

commencerais par un parcours de son oeuvre, en regardant ce que nous pouvons en retenir concernant l'éthique. J'ai décidé de traiter ses ouvrages par ordre chronologique. Je m'intéresserai ensuite à des philosophes contemporains qui ont développé des théories éthiques en s'appuyant sur des concepts wittgensteiniens.

Pour Wittgenstein, l'éthique a une importance personnelle, et c'est une obligation morale de rechercher la clarté logique. Bouveresse¹ rapporte que, selon Wittgenstein, il est quasiment impossible d'exercer le métier de philosophe honnêtement, la tentation étant grande de se duper soi-même et de duper autrui. Le philosophe est par ailleurs obligé de s'exprimer sur des sujets pour lesquels il ne dispose pas forcément assez de compétences ou d'expérience. L'admiration de Wittgenstein pour des philosophes de la tradition à première vue très éloignés de sa pensée s'explique, selon Bouveresse, par le fait que Wittgenstein ne s'interroge pas sur la rectitude au sens habituel. Il ne se demande pas si telle opinion est juste ou erronée mais si telle personne a le droit d'avoir telle opinion. [droit en quel sens?](#) Une philosophie est l'expression d'une expérience humaine qui est exemplaire par certains côtés. Elle doit être cautionnée par la valeur humaine de son auteur. Pour avoir droit à la parole, il faut être digne de ses pensées. En outre, il faudrait savoir se taire dans les périodes de confusions par lesquelles passe tout philosophe. Il y a aussi des choses sur lesquelles il faudrait garder le silence. En éthique, l'essentiel de l'effort à fournir consiste à ne pas dire quelque chose. En fin de compte, l'éthique ne relève pas vraiment de la philosophie, pour autant qu'on puisse en dire quelque chose, on ne peut dire que des choses simples et banales, des choses que tout un chacun sait et qui sont d'un bien maigre secours pour savoir quelle conduite adopter dans la vie.

Dans quelle mesure le philosophe est-il qualifié pour parler d'éthique? Pour Wittgenstein, ce que les philosophes se sont efforcés de dire sur l'éthique a bien moins de poids que ce que certains auteurs ont réussi à montrer, comme par exemple Tolstoï ou Dostoïevski. L'éthique n'aurait ainsi rien à voir avec des questions philosophiques telles que "Y a-t-il un Bien?", "Les valeurs existent-elles?". L'éthique est présente là où on ne parle pas

bonté, les valeurs etc., mais il ne veut pas décourager ceux qui veulent améliorer les conditions de vie de l'homme. Wittgenstein ne va pas nous aider à formuler une théorie éthique, son oeuvre ne nous indique pas un code de comportement. En tant que philosophe, Wittgenstein n'a rien à dire en faveur d'aucune théorie morale particulière. C'est un point central de sa conception de la philosophie qu'elle ne doit pas produire de thèse, ni résulter en nouveau savoir. Il s'agit d'une limite qu'il s'impose à lui-même. La philosophie ne peut pas dire aux gens comment vivre. Un philosophe ne peut pas parler pour les autres sur des sujets éthiques. C'est donc délibérément que Wittgenstein ne contribue pas à une théorie morale particulière, n'assume pas un point de vue particulier. Il ne cherche ~~à~~ pas à fonder la moralité sur la rationalité ou l'utilité, etc. Ce n'est pas à la philosophie de nous dire comment vivre, elle peut, par contre, décrire la vie morale tu veux dire "la vie moralement bonne"?, sans l'expliquer ou la justifier. Cette approche essaie de comprendre l'éthique de l'intérieur. Elle ne cherche pas à trouver une unité, ancrée dans des fondements extérieurs à l'éthique, derrière la diversité des apparences morales. L'éthique est personnelle au sens fort et, donc, la philosophie ne peut pas arriver à des conclusions éthiques autoritaires.

Dans cette partie, j'ai cherché à examiner les ouvrages de Wittgenstein en essayant de voir ce qu'ils ont à nous dire concernant l'éthique. Chaque partie est relativement autonome, j'ai essayé de comprendre les enjeux éthiques par rapport à l'appareil conceptuel propre à chaque oeuvre. Il y a des changements importants dans la pensée de Wittgenstein, mais je ne me suis pas du tout préoccupée de savoir s'il y a une nette rupture, ou si, au contraire, il faut voir une continuité dans son oeuvre.

1. Le *Tractatus logico-philosophicus*

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein cherche à fixer les limites du langage de l'intérieur, il cherche à assigner sa place à l'indicible en représentant clairement le dicible. Les propositions ne peuvent énoncer que des faits. Dans cette perspective, l'éthique se trouve du côté de l'indicible, de même que l'esthétique, la logique et la religion. Tout peut soit être dit clairement, soit montré. Le dicible peut être dit clairement, l'indicible montré? Il n'y a pas d'approximation, ni de sous-entendus possibles. Lorsque le discours empiète sur un domaine qui n'est pas le sien, il en résulte de l'obscurité. Wittgenstein opère donc une distinction entre le monde des faits et le domaine des valeurs. la logique fait partie du domaine des valeurs?

Le *Tractatus* offre une synthèse d'une théorie des fonctions de vérité et de l'idée que le langage est l'image de la réalité. Toute proposition peut être analysée en des propositions élémentaires qui peuvent à leur tour être analysées en faits atomiques et en objets simples qui constituent la réalité. Les propositions sont des images des faits atomiques. Wittgenstein formule une théorie logique-imagiste ("picture theory") de la signification. Pour qu'une proposition ait un sens nous devons savoir quel état de chose serait le cas si la proposition était vraie. Les propositions représentent des états de fait possibles. Il y a une corrélation entre les éléments de l'image, la proposition et la réalité représentée. Cependant, tous les éléments de la proposition de la proposition n'ont pas de fait correspondant. Certains

complexe doit pouvoir être analysée en propositions élémentaires. Comprendre une proposition équivaut à connaître ses conditions de vérité ou de fausseté pas nécessaire, si tu as bivalence. Il faut ainsi savoir de quelles propositions élémentaires elle est une fonction de vérité, c'est-à-dire quelles sont les différentes assignations de valeur de vérité aux propositions qui la vérifient. Le monde serait complètement décrit si on pouvait donner la liste de toutes les propositions élémentaires en disant lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses. Il ne peut pas y avoir d'intermédiaire entre le sens complètement déterminé et l'absence de sens. Il ne peut y avoir de proposition partiellement signifiante.

Une proposition doit posséder son sens indépendamment des faits, elle doit signifier antérieurement à la réalisation d'un état de chose état de choses dans le monde. Connaître le sens d'une proposition, c'est connaître ses conditions de vérité. Ceci limite le domaine du dicible en quoi?. En effet, les propositions portant sur le monde pris comme une totalité n'ont pas de sens parce qu'elles n'ont pas de valeur de vérité. Le monde étant "tout ce qui est le cas", il ne peut y avoir de proposition énonçant quelque chose sur le monde pris comme entité, puisqu'elle énoncerait quelque chose qui "est le cas" et ne fait pas partie du monde.

La plupart de la métaphysique vient fait? repose sur? nais? de l'erreur qui consiste à prendre les opérateurs logiques ou les constantes logiques pour quelque chose de réel. Par exemple, la métaphysique de l'Être vient de la croyance erronée que "est" représente quelque chose, alors qu'il sert seulement à lier les choses représentées. Il faut donc différencier les concepts formels des véritables concepts. Les concepts formels, tels que l'existence, l'identité, les relations - pas tous!, "être la mère de", par ex, n'est pas formel, appartiennent à la structure du langage, non pas à son emploi. Ils se montrent lorsque nous parlons du monde, ou: montré par la manière dont nous parlons du monde mais ne font pas partie du monde et donc on ne peut pas en parler. Si nous confondons les deux sortes de concepts, nous parlons de pseudo-existants comme l'Être, la Vérité. La question de l'existence d'un concept formel n'a pas de sens et ainsi une bonne partie de la philosophie traditionnelle n'est pas fausse mais dépourvue de sens (sinnlos, à l'opposition de unsinnig).

contradictions soit des tautologies, elles ne sont pas des images de la réalité. Leur vérité n'est pas liée à un ~~état de chose~~état de choses particulier, une tautologie est vraie dans toutes les circonstances, une contradiction n'est vraie dans aucune circonstance. Les propositions nécessaires ont une signification mais pas de référence factuelle. Elles appartiennent à la structure du langage. ok

Les propositions métaphysiques se veulent à la fois nécessaires et factuelles. Celles-ci n'ont pas de sens et elles tentent de dire l'indicible, de dire ce qui ne peut qu'être montré. La structure logique commune à la réalité et au langage se montre dans le langage, mais nous ne pouvons pas en parler. Pour pouvoir en parler, nous devrions pouvoir nous placer hors du langage, hors du monde. Une image peut dépeindre un ~~état de chose~~état de choses mais ne peut pas représenter sa propre représentation d'un ~~état de chose~~état de choses. je ne comprends pas la transition -> La logique est une précondition de la pensée.

Tout ce qui appartient au domaine du mystique, de l'ineffable peut seulement se montrer. L'erreur de la métaphysique est de vouloir faire du mystique une science. Mais dans chaque "proposition" métaphysique, il y a des signes qui sont dépourvus de signification. Il s'agit d'une erreur logique de penser qu'elles ont un sens ou de la énoncer?. Les positivistes logiques reprirent cette idée que les énoncés métaphysiques ne sont que des pseudo-propositions insensées. La différence entre l'opposition à la métaphysique de Wittgenstein et celle des positivistes logiques est que chez Wittgenstein, on sent qu'en fin de compte l'indicible est ce qui est important. Même si toutes les questions scientifiques trouvaient une réponse, le problème de la vie demeurerait intact. Pour les positivistes logiques, en revanche, il ne saurait y avoir de vérités métaphysiques ineffables. Ils reliaient la réduction de la philosophie à l'analyse du langage à leur conviction que la science est la seule source de connaissance. référence à Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache

Le problème de fond du *Tractatus* est le problème de l'essence du monde. Ce problème se confond avec la question de savoir à quelles conditions *a priori* le monde doit

parler de ce qui peut être dit, on peut seulement le dire. pas compris

Les limites du langage doivent être fixées de l'intérieur, puisque tout ce qui se trouve au-delà est du non-sens. Chercher à délimiter le langage de l'extérieur serait un projet irrémédiablement voué à l'échec. Le monde est ce qui est le cas, et les faits doivent pouvoir être exprimé par le langage. Ainsi, les possibilités du langage s'arrêtent aux limites du monde. L'appréhension du monde comme une totalité limitée équivaut à la reconnaissance des limites du langage. Les limites du monde sont les limites de la factualité. puisque le monde consiste en tous et seulement les faits Je ne saurais transgresser les limites de mon langage, tout ce que je puis penser peut être exprimé par le langage. Ces limites ne peuvent pas se dire, puisqu'autrement cela impliquerait qu'on puisse les caractériser de l'extérieur.

5.6- *Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt

5.6 - Les *limites de mon langage* signifient les limites de mon propre monde.²

Les limites sont les limites de ce qui est possible. ? Les états-de-choses peuvent être configurés de différentes manière, et toute configuration correspond à une possibilité On ne peut pas dire en logique qu'il a telle ou telle chose dans le monde, la logique ne peut pas anticiper quels objets et quelles propositions élémentaires il y a dans le monde, puisque cela est contingent. La totalité des propositions élémentaires forme les limites du monde.

5.61- Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.

Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht.

Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, dass wir gewisse Möglichkeiten ausschliessen und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müsste: wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte.

Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; *swig enkömasn* also auch nicht wir nicht denken können.

Cela semblerait en effet presupposer que nous excluons certaines possibilités, ce qui ne saurait être le cas, puisque alors la logique devrait transgresser les limites du monde; c'est-à-dire si elle pouvait aussi considérer ces limites de l'autre côté.

Ce que nous ne pouvons penser, nous ne saurions le penser; donc nous ne pouvons *dire* ce que nous ne saurions penser.

Les propositions décrivent de manière égale ce qui est ou non le cas. Que tel état de chose soit le cas plutôt que tel autre est indifférent éthiquement parlant. ?? tu tires ça d'où? Les états de fait (les faits = les états de choses qui sont le cas) sont toujours contingents, alors que les valeurs n'ont rien à voir avec l'accidentel. Il ne peut pas, en effet, y avoir de faits nécessaires, car la seule nécessité qu'il y ait est logique. Les faits demeurent ainsi toujours des faits, ils sont neutres. pas compris

6.375- Wie es nur eine *logische* Notwendigkeit gibt, so gibt es auch nur eine *logische* Unmöglichkeit.

6.375 - De même qu'il n'y a qu'une nécessité *logique*, il n'y a aussi qu'une impossibilité *logique*.

6.4- Alle Sätze sind gleichwertig.

6.4 - Toutes les propositions sont d'égales valeur.

A cause des limites du langage, on ne peut pas parler du moi philosophique cartésien. Le sujet métaphysique ne fait pas partie du monde, il n'est pas identique avec mon corps, ni avec mes expériences. Ce qui expérimente n'est pas lui-même une expérience, il ne fait ainsi pas partie du monde. Tout comme l'œil ne fait pas partie du champ visuel, le moi philosophique ne peut pas faire partie de l'expérience. Le sujet n'appartient pas au monde, ce qui appartient au monde, c'est mon corps et il n'est qu'un fait parmi les autres ? (un fait est qqch de la forme Fa, mon corps serait un objet (complexe)). Son existence ou sa non-existence est indifférente. ?? Le moi psychologique, lui, est une série d'épisodes mentaux.

5.641- Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die rede-Rede sein kann.

Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass die "Welt meine Welt ist".

Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze -- - nicht ein Teil der Welt.

5.641 - Il y a donc réellement un sens dans lequel il peut être question d'un moi non psychologique en philosophie.

Le moi apparaît en philosophie du fait que le "monde est notre propre monde".

Le moi philosophique n'est pas l'homme, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont traite la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite, non pas une partie du monde.

La volonté éthique, également, se situe en-dehors du monde factuel. Les deux propositions "Je veux que p soit le cas" et p sont logiquement indépendantes. Ma volonté maintenant que p sera le cas dans le futur, quelque soit la force de ma détermination, ne peut pas garantir que p sera le cas. Ma volonté n'a aucune influence sur les états de fait. "aucune" est un peu fort Il n'y a de nécessité que la nécessité logique. Il y a un gouffre logique entre ma volonté que p soit le cas et la valeur de vérité actuelle de p . ok Il ne peut y avoir de connexion nécessaire entre ce que je veux, qui est un fait, et ce qui se passe dans le monde, qui est un autre fait, puisqu'il n'y a pas de lien de nécessité entre les faits du monde. exception faite pour les faits du style <Je veux x> Les faits sont indépendants. Croire à la causalité de l'agent est donc ne s'ensuit pas une superstition.

Le fait que je n'ai pas de pouvoir sur le monde ne fait pas référence à un manque factuel de pouvoir mais à la discontinuité entre la volonté éthique-ne concerne pas seulement la volonté éthique, non? et le monde. Ce qui est en question, ce n'est pas un manque de contrôle, mais l'impossibilité de traduire l'éthique en des faits. Cela ne veut pas dire que mes désirs et mes actions ne modifient en rien le cours du monde; mais s'ils le modifient, c'est dans le sens qu'ils en font partie. Puisqu'ils font partie de ce qui est le cas, ils n'ont aucune valeur particulière les propositions sont gleichwertig, mais les faits aussi? . Les actes de la

6.373- Die Welt ist unabhängig von meinem Willen.

6.373 - Le monde est indépendant de ma volonté.

Il n'y a ni connexion empirique, ni connexion logique entre la volonté ~~éthique~~ et le monde. Le monde n'étant qu'une affaire de contingences factuelles, ce qui s'y passe est soumis aux lois des sciences naturelles. Les événements psychiques sont aussi des faits et sont donc soumis aux mêmes contraintes. La volonté n'a aucun moyen d'augmenter ou de diminuer la valeur du monde, elle n'a pas de prise sur le monde. Il n'est pas en notre pouvoir ni de devenir meilleur, ni d'améliorer le monde, le bien se situe en-dehors de la sphère des faits, il n'y a pas de connexion logique entre ce qui a lieu et le bonheur éthique qu'est-ce que c'est le bonheur éthique? W en parle?. La volonté a face à elle un monde constitué d'événements indifférents, elle ne peut se rendre indépendante du destin. La volonté éthique a affaire au monde pris comme une totalité, jamais à des faits particuliers. pourquoi Et même si ce que je désire arrive, ce ne serait qu'un accident, puisqu'il n'y a pas de connexion logique entre ma volonté et le monde. La valeur ne peut donc pas résider dans mes actions, qui sont dans le monde. La valeur éthique ne saurait être accidentelle, ce qui est bon doit l'être nécessairement. Des propositions éthiques devraient être nécessaires, mais la seule sorte de nécessité qu'il y ait est la nécessité logique et donc les propositions éthiques devraient être des tautologies. Mais il n'arrivent même pas là - elles sont unsinnig, non seulement sinnlos... C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Toute tentative d'exprimer une proposition éthique contient des signes qui sont dépourvus de sens. L'éthique ne porte pas sur ce qu'il y a dans le monde, ne modifie pas les états de choses dans le monde. Elle est une attitude envers le monde et n'a rien à voir avec de bonnes actions. La volonté est le porteur de l'éthique, elle détermine mon attitude envers le monde. Une volonté bonne ou mauvaise change les limites du monde, pas les faits. L'éthique est donc une affaire de contemplation et ne consiste pas à vouloir changer le monde. Il s'agit de nous accorder au monde. Le monde devient heureux ou malheureux en fonction de notre attitude. pas plutôt bon ou mauvais?

6.3/4 - Meme si tout ce que nous desirons se produisait, ce ne serait cependant la, pour ainsi dire, qu'une grâce du destin, car il n'est point de connexion *logique* entre la volonté et le monde qui le garantisse, et quant à la connexion physique admise nous ne pourrions pas la vouloir nous-même de nouveau.

La volonté n'a donc pas d'influence sur les faits, mais elle peut colorer les ~~états de chose~~ états de choses d'une manière positive ou négative. Comme les valeurs ne concernent pas le contingent, la différence entre la bonne et la mauvaise volonté n'est pas quelque chose de factuel. Une même situation peut être vécue comme bonne ou mauvaise. Etre en accord avec le monde, ce n'est pas simplement se résigner à ce qui arrive. On ne doit pas croire que ce qui arrive est bon parce qu'il arrive, mais plutôt que ce qui est le cas n'est ni bon, ni mauvais et que seule la volonté éthique peut être bonne ou mauvaise. Il s'agit de reconnaître que l'éthique appartient à une autre dimension que les faits.

6.423- Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.

Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie

6.423 - On ne peut parler de la volonté en tant que sujet de l'éthique.

Et la volonté en tant que phénomène n'intéresse que la psychologie.

Le bonheur tel qu'il est décrit dans le *Tractatus* équivaut à une indifférence totale à l'accidentel. La vie heureuse c'est, au sens métaphorique, la vie dans l'éternel présent, hors de la factualité. Selon Bouveresse³ l'exigence de la vie heureuse s'apparente à un impératif catégorique. du style "sois heureux!"? C'est le seul projet sur lequel on ne peut demander des comptes. La question "pourquoi devrais-je être heureux?" apparaît en effet comme une tautologie. Il semble que la vie heureuse se justifie par elle-même. La volonté d'être heureux est la seule chose qu'aucune éthique ne peut réellement mettre en question, celles qui la réprime le font au nom d'un autre bonheur possible. Mais il est impossible de caractériser le vouloir être heureux empiriquement.

La volonté éthique nous met en rapport avec le monde pris comme une totalité et non

donc rien d'exprimable par le langage. pas compris Mais ils ont bien un impact puisque le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux. La volonté éthique modifie le monde dans sa totalité en lui conférant une qualité globale, Wittgenstein parle de rétrécissement ou d'expansion du monde. Ainsi le fait que mon monde soit celui d'un homme heureux ou malheureux est indépendant de toute caractéristique factuelle de ce monde. C'est ma volonté seule qui fait que je vive dans l'un ou l'autre. C'est en tant que sujet psychologique que je peux avoir l'impression d'être soumis à une volonté étrangère. Par contre, en tant que sujet éthique, je représente l'instance suprême au monde, le monde est mon monde. Ma volonté éthique est libre à l'égard des faits du monde, elle peut être en accord ou en désaccord avec le monde que je connais. Le sujet éthique ne peut pas s'identifier avec une partie du monde plutôt qu'une autre, rien dans le monde ne saurait être important ou insignifiant pour lui. L'homme heureux est en accord avec le monde, avec cette volonté étrangère dont il paraît dépendre. Puisqu'il est en accord avec le monde, la volonté du monde devient sa volonté. qu'est-ce que tu veux dire par "volonté du monde"? Il veut tout ce qui lui arrive, qui n'est qu'un aspect non privilégié de ce qui arrive.

Je peux passer de la condition d'homme heureux à la condition d'homme malheureux sans que mon monde subisse de changement du point de vue empirique. Mon monde devient néanmoins un autre monde, comme s'il s'agissait du monde de quelqu'un d'autre. La volonté éthique représente une position du sujet par rapport aux événements du monde et à ses actions. La volonté phénoménale (= psychologique?) peut faire des choses bonnes ou mauvaises, au sens courant, mais ne peut être le porteur du bien ou du mal. = la chose à laquelle s'appliquent les prédicats? Par contre, la volonté éthique est le porteur du bien ou du mal, mais ne peut pas faire le bien ou le mal. La volonté éthique n'est pas quelque chose qui s'ajoute à la volonté phénoménale.

Du fait qu'il n'y a pas de connexion logique entre ce qui arrive et le bonheur ou le malheur, aucune vie ne peut être nécessairement mauvaise, =? malheureuse. Même si ma vie n'était que malchances et échecs continuels, il me resterait la possibilité de les vivre de

l'espace et du temps. mais alors il y a une connection, non? Les faits du monde ne constituent pas le fin mot de l'histoire. Voir que le monde a des limites est la base de la vie bonne ≡ heureuse?. Les faits ne peuvent pas nous aider à résoudre le problème du sens du monde parce qu'ils sont contingents et n'ont pas de valeur particulière. Ils font partie du problème, non de la solution. Le problème du sens de la vie ne réside pas dans comment est le monde mais dans le fait qu'il soit. Néanmoins ceci n'est pas un problème puisqu'aucune question ne peut être posée à ce propos. explique pourquoi Toutes nos questions ne peuvent que demander "comment" et ne vont nous procurer que de nouveaux faits. c'est ceci la raison? explique plus... Voir qu'il n'y a pas de question possible par rapport à l'étonnement devant l'existence du monde constitue la "réponse". Le mysticisme dévoile ainsi une question qui n'en est pas une. une fausse question alors, comme la pose la métaphysique?

6.43- Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann.

Kurz, die Welt muss dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen.

Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.

6.43 - Si c'est la bonne ou la mauvaise volonté qui change le monde, elle ne peut que changer les limites du monde, non point les faits; non point ce qui peut être exprimé par le langage.

En un mot, le monde doit par là-même devenir absolument un autre monde. Il doit pour ainsi dire diminuer ou augmenter en tant que totalité.

Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux.

Celui qui n'essaie plus d'influencer les événements n'est plus concerné par ce qui arrive. Ainsi, il n'est plus à la merci du temps et peut connaître le bonheur de vivre sans peur et sans espoir. De plus, si le sujet réside en-dehors du monde, il ne peut être assujéti à la mort. Mais cela ne veut pas dire que le sujet "survit" indéfiniment après la mort. Il appartient plutôt à l'intemporel. De la même manière qu'on ne peut pas dire que notre champ de vision a une limite. on ne peut pas parler de l'arrêt de la vie comme d'un événement de la vie.

Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.

Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.

6.4311 - La mort n'est pas un événement de la vie. La mort ne peut être vécue.

Si l'on entend par éternité, non pas une durée temporelle infinie, mais l'intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent.

Notre vie est tout autant sans fin que notre champ de vision est sans limite.

Nous avons vu que les propositions expriment des états de fait contingents et que pour Wittgenstein, les jugements de valeur ne sauraient exprimer quelque chose de factuel ou contingent. Les valeurs ne sont donc pas concernées par quoi que ce soit dans le monde, elles ont plutôt à voir avec le monde pris comme une totalité. Le monde des faits étant tout ce qui est le cas, les valeurs se situent ainsi en-dehors du monde. Le Bien, la Valeur sont des pseudo-entités, qui résultent d'une erreur de logique (la croyance qu'ils existent résulte de...). S'il y avait des propositions éthiques, elles seraient nécessaires et donc ne pourraient rien dire sur le monde. tu as déjà dit ceci ci-dessus Dans le monde nous ne trouvons que des faits bruts d'égale valeur, la valeur doit ainsi résider en-dehors du monde. Elle se situe dans la volonté.

Par ailleurs, il y a des différences entre la logique et l'éthique, bien qu'elles soient les deux transcendantales. Si la logique ne peut se dire, elle se montre dans les propositions du langage. L'éthique, quant à elle ne saurait se montrer dans des propositions, tout au plus peut elle se dévoiler dans les actes des hommes ou dans l'art. Mais comment peut-on montrer qu'il y a de la valeur en-dehors du monde? En fait, tout ce qui peut être montré, c'est qu'il n'y a pas de valeur dans le monde. Toute tentative de formuler des lois éthiques est ainsi vouée à l'échec, les propositions ne peuvent exprimer que des faits. Par conséquent, il ne saurait y avoir de théorie éthique.

6.41- 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.

elle n'aurait pas de valeur.

S'il existe une valeur qui ait de la valeur, il faut qu'elle soit hors de tout événement et de tout être tel.

(So-sein.) Car tout événement et être-tel ne sont qu'accidentels.

Ce qui les rend non-accidentels ne peut se trouver dans le monde, car autrement cela aussi serait accidentel.

Il faut que cela réside hors du monde.

6.42- Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben.

Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

6.42 - C'est pourquoi il ne peut pas non plus y avoir de propositions éthiques.

Des propositions ne sauraient exprimer quelque chose de plus élevé

Ainsi, la logique se montre dans les propositions du langage et l'éthique, elle, se montre dans les actions humaines, dans les oeuvres d'art; pas dans les propositions. W pense donc que actions et oeuvres d'art sont qqch de plus élevé? peut-être il dirait aussi qqch comme: dans une vie entière L'éthique comme discipline philosophique commet l'erreur de croire qu'elle puisse avoir un point de vue extérieur au monde. Cette prétention-idée d'exprimer quelque chose sur le monde d'un point de vue extérieur est prétentieuse et illusoire. Le langage ne saurait non plus décrire son rapport au monde, il ne peut que décrire ce qui se passe dans le monde. Ainsi, Wittgenstein nie la possibilité d'un métalangage. pas forcément, mais il aurait ses propres limites.. En effet, le langage ne peut pas devenir un objet pour le langage. Aucune proposition ne peut représenter une autre proposition. Pour Wittgenstein les signes propositionnels sont des faits (= Tatsachen) vraiment? je ne pense pas et si un fait peut dire que certaines choses sont telles et telles, aucun fait ne peut dire qu'il le fait. ?? Une proposition peut seulement montrer son sens, jamais le dire. ok Elle montre comment sont les choses quand elle est vraie. On ne peut rien dire de plus sur le sens d'une proposition que ce qu'elle montre.

6.522- Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.

6.522 - Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre* il est l'élément mystique

6.432- *Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.

6.432 - *Comment* est le monde, voilà qui est absolument indifférent pour ce qui est plus élevé. Dieu ne se révèle pas *dans* le monde.

Ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans ma volonté doit se manifester dans l'acte lui-même et est donc indépendant de toute conséquence contingente. La perspective de récompense ou de punition dans le monde n'a pas d'importance éthique. Comme les faits sont tous de valeur égale, une chose qui arrive ne peut pas être requise ou justifiée par le fait qu'une autre chose est arrivée. Les conséquences de l'acte sont sans intérêt parce qu'elles sont factuelles. Wittgenstein admet, néanmoins, qu'il y existe une récompense éthique, mais elle doit résider dans l'acte même. Wittgenstein semble alors soutenir une position déontologiste; ce qui rend mon action éthiquement bonne réside dans l'acte même, dans sa conformité à la volonté éthique à la volonté ou les valeurs? si c'est la volonté, c'est toujours déontologique?, et non pas dans ses conséquences.

6.422- Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form "du sollst..." ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, dass die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muss diese Frage nach den *Folgen* einer Handlung belanglos sein.- Zum Mindesten dürfen diese Folgen nicht Ereignisse sein. Denn etwas muss doch an jener Fragestellung richtig sein. Es muss zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen.

(Und das ist auch klar, dass der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muss.)

6.422 - La première pensée qui vient à l'esprit lors de l'institution d'une loi éthique de la forme de: "Tu dois..." est celle-ci: et qu'arriverait-il si je ne le faisais point? Il est cependant clair que l'éthique n'a rien à voir avec la punition ou la récompense au sens ordinaire. Ainsi la question relative aux *conséquences* d'un acte doit être sans intérêt. Tout au moins ces conséquences ne sauraient-elles être des événements. Car il faut bien qu'il y ait quelque chose de vrai dans cette interrogation. Il doit y avoir sans doute une sorte de récompense éthique et de punition éthique, mais celles-ci doivent résider dans

du monde, elle est indicible. L'art présente une vue *sub specie aeterni*, qui est également la perspective adoptée par l'homme heureux qui a résolu le problème de la vie. mais l'homme malheureux a aussi une telle perspective, n'est-ce pas? Il s'agit de voir le monde en tant que totalité limitée. En ce sens, l'esthétique est liée à l'éthique, ils adoptent les deux une perspective mystique. La musique, par exemple, pourrait ainsi être considérée comme une sorte de langue universelle qui exprime à sa manière le monde et résout les énigmes. toutes, quelques-unes? Néanmoins ceci ne saurait être explicité, ni traduit dans le langage verbal.

6.421- Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt.

Die Ethik ist transcendental.

(Ethik und Aesthetik sind Eins.)

6.421 - Il est clair que l'éthique ne se peut exprimer.

