », Laugier 2006.) Diamond y commente un texte de Coetzee, « La vie des animaux » (texte inclus dans le roman *Elizabeth Costello*). Pour comprendre cet enjeu de l'éthique, il faut non seulement comprendre nos accords, mais ce genre de désaccord et d'incompréhension. Cavell s'intéresse au fait que nous *partagions* certaines choses ; Diamond s'intéresse à notre capacité de reconnaître (voir, sentir) quand les mots de quelqu'un exhibent une manière de quitter le monde conceptuel commun.

Cette capacité est liée à notre capacité de perdre, et symétriquement d'étendre nos concepts, de les utiliser indéfiniment dans de nouveaux contextes. Une telle extension, comme la mesure parfois de ses limites, est le travail de l'imagination en morale. Elle concerne la perception et l'attention morales, et pas seulement l'argumentation. Mais

c'est affaire non de sensibilité, mais d'improvisation, d'agilité intellectuelle. C'est ce que suggère Wittgenstein dans ce passage :

La capacité de penser serait une mobilité (*Beweglichkeit*) spirituelle. Et c'est bien ce qu'elle est. La capacité de se servir du langage n'est-elle pas la mobilité spirituelle ? (Wittgenstein, Ms 136, 61b).

Ce qui est en oeuvre ici, et est essentiel à l'éthique, à la vie morale en tant que « lieu d'aventure et d'improvisation », c'est, comme le note Diamond, « une sensibilité qui appartient à un type général de sensibilité aux aspects de la vie conceptuelle ». La morale, plutôt qu'un champ de connaissance, devient une *capacité*, celle d'une sensibilité conceptuelle. Il ne s'agit pas de capacités intellectuelles, ni de pure affectivité, mais d'« une sensibilité qui envelopperait la totalité de l'esprit ». (C'est une expression de Diamond, mais on pourrait penser à McDowell et à sa volonté, notamment en théorie de la connaissance, de définir une sensibilité conceptualisée). Cette possibilité humaine de *mobiliser* les concepts, à tous les sens de l'expression, ouvre vers une redéfinition de l'éthique comme capacité, et de la pensée comme capacité d'aventure morale, possibilité d'élargir et déplacer nos concepts dans de nouvelles formes de vie.