L'éthique est transcendante.

(L'éthique et l'esthétique sont un.)

6.45- Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als- begrenztes- Ganzes.

Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.

6.45 - Contempler le monde sub specie aeterni, c'est le contempler en tant que totalité- mais totalité limitée.

Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique.

Le langage ne peut exprimer que comment sont les choses. On ne peut pas résoudre le problème de la vie en se tournant vers le monde des faits. Les faits ne peuvent que rajouter des éléments au problème. La science nous fournit des moyens de décrire les phénomènes, mais aucun moyen de les expliquer au sens fort. Elle n'est d'aucune aide pour résoudre des pseudo-problèmes, comme les énigmes de la vie. Les énigmes, ne deviennent-elles pas des pseudo-problèmes que si l'on essaie de les expliciter? Elle ne peut répondre qu'aux questions authentiques, c'est à dire aux questions scientifiques. Là où il subsiste une impression de mystère se trouve probablement un problème philosophique non résolu.

des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *ausserhalb* von Raum und Zeit.

(Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)

6.4312 - L'immortalité temporelle de l'âme humaine, c'est-à-dire son éternelle survie aussi après la mort, n'est garantie d'aucune manière; mais encore cette supposition n'est pas du tout ce que l'on a toujours voulu atteindre par elle. Est-ce qu'une énigme se trouve résolue du fait que je survive éternellement? Est-ce que cette vie éternelle n'est pas alors aussi énigmatique que la vie présente?

La solution de l'énigme de la vie dans l'espace et le temps se trouve *hors* de l'espace et du temps.

(En effet, ce ne sont pas des problèmes des sciences de la nature que nous avons à résoudre.)

La question du sens de la vie n'est pas une véritable question, seules les questions scientifiques sont des questions sensées. On ne saurait répondre à la question du sens de la vie par vérification ou falsification. De nouvelles connaissances scientifiques ne nous aiderons en rien à résoudre les problèmes de la vie; en effet, elle ne nous amènent qu'à la connaissance de nouveaux faits. Mais les problèmes de la vie ne font pas partie de la sphère des faits, ils ne concernent pas un état-de-chose particulier. Ceci souligne encore une fois que le domaine des faits et le domaine des valeurs sont complètement séparés. Celui qui comprend que la question du problème de la vie, n'étant pas une question scientifique, n'est pas une question, a résolu / dissolu le problème: il ne reste plus de question. L'élément mystique est ce qui ne peut pas faire l'objet d'une connaissance ou d'un discours. Il peut seulement se faire sentir ou se montrer.

6.5- Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.

Das Rätsel gibt es nicht.

Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so *kann* sie auch beantwortet werden.

6.5 - Une réponse qui ne peut être exprimée suppose une question qui elle non plus ne peut être exprimée.

L'énigme n'existe pas.

Si une question se peut absolument poser, elle *peut* aussi trouver sa réponse.

6.51- Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo

Car le doute ne peut exister que là où il y a une question; une question que là où il y a une réponse, et celle-ci que là où quelque chose *peut* être dit.

6.52- Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

6.52 - Nous sentons que même si toutes les *possibles* questions scientifiques ont trouvé leur réponse, nos problèmes de vie n'ont pas même été effleurés. Assurément il ne subsiste plus alors de question; et cela même constitue la réponse.

6.521- Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problem.

(Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)

6.521 - La solution du problème de la vie se remarque à la disparition de ce problème.

(N'est-ce pas là la raison pour laquelle des hommes pour qui le sens de la vie est devenu clair au terme d'un doute prolongé n'ont pu dire ensuite en quoi consistait ce sens?)

Puisqu'aucun fait ne peut contribuer à résoudre l'énigme de la vie, toute explication du monde faisant appel à ses origines ne résout rien. En effet, elle reste une explication de comment est le monde. L'origine du monde ne peut avoir une valeur particulière, elle est contingente comme tout ce qui a lieu.

6.4321- Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.

6.4321 - Les faits n'appartiennent tous qu'au problème, non à sa solution.

On ne peut pas non plus parler de l'existence du monde. L'existence du monde n'étant pas un fait du monde, aucune proposition ne peut y référer - est-ce le bon mot? pourquoi pas "dénoter"? Quand on cherche à parler de l'existence du monde, on ne veut pas dire comment sont les choses dans le monde, mais on veut dire (?) le fait qu'il y ait un monde, ce qui est impossible. La question du sens de la vie et la question du sens du monde sont une seule et

L'élément mystique ne vient ainsi pas d'une interrogation sur comment est le monde, mais de l'étonnement que le monde soit. C'est l'expérience de l'existence du monde dont parle Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique*. Il s'agit de l'expérience du fait qu'il y ait le monde, abstraction faite de toute question sur la manière d'exister du monde. La réponse à la question de ce qu'est le monde ne peut être que l'énumération de la totalité des états de chose états de choses existants (? qui ont lieu: die der Fall sind). De même, la réponse à la question de savoir ce qu'est le langage consiste en l'énumération de la totalité des propositions élémentaires. Cette expérience de l'existence de quelque chose en général est aussi d'une certaine manière au fondement de la logique. Cependant, les objets dont les pseudo-propositions de l'éthique s'efforcent de parler, tels que le "sens" (de la vie, non pas d'une phrase) et la "valeur", sont extérieurs au monde dans un sens différent que ne l'est l'objet de la logique. Le terme de "mystique" est ainsi un terme plus ou moins conventionnel qui sert à désigner tout ce qui ne peut être exprimé mais seulement manifesté.

6.44- Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.

6.44 - Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est.

Les propositions du *Tractatus*, en fin de compte, ne disent rien, puisqu'elles ne sont pas des propositions des sciences de la nature. Ce dont on peut finalement parler est très réduit. Tous les problèmes de la philosophie traditionnelle sont en fait du non-sens unsinnig, non pas sinnlos, puisque ses "propositions" contiennent toujours des signes dénués de signification. Wittgenstein règle son compte à la philosophie: la seule méthode correcte est celle employée dans les sciences.

6.53- Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft- also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat-, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewisse Zeichen in seinen Sätzen keinen Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen

serait pas satisfaisante pour l'autre- il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie- mais *elle* serait la seule rigoureusement juste.

Wittgenstein ne dit donc rien en parlant d'indicible. Les propositions du *Tractatus* sont ainsi elles-mêmes des pseudo-propositions. Par conséquent, la théorie du *Tractatus* est en un sens auto-destructrice. Wittgenstein admet que ses phrases sont du non-sens, mais il affirme qu'elles sont néanmoins éclaircissantes, elles indiquent = montrent ? les conditions de possibilité de la représentation. Le *Tractatus* exhibe à l'aide d'un quasi-langage quelque chose qu'il ne peut et ne doit pas vouloir exprimer. Lorsque le langage dit quelque chose, il ne dit pas cela. ?? Les propositions du *Tractatus* ne relèvent pas plus du langage factuel ou descriptif que le langage de l'art. En passant par elles, on peut néanmoins accéder à une vision du monde correcte. On pourrait peut-être mettre cela en parallèle avec le fait que l'art, tout étant de l'ordre de l'indicible, nous permet d'accéder à une vue *sub specie aeterni*, qui est la perspective que l'on adopte si l'on a une compréhension correcte du problème de la vie. Mais, une fois que l'on arrive au point de vue logique correct, il faut jeter l'échelle avec laquelle on est monté.

D'après le *Tractatus*, il ne saurait y avoir de philosophie morale. Le but de la philosophie est la clarification logique des propositions. La philosophie n'est donc pas un corps de doctrine, mais une activité, celle de rendre nos pensées claires. Pour qu'une philosophie morale puisse exister, il faudrait qu'il existe un corpus de propositions éthiques à clarifier. Mais comme il ne peut y avoir de propositions éthiques, il ne peut pas y avoir une partie de la philosophie identifiée comme la philosophie morale. Bien que le *Tractatus* nie qu'il y ait des propositions éthiques, Wittgenstein reconnaît une visée éthique à cet ouvrage. Le *Tractatus* doit nous aider à adopter une certaine conception de la vie, à confronter les problèmes avec un esprit adéquat, à trouver un moyen de les dépasser. D'une façon similaire, des ouvrages littéraires, sans être un enseignement d'une théorie morale, peuvent nous aider à adopter une perspective de la vie qui nous aide à y faire face. Il ne faut donc pas lire le *Tractatus* comme un ensemble de doctrines philosophiques. Les remarques qui pourraient

6.54- Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie- auf ihnen- über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

6.54 - Mes propositions sont éucidantes 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.

7- Wovon man nicht spechen kann, darüber muss man schweigen.

7. - Ce dont on ne peut parler, il faut le taire.

Si Wittgenstein estime avoir résolu tous les problèmes de la philosophie dans le *Tractatus*, c'est parce qu'il estime avoir résolu le problème de la délimitation entre ce qui peut être dit et ce qui peut être montré.

1.1 Le mysticisme du *Tractatus*

La manière dont Wittgenstein traite le mysticisme est liée à son système logico-métaphysique. Il greffe des thèmes mystiques sur un tronc logique. Les propriétés logiques du langage ne peuvent pas être dites, mais seulement montrées. **elles se montrent elles-mêmes**. La distinction dire-montrer est ensuite étendue au mystique. Cette distinction permet de contraster les propositions empiriques de la science non seulement avec la logique, mais également avec le domaine axiologique. De plus, le mystique est l'archétype de quelque chose d'ineffable, quelque chose qui ne peut être mis en mots, mais seulement montré.

Il y a, cependant, des différences entre la logique et le mystique. Ce que les propositions essaient de dire est montré dans les propositions empiriques. alors qu'aucune

logique du langage. Comprendre la question du sens de la vie, c'est comprendre qu'aucune science ne peut résoudre le problème de la vie. [non seulement les sciences - aucune phrase le pourrait](#) Le mystique est quelqu'un qui donne un sens à la question du sens de la vie, mais qui ne trouve pas forcément de réponse. [vraiment? c'est Bouveresse qui le dit?](#) Bouveresse est d'avis qu'on peut ainsi distinguer deux mysticismes. Il y a un mysticisme affirmatif, celui de l'homme heureux dont la volonté est en accord avec le monde. D'autre part, il y a le mysticisme interrogatif de l'homme malheureux. Il se pose la question du sens de la vie, mais ne l'a pas résolu. Le malheur de l'homme malheureux tient au fait qu'il se pose encore cette question.

Glock⁴ résume les points essentiels du mysticisme ainsi: premièrement, le problème de la vie demeure intact même si tous les problèmes scientifiques ont été résolus; deuxièmement, le mysticisme implique une contemplation ou sentiment du monde *sub specie aeterni*, c'est-à-dire depuis l'extérieur, en tant que totalité limitée; troisièmement, l'éthique et l'esthétique sont basées sur l'acceptation du monde; et finalement, il y a l'idée que la mort n'est pas réelle.

caractérisées comme comment sont les choses:

je ne suis pas convaincu par ça: dire que la forme d'une proposition atomique est exprimé par une tournure de phrase ne veut pas encore dire qu'elle soit identique à ce qui est exprimé par cette phrase

Wie sich alles verhält, ist Gott.

Gott ist, wie sich alles verhält.

Nur aus dem Bewusstsein der *Einzigkeit meines Lebens* entspringt Religion- Wissenschaft- und Kunst.

(Tagebücher 1914-1916, 1.8.1916)

La manière dont tout a lieu c'est Dieu.

Dieu est la manière dont tout a lieu.

C'est seulement de la conscience de l'*unicité de ma vie* que naissent la religion- la science- et l'art.⁵

(...) Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so. (TLP, 4.5)

(...) La forme générale de la proposition est: Il en est ainsi (Les choses se présentent de telle ou telle façon).

Die allgemeine Satzform ist das Wesen des Satzes. (TLP, 5.471)

La forme générale de la proposition est l'essence de la proposition.

Cependant la forme générale de la proposition est “ es verhält sich so und so”, ce qui ne réfère pas toujours à un fait actuel, toutes les propositions n'étant pas vraies, mais à un état de fait possible. Dieu, quant à lui, est identifié au monde compris comme le destin, qui est quelque chose d'indépendant de notre volonté. Il est identique avec ce que sont les choses actuellement, c'est-à-dire avec les faits bruts. Mais, Dieu, le sens de la vie transcendent le monde; ainsi, Dieu ne se révèle pas dans le monde. Cela signifie que, en fin de compte, Dieu n'est pas identique avec comment est le monde actuellement, mais avec le fait qu'il soit.

An einen Gott glauben heisst, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen.

An einen Gott glauben heisst sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.

An Gott glauben heisst sehen, dass das Leben einen Sinn hat.

Wie dem auch sei, jedenfalls *sind* wir in einem gewissen Sinne abhängig und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen.

Gott wäre in diesem Sinne einfach das Schicksal oder, was dasselbe ist: die- von unserem Wille unabhängige- Welt. (...) (Tagebücher 1914-1916, 8.7.16)

Croire en un Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie.

Croire en un Dieu signifie voir que les faits du monde ne résolvent pas tout.

Croire en un Dieu signifie voir que la vie a un sens

Le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt.

(Ce qu'est mon vouloir je ne le sais pas encore)

C'est pourquoi nous avons le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère.

De quoi que nous dépendions, nous *sommes* en tous cas, en un certain sens, dépendants, et ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu.

Dieu serait, en ce sens, simplement le Destin, ou, ce qui est la même chose, le monde- indépendant de notre vouloir. (...)

Le *Tractatus* caractérise le mystique de trois manières: il est le paradigme de ce qui est inexprimable et se montre, il est le contenu d'une attitude, d'une "expérience" ou d'un sentiment, il est l'existence du monde -est-ce que W ne dit pas plutôt que toutes ces trois choses sont également mystiques?

Comment est le monde, ce que sont les faits, ne peuvent pas avoir de valeur. Ils font partie du problème de la vie pas de la solution. Ce qui compte c'est seulement le fait que le monde existe. Il y a ici un lien entre le mysticisme et la logique, puisque ceci est également le contenu de la quasi-expérience présupposée par la logique:

Die 'Erfahrung', die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, dass etwas *ist*: aber das ist *keine* Erfahrung. Die Logik ist *vor* jeder Erfahrung- dass etwas *so* ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was. (TLP 5.552)

L'"expérience" dont nous avons besoin pour comprendre la logique, n'est pas celle (qui nous apprend) que quelque chose se présente de telle ou telle façon, mais que quelque chose *est*: or, ce n'est justement

contingente, mais l'existence de la substance du monde, la totalité des objets simples. Cette "expérience" est faite par n'importe qui qui comprend les propositions dans leurs formes non analysées, non pas en tant qu'épisode mental conscient, mais comme quelque chose d'implicite à la pensée. Ce qui est requis est simplement le savoir qu'il y a une totalité d'objets simples et d'états de fait existants et que la forme générale de la proposition est de dire comment sont les choses. Savoir ceci, c'est savoir que le monde a des limites, ce qui pourrait aussi être exprimé en disant que c'est savoir que le monde est un tout limité. Ce qui unit la logique, l'éthique, l'esthétique en tant que transcendantales et conditions du monde - il dit qu'ils sont ceci? mais qu'est-ce que cela veut dire? est la contemplation du monde *sub specie aeterni*. Cependant la logique, contrairement à l'éthique et l'esthétique, n'exige pas l'acceptation du monde.

Wittgenstein développe une sorte de solipsisme. Parce que la vie et le monde ne sont qu'un, le monde de l'homme heureux diffère du monde de l'homme malheureux. est-ce que tu n'as pas nié ceci plus haut? Le monde diminue ou augmente selon la capacité de la volonté éthique d'y trouver un sens, c'est-à-dire selon qu'elle l'accepte ou le perçoit comme hostile. et selon les prédications éthiques qu'elle y rajoute, non? De plus, aucune partie du monde, aucun fait n'a de statut privilégié. Ce solipsisme implique aussi que le temps est quelque chose de transcendantal imposé au sujet métaphysique. Mais Wittgenstein soutient également que la vie éternelle appartient à ceux qui vivent dans le présent. "éternelle" d'une certaine manière Le moyen d'échapper au caractère temporel de l'existence humaine est d'être heureux de comment est le monde, ce qui est au-delà du contrôle de la volonté empirique.

Mc Guinness, dans *The Mysticism of the Tractatus*⁶, compare *Mysticisme et logique* de Russell avec le mysticisme de Wittgenstein. Il n'est pas du tout certain que Wittgenstein ait lu cet essai quand il a écrit le *Tractatus*. Il y a cependant de nombreuses coïncidences entre les deux.

Pour Russell, la métaphysique est une tentative de concevoir le monde comme un tout

lesquels se trouve une impression de certitude et de révélation. Cette certitude ne se laisse pas exprimer par des mots si ce n'est de manière paradoxale. Russell relève quatre traits caractérisant ces sentiments mystiques: premièrement, une croyance d'avoir percé la réalité en employant une faculté qui est vue comme supérieure et différente de la raison. Deuxièmement, le mystique croit que la réalité est une, qu'elle ne contient ni opposition, ni division, que la réalité forme un tout. Troisièmement, il a le sentiment que le temps est irréel. Et quatrièmement, il pense que le mal n'est qu'une apparence, ou même que le bien et le mal sont illusoires.

Wittgenstein rejette la métaphysique comme doctrine, il rejette la métaphysique comme discipline et toutes les doctrines métaphysiques il n'y a qu'un sentiment qu'on peut appeler mystique. Ce sentiment est inexprimable et celui qui le ressent a résolu le problème de la vie. Il sent qu'il sait quelque chose qui ne peut être mis en mots. Ceci rejoint le premier point de Russell. Le deuxième point se rapproche de la caractérisation du mysticisme en tant que sentiment du monde comme un tout limité. La troisième point de Russell peut être mise en relation avec la remarque de Wittgenstein que celui qui a un sentiment mystique voit le monde *sub specie aeterni* et que la vie éternelle appartient à celui qui vit dans le présent. On peut mettre en parallèle avec le quatrième point le fait que Wittgenstein nie que les valeurs soient dans le monde. Les valeurs sont dans l'attitude de la volonté pourquoi la volonté envers le monde. L'homme heureux accepte le monde, le monde est bon pour lui, alors que l'homme malheureux se trouve en désaccord avec le monde. accepter est-ce une action de la volonté?

On retrouve donc les quatre points de Russell dans le *Tractatus*, du moins de manière implicite ainsi qu'une même évaluation de la métaphysique. Il y a cependant une grande différence entre Russell et Wittgenstein. Russell ne pensait pas que la philosophie était inexprimable comme le mysticisme.

Néanmoins il reste à Mc Guinness à démontrer que ces quatre points appartiennent bien pour Wittgenstein à un même phénomène unifié. Pour Mc Guinness, le mysticisme de Wittgenstein ne comprend non seulement les quatre points énoncés par Russell mais également

exprimées. Les tautologies peuvent manifester ces propriétés, néanmoins celles-ci peuvent également être montrées par toutes les propositions. La différence est que les propositions logiquement vraies ou fausses (tautologies et contradictions) n'ont pas d'autre fonction que de rendre manifeste ces propriétés.

Nous avons vu que la logique et l'éthique, le mystique ont certains points communs. Ce qui est mystique, ce n'est pas comment sont les choses dans le monde, mais le fait que le monde existe. De manière similaire, pour comprendre la logique il faut avoir une certaine "expérience" non pas de comment est le monde mais de l'existence de quelque chose. L'éthique et la logique sont dites transcendantales. Dans les *Carnets 1914-1916*, elles sont décrites comme "les conditions du monde". Néanmoins, il semble à première vue peu probable qu'il y ait un fondement quasi-expérimental commun pour la logique, l'éthique, le solipsisme.

L'expérience présupposée en quel sens présupposée? par la logique est l'expérience que quelque chose soit. Celle-ci ne peut pas être constituée par la connaissance de la vérité d'une proposition existentielle, puisque le fait qu'une proposition soit satisfaite par un état de chose ou pas est une question se rapportant à comment sont les choses dans le monde. Elle doit donc être une expérience de l'existence des objets mais pas dans le sens ordinaire. Elle doit consister en l'acquaintance avec les objets simples ainsi qu'avec leurs combinaisons possibles. Cela ne veut pas dire que le logicien doit être capable de donner une liste de tous les objets figurant dans les faits. Il doit être capable de répondre à la question "Quoi?", cependant sa réponse ne doit pas être un catalogue des objets qui existent, mais une simple constatation du fait qu'il y a des objets. Pour Mc Guinness, il n'y a pas de différence entre le "que quelque chose soit" qui est l'expérience présupposée par la logique et le "qu'il ait un monde" qui est une expérience mystique. Que quelque chose soit implique qu'il y ait des objets, ce qui signifie qu'il y a des possibilités réalisées ou non réalisées, or dire qu'il y a des possibilités revient à dire qu'il y a un monde.

Mc Guinness établit ensuite un rapport entre la découverte du mysticisme qu'est-ce que

c'est-à-dire comprendre qu'il s'agit là de pseudo-problèmes. L'étonnement de l'existence du monde ne peut être résolu par une recherche des causes ou des origines du monde. Les causes et origines se situent en effet dans le monde, et ne feraient ainsi pas partie de la solution mais du problème. Il restera toujours la question de savoir pourquoi cette cause-ci et pas une autre.

Il semble en fin de compte qu'il y ait deux réponses possibles pour le mystique. Il se peut que le sens devienne clair pour lui. Ou alors, il reste en proie au doute et il ne sait si la vie a un sens. Pour l'homme heureux, la vie cesse d'être problématique. Il n'a plus besoin d'avoir d'autre but que vivre, il est en accord avec le monde. L'homme malheureux peut très bien comprendre la question de savoir si la vie et le monde ont un sens, mais il est incapable de trouver un sens. Il y aurait ainsi un mysticisme positif et un mysticisme négatif.

Le lien entre le mysticisme et l'éthique se fait au travers de la volonté. Pour Wittgenstein, si les choses se passent selon mes désirs, c'est totalement accidentel, ma volonté n'a aucune emprise sur les faits. Tout ce que je peux faire, c'est faire en sorte que mes désirs coïncident avec ce qui se passe, quoi qu'il se passe, c'est-à-dire être en accord avec le monde. C'est cela avoir une bonne volonté. - moralement bonne? Par contre, l'homme de mauvaise volonté s'oppose à certains traits du monde. Il s'identifie avec un trait accidentel du monde, souvent avec la vie d'une personne particulière, lui-même, dont il craint la mort. Le suicide découle de la crainte de la mort. Dans les *Carnets 1914-1916*, Wittgenstein le caractérise comme le péché élémentaire. Il pensait que c'était la forme ultime de non-acceptation de ce qui est le cas.

L'homme de bonne volonté vit dans un monde différent que l'homme malheureux mais cette différence n'est pas factuelle, on ne peut pas la décrire. Le monde diminue ou augmente pour eux, dans le sens d'une addition ou d'une soustraction de sens. Ceci est la récompense ou punition éthique, l'attitude de l'homme de mauvaise volonté consiste à être incapable de voir le sens du monde, en ayant le sentiment que le monde est hostile.

Le solipsisme et la vie dans le présent sont deux autres aspects du mysticisme de Wittgenstein. Ils sont essentiel au bonheur. Le fait que je sois mon monde montre le refus de

du monde (qui est lui)?. Il vit dans le présent et tout présent est bon pour lui. Wittgenstein parle d'intemporalité pour une telle attitude.

Mc Guinness référence constate qu'il n'est pas tout à fait clair si l'homme de mauvaise volonté (= l'homme avec une volonté mauvaise?) est celui qui échoue à s'identifier avec le monde ou celui qui s'identifie avec le monde mais le trouve mauvais ou absurde. Pour Mc Guinness la première alternative est la bonne. En effet, l'homme malheureux ne peut pas vivre dans le présent. Il n'atteint un état mystique seulement dans la mesure où il est tourmenté par la question du sens de la vie. Mais il ne réalise pas qu'il n'y a pas de question, puisque cela implique une acceptation de ce qui est le cas.

Pour Mc Guinness référence, tous les éléments mentionnés par Wittgenstein appartiennent à un même domaine d'expérience. Pour avoir une expérience du monde il faut saisir la nature générale de la réalité. La logique essaie de montrer ceci, l'expérience logique est commune à tous les hommes. Cependant elle se produit de manière différente chez différents hommes puisqu'on peut accepter ou rejeter cette nature générale de la réalité. L'accepter, c'est se détacher de toute partie particulière du monde actuel. La rejeter, c'est s'attacher à une partie particulière du monde, un être humain particulier et ainsi éprouver de la peur et de l'espoir, en particulier la peur de la mort. Mais Wittgenstein parle-t-il d'une expérience mystique véritable? Attribue-t-il une expérience mystique à toute personne capable de faire de la logique et qui est heureuse? pourquoi il faut FAIRE de la logique?

Le *Tractatus* implique-t-il que toute distinction entre bien et mal disparaît, que l'homme heureux n'est soumis à aucune loi et peut - moralement? être capable de? -- faire ce qu'il veut? Si tout ce qui arrive est indifférent, mes actions aussi sont indifférentes. Toutes mes actions font partie du problème et l'attitude correcte d'acceptation est la solution. Selon Mc Guinness cette interprétation est erronée. Il est vrai qu'un homme pour qui tous les faits sont indifférents sera content de façon égale avec n'importe quoi. Mais cela ne signifie pas qu'il peut vouloir n'importe quoi. Il n'est pas possible que la promotion de son propre bien au dépend des autres soit un motif pour lui. En effet, un homme ayant de tels motifs est incapable

2. Conférence sur l'éthique

Selon Bouveresse, l'inspiration de la *Conférence sur l'éthique* est celle du *Tractatus*, mais la démarche est déjà en partie celle des *Investigations philosophiques*. Wittgenstein, en effet, remplace une interrogation de type essentialiste sur la nature du bien ou des valeurs par l'examen des trois expériences. Il regarde l'usage des expressions qui traduisent expriment / décrivent ? une expérience ayant une valeur absolue. Il veut montrer qu'un emploi abusif du langage se retrouve à travers toutes nos expressions éthiques et religieuses. Ce qu'elles disent littéralement n'est pas ce qu'elles veulent dire.

Dans la *Conférence sur l'éthique*, prononcée autour de 1930, Wittgenstein reprend la définition de l'éthique donnée par Moore comme étant l'investigation de ce qui est bien, mais lui donne un sens plus large pour englober une partie de l'esthétique. Il commence par donner une liste de synonyme pour essayer de voir ce qu'ils ont en commun: ce qui a une valeur, ce qui compte réellement, le sens de la vie, ce qui rend une vie digne d'être vécue, la façon correcte de vivre. Chacune de ces expressions peut être employée dans deux sens différents, un sens trivial ou relatif et un sens éthique ou absolu.

Dans la phrase "Voilà une bonne chaise", "bon" n'a une signification que dans la mesure où la fin à laquelle sert la chaise est préétablie. Les expressions citées plus haut, lorsqu'elles sont employées dans un sens relatif, ne suscitent ni difficultés, ni problèmes graves. Mais ceci n'est pas la manière dont l'éthique les emploie.

Pour illustrer cela, Wittgenstein compare deux cas. Si une personne à qui l'on fait remarquer qu'elle joue mal au tennis répond: "Je ne veux pas jouer mieux", cela ne pose pas de problème pour la morale au moins. Par contre si l'on reproche à quelqu'un qu'il se conduit mal et qu'il réplique: "Je ne veux pas me conduire mieux", je ne peux pas lui répondre: "Dans ce cas tout va bien". Je répond plutôt: "Vous devez vouloir mieux vous conduire". J'exprime

prémises factuelles et réciproquement.

Wittgenstein imagine un être omniscient qui écrit un livre contenant la description complète du monde. Ce livre ne contiendrait aucun jugement éthique. Tous les faits décrits, toutes les propositions seraient ainsi au même niveau. Imaginons la description d'un meurtre avec tous les détails physiques et psychologiques. Elle demeurerait une description de ces faits et ne contiendrait rien que nous pourrions appeler propositions éthiques. "Le meurtre sera exactement au même niveau que n'importe quel autre événement, par exemple la chute d'une pierre."⁸ La description du meurtre pourrait même provoquer douleur ou colère ou nous pourrions lire que ce meurtre a provoqué douleur et colère, mais tout cela reste des faits et non de l'éthique. Le bien et le mal ne sont pas non plus des attributs de nos états d'esprit. En effet, nos états d'esprit sont des faits que nous pouvons décrire. Donc ils ne sauraient être bons ou mauvais dans un sens éthique.

Rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourra être de l'éthique. exprimer - oui, mais montrer? Nous ne pourrions jamais écrire un livre scientifique qui traiterait d'un sujet supérieur tel que l'éthique. Wittgenstein nie ainsi la pertinence de toutes les tentatives de concevoir des théories éthiques de manière scientifique, tel que l'utilitarisme par exemple. Les mots tels que nous les employons dans les sciences ne peuvent transmettre que des états de chose, des propositions des sciences naturelles. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle. Le langage ne pourra jamais exprimer que des faits. Alors la "conférence sur l'éthique" ne traite pas de l'éthique? Wittgenstein donne l'image d'une tasse à thé qui ne contiendra jamais qu'une tasse d'eau même si on y verse des litres.

Dans les faits et les propositions, on ne trouve que des valeurs relatives. Par exemple, la route moralemment? correcte est celle qui conduit à un but prédéterminé de manière arbitraire. Que pourrait signifier une expression comme "la route absolument correcte"? Ce devrait être la route que chacun devrait prendre en vertu d'une nécessité logique. De manière similaire, le "bien absolu" devrait être un état-de-chose état de choses dont chacun

chimère. Aucun état de chose n'a en soi le pouvoir coercitif du juge absolu. le juge, en soi, non plus, seulement le tribunal (et la police) Ce que Wittgenstein met ici en lumière, c'est que les jugements moraux guident l'action, ils nous induisent à nous comporter d'une certaine façon. Ce qui est difficile à expliquer, c'est justement ce lien entre le jugement moral et l'action. Comment un jugement peut-il nous contraindre?

Wittgenstein cherche ensuite des exemples de situations où l'on a à l'esprit des expressions telles que "bien absolu" ou "valeur absolue". Il fait remarquer qu'il s'agit là d'une affaire personnelle. La première expérience qu'il décrit est l'étonnement devant l'existence du monde. La deuxième est le fait de se sentir absolument en sécurité. Et enfin, la troisième est le sentiment de culpabilité en soi. L'expression verbale que nous donnons à ces expériences est du non-sens. unsinnig ou sinnlos?

L'expression "Je m'étonne de l'existence du monde" fait un mauvais emploi du langage. Dans un sens correct, je m'étonne que quelque chose arrive quand je peux concevoir que cela aurait pu ne pas se produire. En effet dans le *Tratatus*, Wittgenstein écrit:

5.5151 (...) Der positive *Satz* muss die Existenz des negativen *Satzes* voraussetzen und umgekehrt.

5.5151 (...) La *proposition* positive doit présupposer l'existence de la *proposition* négative et inversement.

C'est alors c'est un non-sens de dire que je m'étonne de l'existence du monde parce que je ne peux pas imaginer qu'il n'existe pas. Il s'agit par conséquent d'un mauvais emploi de "s'étonner".

En ce qui concerne la deuxième expérience, elle fait un mauvais usage d'"être en sécurité". En effet, je suis en sécurité lorsqu'il est physiquement impossible que certaines choses m'arrivent. C'est pourquoi c'est du non-sens de dire que je suis en sécurité quoi qu'il arrive. comment ceci s'ensuit? Ce type d'emploi abusif du langage est caractéristique de toutes nos expressions éthiques ou religieuses. Nous pouvons, en effet, traduire ces trois expériences en des termes religieux. La première équivaut à dire que Dieu a créé le monde, la deuxième au fait qu'on se sente en sécurité dans les mains de Dieu et la dernière au fait que Dieu réprouve

dois être capable de décrire le fait sans recourir au simulacre. Dans le cas des expressions éthiques ou religieuses, il est impossible de laisser tomber le simulacre et d'énoncer des faits. Ce qui apparaissait comme un simulacre est ainsi en fait du non-sens.

Nous avons vu que selon le *Tractatus*, il n'y a pas de valeurs dans le monde. Ce qui est le cas aurait pu être autrement et les valeurs ne sauraient être contingentes - c'est pour ça quels ne peuvent pas être dans le monde? Il n'y a pas de sens à chercher la signification des jugements de valeur dans les faits et événements. Toutes les propositions sont de valeur égale. Il est ainsi erroné de prendre un jugement éthique pour une description de ce qui se passe. Les jugements éthiques ne peuvent pas avoir de valeur de vérité, la question de leur vérité ou de leur fausseté n'a pas de sens. En effet, on ne peut pas se demander si un jugement de valeur absolue a été vérifié ou falsifié. donne un exemple De plus, si x exprime un jugement de valeur que y nie, affirmer que les deux jugements sont vrais ne veut rien dire. Les énoncés éthiques ne sont pas exprimés différemment que les énoncés de fait; ceci révèle que leur caractère éthique ne se montre pas dans le symbolisme employé.

Dans la *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein soutient qu'il y a une distorsion de la signification des mots dans les jugements de valeur éthique. En joignant "absolument" à "sécurité" dans l'énoncé "Je me sens absolument en sécurité", on obtient un énoncé dépourvu de sens. Nous ne pouvons pas exprimer ce que nous voulons exprimer, tout ce que nous disons du bien absolu ou de la valeur absolue demeure du non-sens. Aucune description ne fera l'affaire pour décrire ce que j'ai à l'esprit il n'y a même pas qqch que j'ai à l'esprit, non? La caractéristique de ces expressions semble être le fait de ne pas avoir de sens. Ce que j'essaie de faire lorsque je les emploie, c'est d'aller au-delà des limites du langage. Mais affronter les bornes du langage est sans espoir. Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose du sens de la vie, du bien absolu, elle ne saurait être une science. Ce qu'elle tente de dire n'ajoute rien à notre savoir. Néanmoins, elle nous documente sur une tendance de l'homme. laquelle

Peut-être peut on expliquer le non-sens des propositions éthiques par le fait qu'il n'y

delà des circonstances particulières. C'est pourquoi décrire la culture ou la religion servant de système de référence ne nous semble pas une réponse suffisante. Les problèmes de la vie ne peuvent être résolus en employant une méthode scientifique. La véritable solution réside dans les changements de mode de vie. On ne peut qu'essayer de s'améliorer.

Afin d'expliquer pourquoi il ne peut pas y avoir de propositions éthiques, Diamond⁹ les compare à une phrase du type "La voyelle E est verte". [erreurs de catégorie](#) Ce faisant, elle veut montrer que les associations psychologiques n'ont pas de pertinence pour le rôle logique des mots dans les phrases. Le mot n'apporte pas avec lui, dans un nouveau type de phrase, une signification dérivée de ses autres usages. Il ne conserve pas sa vieille signification. Une phrase peut paraître signifiante même si elle contient une expression dépourvue de toute signification. Ainsi, toute tentative d'énoncer une proposition éthique, même si elle paraît signifiante, a pour résultat une phrase dépourvue de sens.

Le locuteur de la phrase "La voyelle E est verte." nie qu'il emploie "vert" dans un sens non littéral. Il veut désigner la couleur de l'herbe et des feuilles des arbres. Mais, "vert" ne signifie une couleur que dans ses occurrences comme prédicats d'objets visibles. Ce n'est pas un acte mental qui lui donne une signification de couleur. "Vert" ne conserve pas son sens de couleur dans des types de phrases différents. Un mot ne peut apporter avec lui, dans un nouveau contexte, que des associations psychologiques, des images. [tout mot?](#) Mais aucune nouvelle signification n'a été établie par l'occurrence de "vert" en tant que prédicat de voyelle. Dans "la voyelle E est verte", "verte" ne possède pas le rôle logique qui est le sien dans la description d'une feuille de cerisier. Il s'agit de deux types de contextes différents. Mais quelqu'un qui dit "La voyelle E est verte." n'a pas conscience que, dans cette phrase, "verte" n'a pas de signification logiquement déterminée. Aucune nouvelle signification n'a été attribuée dans le nouveau contexte et, ainsi, cette phrase est un non-sens.

Pour que cette phrase devienne signifiante, il faudrait donner une nouvelle signification à "vert" pour ses occurrences comme adjectif appliqué à des voyelles. Mais le locuteur qui dit "E est vert" ne veut pas donner de nouvelle signification à "vert". Il voudrait pouvoir l'employer dans de nouveaux contextes avec sa signification usuelle, mais ceci aboutira toujours à des phrases dépourvues de sens. [vraiment toujours? cf "moi"](#)

En éthique, la situation est similaire. Il existe des phrases signifiantes dans lesquelles nous attribuons une valeur, mais il s'agit toujours d'une valeur relative à une norme ou à un but. La signification des termes de valeur est ainsi établie dans un contexte faisant référence à une norme ou un but. Cependant, si on cherche à employer les termes de valeur sans faire référence à une fin ou une norme, la phrase obtenue n'aura pas de sens. L'exemple donné par Wittgenstein de l'expérience de sécurité absolue en est une illustration. Il est absurde de dire que je suis en sécurité quoi qu'il arrive. La personne prononçant des énoncés éthiques veut utiliser les termes de valeurs en dehors des conditions dans lesquelles leur signification est

être clarifier par la philosophie.

2.1 Les vues de Wittgenstein sur l'Éthique: Quelques considérations sur leur évolution, Rush Rhees.

Rhees rapporte que Wittgenstein aurait dit qu'il est étrange qu'il y ait des livres sur l'éthique sans aucune mention d'un véritable problème moral. Il voulait dire par là un problème dont on puisse imaginer une solution. Le seul problème sérieux en éthique est celui de la personne qui doit faire face à une décision importante à prendre. Peut-être un problème devient-il éthique au moment où la décision est ressentie comme sérieuse, importante.

Rhees lui demande ensuite si l'assassinat de César par Brutus est une action noble ou mauvaise. Mais, pour Wittgenstein, il ne s'agit pas de quelque chose dont on puisse discuter. On ne saura jamais ce qui a traversé l'esprit de Brutus quand il a décidé de tuer César. mais ceci n'est pas la raison que W donne De plus, pouvons-nous dire ce qu'il aurait dû ressentir pour que ce meurtre soit une action noble? Dans les notes prises par Waismann sur ses conversations avec Wittgenstein on peut lire: "À la fin de ma conférence sur l'éthique, j'ai parlé à la première personne. Je crois qu'il y a là quelque chose de tout à fait essentiel. À ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme une personne et dire je."¹⁰ Il semble ainsi que les discussions sur les actions commises par autrui ne peuvent pas faire l'objet d'un discours éthique. alternative: on ne peut exprimer que des opinions personnelles sur ces actions

Wittgenstein considère un second cas, un dilemme: un homme doit décider s'il doit quitter sa femme ou abandonner ses recherches sur le cancer. Premièrement, l'attitude de cet homme variera à différents moments. Mais, de plus, si quelqu'un lui enjoint à ne pas abandonner sa femme, il peut répondre qu'il ne saurait abandonner ses recherches à cause de l'humanité qui souffre. Il se peut qu'il réponde cela pour rendre sa position plus facile et qu'il veuille de toute façon poursuivre son travail. Mais il est aussi possible qu'il ait cette réponse parce qu'il aime profondément sa femme et qu'il pense que s'il abandonne son travail, il ne sera plus digne d'être son mari. Il y a ici tous les éléments d'une tragédie affirme Rhees, la seule chose à dire serait "que Dieu te vienne en aide". Quelle que soit la décision finalement prise par cet homme, la manière dont les événements se passent pourra affecter son attitude. Quel que soit son choix, il peut dire "C'était mieux ainsi". Mais il s'agit dans ce cas de figure de résoudre un problème éthique d'une personne qui n'a pas adopté une éthique particulière. Si cet homme était chrétien, la solution serait limpide: il doit rester avec sa femme. Son problème serait différent; il devrait trouver comment faire au mieux avec sa situation. Il ne se demanderait plus s'il doit quitter sa femme.

Cependant, on ne peut pas demander s'il vaut mieux traiter cette question dans le cadre de l'éthique chrétienne ou d'un autre cadre. Quelqu'un voyant le problème avec une autre éthique aura une autre solution. Il n'y a pas de critère pour déterminer quelle éthique est la meilleure. Lorsque quelqu'un affirme qu'une éthique particulière est la bonne, il fait un

personne énonçait: “Bien que je croie que cela est bon, il se pourrait que j’ai tort” [ce n’est pas le paradoxe de Moore, ceci?](#) elle ne se situerait pas en dehors de tout système éthique. Cela voudrait dire que ce qu’elle affirme doit être nié. Il n’existe pas de système dans lequel on pourrait étudier ce qu’est l’éthique dans son essence.

En soutenant qu’il existe différents systèmes éthiques, on ne dit pas qu’ils sont tous également vrais. Cela n’aurait pas de sens. De même, cela ne signifie rien de dire que chaque système éthique est vrai de son point de vue. Affirmer qu’il y a différents systèmes éthiques veut simplement dire que chacun juge comme il le fait. Le terme “éthique” est employé pour une multitude de systèmes et il ne faut pas perdre de vue cette variété. Selon Wittgenstein, même les mots de Goebbels “Recht ist das, was uns gefällt” traduisent une certaine éthique. En effet, cet énoncé peut être utilisé pour faire taire des objections à une certaine attitude.

Un jeu de langage éthique est un système “complet”. Cela signifie qu’on arrive à des confusions si on essaie de trouver un système plus ample, plus parfait que ce qui a déjà été dit. Quoiqu’on puisse dire dans le nouveau système, ce ne sera plus ce qui a été dit dans le jeu de langage originel. Il n’y a pas de métalangage [sensible](#) éthique.

Lorsqu’on étudie des systèmes éthiques différents du notre, on a tendance à interpréter les expressions employées selon ce qu’elles nous suggèrent au lieu d’observer ce qui est effectué à l’aide de ces expressions. Les raisons sont les raisons données, pas ce qui nous semble être la justification de l’action. Ainsi, le terme “raison” ne veut pas toujours dire la même chose. Pour comprendre un jugement de valeur, il faut savoir quelque chose de la culture, du contexte particulier dans laquelle il a été énoncé.

3. Leçons sur la croyance religieuse

Il me paraît utile de prendre en compte les remarques de Wittgenstein sur la religion dans la mesure où il y existe des éthiques religieuses. L’éthique chrétienne, par exemple, est une des formes possible de l’éthique. Je ne voudrais surtout pas suggérer que l’éthique et le religieux sont le même phénomène. Dans les *Leçons sur la croyance religieuse*, Wittgenstein ne considère plus les dogmes religieux comme des pseudo-propositions, mais comme quelque chose sur lequel repose une forme de vie. Il regarde donc le rôle que joue ces énoncés dans nos jeux de langage.

Si x croit au Jugement Dernier mais pas y , les deux opinions ne sont pas contradictoires. La croyance religieuse n’est pas le résultat d’un raisonnement. [il devrait l’être pour être contradictoire?](#) Elle ne repose pas sur des faits comme les croyances ordinaires. Elle possède la force de faire en sorte que tous les actes d’une vie puisse être effectués selon ses règles. Il n’y a pas d’[état de chose](#) vérifiant ou falsifiant les croyances religieuses, de la même manière qu’il n’y a pas d’[état de chose](#) correspondant aux énoncés éthiques. Là où il y a un jugement de valeur, la question de la vérité ou de la fausseté ne se pose pas, puisqu’il ne s’agit pas de propositions factuelles.

La force d’une croyance n’est pas comparable à l’intensité d’une douleur. Une

possèdent des images différentes. Mais je ne saurais contredire une personne croyante en disant que le Jugement Dernier n'existe pas. Une contradiction se produit dans un même jeu de langage, mais si les deux jugements se situent dans des jeux de langage différents, il n'y a pas de moyen de les comparer. Il faudrait pouvoir recourir à des critères reconnus par les deux parties. La personne croyante ne reçoit simplement pas les arguments de l'athée, leurs différents énoncés ne se rencontrent pas, puisqu'ils se situent dans des jeux différents. En ce sens, on peut dire qu'il n'y a pas de véritable discussion. Bien sûr, dans un sens y comprend ce que dit *x*, il comprend les mots "Dieu" etc. Il pourrait dire qu'il ne croit pas en cela et ce serait vrai au sens où il n'a pas ces pensées. Mais cela ne veut pas dire qu'il contredit cela. Les controverses dans le domaine des croyances religieuses sont différentes des controverses normales, les raisons données sont d'un autre ordre. S'il y avait des preuves dans le domaine des croyances religieuses, le problème disparaîtrait car il y aurait des critères partagés pour déterminer la vérité de ce qui est énoncé. Dans la sphère des dogmes et de la foi, il n'est cependant question ni d'hypothèses, ni de probabilités, ni de connaissance. Lorsque quelqu'un fait usage de la phrase "Je crois que telle ou telle chose va arriver" dans un contexte religieux, l'emploi de cette phrase est différent que celui effectué dans le contexte scientifique, il n'est pas question de probabilité. Néanmoins la tentation est grande de considérer qu'il s'agit du même usage, puisque le croyant parle de preuve par expérience, on peut cependant penser qu'il n'emploie pas le terme "expérience" de la même manière que le scientifique. Même si le christianisme repose sur des bases historiques, ce n'est pas au sens où des croyances normales aux faits historiques pourraient lui servir de fondement. Aucune personne ayant la foi ne soumettrait ses croyances religieuses au doute auquel on soumet d'ordinaire toute proposition historique. De plus, même si j'accepte l'existence des bases historiques du christianisme, cela ne suffit pas à me faire changer de vie, de façon de vivre. La force de la croyance religieuse réside ailleurs.

Le rôle d'une croyance religieuse est comme celui d'une image qui devrait me rappeler à mes devoirs. La différence entre le croyant et l'athée est la différence qu'il y a entre la personne pour qui cette image est au premier plan et celle qui n'en fait pas usage. La différence entre une croyance ordinaire et une croyance religieuse ne réside pas seulement dans ce sur quoi elles portent. Ce sont aussi les tenants et les aboutissements qui sont différents. Si un athée dit qu'il n'y a pas de Jugement Dernier et qu'un croyant lui répond qu'il y en a un, ont-ils la même chose à l'esprit? Cela semble difficile à dire.

Si je dis que je ne comprend pas le langage religieux, cela peut signifier que je ne sais pas quoi faire d'un tel langage. Je peux admettre que qu'il y ait des gens qui comprennent les Évangiles, par exemple, la question portera alors sur leur usage de ces phrases. Quel que soit cet usage, il sera différent de l'emploi des phrases ordinaires décrivant le monde. Cette différence doit être reconnue à la fois par ceux qui font usage du langage religieux et par ceux qui ne l'emploient pas. Ceux qui n'ont pas d'usage pour le langage religieux ne doivent pas dénigrer tout emploi qui en est fait simplement parce qu'il ne peuvent pas l'employer de la même manière que les phrases descriptives ordinaires. De la même manière, ceux qui emploient le langage religieux ne doivent pas recourir à des preuves et à des faits comme il le

rien ne prouve qu'ils se comprennent réellement. Pour que la question du Jugement Dernier ait un sens, par exemple, il faut un certain contexte qui exclut et autorise certaines autres questions.

Je sais employer le mot "Dieu", même si on ne m'a pas montré ce que l'image = le mot? représentait. Cependant la question de l'existence de Dieu joue un rôle différent que la question de l'existence de personnes ou d'objets. En effet, la question de l'existence de tel objet ne soulèvera jamais autant de passion que la question de l'existence de Dieu. De plus, lorsqu'une personne dit qu'elle croit en Dieu, il ne s'agit pas de l'emploi ordinaire du mot "croire". Il ne saurait y avoir, en effet, dans ce contexte, de procédés d'expérimentation. Il semble donc qu'on ne puisse comprendre le jeu de langage religieux qu'en prenant au sérieux ses propres concepts. On n'aboutira à aucune connaissance du phénomène religieux en voulant utiliser des concepts scientifiques, par exemple. On passerait ainsi à côté de ce qu'on cherche à expliquer.

ICH BIN HIER

4. Les Investigations philosophiques

Dans les *Investigations*, il n'est plus question des limites du langage, de l'espace logique, donc il n'est plus question de choses situées en-dehors de cet espace. Le langage n'est plus considéré comme le système abstrait des conditions de représentation, mais comme une partie de la pratique humaine, il s'insère dans une forme de vie. Wittgenstein maintient cependant l'impossibilité d'un métalangage, mais d'une façon différente que dans le *Tractatus*. C'est la grammaire qui reflète l'essence du monde, c'est l'emploi qui compte. Afin de comprendre l'utilisation d'un terme, il faut le replacer dans la forme de vie auquel il appartient. Un métalangage artificiel serait dépourvu d'une culture et donc ne permettrait pas de comprendre l'emploi de quoi que ce soit. Il est toujours question de clarification conceptuelle dans les *Investigations*, mais l'analyse logique n'est plus le moyen d'y parvenir. Il n'y a plus de propositions élémentaires qui puissent être le terme de l'analyse. Les règles de grammaire doivent être accessibles aux locuteurs, elles sont les standards normatifs de notre pratique linguistique. C'est ainsi la description de nos jeux de langage qui nous amènera à la clarté.

Le langage ordinaire ne doit pas être conçu sur le modèle de la science. Le langage en

petit que notre attitude face à l'enfant devient une attitude face à un esprit. Le but de l'apprentissage est pratique: on doit être capable de participer à la pratique de parler avec autrui.

Dans les *Investigations*, Wittgenstein reproche à la métaphysique de ne pas regarder la grammaire des mots. Il y a une tendance en philosophie d'unifier à l'excès, de vouloir à tout prix regrouper des faits différents dans un modèle explicatif. Le *Tractatus* lui-même commet cette erreur, en définissant une essence du langage. En choisissant une définition, du langage par exemple, on assimile tous les autres usages du terme à un emploi qui nous fascine. Dans les *Investigations*, Wittgenstein veut lutter contre cette fascination que certaines expressions exercent sur nous. Il prête donc attention aux différentes manières dont nous employons un mot. L'abstraction essentialiste nous masque la complexité du langage et du réel. La théorie du *Tractatus* est ainsi rejetée parce qu'elle simplifie à l'excès la nature du langage. Les phrases ne font pas que représenter la réalité, elles servent à faire beaucoup d'autres choses. Le langage fait partie de notre histoire naturelle.

25. Man sagt manchmal: die Tiere sprechen nicht, weil ihnen die geistigen Fähigkeiten fehlen Und das heisst: "sie denken nicht, darum sprechen sie nicht". Aber: sie sprechen eben nicht. Oder besser: sie verwenden die Sprache nicht- wenn wir von den primitivsten Sprachformen absehen.- Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.

25. On dit parfois: les animaux ne parlent pas, parce que les facultés intellectuelles leur font défaut. Et cela signifie. "ils ne pensent pas, par conséquent ils ne parlent pas". Mais: ils ne parlent pas en effet. Ou mieux: ils ne se servent pas du langage- si nous faisons abstraction des formes primitives plus primitives du langage. - Commander, interroger, raconter, bavarder, appartiennent à notre "histoire naturelle" autant que marcher, manger, boire, jouer.

En outre, le mysticisme du *Tractatus* semble condamné dans les *Investigations*. Pour comprendre cela, il faut regarder comment nous parlons du vouloir. La volonté n'est pas une expérience intérieure séparable de son "objet", elle n'est pas quelque chose situé en dehors du monde. Vouloir, c'est faire quelque chose. Situer le vouloir hors du monde, et le faire dans le

actions, elle est dans le monde et ne peut donc pas être à la source de l'expérience mystique.

337. Aber habe ich nicht die Gesamtform des Satzes, z. B., schon an seinem Anfang beabsichtigt? Also war er mir doch schon im Geiste, ehe er noch ausgesprochen war! -Wenn er mir im Geiste war, dann, im allgemeinen, nicht mit anderer Wortstellung. Aber wir machen uns hier wieder ein irreführendes Bild vom "Beabsichtigen"; d.h., vom Gebrauch dieses Worts. Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen. Gäbe es nicht die Technik des Schachspiels, so könnte ich nicht beabsichtigen, eine Schachpartie zu spielen. Soweit ich die Satzform im voraus beabsichtige, ist dies dadurch ermöglicht, dass ich deutsch sprechen kann.

337. Mais n'ai-je pas arrêté dès le début par mon intention la forme d'ensemble de la phrase? Elle existait donc dans mon esprit avant que je l'eusse prononcée! - Si elle était dans mon esprit, alors, d'une manière générale, non pas dans une autre position des mots. Mais nous nous faisons une fois de plus une image trompeuse de "l'intention", c'est-à-dire de l'usage de ce mot. L'intention est inhérente à la situation, aux coutumes et aux institutions humaines. S'il n'y avait une technique du jeu d'échecs je ne pourrais avoir l'intention de jouer une partie d'échecs. Pour autant que j'arrête à l'avance la forme de la phrase, cela ne m'est possible que du fait que je puis parler la langue que je parle.

Les *Investigations* montrent également une hostilité au rationalisme moral. La morale n'a pas d'autre justification que d'inspirer certaines actions, de donner du sens à certains jugements sur des actions. L'éthique n'a pas d'autre justification que d'être en usage, de faire partie d'une forme de vie. Cela ne signifie pas que n'importe quelle éthique est justifiée si elle est en vigueur.

Lorsque nous parvenons à un accord sur ce qui doit être tenu comme la bonne chose à faire, cela ne signifie pas que cette réponse existe *a priori*, que nous pourrions toujours persuader quelqu'un que c'est la chose correcte à faire. Cela signifie simplement que nous avons abouti à une manière de concevoir les choses qui nous satisfait. Il n'y a rien qui fasse d'une raison une bonne raison en général. Je peux être certain de ce que j'ai à faire mais cela n'implique pas que je puisse convaincre un autre que c'est la bonne façon d'agir de la même manière que je peux le convaincre de la vérité d'une proposition mathématique. La décision provient de la personne impliquée. On n'est même pas sûr que le problème soit le même d'une

d'agir de telle manière, ce qui ne signifie pas que je ne suis pas certaine qu'elle a eu tort. Ceci nous fait voir que les notions de preuve, de démonstration ne sont pas appropriées dans le cadre de l'éthique.

Il y a ainsi de grandes différences entre les propositions factuelles et scientifiques et l'éthique. La nature des jugements éthiques est d'orienter l'action, ils expriment les raisons pour lesquelles nous agissons. Les termes éthiques remplacent et étendent les réactions naturelles telles que les gestes et les expressions du visage. De plus, leur grammaire est déterminée non seulement par l'objet qu'ils modifient, mais aussi par les raisons qu'une personne donne pour les appliquer. Ainsi, les jugements éthiques ne peuvent pas se contredire entre eux de la manière des jugements factuels. En outre, on ne peut pas les confronter à la réalité de la même façon. Ils expriment les raisons pour lesquelles nous agissons et ne peuvent être justifiés qu'à l'intérieur d'un système éthique. Ces systèmes sont autonomes. Chacun établit ses propres standards de justification, chacun possède un arrangement différent des concepts moraux. Deux systèmes éthiques différents emploient ainsi les mots "bon", "juste" dans des significations différentes. Leurs jugements sont mutuellement incommensurables. Cela ne veut pas dire que deux jugements divergents sont également justes ou justes de leur propre point de vue. Mais prononcer un certain jugement revient à adopter un certain cadre d'action et de justification. Ce cadre de justification ne peut pas être lui-même justifié. Cela n'a pas de sens de se demander l'éthique chrétienne est en elle-même juste. Si nous disons qu'il s'agit là du système éthique correcte, nous adoptons de fait cette éthique. Nous ne pouvons condamner les actes exigés par les autres éthiques qu'à l'intérieur de notre propre système.

4.1 Les concepts éthiques sont-ils des termes de ressemblance de famille?

Dans le paragraphe 77, Wittgenstein nous enjoint à ne pas chercher de définitions de nos concepts éthiques ou esthétiques, mais à regarder comment nous apprenons leurs

// . Und wenn wir diesen Vergleich noch etwas weiter tunnen, so ist es klar, dass der Grad, bis zu welchem das das schafe Bild dem verschwommen ähnlich sein *kann*, vom Grad der Unschärfe des zweiten abhängt. Denn denk dir, du solltest zu einem verschwommen Bild ein ihm “entsprechendes” scharfes entwerfen. In jenem ist ein unscharfes rotes Rechteck; du setzt dafür ein scharfes. Freilich- es liessen sich ja mehrere solche scharfe Rechtecke ziehen, die dem unscharfen entsprechen. - Wenn aber im Original die Farben ohne die Spur einer Grenze ineinanderfliessen,- wird es dann nicht eine hoffnungslose Aufgabe werden, ein dem verschwommenen entsprechendes scharfes Bild zu zeichnen? Wirst du dann nicht sagen müssen: “ Hier könnte ich ebenso gut einen Kreis wie ein Rechteck oder eine Herzform zeichnen; es fließen ja alle Farben durcheinander. Es stimmt alles; und nichts.”- Und in dieser Lage befindet sich z. B. der, der in der Aesthetik oder Ethik nach Definitionen sucht, die unseren Begriffen entsprechen.

Frage dich in dieser Schwierigkeit immer: Wie haben wir denn die Bedeutung dieses Wortes (“gut” z. B.) *gelernt*? An was für Beispielen; in welchen Sprachspielen? (Du wirst dann leichter sehen, dass das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muss.)

77. Et si nous développons quelque peu cette comparaison, il est clair que le degré de ressemblance que le tableau de couleurs nettes *peut* avoir avec le tableau de tons flous dépendra du degré de ces tons flous. Car imaginez que vous ayez à projeter un tableau de tons nets “correspondant” à un tableau de tons flous; dans ce dernier figure un rectangle d’un rouge flou; vous mettez pour celui-ci un rectangle de ton net. Evidemment- plusieurs de ces sortes de rectangles nets se peuvent tracer qui correspondissent à ce rectangle de tons flous.- Mais si l’original présente des couleurs absolument fondues les unes dans les autres,- ne serait-ce pas une entreprise désespérée que de dessiner un tableau d’une netteté rigoureuse correspondant au tableau flou? Ne direz-vous pas alors: “Ici je pourrais dessiner un cercle ou une forme de coeur tout autant qu’un rectangle, puisque tous les tons sont fondus les uns dans les autres! Tout correspond à tout, et rien à rien.” - Voilà la situation dans laquelle se trouve par exemple quelqu’un qui dans l’esthétique ou dans l’éthique recherche des définitions qui correspondent à nos concepts.

Dans cette difficulté, demandez-vous: comment avons-nous *appris* la signification de ce mot (“bien”, par exemple)? Par quels exemples? Dans quels jeux de langages? Vous verrez alors que le mot doit avoir toute une famille de significations.

Dans ce paragraphe, Wittgenstein nie qu’il soit possible d’énoncer les conditions nécessaires et suffisantes des concepts éthiques ou esthétiques. Le terme “bon”, par exemple, est employé dans des contextes très différents. Veut-on dire la même chose lorsqu’on qualifie de “bon” un

vient pas de la notion elle-même, mais de chercher à remplacer les concepts éthiques de tous les jours par des concepts philosophiques.

Bouwsma¹¹ rapporte des propos de Wittgenstein à ce sujet dans *Conversations avec Wittgenstein*. Il s'agit donc de remarques postérieures aux *Investigations*, mais qui ont un rapport avec le problème de la définition des termes éthiques. Wittgenstein imagine qu'un peuple ait un prophète qui édicte une loi, telle le Décalogue, dans la forme "Tu ne doit pas...". Soit les gens obéissent à la loi, soit ils ne le font pas et se sentent coupables. Personne ne remet en question l'autorité de telles lois, personne ne demande "Qu'entend-on par "bien"?" ou "Quelles genre de choses sont bonnes?" Ils savent tout dirent que telle personne est un homme bien, qu'il respecte la loi. Wittgenstein imagine ensuite qu'il y ait un autre prophète qui édicte de nouvelles lois et qui ait des partisans, puis un autre, puis un autre etc. Dans ce processus, l'autorité de la loi est ébranlée. Les gens peuvent être déconcertés et se demander "Qu'est-ce qui est bien?" "Que dois-je faire?" Néanmoins, demande-t-on une définition en de telles circonstances? On pourrait penser qu'elle puisse servir de guide, mais peut-elle vraiment jouer ce rôle? Pour être utile, la définition devrait amener un changement de comportement. Wittgenstein constate qu'il y a un usage pour les définitions au tribunal, qu'il a un usage pour les définitions en physique, mais qu'il est difficile de voir quel pourrait être une définition de "bien". Que pourrait-on en faire?

Ce qu'on peut faire, c'est décrire certains aspects des usages du mot "bon". On pourrait être tenté de penser que "*X* est bien" veut dire "J'approuve *x*", il s'agit d'une partie commune à la plupart des emplois du mot. Mais, en fait, cet usage est plus complexe. Wittgenstein compare l'usage d'un mot dans le contexte éthique à l'usage d'une pièce dans un jeu. On ne peut pas comprendre l'usage d'une reine à moins de comprendre l'usage des autres pièces. Ce qu'on fait avec un certain type de pièce n'est intelligible qu'en fonction des relations qu'a cet emploi avec le maniement des autres pièces du jeu. D'une façon similaire, le mot "bien" est employé dans un jeu complexe, dans lequel il y a d'autres pièces comme "devrait faire", "culpabilité", "honte", etc. On ne peut donner aucune règle stricte pour leur

n'apporte aucun éclairage, elle contient trois concepts qui sont tous flous.

Pour voir comment on se sert du mot "beau", il faut regarder à quoi ressemblent les controverses ou les recherches esthétiques réelles. Comment décidons-nous qu'une action est bonne? Nous servons-nous d'une description des mouvements de l'agent? Cette description fournit-elle les symptômes du fait que l'action est bonne? Pour Wittgenstein, il est erroné de rechercher des symptômes. Pour rendre compte de la signification de "bon", il faut être attentif aux différents contextes d'énonciation.

Wenn ich sage, A habe schöne Augen, so kann man mich fragen: was findest Du an seinen Augen schön, und ich werde etwa antworten: die Mandelform, die langen Wimpern, die zarten Lider. Was ist das Gemeinsame dieser Augen mit einer gotischen Kirsche, die ich auch schön finde? Soll ich sagen, sie machen mir einen ähnlichen Eindruck? Wie, wenn ich sage: das Gemeinsame ist, dass meine Hand versucht ist, die beide nachzuzeichnen? Das wäre jedenfalls eine *enge Definition* des Schönen.

Man wird oft sagen können: frage nach den Gründen, warum Du etwas gut oder schön nennst, und die besondere Grammatik des Wortes "gut" in diesem Fall wird sich zeigen. (Vermischte Bemerkungen, 1933)

Si je dis que A a de beaux yeux, on peut alors me demander: Que trouves-tu beau à ses yeux? Je répondrai quelque chose comme: la forme en amande, la longueur des cils, la tendresse des paupières. Qu'y a-t-il de commun entre ces yeux et une église gothique, que je trouve belle aussi? Devrais-je dire que tous deux me font une semblable impression? Et si je disais: ce qu'il y a là de commun, c'est que ma main est tentée de les dessiner tous les deux? Ce serait en tout cas une *définition étroite* du beau.

C'est souvent qu'on pourra dire: Interroge-toi sur les raisons qui te font nommer quelque chose bon ou beau, et la grammaire particulière du mot "bon" dans ce cas se révélera.¹²

Il y a donc de multiples significations de "bon", même s'il existe des transitions graduelles de l'une à l'autre. Cependant toutes les choses bonnes n'ont pas forcément quelque chose en commun. Dans des contextes variés, différentes caractéristiques constituent la bonté d'une action, par exemple. On ne peut pas traiter le bien comme quelque chose de séparable des traits empiriques pouvant faire l'objet d'une description. Nous ne devons pas nous laisser tromper par l'apparence des termes éthiques. Il faut regarder leurs rôles par rapport à toute

ainsi plus complexe. Le courage n'occupe pas toute une vie, personne n'est que courageux. On spécifie le courage en regardant le contexte, en le situant au sein d'autres intérêts, parmi d'autres hommes. C'est une situation totale qui est teintée de courage, le courage n'est pas localisable en un endroit précis.

L'élément éthique ne se montre, ainsi, non plus dans une attitude mystique, mais dans des modèles sociaux d'action. La signification de "bon" est fonction de l'action ou de l'objet qu'il modifie. "Bon" est employé de manière attributive et non prédicative, un bon menteur n'est pas forcément bon tout court. La description de l'emploi du mot "bon" ne permet pas de délimiter en quoi consiste l'éthique. Pour décrire en quoi consiste la compréhension éthique, il faudrait décrire l'ensemble de nos pratiques sociales et culturelles.

Néanmoins, von Wright, un élève de Wittgenstein, ne pense pas que "bon" soit un concept de ressemblance de famille. Von Wright constate qu'il y a une multiplicité des usages de "bon" et effectue une classification des différentes formes de bonté. D'après lui, la bonté morale est une forme secondaire ou dérivée, qui doit être expliquée en termes des usages non moraux. Von Wright répertorie ainsi la bonté instrumentale, qui intervient lorsqu'on parle d'une bonne voiture, d'un bon marteau; la bonté technique, dans "un bon joueur d'échec", "un bon conducteur de bus"; la bonté médicale, qui est attribuée aux organes ou aux facultés de l'esprit, comme dans "une bonne mémoire"; la bonté bénéfique, qui se trouve dans des expressions telles que "l'eau est bon pour les plantes" ou "de bonnes institutions sont bonnes pour le pays". La bonté bénéfique est une sous-catégorie de la bonté utilitaire qui est en oeuvre quand nous disons que quelque chose est utile ou avantageux en vue d'un certain but. La bonté utilitaire favorise un but en général, la bonté bénéfique promeut un but spécifique, c'est-à-dire, le bien d'un être. La bonté substantive peut avoir trois sens. Il y a d'abord le concept, l'idée de bonté, que l'on traduit en allemand par "das Gute", ensuite le bien¹³ d'un être, "das Wohl", et finalement les biens, "das Gut, die Güter". Il y a enfin la bonté hédonique qui est liée à ce que

13 En français on traduit "the good of a being" ou "a good" par "bien". Le français offre

classification traditionnelle entre deux types de bonté: la bonté intrinsèque et la bonté extrinsèque.

Il se demande ensuite s'il est possible de trouver une unité à cette variété d'emplois. Une manière d'obtenir cette unité serait de dire que tous ces usages sont des espèces d'une même bonté générique. Il faudrait pouvoir alors montrer qu'il y a un trait commun à toutes ces formes et qu'il existe ensuite des traits distinctifs qui combinés au trait générique différencient les différentes variétés. Or, Wittgenstein nous a fait voir qu'il n'est pas possible de mettre la main sur un tel trait commun, on ne peut donc pas considérer cette variété de bontés comme des espèces différentes.

Peut-on alors faire appel aux notions de vague ou d'ambiguïté? Le vague est une incertitude quant à savoir s'il faut classer une chose sous un concept ou non. Cette incertitude ne peut pas être abolie en faisant appel aux faits ou aux critères d'application du concept. Von Wright reconnaît que le vague se retrouve dans certains emplois de "bon", dans leurs sens instrumental et technique. Mais le fait que certains usages de "bon" soient vagues ne peut pas rendre compte du fait qu'il a de multiples emplois de ce terme. La notion de vague ne nous est donc d'aucune aide. La notion d'ambiguïté n'est pas plus utile. Il y a ambiguïté lorsqu'accidentellement un même mot est employé pour deux choses différentes. Si la variété des usages de "bon" étaient dus à l'ambiguïté, cela voudrait dire que "bon" dans "un bon couteau", et "bon" dans "une bonne intention" signifieraient deux choses différentes. Le même mot serait employé seulement par accident. Mais alors comment expliquer qu'une même ambiguïté se retrouve dans différentes langues? La multiplicité des choses appelées "bonnes" est à peu près la même que celle des choses appelées "good", "gut" ou "buono".

Peut-on alors comprendre cette variété en ayant recours à l'analogie ou à la métaphore? Les analogies ne sont pas des accidents linguistiques, elles sont fondées sur des affinités dans les significations. La variété des usages de "bon" est-elle une variété d'affinités de signification? Le problème, c'est qu'une analogie présuppose un emploi primaire ou littéral et des emplois secondaires ou métaphoriques. Quand un mot fonctionne par analogie, il est

cités par von Wright.

Celui-ci considère ensuite la ressemblance de famille. Cette idée est liée à la fois au vague, à l'ambiguïté et à l'analogie. La ressemblance de famille donne cette unité recherchée à la variété des emplois. Elle nous fait cesser de chercher une essence. Nous avons vu que les écrits de Wittgenstein laissent supposer que, pour lui, la bonté est un concept de ressemblance de famille. Or, von Wright met en doute cela. En premier lieu, la question "Qu'est-ce la bonté?", même comprise comme une question conceptuelle et non axiologique ne semble pas être du même ordre que les questions "Qu'est-ce que le langage?" ou "Qu'est-ce que l'art?". Les concepts de ressemblance de famille laissent ouverte la question de savoir ce qui tombe sous ce concept. On peut, par exemple, se demander si la photographie est un art ou si le langage des abeilles est vraiment un langage. Si la bonté était un concept de ressemblance de famille, on devrait éprouver de la perplexité en se demandant si certains usages de "bonté" sont vraiment des sortes de bonté. Mais nous n'éprouvons pas un tel sentiment. On peut être étonné de la diversité des choses que l'on appelle "bonnes", mais on n'hésite pas à nommer "bon" tous les exemples donnés par von Wright dans ses différentes catégories de bonté.

Par ailleurs, de nouveaux membres de la famille peuvent apparaître en cours de route. Par exemple, nous inventons de nouveaux jeux, de nouvelles formes d'art apparaissent. Or, il ne semble pas que les formes de bonté changent avec le temps de la même manière. On peut, cependant, ici, objecter à von Wright, que les choses auxquelles on applique le terme "bon" peuvent changer, ou plutôt que la compréhension que nous avons de ce qu'est un bon x peut varier. "Un bon maître d'école" il y a cent ans ne devait sans doute pas avoir les mêmes caractéristiques qu'aujourd'hui. Peut-être von Wright veut-il dire que les différentes catégories qu'il a relevées, elles, ne changent pas. Il constate, de plus, qu'une investigation conceptuelle peut mener à distinguer entre deux emplois de "bon" qu'on avait auparavant classés ensemble. Les usages ainsi distingués ne sont pas, néanmoins, des nouvelles inventions, mais des différences que l'on n'avait pas remarquées avant. Cependant, von Wright ne nous explique pas en fin de compte quelle notion pourrait nous permettre de rendre compte d'une unité entre

haut. La bonté morale semble avoir une caractéristique particulière, elle semble demander une définition. Il y a eu, en effet, de nombreuses disputes sur sa nature, en comparaison des autres variétés de bonté. Von Wright pense que la bonté morale est un attribut des actes et des intentions et qu'elle est une sous-catégorie de la bonté bénéfique. Un acte est moralement bon s'il affecte de manière bénéfique le bien d'une personne.

4.2 Les *Investigations philosophiques* impliquent-elles le relativisme éthique?

Pour pouvoir émettre des énoncés portant sur quelque chose qui soit vrai ou faux, il faut déjà qu'il y ait un accord sur ce qu'est ce quelque chose. Si mes jugements sur un objet donné diffèrent régulièrement de ceux de la majorité, je commencerai à me poser des questions quant à ma capacité à émettre un jugement sur cet objet. Si la majorité ne parvenait pas à un accord dans ses jugements sur *a*, il n'y aurait simplement plus de jugements sur *a*. En ce sens, la possibilité de faire des énoncés vrai ou faux dépend d'un accord de la communauté de langage.

206. (...) Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.

206. (...) La manière d'agir commune à tous les hommes constitue un système de référence au moyen duquel nous interprétons un langage inconnu.

Néanmoins pour Wittgenstein, l'accord de la majorité n'est pas en lui-même le critère de vérité ou de fausseté. Nous jugeons qu'un énoncé est vrai par des critères de vérification. Il faut que la communauté de langage s'accorde sur ces critères, sinon nous ne pourrions pas en parler, ni faire les jugements correspondants. L'accord n'est pas quelque chose que nous utilisons pour parvenir à nos jugements, mais quelque chose qui émerge de la pratique de faire des jugements.

On ne détermine ainsi pas si quelque chose est bon en regardant si la majorité serait d'accord

ceux de nos congénères, nous serions extrêmement confus. La pratique d'énoncer des jugements se situe dans un contexte social dans lequel des jugements sont produits par des personnes ayant une manière de penser familière. En ce sens, une personne peut émettre un jugement en sachant ce qui est probablement l'avis de sa communauté, sans qu'elle ait à la consulter réellement. L'accord n'est pas obtenu en consultant les avis de la majorité. Il est tenu pour acquis et ceux qui le partagent n'ont pas besoin de se consulter. Ces personnes partagent une même forme de vie.

241. "So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?"- Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Überstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.

241." Ainsi vous dites que la conformité des hommes décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux? - Est vrai ou faux ce que les hommes *disent* l'être; et ils s'accordent dans le *langage* qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie.

242. Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf.- Eines ist, die Messmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir "messen" nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.

242. Pour qu'il y ait compréhension (entente) au moyen du langage, il doit y avoir une conformité non seulement de définitions, mais aussi (si étrange que cela puisse paraître) de jugements. Ceci semble abolir la logique, mais il n'en est rien. C'est une chose de décrire des méthodes de mensuration, c'en est une autre d'obtenir et d'établir des résultats de mensurations. Mais ce que nous nommons "mensuration" est en partie déterminé par une certaine constante dans les résultats de mensurations.

Les gens ne forment pas leur opinions dans un espace logique privé et après coup construisent un accord entre eux. C'est la forme de vie qui rend intelligible le fait de soutenir une opinion particulière. Lorsqu'on applique un prédicat à un objet, c'est qu'on pense que le prédicat, tel qu'il est employé, s'applique à cet objet. Il faut présupposer qu'il y a déjà un

puisse y avoir des désaccords. Il est nécessaire à l'application des concepts. Afin qu'un désaccord sur le fait que cet acte est bon ou pas puisse faire sens, il faut qu'il y ait un accord sur l'application de "bon". Sinon, il n'y aurait rien à propos de quoi on puisse être en désaccord. L'accord instantié par une forme de vie commune laisse la place au comportement conventionnel ainsi qu'au comportement non-conventionnel. Il est possible qu'un individu ait raison contre l'avis de la majorité. Pour justifier sa position il fait appel à l'accord sur l'application des concepts et, n'est ainsi pas à la merci de l'opinion de la majorité. L'accord en question ne porte précisément pas sur les opinions mais sur les formes de vie. L'accord sur une forme de vie forme le fond sur lequel des jugements particulier ont un sens.

Die *Farbwörter* werden so gelehrt: "Das ist rot" z. B.- Unser Sprachspiel kommt freilich nur zustande,

wenn eine gewisse Übereinstimmung herrscht, aber der Begriff der Übereinstimmung tritt ins Sprachspiel nicht ein. Wäre die Übereinstimmung vollkommen, so könnte ihr Begriff ganz unbekannt sein. (Zettel, 430)

Dans le domaine éthique, il faut faire attention à ne pas confondre les formes de vie qui rendent les jugements de valeur possible et la signification de ces valeurs. Philipps et Mounce¹⁴ donnent l'exemple de la notion d'obligation parentale. Si l'institution de la famille n'existait pas, une telle notion n'aurait pas de sens. Mais lorsqu'un parent remplit un tel devoir, il ne dit rien sur la famille elle-même. Un parent ne pourrait pas développer ce sentiment d'obligation envers son enfant sans l'institution de la famille, mais ce sentiment ne porte pas sur l'institution de la famille, il le lie à son enfant. Si ce sentiment portait sur l'institution, nous devrions dire que le parent aime son enfant pour que la famille perdure. Si la perpétuation d'une institution était la raison de l'adhésion aux valeurs qu'elle promeut, nous ne pourrions pas dire pourquoi quelqu'un devrait adopter ces valeurs lorsque cette institution déclinerait. Cependant, il existe de nombreux cas de personnes luttant pour promouvoir des valeurs qui ne sont pas du tout représentées dans les institutions de leur pays, et leur adhésion

système, une forme de vie, mais cela n'implique pas que les différents systèmes renvoient implicitement à quelque chose de plus ultime. L'éthique est un phénomène anthropologique, elle n'a pas d'état pur. Donner des raisons à un acte est une activité qui obéit à des règles. Ces règles nous montrent la manière dont nous pensons et vivons. Si je dis que le système éthique chrétien est le système correcte, cela signifie que j'adopte l'éthique chrétienne. Cependant, le fait qu'il existe différents systèmes éthiques ne veut pas dire qu'ils soient également correctes ou incorrectes: cela ne voudrait rien dire.

Un jugement moral n'a un sens que dans un certain contexte. Il s'insère dans une certaine pratique. Mais le fait que les jugements moraux soient relatifs à un contexte d'énonciation ne signifie pas que le relativiste ait raison. En effet, lorsque je dis "Antoine est grand.", je veux dire qu'il est grand par rapport aux autres hommes, pas par rapport aux girafes. Cela ne signifie pas pour autant qu'on ne puisse pas attribuer de valeur de vérité à cette proposition. On attribue une valeur de vérité à un jugement moral de l'intérieur d'un certain système moral. Le fait qu'il existe différents systèmes moraux n'implique pas en soi qu'il n'y ait pas de réalité éthique. Pourquoi l'existence de plusieurs systèmes de valeur est-elle intolérable? Nous arrivons bien à nous faire à l'idée de plusieurs systèmes de mesure. Cela documente-t-il une tendance humaine?

Luckhardt¹⁵ montre d'une manière, il me semble, convaincante, que Wittgenstein ne saurait être considéré comme un relativiste. Il commence par remarquer que chaque fois que nous employons un mot hors du jeu de langage auquel il appartient, cela comporte un risque.

116. Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen- "Wissen", "Sein", "Gegenstand", "Ich", "Satz", "Name"- und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muss man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?-

Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.

116. Lorsque les philosophes usent d'un mot- "savoir", "être", "objet", "moi", "proposition", "nom"- et qu'ils aspirent à saisir l'*essence* de l'objet, il faut se demander toujours: "Ce mot a-t-il effectivement ce

à un nouvel usage avec de nouvelles règles. Luckhurst donne comme exemple de ce type de cas une personne qui dirait “Il n’est pas vraiment mort, bien que selon les critères normaux il soit mort.” Si cette personne parle alors du défunt comme d’une personne vivante, elle emploie “vivant” d’une manière différente que le mode usuel. Rien n’interdit d’employer “vivant” de cette façon, mais il faut alors lui donner un autre sens. Le problème est que les autres ne comprendront pas bien ce que cette personne veut dire. Un tel changement dans la signification est certes possible, mais néanmoins indésirable. Si le langage est conservateur, c’est pour des raisons pratiques et non pour des raisons métaphysiques.

D’autre part, en employant un mot en dehors de son jeu de langage, il est possible que nous ne produisions aucune signification du tout. “Die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*.”(PU 38)¹⁶ C’est seulement un examen de l’usage qui peut nous donner la signification.

340. Wie ein Wort funktioniert, kann man nicht erraten. Man muss seine Anwendung *ansehen* und daraus lernen.

Die Schwierigkeit aber ist, das Vorurteil zu beseitigen, das diesem Lernen entgegensteht. Es ist kein *dummes* Vorurteil.

340. On ne peut deviner la manière dont un mot fonctionne. On ne l’apprend qu’en *observant* son application. Mais la difficulté réside dans le fait d’écarter le préjugé qui s’oppose à ce qu’on l’apprenne. Ce n’est pas un préjugé *stupide*.

Souvent les philosophes qui recherchent l’essence d’une chose oublient de prendre en compte l’usage effectif du mot. La forme de “J’ai mal au ventre.” est la même que celle de “J’ai un livre dans mon sac.”, mais il y a en fait des différences entre ces deux phrases.

Considérons les jeux de langage “x est bon” “tu devrais F-er”, ces mots s’appliquent aux actions des hommes, à leurs traits de caractère, à leurs objectifs, à leurs désirs. Lorsque nous formulons une évaluation morale, nous ne définissons pas une action comme morale ou immorale sans aucune raison, nous sommes prêts à expliquer pourquoi nous employons ces termes. Les raisons données pour justifier nos jugements de valeur sont les standards moraux. En formulant une évaluation morale, nous appliquons les expressions de valeur à des actions

relativiste ne reconnaît pas. Le relativiste ne se contente pas d'évaluer les actions en terme de standards, il se demande en plus si ces standards sont bons ou mauvais. Il croit, à tort, que cette seconde question a un sens et répond que tous les standards moraux sont moralement justes. Le problème réside dans le fait que la question est inintelligible et que donc aucune réponse ne peut avoir de signification. De la même façon qu'on ne peut pas demander combien mesure le mètre-étalon, on ne peut pas demander si les standards moraux sont justes.

50. (...) Man kann von *einem* Ding nicht aussagen, es sei 1 m lang, noch, es sei nicht 1 m lang, und das ist das Urmeter in Paris.- Damit haben wir aber diesem natürlich nicht irgend eine merkwürdige Eigenschaft zugeschrieben, sondern nur seine eigenartige Rolle im Spiel des Messens mit dem Metermass gekennzeichnet. (...)

50. (...) On ne peut pas dire au sujet d'une chose qu'elle serait longue d'un mètre, ni qu'elle ne serait pas longue d'un mètre, et c'est là le mètre étalon à Paris. Mais par là nous n'avons naturellement pas attribué à ce dernier une quelconque étrange propriété, mais seulement caractérisé son rôle particulier dans le jeu de la mesure au moyen du mètre. (...)

On ne peut pas demander combien mesure le mètre-étalon car il est ce qui rend possible le fait de mesurer. Afin de le mesurer lui-même, il faudrait faire appel à d'autres standards que le mètre; autrement nous dirions quelque chose dépourvu de sens tel qu'"il est long comme lui-même". En présupposant d'autres standards, on se situe en dehors du jeu qui détermine la longueur en terme de mètres. C'est pour cela qu'on ne peut pas déterminer si le mètre-étalon mesure un mètre ou non.

Les standards moraux employés par les membres d'une culture leur permettent de dire si une action est bonne ou pas. Mais pour pouvoir déterminer quels standards moraux sont justes, il faudrait employer de nouveaux standards. Ce faisant, on se trouverait en-dehors du jeu de langage d'origine du terme "juste".

Le relativiste demande une évaluation des standards moraux et une telle évaluation doit se fonder sur des standards. Il est donc incapable d'évaluer des standards moraux sans faire appel à d'autres standards. Il doit donc être en mesure de dire sur quels standards on peut

également justes n'a aucun sens. La question de savoir quel est le bon système de valeur n'a pas de sens. Sur quels critères pourrions-nous nous baser pour déterminer cela? Lorsque quelqu'un affirme que l'éthique chrétienne est la bonne éthique, il n'a pas confronté plusieurs systèmes éthiques. Par son affirmation, il adopte en fait l'éthique chrétienne. Le relativiste prend la phrase "L'éthique chrétienne est juste." pour une phrase du même type que "Tenir sa promesse est juste." Cependant l'usage de ces deux phrases est différent.

Il n'y a pas de moyen d'évaluer un système éthique. Les standards permettant d'évaluer les standards moraux ne font pas partie du jeu de langage de l'évaluation morale. Il n'y a pas en éthique de correspondance à la réalité pour confirmer ou contredire un système et il n'y a pas de méta-système éthique qui permettrait la comparaison des différentes éthiques.

Pour terminer cet examen du relativisme éthique, je voudrais considérer la position de Johnston, qui développe une théorie éthique d'inspiration wittgensteinienne. Selon Johnston¹⁷, croire au bien et au mal implique de croire qu'il y a des jugements sur les actions humaines qui devraient être reconnus par tous. Cependant, comme il existe de nombreux systèmes de valeurs différents et qu'au sein de notre société, il existe également des désaccords, cela peut amener à vouloir obtenir un compte-rendu de l'éthique qui ait une base personnelle ou sociale.

Johnston constate que l'opinion du relativiste qui affirme que, "correct" pour un jugement moral signifie "correct pour moi", est à peine compréhensible. En effet, il semble que lorsqu'on veut comprendre la notion de correction, celle-ci est liée à la notion d'universalité. De plus, une personne affirmant que le meurtre d'un innocent est une mauvaise chose doit, de fait, réfuter l'avis contraire. Le fait de condamner un acte comme étant cruel implique que tous devraient reconnaître cela.

La seule façon de faire sens de l'expression "correct selon mon opinion" est de la comprendre comme signifiant que tous les jugements sur les actions humaines sont de simples opinions. Cependant une telle position implique de rejeter l'éthique. Selon cette théorie, le rejet de la torture ne serait plus qu'une expression de préférence, on ne pourrait plus affirmer

ces jugements reflètent des préférences ou des dispositions de celui qui les énoncent.

On pourrait néanmoins imaginer quelqu'un qui accepterait que les concepts de bien et de mal s'appliquent à tous, mais qui penserait ne pas avoir le droit de juger les autres, puisqu'il ne connaît pas complètement l'arrière-plan de leurs actions. Cette personne penserait qu'elle ne peut juger que dans son propre cas, puisque, dans ce cas de figure, elle a accès à toutes les informations pour faire un choix. Johnston relève que cette position a des limites, même si en théorie, elle pourrait être tenue de manière universelle. Par exemple, dans le cas du meurtre, peu d'entre nous pensons que nous ne sommes pas capables de porter un jugement sur cet acte. Nous nous retenons de formuler un jugement dans les situations délicates ou peu claires. Plusieurs facteurs peuvent nous rendre réticents à juger. Premièrement, il se peut que nous n'ayons pas assez d'informations sur la situation; particulièrement dans les situations où des relations personnelles sont en jeu, nous avons le sentiment que c'est les personnes impliquées qui sont compétentes pour prendre une décision. Deuxièmement, il se peut que le cas soit si compliqué, qu'il devienne difficile de trancher. On peut aussi se dire que d'imaginer un dilemme n'est pas la même chose que de devoir y faire face vraiment. Troisièmement, le fait de ne pas être impliqué personnellement a comme conséquence que nous n'avons pas réfléchi suffisamment au problème.

Il semblerait ainsi que dans certaines situations, on ne puisse pas appliquer des règles et normes universelles et impersonnelles, qu'il faille tenir compte de circonstances concrètes et personnelles. Cependant, le fait que chaque situation soit unique n'implique pas qu'il n'y ait pas de jugements corrects ou incorrects de cette situation particulière. Cela signifie plutôt que chaque situation devrait être jugée en fonction de sa particularité, et qu'il est difficile d'établir un jugement correct. La difficulté réside dans le choix des caractéristiques pertinentes pour décrire la situation.

5. De la certitude

Contrairement aux croyances, on ne justifie pas nos certitudes primitives, il nous paraîtrait étrange qu'une personne donne des raisons au fait qu'elle possède deux mains, à moins qu'un contexte précis donne du sens à cette affirmation. Ainsi, il ne sert à rien de vouloir les démontrer, elles ne sont ni confirmées, ni confirmables. Il y a cependant des cas limites, ce qui était une certitude primitive peut devenir l'objet d'une croyance critique. De plus, les certitudes primitives n'admettent pas de degré, à la différence des croyances qui peuvent avoir plus ou moins d'intensité. Les certitudes primitives n'impliquent pas la vérité de ce qu'elles énoncent, on ne peut pas les comparer les au monde. Les certitudes primitives forment des systèmes non logiques, elles ne peuvent donc pas constituer la prémisse d'un argument. Avoir une certitude primitive est une attitude pratique, c'est compter sur quelque chose. Lorsque je décide d'aller au cinéma, je compte sur l'existence du monde extérieur, par exemple: certaines propositions nous paraissent inébranlables. Les certitudes primitives ne sont pas l'objet d'une pensée, elles n'ont pas de naissance.

Dans *De la certitude*, Wittgenstein s'oppose à Moore. Afin de réfuter le scepticisme, Moore prend un exemple banal "J'ai deux mains". Selon lui, je sais que cette proposition est vraie, tout comme je sais que le monde extérieur existe. Il y a donc des vérités empiriques que nous pouvons connaître avec certitude. Pour lui, ces propositions reposent sur des preuves, même si nous ne pouvons pas dire en quoi elles consistent. Je suis donc en mesure de dire que je sais que le monde extérieur existe et, ainsi réfuter le scepticisme.

Par contre, selon Wittgenstein, on ne peut pas dire que je sais que j'ai deux mains. Il ne s'agit pas du bon rapport épistémique; il ne faut pas chercher un rapport cognitif, mais quelque chose de plus primitif. En effet, il semble assez bizarre d'affirmer sérieusement "J'ai deux mains". Notre rapport à ce type de proposition est plus fondamental, nous n'y pensons en fait jamais, y penser sérieusement paraît étrange. Wittgenstein admet que nous puissions être certains de ce genre de propositions, mais nie qu'on puisse les connaître. Dans le langage ordinaire, nous réservons "je sais" à des cas où il y aurait aussi un sens de parler de "croire",

elles sont solidement justifiées: il n'y a pas de garantie qu'elles ne se révèlent pas fausses dans le futur. Mais ceci n'implique pas le scepticisme. Il faut avoir des raisons de douter. La possibilité de se représenter *non-p* n'est pas une raison de douter de *p*.

Le type de propositions envisagées par Moore ont un rôle particulier. Elles sont le fondement de nos jeux de langage, l'arrière-plan de notre pratique linguistique. Notre système de croyances repose sur elles. Ces propositions sont empiriques puisque leur négation a un sens.

94. Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.

94. Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux.¹⁸

Ces certitudes sont partagées par l'ensemble de la communauté de langage. Il ne s'agit pas de choses dont, moi, je suis certaine, comme du nom de tel village dans la campagne genevoise. Si je suis certaine que je m'appelle S. F., c'est que cela fait partie du jeu de langage des noms de personnes que chacun soit certain de quel est son nom.

298. Wir sind dessen ganz sicher, heisst nicht nur, dass jeder Einzelne dessen gewisst ist, sondern, dass wir zu einer Gemeinschaft gehören, die durch die Wissenschaft und Erziehung verbunden ist.

298. "Nous en sommes tout à fait sûrs" ne signifie pas seulement que chacun, isolément, en est certain, mais que nous appartenons à une communauté dont la science et l'éducation assurent le lien.

Selon Wittgenstein, les certitudes primitives ne peuvent ni être justifiées, ni mises en doute. Leur certitude est présupposée dans nos jugements, puisqu'elles sont la base sur laquelle reposent nos jeux de langage.

559. Tu dois avoir présent à l'esprit que le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là: Il n'est pas fondé. Ni raisonnable (Ni non plus non raisonnable).

Il est là- comme notre vie.

Un jeu de langage ne commence pas par le doute, le doute doit se produire à l'intérieur d'un jeu de langage. Nos jeux de langage ont besoin de s'appuyer sur quelque chose. Nous devons croire certaines choses pour en mettre d'autres en question. "Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel." ¹⁹(UG, 450) Certaines certitudes primitives peuvent néanmoins, individuellement, se révéler fausses.

5.1 Les certitudes primitives et l'éthique

L'hypothèse est donc que les convictions éthiques, ne sont pas l'objet d'une croyance critique, mais sont des certitudes primitives.²⁰ En effet, elles ne peuvent pas être comparées au monde de la même manière que les énoncés factuels. Et elles sont quelque chose sur lequel nous comptons dans notre vie, elles sont au fondement du jeu de langage éthique. Les convictions éthiques forment l'arrière-plan qui rend certains de nos comportements compréhensibles. La certitude que cette action est mauvaise sera la raison de mon indignation, du fait que je blâme son auteur. Une autre manière de voir que nos convictions éthiques sont pour nous des évidences, c'est qu'il semblerait étrange de se demander sérieusement "Le meurtre d'un innocent est-il vraiment une mauvaise chose?" C'est comme si pour nous, le fait d'être mauvais faisait partie du concept "meurtre". Et si quelqu'un, après un raisonnement, disait: "Ah oui, après tout, c'est une mauvaise chose." nous aurions l'impression que cette personne n'est pas réellement convaincue que c'est mauvais de tuer un innocent. Si nous commençons à douter que le meurtre est une mauvaise chose, par exemple, c'est toute notre forme de vie qui serait remise en question.

die Rechtfertigung hat eine Ende.“²¹ (UG, 192) “Das Ende aber ist nicht, dass uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sonder unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.”²² (UG, 204) Il y a un moment où la recherche de justifications ne peut pas aller plus loin, il ne reste que “C’est ainsi que nous jugeons.”

612. Ich sage, ich würde den Andren “bekämpfen”, -aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen sie? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denkedar, was geschieht,, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)

612. J’ai dit que je “combattrais” l’autre, mais ne lui donnerais-je pas de *raisons*? Si; mais jusqu’où iront-elles? Au bout des raisons, il y a la *persuasion*. (Pense à ce qui arrive quand un missionnaire convertit des indigènes.)

Nous avons vu, finalement, que les certitudes primitives ne font pas partie du jeu de langage ordinaire de l’assertion, il serait étrange que j’affirme sérieusement que j’ai deux mains. Il semble donc que les certitudes primitives ne sont pas formulables de la même manière que nos croyances critiques. Ceci rejoint ce que dit Wittgenstein de l’éthique dans la *Conférence sur l’éthique*. Les “propositions” éthiques sont des tentatives qui buttent irrémédiablement contre les limites du langage, elles tentent de dire ce qui ne peut s’exprimer, mais qui joue néanmoins un rôle très important dans nos vies.

5.2 Les jeux de langage

Les jeux de langages varient dans le temps et l’espace. Wittgenstein affirme que “anderseits ändert sich das Sprachspiel mit der Zeit.”²³ (UG, 256) Nos certitudes se modifient en effet. Pour Wittgenstein, par exemple, le fait que nous ne pouvons pas aller sur la lune était

21 La justification, cela existe certes; mais la justification a un terme.

22 Mais le terme ce n’est pas que certaines propositions nous apparaissent à l’évidence comme vraies immédiatement donc ce n’est pas, de notre part, une sorte de *voir*; le terme c’est

mauvaises dans le passé. Il y a une diversité potentiellement illimitée des usages linguistiques et des jeux de langage possibles. Nous jouons et inventons les règles au fur et à mesure.

D'autres manières de voir le monde ne nous sont pas forcément inaccessibles, Wittgenstein nous invite d'ailleurs à imaginer de nouveaux jeux de langage. Cela ne nous indique, cependant, rien sur la commensurabilité des différentes visions du monde. Il semble néanmoins qu'il n'y ait pas de base objective pour les départager.

608. Ist es falsch, dass ich mich in meinem Handeln nach dem Satze der Physik richte? Soll ich sagen, ich habe keinen guten Grund dazu? Ist [es] nicht eben das, was wir einen "guten Grund" nennen?

608. Ai-je tort de régler ma façon d'agir selon les propositions de la physique? Devrais-je dire que je n'ai pas de bonnes raisons pour cela? N'est-ce pas justement là ce que nous appelons de "bonnes raisons"?

609. Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen stett des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, dass sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten?- Wenn wir dies "falsch" nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?

609. Supposons que nous rencontrions des gens qui ne les considèrent pas comme plausibles. Comment allons-nous bien nous le représenter? Au lieu du physicien, ils consultent disons un oracle. (Et pour cela nous les considérons comme primitifs.) Ont-ils tort de consulter un oracle et de se régler d'après lui?- Si nous appelons cela un "tort", ne sommes-nous pas en train de sortir de notre jeu de langage et d'*attaquer* le leur?

610. Und haben wir recht oder unrecht darin, dass wir's bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen.

610. Et avons-nous raison de le combattre, ou tort? Bien sûr nous utiliserons toutes sortes de slogans pour soutenir notre avance.

611. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.

611. Là où deux principes se rencontrent effectivement qui ne peuvent se concilier l'un l'autre, chacun

pas sortir de notre forme de vie afin d'effectuer des comparaisons. Afin de défendre notre position face à un point de vue adverse, il ne reste plus qu'à employer des slogans ou de dénigrer notre opposant. Nous nous situons donc dans le jeu du combat et non plus dans le jeu de la justification. En outre, si une autre forme de vie nous est complètement étrangère, comment pouvons-nous comprendre ce qui est en jeu? Il y a une expérience de pensée de Wittgenstein rapportée par Bouwsma qui met en lumière ce problème. Imaginons une tribu où les gens, quand ils voient des choses qui sont pour nous horribles et répugnantes, frappent dans leurs mains, ont un visage heureux et prononcent toujours le mot "neib". Comment pouvons-nous traduire ce mot? Pour Wittgenstein, traduire par "J'approuve" est peu satisfaisant, bien que la tribu semble approuver ces choses. Peut-on traduire "neib" par "bien"? Mais "bien" nous sert à nommer les choses que nous considérons bonnes. On peut donc être horrifié à la fois par le fait que les gens de cette tribu considèrent ces choses comme bonnes, et par le fait qu'ils les appellent bonnes. Si nous traduisons "neib" par "bien", nous ne serions non seulement en train de suggérer qu'ils approuvent certaines choses, mais aussi que ces choses sont justifiées par notre propre loi. Il nous est donc impossible de traduire leurs termes dans notre jeu de langage, comment alors comprendre cette tribu? Dans ce cas de figure, il est clair que nous ne pouvons juger qu'avec nos concepts, que nous n'arrivons même pas à saisir véritablement ce qui se passe dans cette tribu. Il ne reste ainsi qu'à juger de notre point de vue, mais nous ne pouvons alors pas prétendre à l'objectivité. Qu'est-ce qui nous garanti dans ce cas que notre manière de voir le monde est justifiée?

95. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.

95. Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à une sorte de mythologie. Et leur rôle est semblable à celui des règles d'un jeu; et ce jeu, on peut aussi l'apprendre de façon purement pratique, sans règles explicites.

non plus concerné par la méthodologie des sciences sociales. Il s'agit plutôt de faire des expériences de pensée afin de mieux comprendre notre propre vision du monde. Il faut prendre un point de vue extérieur afin de voir les choses de manière plus objective.

Wittgenstein ne se préoccuperait ainsi pas du problème du relativisme. Il ne faut pas voir le “nous” qu'il emploie comme référent à notre groupe en contraste avec les autres groupes humains. Il n'y a pas de volonté de justifier, ou de discréditer les jeux de langage ou les formes de vie existantes. Il s'agit de comprendre nos jeux de langage.

Nichts ist doch wichtiger, als die Bildung von fiktiven Begriffen, die uns die unseren erst verstehen lehren. (Vermischte Bemerkungen, 1948)

Rien n'est pourtant plus important que l'élaboration de concepts fictifs, qui seuls nous apprennent à comprendre les nôtres.

6. L'héritage de Wittgenstein

Nous avons déjà vu que la pensée du *Tractatus* a influencé le positivisme logique sur différents points: le rejet de la métaphysique comme insensée, l'idée que la seule méthode de connaissance valable est la méthode scientifique, l'idée que les propositions nécessaires sont analytiques et n'expriment pas une connaissance de la réalité. Pour les positivistes logiques, les énoncés éthiques sont donc dépourvus de sens, il ne s'agit pas de propositions.

L'oeuvre de Wittgenstein a aussi influencé la méta-éthique analytique. Avant le *Tractatus*, personne ne distinguait la philosophie normative de la méta-éthique. Après le *Tractatus*, la philosophie cherche à analyser le discours moral et non plus à expliquer ce qui est bon ou quels sont nos devoirs. Diamond²⁵ relève quelques traits caractéristiques de la philosophie morale analytique. L'éthique doit expliquer le discours moral, qui est conçu comme une branche du discours se caractérisant par l'emploi d'un vocabulaire moral. Elle

branche de la philosophie qui soit l'éthique, puisqu'il n'y a pas de propositions éthiques. Si on s'en tient à ce qu'il dit de l'éthique dans la *Conférence sur l'éthique*, il semble que sa définition soit plus large que ce qu'on comprend habituellement par "éthique", puisqu'il dit vouloir englober également une partie de l'esthétique par ce terme. Il ne semble donc pas que, pour Wittgenstein, on puisse circonscrire une branche du discours qui se caractérise par l'emploi d'un vocabulaire moral. D'ailleurs, les deux premières expériences dont il parle dans la *Conférence sur l'éthique* ne contiennent pas de termes spécifiquement moraux, alors que Wittgenstein les cite comme exemples de situation où l'on a le sentiment de valeur absolue.

Wittgenstein pense que la philosophie doit clarifier les énoncés de n'importe quelle science et qu'elle doit rester neutre vis-à-vis des disputes scientifiques. Les successeurs de Wittgenstein ont voulu appliquer cette méthode à l'éthique. Or, Wittgenstein nie qu'une investigation scientifique soit l'approche pertinente pour aborder l'éthique. "Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être une science."²⁶ Le travail philosophique a néanmoins une intention éthique, celle de contribuer à l'intelligence morale, d'aider à affronter les problèmes de la vie.

Dans un premier temps, la philosophie morale analytique accepte l'opinion du *Tractatus* selon laquelle l'objectif de la philosophie est l'élimination des confusions, la clarification et conçoit la méta-éthique comme la clarification des confusions ayant lieu en éthique. La tâche devient alors d'expliquer correctement le rapport entre les jugements moraux et la réalité, de voir si les jugements moraux ont une valeur de vérité, etc.

Cependant, Wittgenstein rejette la méta-éthique en tant que discipline philosophique. Le rôle du philosophe est de clarifier l'emploi des mots. Le bien n'est pas plus en soi un sujet pour la philosophie que ne l'est n'importe quel autre concept. S'il vaut la peine de réfléchir sur le fait que "bon" ne réfère à aucune propriété commune des choses bonnes, c'est parce que de nombreux philosophes ont bâti des théories à ce sujet, sans avoir conscience des confusions

La philosophie de Wittgenstein a eu également une autre influence. Ses idées ont été employée pour défendre une théorie méta-éthique particulière. Il s'agit de la théorie qui considère que les jugements moraux sont l'expression de réactions émotionnelles. L'influence de Wittgenstein réside, à la fois dans l'idée que l'analyse d'un terme comme "bon" doit découvrir ce qui se passe dans nos pratiques linguistiques, et non pas produire des règles pour son usage, et dans l'idée que les usages de ces termes varient d'une occasion à l'autre et qu'ils entretiennent entre eux une relation de ressemblance de famille. Comme les jugements moraux sont considérés comme l'expression de réactions émotionnelles, ils ne peuvent pas avoir de valeur de vérité. En effet, les seuls énoncés capables d'être vrais ou faux sont les énoncés empiriquement vérifiables et les énoncés analytiques. Or, le non-cognitivism du *Tractatus* est différent de ce type de non-cognitivism. Premièrement, selon le *Tractatus*, les valeurs sont transcendantales, alors que pour l'émotivisme ou le prescriptivisme, les jugements de valeurs sont subjectifs. En outre, pour Wittgenstein le langage éthique n'est pas juste un cas de langage évaluatif. En effet, il distingue les valeurs relatives des valeurs absolues et ainsi une étude des valeurs relatives ne dit rien du tout sur l'éthique. C'est justement cette différence entre les évaluations non-éthiques et l'éthique qui conduit à rejeter la possibilité de propositions éthiques. Par contre, les théories non-cognitivistes ultérieures se fondent sur ce que l'éthique a, selon eux, en commun avec d'autres types d'évaluations, comme le fait d'être une réaction émotionnelle ou le fait de guider l'action.

Sabina Lovibond, par contre, emploie des idées de la seconde philosophie de Wittgenstein pour argumenter contre ce type de non-cognitivism. J'y reviendrai plus en détail dans la seconde partie.

III. LES THÉORIES ÉTHIQUES D'INSPIRATION WITTGENSTEINIENNE

wittgensteiniennes, il me semble important de regarder d'abord ce que Wittgenstein considérait comme la bonne manière de faire de la philosophie.

7. La méthode

Wittgenstein soutient que les problèmes philosophiques reflètent des confusions conceptuelles, il faut donc chercher à clarifier les structures conceptuelles. Les questions philosophiques ne sont pas des vraies questions, mais des manifestations de confusions conceptuelles qui sont ressenties comme problématiques. Le but de la philosophie est ainsi d'atteindre la clarté et donc le philosophe a besoin d'une méthode menant à la clarté, pas d'un système de réponses définitives. Lorsqu'on parvient à la clarté, les questions disparaissent.

La philosophie doit ainsi laisser les choses comme elles sont et clarifier ce qui est déjà donné. Pour voir comment sont les choses, il faut voir comment elles pourraient ne pas être. Il faut inventer des analogies et des comparaisons inédites pour voir ce qu'on a tendance à considérer comme seule possibilité sous un jour nouveau.

Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.

Denn sie kann ihn auch nicht begründen.

Sie lässt alles, wie es ist.

(...) (PU, 124.)

La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage réel du langage, elle ne peut faire autre chose que le décrire.

Car elle ne saurait non plus le fonder.

Elle laisse toutes choses en leur état.

Une des prémisses fondamentales de la méthode wittgensteinienne est que la philosophie doit être descriptive et ne doit pas chercher à avancer une thèse. Le philosophe n'a pas à découvrir des vérités cachées, ni à donner des explications. Il doit éliminer les confusions conceptuelles

Les gens qui demandent sans cesse “pourquoi” sont comme ces touristes plongés dans leur Baedeker au pied d’un édifice et qui, à force de lire l’histoire de sa fondation, etc., etc., sont empêchés de le *voir* tout simplement.

Le langage tient un rôle central dans l’investigation philosophique. En effet, les relations comprises dans le langage ne nous sont pas présentées dans une forme systématique et compréhensible. Des différences cruciales peuvent ainsi être masquées sous d’apparentes similarités, nous nous laissons tromper par la grammaire apparente. Par exemple, nous pensons qu’un nom dénote un objet et pourtant se demander ce qu’est la bonté ne mène nulle part. Il faut également se méfier des analogies étendues de manière systématique qui peuvent nous tromper. Les difficultés intellectuelles ne sont pas résolues en ajoutant de nouvelles informations ou en formulant des hypothèses explicatives, mais par une présentation ordonnée de ce que nous savons déjà. Chercher à donner des explications, là où il n’est pas approprié de le faire, ne peut qu’amener des confusions. Il faut réussir à mettre en ordre nos pensées. Wittgenstein ne veut pas prouver la vérité ou la fausseté de certaines propositions, mais séparer le sens du non-sens. On peut très bien décrire des relations conceptuelles sans rien dire de ce que ces concepts sont sensés représenter.

Le philosophe doit reconnaître la logique du jeu de langage qui se joue, voir la nature réelle des questions. Il ne faut pas introduire dans un jeu de langage des concepts qui ne lui appartiennent pas. Nos jeux de langage et nos formes de vie ne sont pas fondés et ne peuvent pas l’être. En effet, une justification présuppose un jeu de langage dans lequel des justifications et des raisons sont données et acceptées. Nos jeux de langage reposent sur un consensus qui se révèle dans leurs emploi et en ce sens ils pourraient être différents, néanmoins ils ne reposent pas sur un choix initial. Ils ne sont pas non plus arbitraires non plus, mais c’est une illusion de croire qu’on peut transformer un jeu de langage en détruisant ses fondements supposés.

Il faut également se méfier des généralisations trompeuses. Par exemple, Freud

travers de l'esthétique et de l'éthique. La philosophie n'est d'aucun intérêt si elle rend seulement capable de s'exprimer de façon plausible sur des questions de logiques abstruses. Elle doit aussi améliorer la façon de penser sur des questions importantes de la vie quotidienne. Elle doit rendre plus conscient de l'emploi d'expressions dangereuses. Il est difficile de bien penser sur l'emploi de terme "perception", mais il est encore plus dur de penser vraiment honnêtement sur sa vie. Par exemple, Wittgenstein considérait le journalisme comme une forme d'irresponsabilité intellectuelle. Il y voyait un relâchement du langage, un abus d'expressions toutes faites et une incitation à la passivité intellectuelle. Ce qui est important en philosophie, c'est le sens de la difficulté et de la complexité des problèmes. Wittgenstein accordait en outre une grande importance à l'intégrité personnelle de l'intellectuel ou de l'artiste. La philosophie est ainsi aussi, pour lui, un travail sur soi-même. En 1931, il écrit:

Die Arbeit an der Philosophie ist- wie vielfach die Arbeit in der Architektur- eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.) (Vermischte Bemerkungen)

Le travail en philosophie- comme, à beaucoup d'égards, le travail en architecture- est avant tout un travail sur soi-même. C'est travailler à une conception propre. À la façon dont on voit les choses. (Et à ce que l'on attend d'elles.)

Chez Wittgenstein, cette lutte pour décrire et ne pas expliquer est à la fois un combat contre une certaine tendance intellectuelle et une ascèse personnelle. Lorsqu'on cherche à comprendre quelque chose de difficile, la difficulté à surmonter à plus à voir avec la volonté qu'avec l'intellect. Il ne faut pas vouloir trop unifier le divers, faire attention à ne pas trop généraliser. Les aspects des choses les plus importants pour nous nous sont cachés à cause de leur simplicité et de leur familiarité. Il faut se concentrer sur les occasions où nous employons les mots que nous cherchons à comprendre.

Wittgenstein ne pensait pas qu'on puisse fonder l'éthique sur un discours théorique de

Das Ideal, in unsern Gedanken, sitzt unverrückbar fest. Du kannst nicht aus ihm heraustreten. Du musst immer wieder zurück. Es gibt gar kein Draussen; draussen fehlt die Lebensluft. - Woher dies? Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unserer Nase, und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen. (PU, 103.)

L'idéal, dans nos pensées, est d'une fixité inébranlable. Vous ne pouvez en sortir. Il vous faut toujours (y) revenir. Il n'y a point de dehors: dehors vous ne sauriez respirer.- D'où vient cela? L'idée est placée comme des lunettes sur notre nez et nous ne regardons rien qu'au travers de l'idée. Nous ne songeons pas même à l'enlever.

Par exemple, le fait de croire qu'il existe nécessairement quelque chose que l'on nomme "origine", "fondement", etc. à ce que nous constatons relève de la mythologie. Il nous est en effet difficile d'admettre que les hommes puissent faire ce qu'ils font et dire ce qu'ils disent sans aucune raison particulière. L'explication que nous acceptons n'en est une que parce qu'elle constitue la satisfaction d'un besoin; la bonne interprétation est celle qui nous dissuade d'en chercher une autre. La seule façon d'échapper au mythe serait ainsi de ne pas chercher à expliquer, mais à décrire.

La démarche de la philosophie est fondamentalement différente de celle des sciences. Elle ne consiste pas à formuler des hypothèses et des explications que l'on peut espérer améliorer progressivement. Il s'agit plutôt de toujours approfondir des choses déjà connues, de comprendre avec clarté ce qui est là. Il faut vouloir débusquer des confusions, mais sans se croire obligé de les remplacer par autre chose. La méthode scientifique a été préférée à d'autres dont nous avons oublié l'existence. La tâche de la philosophie est de considérer toutes les possibilités et non d'essayer de justifier le privilège que nous accordons à l'une d'entre elles.

Les obsessions de la philosophie résultent de la prédominance d'un certain mode d'expression. Ainsi, des problèmes qui ont travaillé des hommes d'une génération peuvent apparaître sans intérêt à une génération ultérieure, sans que lesdits problèmes aient été résolus. Les philosophes sont préoccupés par des problèmes différents selon les époques parce que les terminologies changent. À notre époque la science est responsable de nombreuses confusions, comme par exemple, la croyance que tout a été expliqué ou le sera prochainement. Wittgenstein ne croyait pas au progrès moral de l'humanité. En effet, tout progrès se paie un certain prix. En ouvrant de nouvelles possibilités, le progrès en supprime d'autres. Et il est impossible de dire si le résultat de l'addition finale est plutôt positif ou négatif.

pratiques quotidiennes. Pour comprendre l'éthique, qui est liée au langage, il faut comprendre les raisons qui sont données étant donné leur contexte culturel. Une réponse de type scientifique ne convient absolument pas aux problèmes éthiques. Une tentative d'explication scientifique, dans ce cas de figure, ne saurait amener que des confusions.

L'investigation de l'éthique effectuée par Johnston ne cherche pas à expliquer l'éthique. Il n'avance, par exemple, pas d'hypothèse sur ses origines. Il veut plutôt rendre compte des concepts employés. Il faut voir ce qui fait la spécificité de l'éthique et résister à la tentation d'importer des notions d'autres jeux de langage, comme celles de preuves et d'objectivité, par exemple.

Les concepts donnent les règles d'usage pour décrire le monde. Il n'est pas possible de se demander si ces règles sont justes, puisqu'elles sont la mesure de la justesse. Ce sont les règles qui permettent les descriptions, en spécifiant ce que les mots signifient. Cependant, elles ne représentent pas elles-mêmes le monde. Si on change une règle, alors on joue à un nouveau jeu. Les différents jeux de langage impliquent des concepts différents, ils sont incommensurables. Ainsi, le sens d'un énoncé religieux ne peut être spécifié qu'en terme de concepts religieux. C'est pourquoi, il faut se veiller à ne pas prélever un concept d'un jeu de langage et vouloir l'appliquer dans un autre jeu de langage.

En éthique, il s'agit de séparer les questions philosophiques, des positions morales spécifiques. Johnston donne en exemple la confusion comprise dans le débat entre objectivité et subjectivité. Les philosophes qui soutiennent que l'éthique est subjective nient, ce faisant, l'éthique, puisqu'ils nient un des traits faisant la spécificité de l'éthique, à savoir la prétention à l'universalité. Ils ont de ce fait une position morale particulière, la négation de l'éthique, et ne se contentent donc pas de faire des remarques grammaticales sur l'éthique. De façon similaire, soutenir que l'éthique est objective, c'est aussi prendre position. Le travail du philosophe en éthique consiste à clarifier la zone de l'éthique et non pas à présenter des contenus moraux spécifiques. Il faut décrire les concepts sans chercher à les justifier.

Johnston établit un parallèle entre les critiques faites à Frazer par Wittgenstein et celles qu'il fait à la philosophie morale. Frazer et la philosophie morale partagent une difficulté à rendre compte de l'action humaine. La critique de Wittgenstein porte sur la tentative d'expliquer des pratiques rituelles en termes scientifiques. Il nie que Frazer ait du tout expliqué ces pratiques. Frazer affirme que ces pratiques rituelles reposent sur de fausses hypothèses scientifiques et, ainsi, les fait apparaître comme stupides. Mais Frazer échoue à reconnaître les spécificités qui font qu'elles se situent à part d'autres types d'activités. Les rituels jouent un rôle spécial dans la vie de ceux qui les pratiquent, ils agissent d'une certaine manière seulement à certaines occasions. Dans les rituels, il n'y a pas de distinction nette entre fin et moyen, les personnes n'exécutent pas un rituel en vue d'un but indépendamment spécifiable. Ce qui compte, c'est d'accomplir une série d'actions particulières. Ainsi, un rituel ne repose pas sur une hypothèse scientifique primitive, il n'entre pas dans la logique fin-moyen. Il ne faut pas chercher à expliquer ces pratiques rituelles, ce type d'action n'admet pas d'explication. Si nous arrivons à comprendre pourquoi des gens agissent de telle manière. ce

de prédire une occurrence. Par contre, lors de la compréhension d'une action humaine il n'y a pas de prédiction, pas de recherche de lois naturelles. Pour comprendre une action humaine, il faut la placer dans un contexte d'intentions, de désirs, d'émotions. Si nous considérons des attitudes comme tenir quelqu'un comme responsable, blâmer, louer, ces attitudes seraient très différentes de ce qu'elles sont si nous pouvions effectivement voir la succession des causes en action dans la personne; nous ne pourrions pas dire qu'elle est responsable de ses actes de la même manière que nous le faisons dans le langage ordinaire.

Il faut donc établir une distinction entre les causes et les raisons. Une cause est découverte au travers de l'expérience, au travers des statistiques, en trouvant un mécanisme. Mais on découvre la raison d'une action individuelle en posant la question à l'agent. La raison d'une action fonctionne souvent comme justification. Ce n'est pas le cas pour les causes. Les raisons ne sont pas des rapports de processus internes. Le sujet énonce les raisons de son action et cet énoncé est accepté par les autres comme remplissant cette fonction. Que le sujet connaisse les raisons de son action fait partie de ce que signifie le terme "raison". La raison remplit sa fonction en rendant l'action intelligible. Ce qui importe, c'est de savoir si l'énoncé est sincère, pas s'il correspond à un processus interne. Les raisons et les intentions sont liées, on part du principe qu'une personne qui agit le fait avec une intention. On présuppose que si on lui demande pourquoi elle a agit de telle manière, elle est capable de répondre. Notre capacité à attribuer des raisons et des intentions est liée à notre compréhension des actes d'autrui. Comme nous n'avons pas d'accès spécial à nos processus de pensée et à nos intentions, l'énoncé sincère que x pense que p est suffisant à établir que x pense que p . Il y a un arrière-plan à nos relations à autrui: nous présupposons que leur comportement va manifester une certaine cohérence en termes de raisons, d'intentions, de désirs.

Les explications causales ne peuvent pas remplir le rôle que nous assignons aux raisons. Les causes ne permettent pas de rendre compte de l'action intentionnelle. Elles ne tiennent pas compte des notions de choix, de décisions qui sont essentielles dans le discours sur l'action humaine. En effet, si toute action humaine était causée, toute décision individuelle ne serait qu'une illusion. De plus, lorsque nous cherchons à faire changer l'action de quelqu'un, nous cherchons à le convaincre que sa croyance est fausse. En voulant le convaincre que sa croyance est fausse, nous traitons son action non pas comme étant causée, mais en tant que le résultat d'une réflexion et donc comme modifiable face à un nouvel argument ou une meilleure perception des faits. Par ailleurs, les raisons, les intentions, les croyances sont reliées entre elles et à nos actions en terme de contenu et non en terme d'efficacité causale.

La différence entre les causes et les raisons est liée à une différence entre des types de compréhension. Quand nous voulons comprendre une action humaine, nous ne voulons pas juste savoir qu'un état mène à un autre. Nous voulons comprendre la connexion elle-même, quelles pensées ou émotions ont amené la personne à agir de telle manière.

Davidson, contrairement à Wittgenstein, soutient que la fonction explicative des raisons ne peut être comprise que si les raisons sont des causes. Le sujet accomplit une action à cause d'une raison. Il se demande donc quelle est la nature de ce "à cause". Davidson

causal pourrait avoir lieu. Nous trouvons ses motivations en lui posant la question et non pas en accomplissant une investigation empirique. Le fait de comprendre une action comme étant volontaire implique partiellement la présupposition que l'agent peut lui donner une raison. À cela correspond que nous devons accepter qu'un énoncé sincère de ses raisons par le sujet est nécessairement correct. L'individu n'est ainsi pas traité comme un site de processus causals. Au contraire, il est donné à l'agent un rôle privilégié qu'il ne peut avoir dans une explication causale. Si les raisons étaient des causes, la question "Pourquoi as-tu fais x?" signifierait "Que s'est-il passé antérieurement à x qui ait causé ce que tu as fait?". Mais cette seconde question est non pertinente, quand nous voulons comprendre un comportement humain, nous ne cherchons pas des causes. Il y a une confusion conceptuelle qui vient d'une mauvaise compréhension de notre jeu de langage avec les raisons qui traite implicitement les raisons comme des causes.

Néanmoins, il me semble que si les raisons ne sont pas des causes, il reste à expliquer comment on passe d'une raison à l'action. Si on comprend l'action comme étant composée de mouvements corporels et d'une intention, il est clair que ce n'est pas l'intention qui cause l'action puisqu'elle en fait partie. Ne faudrait-il pas considérer tout de même que certaines raisons ont un pouvoir causal. Pour Johnston, il y a un gouffre logique entre les raisons et les actions et ceci est selon lui une remarque grammaticale, lorsque nous parlons en terme de raisons, toute considération causale est non pertinente. Cependant, les jugements moraux ont un lien avec l'action et l'explication de Johnston ne me paraît pas vraiment clarifier les choses sur ce point.

L'utilitarisme est un autre exemple d'emploi abusif de notions scientifiques. Johnston examine la version de l'utilitarisme donnée par Smart. Smart se demande quel est le but de la morale. Cette question est cependant étrange. Qu'est-ce qui nous garanti que tous les systèmes moraux servent le même but ou que de parler de but est approprié dans ce contexte? Dans sa question même, Smart traite la morale comme une institution sociale. Mais les pratiques morales sont-elles véritablement établies par un groupe particulier en vue d'un certain but? La question du but des pratiques morales est envisagée du mauvais angle. Selon Smart, l'action humaine peut toujours être comprise en termes de fins et de moyens. En mettant l'accent sur l'utilité, Smart n'opère pas seulement une simplification. Il ignore d'autres aspects du comportement au moins aussi importants. En effet, il n'est pas toujours vrai que quelque chose est accompli parce qu'il est utile. Dans le contexte d'un rituel, par exemple, il peut être impossible de séparer la raison de l'action de l'action elle-même, elle est accomplie pour elle-même. Vouloir comprendre une action en faisant abstraction des circonstances particulières est voué à l'échec. Ce faisant, on ignore les facteurs qui ont mené l'individu à agir comme il l'a fait.

Une autre source de confusion dans la notion d'utilité est la suggestion que le plaisir peut être quantifié. En effet, les plaisirs ne diffèrent pas seulement quantitativement mais qualitativement et on peut douter qu'il existe un moyen de les rendre tous commensurables. Le calcul d'utilité oublie d'autres éléments importants de notre vie morale et la simplifie à

Smart souhaite avoir une approche scientifique de l'éthique, mais cette approche est inadéquate, le domaine dont traite l'éthique n'ayant rien à voir avec celui dont traite la science.

Les jugements moraux ne sont donc pas des propositions empiriques. Une manière d'illustrer cela est de regarder la position hédoniste; cet exemple est relaté par Bouwsma. Le jugement de l'hédoniste "Les hommes ne désirent rien d'autre que le plaisir" n'est pas une proposition empirique, selon Wittgenstein. L'hédoniste ne trouve pas cela en allant demander aux gens ce qu'ils veulent, il ne fait des statistiques sur cette question. Même s'il sait que les gens veulent toutes sortes de choses, dire que tout le monde veut une voiture n'est pas la même chose que dire que tout le monde veut du plaisir. On peut dire que si quelqu'un veut une voiture, alors il veut du plaisir. Le plaisir est alors un autre mot pour tout ce que quelqu'un veut, c'est une tautologie. Tout le monde préfère ce qui est préférable, le plaisir est ce qui est préférable. L'hédoniste a l'illusion d'avoir découvert quelque chose, mais il n'a en fait rien découvert du tout. Son énoncé n'est pas une proposition empirique.

Pour en revenir à l'utilitarisme, Williams lui objecte qu'il ne peut pas rendre compte d'une action comme étant distinctement la sienne propre. Il se pourrait qu'un individu soit tellement impliqué dans un projet qu'il lui serait impossible de lui appliquer le calcul d'utilité. L'utilitarisme préfère les états de fait aux actions. Smart est incapable de prendre en compte le fait qu'une action puisse avoir de la valeur simplement pour l'action qu'elle est. Si toutes les actions rationnelles devaient être comprises en termes de fins et de moyens, beaucoup de nos actions seraient irrationnelles, comme par exemple celle de prêter de l'argent à ma soeur, parce qu'il s'agit de ma soeur.

Smart ne peut pas traiter les positions déontologistes autrement que comme résultant de confusions. Pour lui, croire qu'il n'est jamais permis de tuer un innocent ne peut être qu'une superstition, il ne peut admettre qu'un respect pour le caractère sacré de la vie soit autre chose qu'une confusion. Pareillement, pour Smart, les liens de confiances ou d'amitiés ne sont rien de plus que des liens socialement utiles. Il ne peut pas non plus rendre compte de pourquoi la justice a de la valeur en soi. Smart se trouve dans cette position à cause des préconceptions philosophiques avec lesquelles il approche l'éthique. Il rend compte de manière réductrice de l'action humaine, il a une mauvaise compréhension de la notion de raison. Pour lui, les raisons pour accomplir une action doivent dériver de désirs ou de satisfactions, l'action est un produit du désir. Les raisons que le sujet lui-même peut donner ne sont pas prises en compte et ainsi la nature spécifique des raisons morales sont ignorées. Par exemple, si j'insiste de payer mes dettes en disant que c'est la chose juste à faire, mon action sera uniquement expliquée comme le résultat de mon désir de payer mes dettes. La raison que je donne est ignorée et la notion de justice n'est pas prise en compte. Les aspects proprement moraux de mon action sont ainsi obscurcis.

La vision utilitariste est attirante en ce qu'elle semble donner des fondements aux actions et permet de voir toutes les actions dans les mêmes termes pseudo-causals qui paraissent les expliquer. Elle semble également offrir la possibilité de prouver la validité des jugements moraux. Mais l'utilitarisme a du mal avec les concepts éthiques fondamentaux. Le

quelqu'un à un certain point de vue éthique, ainsi qu'à agir en conséquent? On peut seulement montrer qu'une action est mauvaise d'un certain point de vue, c'est-à-dire à l'intérieur du système dont elle fait partie. Dès que l'on cherche à prouver de manière absolue des postulats éthiques, on réduit abusivement la morale, par exemple uniquement à une fonction sociale. Ces tentatives de justification ne nous aident en fait pas à comprendre nos pratiques morales. Par exemple, la référence au calcul d'utilité ne joue pas forcément de rôle dans la justification donnée par la personne, il ne fait pas partie de ses raisons d'agir. Même si les effets de son acte augmente le bien-être total, ceci ne peut être la justification de son action que si elle la donne comme telle. Cela n'a pas de sens de dire que la justification d'un acte est inconnue à la personne qui l'a accompli.

Johnston examine ensuite la position de Bernard Williams. Williams cherche à ramener la philosophie morale à des questions de la vie quotidienne, mais il veut toujours justifier la morale. Il sépare ainsi la justification de la pratique, puisqu'on peut agir et découvrir la justification ensuite. Johnston objecte à cela qu'une justification ne peut être telle que si l'agent la donne comme sa raison d'agir et donc connaît la raison de son action. Pour comprendre nos pratiques, il faut prendre en considérations les justifications qui sont données.

Williams adopte un point de vue externe sur les actions humaines et soutient que la moralité est une affaire de dispositions. Le fait qu'un individu accepte une certaine croyance reflète le fait qu'il est disposé d'une certaine manière. Mais, ce faisant, il abstrait la croyance de son contenu. Par exemple, dans le cas de la croyance que le meurtre est mauvais, la question de savoir si oui ou non le meurtre est mauvais devient non pertinente, puisque tout ce qu'il y a à retenir, c'est que le sujet est disposé à croire que le meurtre est mauvais. Cependant, il est constitutif de l'éthique traditionnelle que certains jugements moraux soient corrects et non le produit d'un conditionnement. En traitant les valeurs éthiques comme des dispositions, Williams change la nature du problème éthique. Les questions centrales ne portent ainsi non plus sur le bien et le mal, mais deviennent des questions sociales. Il crée une séparation entre

de dispositions, Williams révisé notre conception ordinaire de l'éthique. En ce sens, il échoue à comprendre la nature et la signification des concepts moraux tels que nous les employons. Pour comprendre l'éthique, il faudrait plutôt comprendre pourquoi nous lui attachons autant d'importance.

Dans nos pratiques, les termes de valeur sont de nature à guider l'action. Or, selon le *Tractatus* et la *Conférence sur l'éthique*, les valeurs ne se trouvent pas dans le monde, dans lequel on ne trouve que des faits égaux. Donc, on ne peut rien trouver dans le monde qui soit de nature à guider l'action et ainsi la raison pour laquelle on agit d'une manière plutôt que d'une autre se situe en dehors du monde des faits. L'action humaine devient ainsi mystérieuse puisque rien dans le monde ne justifie pourquoi nous agissons. C'est pourquoi, Wittgenstein parle d'une volonté transcendante. On pourrait recourir à une intuition percevant les valeurs, mais cela ne semble rien résoudre réellement. Cette notion d'intuition reste en effet mystérieuse. Johnston ne se satisfait pas de cette idée de volonté transcendante. Pour lui, il faut juste reconnaître qu'il y a une discontinuité logique entre nos raisons, motifs, justifications et nos actions. Mais, comme je l'ai déjà noté, il ne propose pas d'explication alternative au lien entre les jugements moraux et les actions. S'il y a une discontinuité logique est-ce de manière fortuite qu'il existent des rapports de justifications qui paraissent lier de manière cohérentes des motifs et des actes?

Une alternative à la notion d'intuition consisterait à dire que les valeurs sont illusoires et ne sont en fait que les projections des intérêts, des sentiments humains dans le monde des faits. Cependant, la notion de projection n'est, selon Johnston, pas suffisante pour expliquer l'action humaine. Il faudrait y ajouter la causalité, l'action serait alors le produit de facteurs causals. Le problème avec la causalité, c'est que la réflexion et la délibération ne sont pas prises en compte, et ainsi quelque chose faisant partie de la spécificité éthique disparaît. C'est une erreur de croire que ce qui nous pousse à l'action doit être compris en termes causals.

Si on abandonne le modèle causal, il ne faut plus chercher un mécanisme derrière

manière dans une situation similaire. Si on rejette les raisons données à un acte, il n'y a rien de plus à dire, il ne reste qu'une description.

Johnston veut montrer qu'il y a un gouffre logique entre les raisons et les actions. La relation entre les deux est toujours contingente. Les raisons ne nous forcent pas à l'action, elles montrent quelles considérations ont comptés pour passer à l'acte. Elles ne fonctionnent pas comme des causes. Mais comment alors expliquer que des considérations puissent compter pour passer à l'acte? S'il y a une discontinuité logique entre les raisons et les actions, comment expliquer ce passage? Par ailleurs, la position de Johnston n'implique-t-elle pas une forme de dualisme? Si on ne parvient pas à expliquer le lien entre les raisons et les actions, cela signifie-t-il qu'il y a deux règnes complètement indépendants? Johnston refuse le modèle causal, mais il me semble qu'il ne fait que repousser le problème plus loin, car il reconnaît que les jugements moraux ont un lien avec l'action.

Il y a un danger à vouloir prendre le factuel comme le modèle auquel devrait se conformer les valeurs. Celles-ci semblent alors des entités très mystérieuses. Selon Johnston, le fait que les faits et valeurs soient hétérogènes n'a pas d'implications métaphysiques ou ontologiques. Cela indique simplement que les faits et les valeurs jouent un rôle différent dans nos vies et cette différence est grammaticale. Si aucun fait n'est en soi bon ou mauvais, c'est plutôt pour des raisons logiques qu'empiriques. En effet, notre réaction aux faits est contingente. Lorsque nous disons qu'un fait est mauvais, c'est que nous y réagissons d'une certaine manière, que nous lui assignons un rôle dans notre pensée et notre action. Si les faits possédaient intrinsèquement une valeur, notre réaction devrait en faire partie, elle devrait être nécessaire. Mais cette nécessité ne fait pas de sens. Il n'y a pas de connexion nécessaire entre les faits et les actions, comme il n'y a pas de lien de nécessité entre les raisons et les actions.

La grammaire du désaccord éthique diffère de la grammaire du désaccord empirique. Si *a* pense que *x* est bon et *b* pense que *x* est mauvais, leur dispute ne peut pas être résolue selon une procédure universellement approuvée, puisque *a* et *b* ne seront pas forcément

connexion nécessaire entre les faits et les valeurs, que les valeurs sont illusoires. Les faits sont liés à nos actions parce que nous les invoquons comme raisons d'agir. Ainsi, la science ne peut pas contribuer à l'éthique, il y aura toujours un fossé logique entre les découvertes scientifiques et les jugements et actions qui en dérivent. La science ne découvre pas que quelque chose est important, elle peut découvrir quelque chose que nous sommes d'accord de trouver important.

Si on me demande pourquoi la souffrance d'une certaine personne est la raison de mon action, il n'y a pas de réponse. C'est qu'il s'agit de quelque chose qui m'importe, point final. Il n'est pas approprié de me demander ce qui m'a fait agir puisqu'aucun fait ne m'a fait agir. La souffrance de la personne est une raison de mon action, mais le fait en lui-même n'a aucun pouvoir coercitif. Je ne dispose d'aucun fondement conceptuel ou logique pour affirmer que tout le monde devrait réagir de la même manière. Si d'autres agissent différemment, le statut logique de leur action est le même que pour la mienne. Je ne peux critiquer leur action que sur des bases morales et non sur des bases logiques. Je peux seulement dire qu'ils se trompent moralement. Nous avons envie que nos pratiques soient guidées par ce qui est le cas, mais le fait que quelque chose soit vrai n'implique aucune action particulière. Nier qu'il y ait une différence logique entre les jugements empiriques et les jugements de valeur, en cherchant des preuves des valeurs, reflète une peur du désaccord. Mais même dans les domaines où nous disposons de preuves, celles-ci fonctionnent dans un certain contexte. Par exemple, le fait que la somme des angles d'un triangle vaut 180° fonctionne dans le cadre de la géométrie euclidienne. Ainsi, même si nous découvrions des preuves en éthique, elles ne fonctionneraient que dans un certain contexte.

Imaginons un monde où il y aurait une unanimité sur ce qui a de la valeur. Il n'y aurait dans ce monde aucune place pour la maturité, la sagesse ou la personnalité. On ne pourrait pas dire de quelqu'un qu'il est parvenu à une meilleure compréhension du monde. La diversité semble ainsi être extrêmement importante. Si on peut se disputer sur les valeurs, cela ne vient pas de leur nature mystérieuse, mais de différences dans nos réactions, du fait que ce qui

toujours une possibilité logique que les autres rejettent un jugement.

Approuver une action, c'est s'engager à agir d'une certaine manière. On ne peut pas aller plus loin que l'investigation de nos pratiques, il y a des manières d'agir pour lesquelles on ne peut pas donner de raisons supplémentaires. La demande pour un autre fondement est le produit d'une confusion philosophique. Demander encore d'autres raisons provoque une régression à l'infini. Croire que d'autres raisons sont requises, c'est échouer à reconnaître la nature des raisons. Lorsqu'on donne une raison pour une action, on ne dit pas qu'il y a une seule action correcte dans une certaine situation, mais on met en avant une manière de voir la situation. Des raisons supplémentaires n'amènent pas un fondement à la raison originelle, mais elles la développent. Elles ont le même statut logique que la raison originelle.

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: "So handle ich eben."

(Erinnere dich, dass wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.) (PU, 217)

Si dès lors j'ai épuisé toutes justifications, me voici donc avoir atteint le roc dur et ma bêche se recourbe. Alors j'incline à dire: "C'est ainsi que j'agis."

(Rappelle-toi que nous exigeons parfois des explications non à cause de leur contenu, mais à cause de leur forme. Notre exigence est d'ordre architectural; l'explication une sorte de corniche apparente qui ne s'appuie sur rien.)

"Warum verlangst du Erklärungen? Wenn diese gegeben sein werden, wirst du ja doch wieder von einem Ende stehen. Sie können dich nicht weiterführen, als du jetzt bist." (Zettel, 315)

"Pourquoi demandes-tu des explications? Si elles te sont données, tu sera face encore une fois à un terme. Elles ne peuvent pas t'amener plus loin que où tu es à présent."²⁷

Le rationalisme masque le fait qu'il n'y a pas de connexion logique entre les raisons et les actions et mène à privilégier certaines raisons. Les raisons offertes par n'importe quel système éthique arrivent à un terme, et en fin de compte ce système doit nous convaincre

croyances justifient pourquoi une personne a agi de telle manière. Si on dit qu'une des deux raisons est plus adéquate, on exprime un préjugé en faveur de celle-ci.

Pour Johnston, considérer l'éthique comme ineffable, c'est avoir une représentation déformée du fait que les raisons touchent à une fin. Aucun mot et donc aucune raison ne peut combler l'absence de lien logique entre les raisons et les actions. C'est seulement en ce sens que nos actions montrent ce que nos mots ne peuvent pas dire. Lorsqu'on offre une raison, cela débouche sur une action. Nous sommes frustrés par l'impossibilité d'apporter des preuves à nos convictions. C'est cette difficulté qui est exprimée par le fait de dire que l'éthique est ineffable. On met sur le dos d'une incapacité du langage des demandes incohérentes, mais le problème ne vient pas du langage lui-même. Si quelqu'un comprend le contenu d'un de mes énoncé éthique sans participer à la réaction qu'il exprime, la partie la plus importante de ce que j'ai voulu dire n'est pas passée. Affirmer que l'éthique est ineffable, c'est reconnaître que certaines raisons ne peuvent pas à leur tour être justifiées. En fin de compte, un engagement éthique reflète quelque chose qui n'est pas dérivable des faits, mais qui est une réaction de la part de la personne. Une fois que l'on a noté la tendance éthique de l'homme, rien de plus ne peut être établi sans que cela exprime une réaction. Le philosophe ne peut plus parler qu'en son nom.

Ce qui distingue les jugements de valeur, c'est leur connexion grammaticale avec l'action. Bien que "Ceci est rouge" et "Ceci est bon" aient une apparente similarité, ces deux phrases fonctionnent de manière différente. L'emploi de "rouge" est basé sur un accord quant à son application, alors qu'utiliser "bon" revient à réagir d'une certaine manière. A première vue, on pourrait penser que "bon" dénote une qualité, mais il est alors très difficile de voir quelle sorte de qualité est la bonté.

Dans l'emploi des termes descriptifs, les critères d'application sont fixés dans le contexte d'une procédure de vérification. Il y a un jeu complexe de preuves qui est partagé. Le jeu de langage des jugements empiriques repose sur un accord dans les réactions. Cet accord est nécessaire pour qu'on puisse apprendre les règles gouvernant leur emploi. Mais il faut

jeu de langage est la réaction elle-même. L'accord dans les jugements n'est pas essentiel, puisqu'on peut reconnaître une réaction comme réaction d'approbation, même si elle est au sujet de quelque chose que l'on désapprouve soi-même. Le fait que les termes éthiques expriment une réaction signifie que des désaccords sont toujours possibles.

Dire de quelque chose qu'il est bon fait partie d'une pratique complexe. L'arrière-plan d'un jugement de valeur peut être un système éthique élaboré: le jugement en question ne peut alors avoir de sens que s'il est placé dans ce système. Dans ce cas, décrire en quoi consiste l'approbation implique la description globale de la pratique. Ceci peut être mis en parallèle avec la remarque de Wittgenstein dans la *Leçon sur l'esthétique* où il dit " Ce n'est pas seulement difficile de dire en quoi consiste l'appréciation, c'est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement." ²⁸ C'est pourquoi, les critères d'application des termes éthiques ne sont pas fixés de manière stricte. De plus, le sens de "bon" est lié aux objets qu'il modifie. Il y a des similarités entre les différents jeux que nous jouons avec les termes éthiques dans différents contextes, par exemple, la connexion à l'action, les gestes accompagnant l'emploi, néanmoins il n'y a pas d'élément commun. Tous peuvent être décrits comme des cas d'approbation ou de désapprobation, mais ce que cela signifie diffère de cas en cas.

Johnston considère que la bonté est un concept de ressemblance de famille, en ce sens que "bon" est une expression d'approbation et que dans différents contextes, approuver signifie quelque chose de différent, même si ces différents cas sont reliés. Nous n'appelons pas les objets "bons" parce qu'ils ont quelque chose en commun, et il n'y a, par ailleurs, pas de réseau de similarités entre eux, comme dans le cas des jeux. "Bon" appliqué à un couteau ne veut pas dire la même chose que "bon" lorsqu'il est appliqué à un juge, les critères sont totalement différents. La signification précise de "bon" change d'un contexte à l'autre. Ce mot remplit sa fonction en vertu du fait qu'on puisse avoir des désaccords en l'appliquant. Les différents critères et raisons qu'on donne pour justifier l'emploi de "bon" peuvent servir de base à une discussion morale. Il est cependant erroné de considérer cette discussion comme

ressemblance de famille. Il ne serait probablement pas d'accord de dire que tous les emplois de "bon" sont des expressions d'approbation. Lorsque je dis, par exemple, "L'eau est bon pour les plantes", est-ce que j'approuve quoique ce soit?

Johnston souligne également qu'il y a une différence entre les désaccords empiriques et les désaccords éthiques. Un désaccord empirique se déroule dans le contexte d'un jeu que tous les locuteurs acceptent. Pour le résoudre, ils s'accordent pour dire qu'il faut voir ce qu'il en est dans les faits, il existe un processus de vérification partagé. Dans le cas d'un désaccord éthique, le désaccord réside dans le fait qu'on joue des jeux différents. Il n'y a pas de cadre à l'intérieur duquel le conflit puisse être résolu, il ne peut pas y avoir de preuve en éthique. Aucune découverte factuelle ne va résoudre le problème, c'est pourquoi les jugements moraux ne sont ni vrais, ni faux. Prenons le cas d'un conflit entre un croyant et un non-croyant. Le concept de Jugement Dernier, par exemple, ne joue aucun rôle dans la vie du non-croyant. Celui-ci ne dit pas que le Jugement Dernier ne se produira jamais, mais plutôt, cette notion ne signifie rien pour lui. Leurs jugements ne sont en fait pas contradictoires, puisqu'ils ne reposent pas sur une base commune. C'est une erreur de rechercher une telle base commune en éthique. Nos actions elles-mêmes sont le lieu du désaccord. Il n'existe pas critère établi indépendamment qui puisse départager les réactions du croyant et de l'athée. La manière de voir scientifique n'est pas la manière de voir de celui qui a la foi. Par exemple, si on tentait de faire une investigation scientifique pour comprendre ce qu'est un certain miracle, le miracle disparaîtrait. Pour pouvoir l'appréhender, il ne faut pas adopter un regard scientifique.

La reconnaissance mutuelle de l'intelligibilité de nos actions ne montre pas un accord moral. Il s'agit plutôt de la base sur laquelle peuvent avoir lieu des accords et des désaccords. On peut tout à fait reconnaître quelqu'un comme un agent rationnel et trouver ses opinions morales répugnantes. L'intelligibilité ne pose aucune limite aux vues morales qu'un individu peut adopter. Il y a une distinction entre comprendre les raisons de quelqu'un et comprendre que ce que cette personne est en train de dire constitue une raison. Par contre, si nous sommes incapables de reconnaître quoi que ce soit comme une raison, nous ne comprenons pas l'acte

Il y a, à la base de nos convictions éthiques, quelque chose qui ne peut pas être questionné, qui reflète une manière de voir le monde ainsi qu'une manière d'agir. Il est possible que nous ne puissions mettre cela en mots, par exemple s'il s'agit d'expériences de vie, de souffrances. Le fait que nous ne puissions pas l'exprimer n'indique pas que ce fondement soit arbitraire, ce fondement montre simplement ce que nous tenons pour important. Il y a derrière une réaction éthique tout un passé de pensées, d'expériences, de réflexions. On ne peut pas réduire ces expériences à un petit nombre de raisons. Avoir une croyance dans le domaine éthique, ce n'est pas accepter une proposition sur des fondements acceptables par tous. Quelqu'un peut nous donner un argument rationnel que notre croyance éthique est fausse, sans que nous ne l'abandonnions pour autant. Si cette croyance forme la pierre angulaire de notre vie, nous ne serons pas prêt de la lâcher aussi facilement que lorsqu'on nous prouve qu'une de nos croyance empirique est fausse. Dans les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Wittgenstein écrit:

Il peut bien arriver, et il advient fréquemment aujourd'hui, qu'un homme abandonne un usage après avoir reconnu une erreur sur laquelle cet usage s'appuyait. Mais ce cas n'existe précisément que là où il suffit d'attirer l'attention de l'homme sur son erreur pour le détourner de sa pratique. Or ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple et c'est *pour cette raison* qu'il *ne s'agit pas* d'une erreur. (p.14)

Si on considère que des convictions éthiques peuvent jouer le même rôle que des croyances religieuses, ceci nous montre que la notion d'erreur n'est pas à sa place dans ce contexte. Le choix entre plusieurs systèmes éthiques est, selon Johnston, un choix qui ne s'effectue pas sur des fondements logiques ou conceptuels. Il se situe alors hors du domaine de la philosophie.

Les jugements moraux se distinguent des simples préférences par leur intensité. Lorsque nous faisons un jugement moral, nous soutenons faire plus qu'exprimer une préférence. Nous voulons dire qu'une certaine action était la bonne chose à faire, indépendamment du fait que quelqu'un reconnaisse ce fait. Les jugements moraux impliquent

requièrent une compatibilité entre eux, ce que ne réclament pas les préférences. On ne peut pas, par exemple, accepter l'infanticide et condamner l'avortement. Par contre, je peux très bien aimer les oranges et pas les mandarines.

Dans la *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein dit que les expressions éthique font un usage erroné du langage, elles butent contre les limites du langage. Elles sont en fait du non-sens. Mais elles semblent néanmoins avoir un sens profond pour nous, elles reflètent une tendance de l'homme. Il faudrait donc voir ces énoncés non pas comme une tentative de communiquer une information, mais comme étant directement expressives. Ils fonctionnent comme des gestes expressifs. On ne peut pas poursuivre l'explication plus loin, soit l'interlocuteur comprend ce qui est exprimé, soit cela reste opaque pour lui. Si nous sommes réceptifs aux expressions employées par une personne, cela nous aide à voir pourquoi elle se décide à agir moralement. Nous employons des images, comme celle de la loi morale, par exemple, pour exprimer nos convictions. L'image invoquée ne peut pas être justifiée mais elle n'implique pas une croyance erronée à une métaphore. Johnston affirme qu'il s'agit plutôt d'une expression non paraphrasable d'une position morale particulière. L'image utilisée fait partie de cette position morale. La signification de cette image ne peut être élucidée que par l'individu qui l'emploie. L'emploi d'une certaine image va de pair avec une certaine manière d'agir. L'émerveillement devant l'existence du monde dont parle Wittgenstein est un exemple d'une telle image. Elle forme l'arrière-plan de réactions éthiques.

Le fait d'adopter une conception scientifique du monde exprime une attitude particulière. De ce point de vue seulement, l'éthique n'est rien de plus qu'une projection de désirs et d'espoirs. Si on considère les jugements moraux comme étant causés par des dispositions, on prend une position morale particulière. Par une explication causale des jugements éthiques, on ne porte plus attention au contenu de ces jugements. Les jugements moraux ne sont plus que des manifestations de dispositions. Mais la conviction de celui qui émet ces jugements est justement qu'une action est bonne ou mauvaise indépendamment de nos dispositions. Analyser l'éthique en termes causals revient à nier la réaction comprise dans

position morale. La question de savoir si cette position est correcte est une autre histoire. Aucune éthique ne peut être soutenue sur des bases logiques ou conceptuelles. Lorsqu'il avance une position éthique l'individu ne parle que pour lui-même. On ne peut donc rien établir en éthique, chacun parle à la première personne. Lorsqu'on veut déterminer quelle est la bonne chose à faire, on ne peut donner une réponse que dans le cadre d'une éthique spécifique. On ne peut pas, par contre, demander quel système éthique est juste. Il n'y a pas de critère pour déterminer ceci. Il n'y a pas de point de vue au-dessus de tous les systèmes éthiques qui permettent de les départager. Décider si telle éthique est juste constitue en soi un jugement de valeur, c'est posséder une manière de voir le problème. On ne peut pas départager les systèmes éthiques de la même manière que des théories scientifiques rivales. Dans le cas de l'éthique, on ne peut pas parler de correspondance à un ~~état de chose~~état de choses. Il y a une différence entre mener une investigation de la réalité et décider comment agir. Lorsque plusieurs manières d'agir sont possibles, aucune comparaison avec la réalité ne peut indiquer laquelle suivre. En effet, un accord sur la description des faits ne signifie pas un accord sur ce qu'il faut faire.

Cependant, nous l'avons vu, ceci n'implique pas le relativisme. Dire qu'il y a une variété de systèmes éthiques ne signifie pas qu'ils sont tous justes. Chaque point de vue éthique revendique son statut unique, affirme que les autres éthiques sont erronées. Si on dit que les différents systèmes éthiques ont tort de revendiquer un point de vue unique, on adopte aussi un point de vue moral particulier. Il s'agit de simplement relever des points grammaticaux. Cela ne fait pas de sens de faire appel à une évaluation indépendante, qu'elle soit en termes logiques ou de correspondance à la réalité, pour départager les différentes positions éthiques. L'évaluation d'un point de vue moral implique une position éthique, qui est donc contestable.

La référence à la vérité en éthique amène des confusions, elle amène à assimiler les jugements moraux et empiriques. La référence à la vérité a pourtant une signification différente dans le contexte éthique que dans le contexte des jugements empiriques. Par

injonction éthique ne réside pas dans sa vérité. Elle n'est ni vraie, ni fausse, tout comme les ordres ou les promesses. Quand on dit qu'un jugement moral particulier est vrai, on réitère ce jugement. De plus, conclure qu'il est vrai que le meurtre est mauvais revient à dire qu'on ne devrait pas commettre de meurtre et ceci n'est pas quelque chose qu'on découvre en observant des faits particuliers. De la même manière l'énoncé "Tu devrais faire ceci" n'affirme pas un état de chose, mais plutôt que les autres manières d'agir sont mauvaises. Il n'y a pas de preuves pour les injonctions morales, il n'y a rien dans la réalité qui rende les jugements moraux vrais. On ne voit pas ce que ça pourrait être pour un jugement moral d'être objectif. On pourrait néanmoins objecter à Johnston que les jugements moraux sont vrais ou faux dans le cadre d'un système éthique particulier. Ils auraient ainsi une valeur de vérité à l'intérieur du contexte qui est le leur.

Lorsque quelqu'un dit qu'il y a une loi morale, cette affirmation apparaît à première vue factuelle. Néanmoins la personne énonçant ceci n'affirme pas qu'une entité particulière existe. La notion de loi morale exprime l'idée qu'il y a des principes absolus en fonction desquels on devrait agir. Cette affirmation ne saurait être vraie ou fausse au sens où le sont les jugements empiriques. Il faut néanmoins différencier le point logique selon lequel les jugements moraux n'affirment pas ce qui est le cas, avec l'idée que les jugements moraux ne sont qu'une expression d'attitudes ou de dispositions qui reflète elle-même une certaine position morale. Que les jugements moraux ne disent pas ce qui est le cas n'implique pas qu'ils soient subjectifs. Une observation grammaticale ne débouche pas sur une position morale particulière.

En analysant les théories comme celle de Williams, par exemple, Johnston met en garde contre le passage injustifié de la reconnaissance d'un point grammatical, c'est-à-dire, que les jugements moraux n'affirment pas ce qui est le cas, à une certaine position morale. En effet, dire que les jugements moraux ne sont que les reflets de dispositions, par exemple, revient à nier l'éthique, puisque justement lorsque nous formulons un jugement moral, nous prétendons aller au-delà de nos simples préférences, dispositions. Selon Johnston, la question

résoudre cette question. Nous devons réfléchir pour nous-même sur les questions éthiques afin d'atteindre une conclusion sur ce que nous croyons être correct.

Johnston revendique ne faire que des remarques grammaticales à propos de l'éthique. Cependant, Mulhall ²⁹ relève un certain nombre de points qu'il juge n'être pas totalement neutres. En premier lieu, Johnston présente le débat entre objectivité ou subjectivité en éthique comme un débat normatif, non-grammatical. De plus, pour Johnston il est évident qu'on peut clairement séparer l'éthique de première ordre, où une certaine position est soutenue et la méta-éthique. Sa critique principale aux autres philosophes est qu'ils ne se contentent pas de faire de la méta-éthique, de faire des remarques grammaticales, mais qu'ils soutiennent une position morale particulière sans le reconnaître. Mais cette critique pourrait s'appliquer elle-même à Johnston. En disant que l'éthique est en fin de compte une histoire personnelle, qu'il nous faut choisir si nous croyons à l'existence de standards moraux indépendants ou non, il a lui aussi une certaine vision de ce qu'est l'éthique. Cela voudrait-il dire qu'on ne peut pas séparer l'éthique normative de la méta-éthique, qu'en voulant faire des remarques purement grammaticales, on fait inévitablement intervenir ses propres convictions éthiques? En outre, Mulhall questionne le fait que tout jugement moral doive impliquer une croyance en des standards objectifs d'évaluation.

Selon Mulhall, également, Johnston restreint trop le sens d'"éthique". Quelles sont les limites pour tenir une considération comme éthique? On peut considérer comme critère déterminant le fait d'avoir un lien possible avec l'action. C'est ce que soutient Johnston lui-même lorsque qu'il examine les paroles de Goering "Recht ist das, was uns gefällt". Johnston mentionne que cette phrase rend clair les fondements sur lesquels Goering projette d'agir. En ce sens elle remplit le même rôle logique que le jugement qu'il y a une loi morale universelle. Différents énoncés expriment différentes manières de comprendre le monde et aucune ne peut être prouvée ou vérifiée. Mais tout ceci semble néanmoins contredire le critère, soutenu par Johnston, pour qu'un énoncé soit moral, à savoir la croyance en des standards objectifs d'évaluation. L'énoncé de Goering n'a pas comme conséquence que tout le monde devrait agir

suggestion que l'énoncé de César Borgia "Voici mon principe éthique: les autres, je leur écrase les pieds autant que je peux." soit un principe éthique, Wittgenstein a répliqué que tout ne peut pas être un principe éthique. Un principe est éthique en vertu des circonstances. On pourrait imaginer des circonstances où il serait justifié de prendre plaisir aux souffrances de certaines personnes, par exemple, de personne ayant commis des atrocités. Il y a néanmoins des limites à ce qui peut compter comme principe éthique.

Mulhall ajoute que mettre l'accent sur l'action empêche de différencier l'éthique de la propagande. Il y a une distinction à faire entre convaincre quelqu'un qu'il devrait faire ceci en lui présentant les raisons qui nous paraissent convaincantes ou le persuader en jouant de son pouvoir, de la peur qu'on suscite.

Mulhall est d'avis qu'il est impossible de caractériser le sujet de la philosophie morale sans exprimer sa propre opinion éthique. Il rejette donc la possibilité de la méta-éthique. La philosophie de Johnstone repose sur une distinction nette entre des thèses éthiques normatives et un compte-rendu grammatical de l'éthique. Ceci l'oblige à considérer les propos de Goering comme éthique. Mais, selon Mulhall, cela vide de sens notre notion d'éthique. Si on rejette la vue de Goering en disant qu'il ne fait pas référence à des standards moraux objectifs, on passe à une thèse éthique normative. Mulhall pense qu'on ne peut pas faire de philosophie morale de manière neutre. Ceci implique que l'éthique n'est pas une branche de la philosophie au même titre que la philosophie du langage. On ne peut pas caractériser le sujet de la philosophie morale, une telle description serait déjà le reflet d'une position éthique particulière.

Il semble y avoir deux principes principaux pour appliquer une méthode wittgensteinienne à l'éthique: laisser le langage en l'état et faire ressortir les différences. Le premier principe implique que nous n'avons pas besoin de justification pour nos jugements moraux. La grammaire de notre langage est la condition rendant nos jugements possibles. Il s'agit de décrire la grammaire de nos termes moraux et de nos pratiques morales ainsi que leurs rôles dans notre forme de vie. Cette description de l'emploi des termes moraux révèle une variété des grammaires morales. Ce n'est pas parce que deux personnes emploient le

diverses pratiques morales. Le rôle du philosophe n'est pas de participer au conflit entre divers systèmes éthiques, car il exprimerait ainsi ses propres convictions éthiques. Il ne peut que constater que ces conflits existent.

De plus délimiter de manière rigide la champ de l'éthique irait contre l'idée wittgensteinienne que le sens des mots vient de leur usage. On ne peut pas identifier à l'avance certains concepts comme formant le champ d'étude de l'éthique. Dans un contexte donné, on peut employer des termes qui ne sont pas à première vue spécifiquement éthique afin d'exprimer une conviction morale. L'éthique serait ainsi plus une dimension de la vie qu'une région clairement identifiable de celle-ci.

9. Sabina Lovibond

Lovibond, dans *Realism and Imagination in Ethics*, défend une position réaliste en s'inspirant de Wittgenstein. Son point de départ est une critique du non-cognitivisme. Selon ce dernier, il ne saurait y avoir de savoir éthique. Puisque le savoir requiert un objet réel qui est su et qu'il n'y a pas d'objets moraux dans la réalité, on ne peut rien savoir en éthique. Les jugements moraux ne sont ni vrai, ni faux, puisqu'il n'y a rien dans le monde qui leurs donnent une valeur de vérité. Selon cette théorie, personne ne peut me dire que je me trompe quant à mes valeurs morales.

Pour le non-cognitiviste, le langage n'est pas seulement un moyen pour communiquer, il sert également à exprimer des attitudes et des dispositions.

Lovibond constate que le réaliste et le non-cognitiviste mettent l'accent sur des parties différentes de notre vocabulaire moral. Le réaliste se concentre sur des attributions concrètes de valeur, tel que "x est courageux", par exemple. Pour lui, cette proposition dénote une propriété qu'il est bon d'avoir dont on peut connaître les critères d'application. Il faut distinguer ce type de jugement évaluatif des jugements moraux pratiques tel que "tu dois faire

naturelles et d'une expression d'une orientation morale favorable envers ces propriétés de la part du locuteur. Ces deux composantes sont considérées comme bien distinctes. Pour le réaliste, par contre, la perception est logiquement prioritaire sur les sentiments.

La position métaphysique associée au non-cognitivism est l'empirisme. Selon l'empirisme, le langage est un instrument pour communiquer les pensées. La configuration des objets dans le monde détermine la valeur de vérité des propositions. Toute l'évidence dont nous disposons pour déterminer la vérité ou la fausseté d'une proposition dérive des sens. L'expérience sensorielle est le fondement rationnel pour toute croyance qui n'est pas analytique. Les sens nous donnent accès à une certaine catégorie d'information, celle dont traitent les sciences naturelles. Nous ne percevons pas les propriétés éthiques, les seules entités réelles sont celles dont parle la science. Les jugements de valeur sont une réponse émotionnelle aux faits. Cette réponse émotionnelle ne joue aucun rôle dans la détermination de la valeur de vérité d'une proposition. Il faut distinguer les faits des valeurs, et on ne peut pas inférer une conclusion morale à partir de prémisses descriptives. Les jugements de valeurs guident l'action, ce que les énoncés factuels ne sauraient faire.

Wittgenstein, dans le *Tractatus*, dit que les valeurs sont en-dehors du monde, que le monde est la totalité des faits naturels. Il soutient également que les questions scientifiques sont les seules qu'on puisse formuler. La différence entre Wittgenstein et Hare ou Stevenson, c'est que pour Wittgenstein, la valeur est transcendantale, alors que pour ces derniers, elle est subjective.

La position réaliste rejette cette distinction entre les faits et les valeurs. Elle accepte l'existence de faits moraux. Elle rejette également le fait de différencier la fonction expressive de la fonction descriptive du langage. Le réaliste doit donc expliquer la maîtrise de notre langage moral comme une adaptation de nos réponses linguistiques aux circonstances. Cette explication doit, de plus, être consistante avec l'explication unifiée de la réalité par la physique. Lovibond développe une forme de réalisme moral dérivé de la philosophie tardive de Wittgenstein qu'elle définit comme naturaliste. Le discours moral, comme les autres

d'une proposition, c'est une proposition.

Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.

Denn sie kann ihn auch nicht begründen.

Sie lässt alles, wie es ist. (...) (PU 124.)

La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage réel du langage, elle ne peut faire autre chose que le décrire.

Car elle ne saurait non plus le fonder.

Elle laisse toutes les choses en leur état. (...)

Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (...) (PU 373.)

C'est la grammaire qui dit quel genre d'objet est quelque chose. (...)

Pour Lovibond, un énoncé à l'indicatif qui échoue à décrire la réalité est un énoncé faux. Elle admet donc que les jugements moraux puissent avoir une relation de correspondance à la réalité et qu'ils ont une valeur de vérité.

Mais Lovibond ne semble pas reconnaître que toutes les phrases à l'indicatif ne jouent pas le même rôle. Il ne suffit pas d'une ressemblance superficielle. Regarder la grammaire, c'est justement ne pas s'arrêter sur la forme superficielle et voir comment est employée la phrase. Wittgenstein écrit aussi par ailleurs.

(...) Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen- seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer. (PU 304.)

(...) Le paradoxe ne disparaît que lorsque nous rompons radicalement avec l'idée que le langage ne fonctionne toujours que d'*une* manière, et toujours pour le même but: traduire des pensées- qu'elles concernent des maisons, des douleurs, le bien, le mal, ou quoi que ce soit.

Ceci semble aller à l'encontre de la conception homogène du langage. Le fait qu'une phrase soit à l'indicatif ne semble pas suffisant pour garantir un même fonctionnement.

Lovibond relève que l'apprentissage du sens des termes moraux ne se fait pas de la

même temps que ce concept reste le même. On débute avec une conception minimale, du style de celles que l'on trouve dans les dictionnaires et puis on l'enrichi. De plus, apprendre un jugement correcte, c'est apprendre un certain mode de comportement. L'emploi des concepts moraux est fondé dans la capacité à participer à des pratiques sociales. Le processus d'acquisition de cette capacité est graduel. La compréhension morale consiste en l'appréhension toujours plus subtile du sens des termes moraux.

Selon Lovibond, la conception wittgensteinienne du langage ne fait pas jouer un rôle métaphysique particulier à l'idée de réalité. On ne peut pas départager le langage affirmatif en parties qui décrivent vraiment la réalité et en parties qui échouent à accomplir cela. Wittgenstein dit dans le paragraphe 97 des *Investigations*: "Während doch die Worte "Sprache", "Erfahrung", "Welt", wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte "Tisch", "Lampe", "Tür"."³⁰ La justification ne doit pas se comprendre en termes de vérification empirique, mais comme étant relative à un contexte et à des attentes de l'audience. Si les personnes posant la question trouvaient toujours la justification non plausible, il n'y aurait plus de jeu de langage de la justification. Néanmoins, si la demande de raisons dépasse un certain point, comme lorsqu'un enfant demande toujours "pourquoi?", la seule réponse possible est "So handle ich eben." (PU 217.)³¹

Le langage est une activité entremêlée dans un système de comportement d'une société. La pratique de parler du monde objectif repose sur l'histoire naturelle de notre communauté linguistique. "Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen." (PU 25.)³² L'objectivité semble fondée dans le consensus. Par exemple, c'est l'accord sur l'attribution des couleurs qui rend le discours objectif sur les couleurs possible, bien que cet accord ne soit pas ce dont on parle

30 Alors que les mots: "langage", "expérience", "monde", s'ils ont bien une application, doivent en avoir une aussi humble que les mots "table", "lampe", "porte".

31 C'est ainsi que j'agis.

uniquement une classe de croyance qui est rationnellement fondée. La possibilité d'avoir un discours sur le monde objectif est déterminé par un accord intersubjectif. Lorsqu'un tel accord existe, tout discours fondé sur lui peut être appelé "objectif", quelque soit son sujet. La vérité est un standard qui s'applique à toutes les affirmations. La science autant que l'éthique doivent se conformer à des canons d'évidences publics, à des normes de rationalité. Le débat se déroule sur un arrière-plan d'assomptions partagées et de pratique sociale commune.

Selon Lovibond, lorsque nous formulons un jugement moral, nous ne faisons pas d'inférences à partir d'informations non morales; de la même manière, nous ne passons pas par des inférences pour voir ce qui se passe dans l'esprit d'autrui. Nous voyons la tristesse de notre ami, point. En faisant un jugement moral, nous enregistrons des informations morales qui sont directement présentes à nos sens. Tout cela est directement manifeste.

imstande ist, eine andere Beschreibung der Gesichtszüge zu geben. -Die Trauer ist im gesicht personifiziert, möchte man sagen.

Das gehört zum Begriff der Gemütsbewegung. (Zettel, 225.)

“On voit l’émotion.”- Au contraire de quoi?- On ne voit pas des contorsions du visage et concluons (comme un docteur établit un diagnostique) la joie, la tristesse, l’ennui. On décrit un visage immédiatement comme triste, radieux, ennuyé, même quand on est incapable de donner une autre description des traits du visage. -La tristesse, on voudrait dire, est personnifiée dans le visage.

Ceci appartient au concept d’émotion.

L’exercice de compétences linguistiques pertinentes nous permet de discriminer les traits moraux du monde. La perception de faits moraux donne une raison d’agir. Ce sont les catégories de notre langage qui articulent les distinctions qui nous indiquent comment agir. Quand nous apprenons à parler d’éthique, nous apprenons à trouver les mots qui conviennent à l’appréhension de situations morales; cette activité procède d’une confrontation directe à la réalité, elle n’est pas médiatisée par une appréhension antérieure en termes non-moraux. En outre, le degré de facilité ou de difficulté que nous avons à imaginer un langage auquel il manquerait un certain type de prédicat reflète la capacité ou incapacité que nous avons à imaginer une forme de vie qui ne se préoccuperait pas des propriétés correspondantes.

L’accord de la communauté se traduit en règles. Wittgenstein rejette la position qui pense que l’emploi des mots est défini de manière définitive. Cette façon de voir les règles ne laisse aucune place aux comportements futurs ou aux décisions humaines. Nous inventons les règles au fur et à mesure. Lorsque nous disons qu’une erreur a été commise dans le développement d’une série, nous percevons une déviation par rapport à la manière dont nous développons cette série. Comme nous avons eu le même apprentissage, nous arrivons au même jugement dans des situations similaires. Les normes d’emploi du langage sont en ce sens des normes sociales, puisque c’est le fait d’avoir été soumis à la même éducation qui nous permet d’obtenir un accord.

C’est donc la communauté qui force l’individu à suivre les règles. Mais qu’est-ce qui

Afin de détendre le réalisme, Lovibond emprunte à Quine la notion de “pull towards objectivity”. Cette pression s’exerce sur chaque individu par ceux qui lui apprennent sa langue maternelle. Pour être compétent dans l’usage d’un prédicat, il faut acquérir une sorte de conformisme. Afin que les enfants soient des participants compétents dans des discussions objectives, nous les amenons à voir les choses comme nous-même. Lorsque nous formulons un jugement objectif, notre but est de nous positionner à l’endroit où cet attrait vers l’objectivité cherche à nous tirer, c’est-à-dire le point de vue de l’observateur idéal. Ce n’est pas l’expérience qui nous a montré que ce point de vue offre une meilleure perspective de la réalité, mais c’est plutôt la réalité qui est définie comme ce qui est appréhendé, quand on regarde le monde de ce point de vue là. La réalité est ce qui est observé par le spectateur idéal. Ce point de vue est une position d’autorité. Il s’agit de la même autorité dont joui celui qui a une vision normale sur des questions de perception visuelle. La position du spectateur idéal est déterminé par la communauté.

Les jugements moraux ont des conditions de vérité, pour Lovibond, parce qu’ils sont soumis à cette pression vers l’objectivité. Afin d’employer un prédicat moral correctement, nous devons arriver à une perspective du monde qui soit accessible aussi bien aux autres qu’à nous-même. Le théorie de Lovibond est réaliste en ce sens qu’elle postule l’existence de relation d’autorité intellectuelle dans le domaine éthique.

Par ailleurs, non seulement notre discours, mais également notre conduite est sujette aux règles morales. Pour qu’une conduite soit régulée par des règles, il faut que cette conduite soit conceptualisable en des termes de catégories morales publiquement reconnues. Nous employons des concepts moraux pour décrire notre comportement et celui des autres. Ceci donne une signification morale au comportement. Les normes qui gouvernent notre pensée quant à ce qu’il conviendrait de faire ainsi que les raisons pour cela, sont aussi des normes s’appliquant à nos actions. Obéir à une règle, c’est se conformer à une pratique. Ainsi l’obligation que nous avons de suivre les institutions formant notre forme de vie s’apparente aux règles gouvernant notre langage.

Si une personne me dit “Je trouve vraiment amusant de jouer au ping-pong.” et que j’essaie de lui prouver que c’est faux, mon interlocuteur sera en droit de penser que je ne maîtrise pas l’emploi du concept “amusant”. Dans des cas de ce type, il y a une sorte de privilège de la première personne, il n’y a pas d’autorité quant à ce qui est amusant.

Dans le cas du discours moral, l’autorité intellectuelle n’est pas négligeable, sans avoir la même importance que dans les sciences. En effet, l’emploi de prédicats moraux est plus subjectif que l’emploi de prédicats scientifiques. Le réalisme moral de Lovibond est un réalisme au sens métaphysique, en ce qu’il nie la distinction entre les faits et les valeurs. Mais, il accepte néanmoins des différences phénoménologiques entre différents jeux de langage, par rapport à l’importance de l’autorité qui entre en jeu. Lovibond nie qu’il y ait une raison métaphysique pour soutenir que ce qui est évaluatif est subjectif. Elle admet cependant la possibilité que les jugements évaluatifs aient une manière non métaphysique de ne pas être objectifs. En somme, il n’y aurait pas une distinction entre les faits et les valeurs, mais un continuum, basé par le rôle plus ou moins fort joué par l’attrait vers l’objectivité. La question de l’importance du rôle joué par l’autorité intellectuelle dans une certaine région du discours est une question phénoménologique et la bonne manière pour déterminer cela est la description du jeu de langage en question.

Le réalisme implique qu’il y a des faits moraux, indépendamment de la connaissance qu’en ont les individus. Le type de réalisme défendu par Lovibond rend-il compte du fait que l’individu puisse ne pas avoir conscience de certains faits moraux? Est-il possible pour un locuteur énonçant un jugement moral de comprendre quelles seraient les conditions de vérité de l’énoncé sans être capable de déterminer si oui ou non ces conditions sont satisfaites? Nous avons vu qu’apprendre à parler, c’est apprendre à participer à une forme de vie. Cette capacité peut être acquise à des degrés variés. Ainsi un individu peut maîtriser l’emploi d’un terme moral dans un nombre limité de jeux de langage, alors que ce terme figure dans d’autres jeux auxquels il n’a pas été initié. Il peut donc reconnaître qu’il pourrait y avoir une réponse correcte à une question éthique particulière, même s’il ne sait pas de laquelle il s’agit. Cet individu n’est

ignorance universelle. Mais pour Lovibond le “monde”, la “réalité” sont les contreparties extralinguistiques de ce dont au sujet de quoi nous faisons des affirmations. Donc, en un sens, ils sont construits par la pensée humaine. Nos phrases auraient-elles un sens si tout le monde se trompait sur des questions d’éthique? Lovibond compare ce cas de figure avec un cas scientifique. Si nous faisons des spéculations sur des propriétés physiques d’une étoile éloignée, nous supposons qu’il y a là un fait, même si nous ne pourrions peut-être jamais connaître ce fait. Mais le cas scientifique est différent du cas éthique. En science, si nous sommes confrontés à de nouvelles preuves, le changement de nos croyances peut être immédiat. Mais une communauté change de vues morales lentement. L’idée qu’il puisse y avoir de nouvelles preuves ne fait pas de sens en éthique. Les concepts moraux n’ont pas de limites fixes. Le consensus à la base de l’usage des concepts moraux n’est pas aussi rigide qu’en arithmétique, par exemple. L’objectivité du discours moral est fondé dans un système de relations matérielles qui sont comprises dans les institutions, telles que la famille ou l’état. C’est l’aspect institutionnel qui donne la permanence et la stabilité à la relation d’autorité.

Ich würde durch gewisse Ereignisse in eine Lage versetzt, in der ich das alte Spiel nicht mehr fortsetzen könnte. In der ich aus der *Sicherheit* des Spiels herausgerissen würde.

Ja, ist es nicht selbstverständlich, dass die Möglichkeit eines Sprachspiels durch gewisse Tatsachen bedingt ist? (UG, 617.)

Certains événements me mettraient dans une situation dans laquelle je ne pourrais plus poursuivre le jeu familial. Dans laquelle je serais arraché à la *sûreté* du jeu.

Et, certes, ne va-t-il pas de soi que la possibilité d’un jeu de langage soit conditionné par certains fait?

Le réalisme de Lovibond procède à une remise en question de la rationalité en tant que capacité à trouver un moyen objectif en vue d’une fin déterminée de manière subjective. La rationalité est ainsi comprise plutôt comme un système de pratiques sociales. Le rationnel est défini en termes de valeurs reconnues publiquement. Le réaliste est rationaliste car il veut démystifier le rôle de l’autorité intellectuel en éthique. Si l’on a conscience du rôle de l’autorité

part d'abord la notion de conservatisme qu'on trouve chez Quine. Lorsqu'on ne peut plus continuer avec la théorie de la nature qu'on a héritée, à cause de nouvelles données, on est libre, d'un point de vue logique, d'adopter n'importe quelle stratégie qui rendra cette théorie consistant avec l'expérience récalcitrante. Néanmoins le choix de la stratégie à adopter sera déterminé par une tendance à déranger le moins possible le système total. Ce qu'on fait, c'est réinterpréter la théorie en terme d'une autre théorie qu'on comprend mieux. On en restera donc avec l'une ou l'autre paraphrase de la théorie originale. De plus le conservatisme est nécessaire à la continuité des formes de vie. Le langage se base sur un accord dans les jugements: pour que nous puissions parler, nous avons besoin d'une pratique qui perdure dans le temps. Lorsqu'on apprend à parler, on est amené à une objectivité, on est initié à une communauté qui est liée par une pratique de suivre des règles. On ne peut pas parler de suivre une règle sans une autorité qui détermine ce qui vaut comme application correcte de la règle. Pour l'individu, cela signifie que la personnalité est acquise en imitant les autres, c'est comme cela qu'on apprend les pratiques en vigueur dans sa culture. L'individu acquiert la raison, qui peut lui permettre une pensée critique, en acceptant un système de croyances pour lequel aucun fondement n'est donné.

Ich will eigentlich sagen, dass ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verlässt. (Ich habe nicht gesagt "auf etwas verlassen kann".)(UG, 509)

Je veux dire à proprement parler qu'un jeu de langage n'est possible que si on fait fond sur quelque chose. (Je n'ai pas dit "si on peut faire fond sur quelque chose")

On ne peut pas commencer avec le doute, on a besoin d'un arrière-plan stable pour pouvoir douter. On acquiert ainsi la capacité de faire des jugements moraux en apprenant à employer le langage moral.

En suivant Quine et Wittgenstein, Lovibond constate que si nous rejetons une trop grande partie de notre outillage conceptuel, nous risquons de ne plus pouvoir être rationnel du tout. Il y a un danger à être en désaccord sur les jugements qui forment l'arrière-plan de toute

forme de vie qui est constitutive de ma propre rationalité. Il semble que nous ayons besoin d'une dose de conservatisme lors de changement de théorie.

Lovibond cherche néanmoins, malgré ce besoin de conservatisme, à préserver la possibilité d'être critique. Elle constate qu'en gagnant une conscience réflexive sur le langage, on perd une innocence par rapport à ce jeu de langage. On cesse de voir le langage comme un médium dans lequel on copie la réalité et on reconnaît les connexions entre un langage et sa culture. En voyant que les jeux de langage peuvent changer, on voit aussi que les pratiques actuelles pourraient subir une forme d'examen critique. Cela signifie également que lorsque nous employons certains mots, nous montrons aussi notre engagement envers la forme de vie liée à ces mots. Les pratiques linguistiques dépendent de la volonté continue des individus qui y participent pour leur survie. Lovibond va même jusqu'à dire qu'en participant à une forme de vie, on fait preuve de complicité morale. Or, il n'y a pas lieu de penser qu'une forme de vie donnée a une telle cohésion interne qu'elle empêche toute dissidence. Un individu peut rationaliser son désaccord en prenant appui sur un sous-groupe de valeurs: il conserve ainsi son identité de personne rationnelle. Les valeurs dissidentes sont également fondées dans la forme de vie. De plus, il est possible que des attitudes dissidentes deviennent institutionnalisées et génèrent à leur tour une nouvelle source d'autorité intellectuelle.

Afin de déterminer le degré de cohésion d'une communauté linguistique par rapport au critère de rationalité, Lovibond propose de regarder le degré la fréquence avec laquelle la discussion est abandonnée pour la confrontation. Par exemple, les mathématiciens n'en viennent pas aux mains sur la question de savoir si telle règle mathématique a été suivie ou pas. Dans ce contexte, il n'y a pas de rivalité entre différentes autorités intellectuelles. Par contre, les sujets sur lesquels les gens s'emporent, comme l'éthique, ne comprennent pas de rationalité unifiée.

Nous avons vu que différents systèmes de croyances sont incommensurables. La transition d'une forme de vie à une autre est ainsi simplement donnée. Pour comprendre l'évolution des formes de vie, on peut imaginer une situation où il n'y aurait plus de consensus

positivisme, puisqu'en fin de compte il n'y a que des faits: des formes de vie et des participants. La rationalité elle-même est constituée par une forme de vie partagée. Le réalisme moral défendu par Lovibond est naturaliste, car le comportement linguistique fait partie de notre histoire naturelle. Il ne s'agit cependant pas d'un naturalisme réductionniste. En effet, la conception du langage de Wittgenstein n'offre pas une analyse des propositions normatives en termes de propositions sur un consensus. Il faut comprendre la relation de consensus de la même manière que la relation entre comportement de douleur et le discours sur la douleur. La possibilité du jeu de langage avec "douleur" est conditionnée par certaines uniformités dans la façon dont les êtres humains réagissent à certains impacts sur leurs corps. C'est en exploitant ces uniformités qu'on peut entraîner de nouveaux locuteurs dans le jeu de langage. Les termes de douleur sont mis en connexion avec les expressions physiques de sensations douloureuses. Mais cela ne signifie pas que le mot "douleur" signifie pleurer. L'expression verbale remplace les pleurs, elle ne les décrit pas. En outre, il n'y aurait pas de discours sur la douleur, s'il n'existait pas de comportement de la douleur; mais lorsqu'on a appris à parler de douleur, le concept de douleur acquiert une autonomie par rapport aux circonstances matérielles qui permettent d'apprendre son emploi. En effet, l'idée qu'une personne puisse souffrir sans broncher fait tout à fait sens.

Les termes normatifs reflètent le fait que les membres d'une communauté de langage sont d'accord d'accepter certaines conduites ou modes de pensée comme correctes et de rejeter d'autres comme incorrectes. Ceci n'implique pas que lorsqu'on dit de quelque chose qu'il est bon, on veuille dire qu'il est généralement approuvé. Mais pour employer le mot "bon", il faut qu'il y ait un accord sur son usage.

Cora Diamond, conteste la démarche qui cherche à placer Wittgenstein dans le camps réaliste ou anti-réaliste. En analysant l'ouvrage de Lovibond, elle montre les difficultés d'une lecture réaliste de son oeuvre.

Nous avons vu que Lovibond oppose deux conceptions du langage. Elle rejette ce

donc d'un côté l'activité de reconnaître des faits et de l'autre la réponse affective aux faits.

L'autre conception du langage, que Lovibond dérive de la philosophie tardive de Wittgenstein, envisage le langage comme métaphysiquement homogène. La relation entre la réalité et le langage est la même pour toutes les régions du discours. Tous les jeux de langage sont de valeur égale. Toutes les propositions sont descriptives, et pas seulement les propositions des sciences naturelles. Pour Lovibond toutes les phrases indicatives sont des descriptions, il y a un continuum entre les faits et les valeurs et non pas une distinction nette. La distinction fait-valeur repose sur le fait que les énoncés évaluatifs n'ont pas de conditions de vérité, ce que Lovibond rejette. Pour elle, il y a bien une autorité intellectuelle en éthique, mais celle-ci joue un moindre rôle que dans le cas du discours scientifique. Si on ne fait pas de distinction métaphysique entre les phrases qui décrivent véritablement la réalité et les phrases qui ne le font pas, alors il faut accepter que toutes les phrases à l'indicatif doivent être considérées comme des descriptions de la réalité.

Or, Diamond³³ souligne que pour Wittgenstein les phrases à l'indicatif ont des fonctions variées. Le fait d'être à l'indicatif ne dit rien de l'emploi d'une phrase. Diamond relève deux citations des *Investigations philosophiques*:

520. " Wenn man auch den Satz als Bild eines möglichen Sachverhalts auffasst und sagt, er zeige die Möglichkeit des Sachverhalts, so kann doch der Satz bestenfalls tun, was ein gemaltes, oder plastisches Bild, oder ein Film, tut; und er kann also jedenfalls nicht hinstellen, was nicht der Fall ist. Also hängt es ganz von unserer Grammatik ab, was (logisch) möglich genannt wird, und was nicht, - nämlich eben was sie zulässt?"- Aber das ist doch willkürlich!- Ist es willkürlich?- Nicht mit jeder satzartigen Bildung wissen wir etwas anzufangen, nicht jede Technik hat eine Verwendung in unserem Leben, und wir in der Philosophie versucht sind, etwas ganz Unnützes unter die Sätze zu zählen, so geschieht es oft, weil wir uns seine Anwendung nicht genügend überlegt haben.

520. "Quand même on concevrait la proposition en tant que tableau d'un ~~état de chose~~ état de choses possible et dirait qu'elle montre la possibilité de l'~~état de chose~~ état de choses, il reste que la proposition peut effectuer tout au plus, un tableau, un relief ou un film; et elle ne saurait de toutes façons avancer ce dont il n'est pas question. Ainsi il appartiendrait exclusivement à notre grammaire d'indiquer ce qui est

souvent au fait que nous n'avons pas suffisamment réfléchi à son application.

464. Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen.

464. Ce que je veux enseigner c'est de passer d'un non-sens non évident à un non-sens évident.

L'apparence grammaticale d'une phrase ne dit rien du rôle qu'elle joue dans notre langage, ou si elle joue un rôle du tout. Tout ce qui a l'air d'une proposition n'en est pas une, toute proposition paraissant être une description ne l'est pas forcément. Diamond relève que pour Wittgenstein la relation à la réalité entre les propositions mathématiques et les propositions empiriques est différente. Nous pouvons être trompés par une similarité grammaticale apparente: elle nous masque des différences d'usages. Ainsi toutes les phrases affirmatives n'auraient pas la même relation à la réalité.

“20 apples + 30 apples = 50 apples” may not be a proposition about apples. Whether it is depends on its use. It *may* be a proposition of arithmetics- and in this case we would call it a proposition about numbers. (LFM, p.113)³⁴

Le fait qu'une phrase soit à propos de pommes ou des mathématiques dépend de son usage. Diamond se demande alors si nous ne devrions pas regarder l'usage et non le sujet d'une phrase pour voir si elle appartient à l'éthique. Il faut examiner le discours et la pensée éthiques pour voir si nous pouvons parler de faits moraux. Pour Diamond, Lovibond passe de manière non justifiée d'un compte rendu général du langage à un compte-rendu de l'éthique. En ne parlant du langage que d'une manière générale, elle met de côté le fait qu'il faut examiner l'usage des propositions qu'on cherche à expliquer. Dans les *Investigations philosophiques*, Wittgenstein dit:

291. Was wir “*Beschreibungen*” nennen, sind Instrumente für besondere Verwendungen. Denke dabei an eine Maschinenzeichnung, einen Schnitt, einen Aufriss mit den Massen, den der Mechaniker vor sich hat.

291. Ce que nous nommons “*description*”, ce sont des instruments destinés à des applications particulières. Songez à l’épure d’une machine, à une coupe transversale, à un plan avec les mesures qu’un ingénieur aurait sous les yeux. Concevoir une description telle une peinture verbale de faits a de quoi égarer: on ne se représente alors que ces tableaux pendus à nos murs; qui semblent simplement reproduire l’aspect d’une chose, sa conformation. (Ces tableaux sont, pour ainsi dire, inutiles.)

Dans *De la certitude*, Wittgenstein affirme qu’une proposition empirique peut devenir une norme de description.

318. “Die Frage kommt gar nicht auf.” Ihre Antwort würde eine *Methode* charakterisieren. Es ist aber keine scharfe Grenze zwischen methodologischen Sätzen und Sätzen innerhalb einer Methode.

319. Aber müsste man dann nicht sagen, dass es keine scharfe Grenze gibt zwischen Sätzen der Logik und Erfahrungssätze? Die Unschärfe ist eben die der Grenze zwischen *Regel* und Erfahrungssatz.

320. Hier muss man, glaube ich, daran denken, dass der Begriff “Satz” selbst nicht scharf ist.

318. “La question ne se pose pas du tout.” Lui donner une réponse, ce serait caractériser une *méthode*. Il n’y a pas toutefois de limite tranchée entre propositions méthodologiques et propositions inhérentes à une méthode.

319. Mais ne faudrait-il pas dire alors qu’il n’y a pas de limite tranchée entre propositions de la logique et propositions empiriques? Il se trouve que ce flou est celui qui comporte la limite entre *règle* et proposition empirique.

320. Ici, à ce que je crois, on doit penser à ceci: le concept de “proposition” lui-même n’est pas tranché.

Pour Diamond, cela indique que nous ne pouvons pas déterminer la fonction d’une proposition en examinant la proposition elle-même. L’apparence d’une phrase, comme par exemple le fait d’être à l’indicatif, ne laisse pas transparaître son usage.

Lovibond affirme que les catégories employées dans le langage naturel reflète des distinctions qui nous sont utiles pour décider comment agir. Elle considère que les prédicats moraux reflète l’intérêt que nous avons à la présence des propriétés dénotées par ces prédicats; pour voir l’importance que nous accordons à ces propriétés, il faudrait voir avec quelle

contenant aucun terme éthique peut, selon l'usage qu'il en est fait, exprimer des convictions éthiques. Ce ne serait ainsi pas l'emploi de prédicats éthiques qui indiquerait un intérêt pour les questions morales. C'est l'usage qui nous indique si une phrase donnée a une portée éthique ou non. De plus, une image, une histoire, un mot, une règle peuvent jouer le rôle d'élément moral dans notre réflexion éthique en étant mis en relation avec notre vie, notre compréhension du monde. Des textes littéraires peuvent nous aider à former une appréciation d'une situation donnée en organisant et forgeant notre attitude au monde, la rencontre avec un texte peut modifier notre perspective morale. Il n'y a pas de limite préétablie quant à ce qui peut jouer un tel rôle. On ne peut donc pas déterminer par avance quels sont les termes moraux. L'éthique serait ainsi comme l'humour ou l'ironie, que l'on peut attribuer seulement en fonction d'une appréciation globale.

Humor ist keine Stimmung, sondern eine Weltanschauung. Und darum, wenn es richtig ist, zu sagen, im Nazi- Deutschland sei der Humor vertilgt worden, so heisst das nicht so etwas wie, man sei nicht guter Laune gewesen, sondern etwas viel Tieferes und Wichtigeres. (Vermischte Bemerkungen, 1948)

L'humour n'est pas une humeur, c'est une vision du monde. Et c'est pourquoi, si l'on a raison de dire que l'humour fut banni de l'Allemagne nazie, cela ne signifie pas simplement que l'on n'y était pas de bonne humeur, mais quelque chose de beaucoup plus important.

Lovibond soutient que nous pouvons voir les propriétés éthiques, nous n'inférons pas les faits moraux à partir de faits non moraux: il y a une reconnaissance directe. Diamond admet qu'on puisse voir le courage d'une personne dans sa démarche, comme nous voyons la tristesse d'une personne sur son visage; mais le courage d'une action est invisible. Par ailleurs, lorsque nous parlons d'une injustice, par exemple, le fait d'avoir été ou non un témoin oculaire de l'acte ne remet pas en question la validité de notre jugement. Pas contre, si j'affirme "Ses yeux étaient emplis de haine", on peut très bien me rétorquer que je ne peux pas le savoir, puisque je ne l'ai pas vu.

verbales dans lesquelles le mot est employé. Elle détermine la relation entre l'expression et ce pour quoi l'expression est employée. Elle spécifie à la fois les expressions caractéristiques et ce qui compte comme des applications de ces expressions. Par exemple, la grammaire de "chaise" ne nous dit pas seulement qu'une chaise est une sorte de chose sur laquelle on s'assied, mais aussi quelles sorte de phénomènes comptent comme "s'asseoir sur une chaise". La grammaire établit ainsi la place d'un concept dans notre système conceptuel, dans notre monde; elle détermine quels autres concepts, quelles questions sont pertinents. Nous apprenons la grammaire d'un mot en faisant l'expérience de ce mot dans certains contextes. La grammaire dépend ainsi de la réalité expérimentée et donc, en un sens, l'expérience est antérieure à la grammaire. Néanmoins, c'est l'apprentissage grammatical qui nous apprend ce qui compte comme circonstance appropriée, la grammaire est ainsi aussi antérieure à l'expérience, antérieure, dans un sens non pas chronologique, mais logique. Nous ne pouvons que faire des découvertes empiriques permises par les concepts que nous possédons déjà, il est grammaticalement impossible de découvrir à travers une recherche empirique un célibataire marié ou une machine ayant un mal de dent. Nos concepts sont conventionnels car ils sont déterminés par les jeux de langage. Le fait de jouer un certain jeu de langage n'est le résultat ni d'un accident, ni d'un libre choix. Le jeu de langage est le résultat de la manière dont est le monde, de la façon dont nous sommes, de ce que nous ressentons et faisons naturellement. Par exemple, la convention d'utiliser le mètre est arbitraire, mais la notion de mesurer qui est sous-jacente vient d'un fait naturel: étant donné notre monde et nous-même, nous obtenons une certaine constance de résultats lorsque nous effectuons ce qui appelé "mesurer". Les jeux de langages se basent sur des régularités naturelles sous-jacentes.

Nous répondons de manière appropriée à une personne manifestant un comportement de douleur, c'est-à-dire comme si cette personne souffrait, par entraînement culturel et naturellement à la fois. L'aspect conventionnel n'est pas renégociable volontairement. Pour changer de convention, nous devrions changer le lien entre la douleur et le fait de reconforter, le lien entre la douleur et la peur. Ainsi, l'aspect conventionnel du langage n'est pas

objets familiers. Les règles gouvernant l'usage des termes "eau" et " H_2O " sont différentes, ces termes s'emploient dans des jeux de langage différents. De la même manière, les désaccords dans les jugements moraux et les désaccords dans la critique littéraire ont des significations et des modes de résolution différents. Les expressions d'un jeu de langage ne sont pas réductibles aux expressions d'un autre jeu, par exemple, on ne peut pas expliquer les idées religieuses en termes scientifiques.

Comment le discours éthique fonctionne-t-il dans le langage ordinaire? Le discours moral se centre sur l'action. Selon Pitkin ce sont les excuses qui sont au centre du discours éthique. Celui-ci se caractérise par le dialogue entre deux personnes impliquées dans ce qui se passe, il s'agit d'un type de discours très contextuel: la discussion n'a pas pour objet des catégories d'action abstraites mais des actions particulières dans lesquelles sont impliqués les participants. On ne peut pas introduire n'importe quoi comme nouveau principe moral. Les discussions éthique dans la vie courantes ne cherchent pas l'altération des concepts moraux, il s'agit plutôt de faire tomber l'action commise sous un de nos concepts moraux traditionnels.

Le discours moral a ses propres standards de rationalité, comme chaque jeu de langage. Il est aussi irrationnel de rechercher des preuves expérimentales dans le contexte religieux que de chercher une révélation en science. Dans le domaine scientifique, la rationalité consiste à partir de prémisses acceptées par tous, de suivre les étapes d'une procédure partagée et d'arriver à un accord dans la conclusion. Celui qui refuse cette conclusion est considéré soit comme incompetent, soit comme irrationnel. En éthique, on ne parvient que rarement à un tel accord sur la conclusion, mais cela ne signifie pas que l'éthique soit irrationnelle. Le but de l'argument moral n'est pas l'obtention d'un accord sur la conclusion mais de clarifier les positions des personnes impliquées dans la discussion. La rationalité réside dans le fait de suivre une méthode qui mène à la connaissance de sa propre position. Le discours éthique permet ainsi de révéler ce que nous ne sommes pas toujours en mesure de voir de notre propre position. Nous ne voyons pas toujours la réalité de notre action, ce que nous avons réellement fait. Ce qui est en jeu, ce n'est pas la connaissance factuelle du monde physique, mais la

lorsque nous condamnons une pratique en tant que telle, nous la condamnons en général, au-delà de ses instances particulières. Il me semble que dans ces cas de figure, nous condamnons de tels actes, quelle que soit la situation particulière. Pitkin réduit le discours éthique à certaines de ses occurrences, ce qui va à l'encontre de ce que nous enjoint Wittgenstein. En effet, il ne faut pas se laisser fasciner par un seul emploi qui occulte les autres. Voir comment fonctionne le discours moral dans le langage ordinaire n'implique pas qu'il faille se restreindre aux situations les plus courantes de la vie quotidienne, bien que les discussions autour de principes éthiques généraux soient également fréquentes. D'ailleurs si nous regardons les trois expériences décrites par Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique*, elles ne se situent pas dans le contexte décrit par Pitkin. Il n'y est pas question de dialogue, d'excuse et pourtant Wittgenstein les utilise comme exemples d'expériences éthiques.

11. Y a-t-il des spécialistes en éthique?

En éthique, je ne peux pas simplement me reposer sur l'avis d'autrui. La responsabilité de mon choix repose sur moi, je ne peux pas y échapper en invoquant les conseils qui m'ont été donnés. En fin de compte, il ne revient qu'à moi de décider ce que je dois faire.

Il existe néanmoins une tentation de croire qu'il y a des experts en la matière. Ceci se reflète dans la manière dont nous parlons de l'éthique. En premier lieu, il y a une conception ontologique erronée. Il s'agit de l'idée que les jugements moraux sont à propos d'un certain sujet, l'éthique, qui fait que ce sont justement des jugements moraux. Ils seraient ainsi à propos d'entité comme le bien, les valeurs, les vertus, etc. Pour Herzberg³⁵, il ne faudrait pas regarder de quoi on parle, mais comment on en parle. Des considérations éthiques peuvent ainsi être exprimées par n'importe quelle sorte de jugement. Il n'y a pas une catégorie linguistique qui est celle de l'éthique.

L'alternative entre cognitivisme et non-cognitivisme semble alors se réduire aux deux faces de la même médaille. En effet, si on considère que les jugements moraux font référence à

énonciation. Ce n'est pas le fait d'employer une catégorie particulière de mots qui rend un jugement moral. Ce qui compte, c'est ce que fait le locuteur en employant ces mots dans un contexte donné. On peut énoncer des considérations éthiques en employant un vocabulaire qui n'est pas spécifiquement éthique. C'est le contexte d'énonciation qui donnera la couleur morale.

En second lieu, il y a une conception épistémologique erronée. C'est l'idée que notre savoir, nos doutes, notre ignorance en éthique sont de la même nature que ceux que nous avons face à des considérations empiriques. Cela nous laisse supposer que ce qui nous manque, c'est un savoir en éthique et que si quelqu'un pouvait combler ce manque de savoir, nos difficultés seraient résolues. Mais notre ignorance dans un contexte moral n'est pas la même celle que nous avons dans un contexte empirique.

Quand se produit un dilemme moral, la difficulté ne réside pas dans le fait que nous n'avons aucune idée quoi faire. Si la situation semble insoluble, c'est parce que nous comprenons les problèmes moraux impliqués. Une personne en proie à des doutes moraux n'est pas simplement curieuse de connaître la bonne solution. Le problème n'est pas d'être moral en soi, nous sommes toujours face à des problèmes moraux concrets. La question est de savoir quoi faire dans cette situation-ci.

Selon Herzberg, lorsque nous formulons des questions du type "Est-ce permis de faire x ?", il ne s'agit pas d'une question véritable. Son intelligibilité ne dépend pas la supposition que quelqu'un possède la réponse. L'éthique appliquée semble présupposer que le discours moral est à propos d'une réalité indépendante et qu'un savoir d'expert peut indiquer comment il faudrait agir.

Il est également erroné de vouloir dissocier le jugement moral de ce que le locuteur est en train de faire en prononçant ce jugement. Ceci remet en question l'idée que la distance permet d'avoir une perspective plus claire de la situation. En effet, dans quelle mesure ce que nous disons de la décision de quelqu'un d'autre est-il réellement lié à ce qui était moralement important dans sa situation? Nous ne pourrions jamais nous mettre complètement à la place de

imagine qu'une personne est kidnappée puis reliée à un violoniste célèbre dont les reins sont défectueux. Même si on ne remet pas en cause la valeur de la vie du violoniste, cela n'oblige pas la personne kidnappée à demeurer connectée au violoniste. Par cet exemple, Thomson pense avoir prouvé qu'une femme enceinte n'a pas d'obligation envers son enfant à naître, même si on reconnaît une valeur à la vie du fœtus. Pour Herzberg, il s'agit d'une erreur logique d'inférer de "X a un droit à la vie" que "J'ai l'obligation d'éviter tout ce qui pourrait avoir la mort de x comme conséquence". Thomson prend l'expression "droit à la vie" comme référant à une propriété abstraite indépendamment du contexte d'énonciation et de qui la prononce. De plus, il y a des différences entre le choix de la femme par rapport à son enfant à venir et l'exemple du violoniste.

Une femme en proie au doute quant à un avortement qui prononcerait les mots "Je sens que mon enfant a un droit à la vie" ne serait pas en train d'énoncer une prémisse d'un argument qui l'obligerait à mener sa grossesse à son terme. Ces mots seraient l'expression de son choix. En disant que son enfant a le droit de vivre, elle signifie qu'elle a choisi de ne pas avorter. Il ne s'agit pas de la prémisse, mais de la conclusion à laquelle elle est parvenue.

Il y a, par ailleurs, une différence entre le cas individuel d'une femme devant prendre la décision d'avorter ou non et le débat sur la légalité de l'avortement. Le fait que cette différence n'est pas prise en compte dans les débats sur le sujet montre qu'on pense qu'il y a une bonne réponse au problème indépendamment des individus concernés. Cependant, pour comprendre nos jugements moraux, il faut comprendre le contexte dans lequel ils ont été prononcés. Mais comment savoir quels sont les traits pertinents du contexte qu'il faut retenir pour obtenir une juste appréciation? Ceci rappelle ce que Wittgenstein répond à Rhees lorsque celui-ci lui demande si le meurtre de César par Brutus était une action noble ou vile. Wittgenstein répond qu'on ne peut même pas en discuter. Il pense qu'il est impossible d'enseigner l'éthique, dans le sens de dire à quelqu'un ce qu'il devrait faire. Comment peut-on conseiller quelqu'un d'autre? Bouwsma rend compte d'une situation imaginée par Wittgenstein. On conseille quelqu'un qui est amoureux et sur le point de se marier et on lui fait remarquer toutes les choses qu'il ne

ES IST schwer, man sich recht zu verstehen, denn dasselbe, was man aus Grosse und Gute tun *konnte*, kann man aus Feigheit oder Gleichgültigkeit tun. (...) (Vermischte Bemerkungen, 1946)

Il est difficile de bien se comprendre soi-même, car la même action que l'on *pourrait* accomplir pour de grandes et belles raisons, on peut aussi bien l'accomplir par lâcheté ou par indifférence. (...)

Néanmoins, dans *The Realistic Spirit*, Cora Diamond nous fournit un exemple de cas d'éthique pratique traité selon une méthode wittgensteinienne. Elle répond aux arguments utilitaristes avancés par Singer contre le fait de manger de la viande en regardant comment nous parlons de notre relation aux animaux. Diamond pense qu'il est erroné de commencer la discussion sur le végétarisme en disant qu'il faudrait étendre les droits de l'homme aux animaux. Ceci ignore la question centrale, à savoir pourquoi nous ne mangeons pas nos morts. La question des droits est ainsi de moindre importance.

Il faut voir que le fait que nous ne mangeons pas nos morts n'est pas une conséquence de notre refus de tuer les gens pour les manger, n'est pas une conséquence de notre refus de leur causer du tort. Nous ne mangeons pas, par exemple, les personnes tuées dans des accidents. Donc, on ne peut pas élucider ce qui il y aurait de mal à manger des gens en faisant appel à la détresse que nous leur causerions; ce qui justement est l'argument employé par Singer pour montrer qu'il ne faudrait pas manger des animaux. En mettant l'accent sur la souffrance des animaux, Singer ne pourrait rien objecter au fait de manger une vache qui aurait été foudroyée. Le point important, c'est, selon Diamond, que pour nous, une personne n'est pas quelque chose que l'on mange, cela fait partie du concept de personne que nous employons. Il y a une différence entre les êtres humains et les animaux, ce que rejette Singer, et cette différence est liée, par exemple, à la différence entre célébrer les funérailles d'une personne et enterrer un chien. Il est approprié de célébrer l'enterrement d'un enfant de deux ans, mais pas d'un chien.

L'approche de Singer consiste à expliquer les différences de traitements appliqués aux différents êtres en faisant appel à des différences de capacités et d'intérêts. Si il est moralement mauvais d'élever des hommes pour les mangés, alors il est également mauvais de faire subir

nous leurs parlons d'une façon dont nous ne parlons pas aux écureuils. Il n'y a, cependant, pas une classe d'animaux, les animaux domestiques, dont la nature ou les capacités sont telles qu'ils méritent d'être traités de cette façon.

La différence entre les êtres humains et les animaux ne sera pas découverte par une enquête scientifique. On plutôt, ce n'est pas la différence empirique qui nous intéresse ici, mais la différence conceptuelle. Cette différence est, en effet, centrale pour le concept de vie humaine. Il s'agit donc de mener une investigation conceptuelle. Une des sources de confusion est que nous ne faisons pas de distinction entre "la différence entre les animaux et les humains" et "les différences entre les animaux et les humains". On a tendance à faire appel à des données scientifiques pour montrer que cette différence n'est pas si profonde, mais tout ce que cela signifie, en fait, c'est que la distinction n'est pas si nette. Nous formons le concept de différence entre animaux et humains, tout en sachant qu'il y a de nombreuses similarités biologiques. La manière dont nous marquons ce qu'est la vie humaine est à la source de la vie éthique.

Diamond constate, en outre, que manger des animaux, n'est pas un phénomène unifié. Il y a une différence entre acheter du jambon sous plastique de production industrielle au supermarché et élever ses propres porcs. En parlant de manger des animaux, nous parlons en fait de cas différents. Singer, par contre, n'opère pas ces distinctions.

Si nous regardons la façon dont nous parlons des animaux, on peut y trouver des confusions. D'un côté, nous apprenons aux enfants à ne pas maltraiter les chats et chiens, nous donnons des graines aux oiseaux en hiver, etc. D'un autre côté, nous disons aux enfants de ne pas penser qu'il s'agit d'une vache quand nous lui servons un morceau de viande, nous écrasons les araignées sans pitié.

Diamond relève que nous n'avons pas qu'un concept biologique des êtres vivants. Nous réagissons aux animaux aussi en tant qu'ils sont nos compagnons dans la vie sur Terre, dans la mortalité. Ceci est une extension de notre notion de ce qu'est la vie humaine. On étend ainsi des modes de pensée qui sont caractéristiques de nos réactions aux êtres humains et cela

relation entre les animaux et l'homme en disant qu'il y a d'un côté un être capable de souffrir et de l'autre un agent moral. Les arguments utilitaristes de Singer oublient certains traits de nos relations aux animaux. De plus, faire appel exclusivement à la prévention de la souffrance comme principe d'action nous amène à oublier la pitié et le rôle qu'elle joue dans nos conceptions de la souffrance et de la mort.

On peut voir que la raison que donne Diamond pour ne pas manger de la viande dépend de l'attitude que nous avons au préalable par rapport aux animaux. Cette raison ne sera pas reçue par tous. Dans son texte, elle n'adopte pas la position d'une spécialiste qui va nous expliquer quelle conduite adopter. Elle part de nos comportements, de nos discours et cherche à clarifier tout ça. En fin de compte, c'est à chacun de décider comment se comporter. Par contre, Singer cherche à montrer par ses arguments que nous avons toujours eu une vue erronée de la vie animale, qu'il n'y a pas de raisons valables pour justifier des différences de traitement entre les espèces. Il cherche à avoir un point de vue objectif sur la question, au-delà de tout sentimentalisme envers les animaux. L'homme n'est qu'un animal parmi les autres et il faut prendre en compte les intérêts, la capacité à souffrir des êtres vivants. Pour lui, il faut élargir le domaine d'application de l'éthique à tous les êtres vivants sensibles. Le problème avec cela, c'est que notre forme de vie intègre des différences entre nous et les animaux.

IV. CONCLUSION

Selon Wittgenstein, la philosophie est composée des problèmes qui ne peuvent être résolus par la science. Les problèmes qui restent à la philosophie sont des pseudo-problèmes. La tâche du philosophe est de débusquer le non-sens et de le montrer tel qu'il est. Le philosophe doit viser la clarté et ne pas chercher à aboutir à une solution, il doit faire disparaître

n'impliquent aucun système éthique particulier. Mais, si la philosophie de Wittgenstein ne nous dit pas comment nous devrions agir, ne défend pas un système éthique particulier, elle nous indique néanmoins de rechercher la clarté. Ce sont les valeurs cognitives, et non les valeurs éthiques, qui sont mises en avant. Cependant, vouloir rechercher la clarté dans le domaine théorique implique un certain comportement qui peut être étendu à tous les autres domaines de la vie. Il s'agit de rechercher l'honnêteté, de ne pas succomber aux solutions de facilité.

Selon Richter³⁶, la méthode de Wittgenstein ne prouve pas que toute la tradition philosophique est fautive. Nous sommes toujours libre d'adhérer à une position éthique particulière, même après une investigation wittgensteinienne. Mais cette adhésion s'apparente alors à une croyance religieuse. Croire au réalisme moral ou à l'impératif catégorique peut être au fondement de notre vie, comme peut l'être la croyance au Jugement Dernier.

Ein in uns festes Bild kann man freilich dem Aberglauben vergleichen, aber doch auch sagen, dass man *immer* auf irgend einen festen Grund kommen muss, sei er nun ein Bild, oder nicht, und sei ein Bild am Grunde alles Denkens zu respektieren und nicht als ein Aberglaube zu behandeln. (Vermischte Bemerkungen, 1949)

Il est vrai que l'on peut comparer une image fermement établie en nous à une superstition, mais il faut ajouter que l'on doit *toujours* en venir à un fondement fermement établi, image ou non, et que par conséquent si c'est une image que nous avons au fondement de toute notre pensée, il faut la respecter et non la traiter comme une superstition.

Pour voir si une image est une superstition ou un fondement, il faut regarder à quel point elle est profonde en procédant à une investigation grammaticale. Ce qui demeure après une investigation philosophique est personnel, et non pas philosophique.

Ce qui laisse perplexe en éthique, c'est que lorsque nous formulons un jugement éthique, nous semblons présupposer qu'il existe un point de vue correcte à partir duquel juger les actions humaines. Mais la notion d'objectivité en éthique est très problématique. Nous savons que tout jugement éthique est produit à partir d'une perspective particulière parmi de multiples possibilités. Pareillement, dans le langage ordinaire, nous employons la notion de vérité à la fois pour des jugements moraux et empiriques, alors qu'il s'agit de types de jugements très différents. Comment prendre au sérieux la structure propositionnelle apparente

car, comme le dit Wittgenstein, l'éthique est une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme.

Les énoncés éthiques nous amènent à agir d'une certaine manière. Comment expliquer ce lien avec l'action? On ne peut pas dire qu'il s'agisse d'une nécessité conceptuelle que tel énoncé nous pousse à agir de telle manière. Ce serait aussi absurde que de parler de la route absolument correcte. Aucun jugement moral ne peut nous contraindre de manière absolue à adopter un comportement particulier. Mais alors, si le lien à l'action n'est pas compris dans les concepts employés dans les jugements moraux, comment de tels jugements nous amènent-ils à agir?

Pour Johnston, nous l'avons vu, il s'agit simplement de reconnaître qu'il n'y a pas de lien logique entre les raisons et les actions et qu'à un certain moment donné, la justification s'arrête. J'ai déjà fait part de mes doutes quant au pouvoir explicatif de l'avis de Johnston, mais cela montrerait-il qu'il ne faut pas chercher d'explication et se borner de constater qu'on ne peut pas trouver de lien satisfaisant entre les raisons et les actions? Selon Johnston, donc, on ne peut faire ni investigation conceptuelle, ni recherche empirique pour comprendre les liens entre les jugements moraux et l'action. Les notions de preuves et d'arguments n'ont pas leur place en éthique. On pourrait illustrer cela en imaginant deux communautés dont les systèmes éthiques sont complètement différents, on voit qu'il n'y a pas de rôle pour les preuves et arguments dans la manière dont les systèmes éthiques ont été adoptés. Cet exemple est relaté par Bouwsma.

La philosophie peut nous aider à clarifier l'emploi de notre langage, elle peut débusquer les confusions qui y résident. Mais peut-elle proposer un système éthique complet et cohérent? Nous avons vu que, selon Wittgenstein, la philosophie ne doit pas chercher à avancer de thèse, il semble donc qu'elle doive éviter de proposer une théorie décrivant de manière systématique comment nous devons agir. Et même en admettant que nous arrivions à relever les normes pertinentes ayant cours dans notre forme de vie, il faudrait encore arriver à déterminer, pour une situation particulière donnée, quelles sont les normes qu'il conviendrait de prendre en compte. Pour ce faire, il faudrait avoir la bonne description de la situation. Mais comment fait-on pour déterminer quels aspects de la situation il faudrait retenir? Quels sont les critères?

Il me semble qu'on peut bien formuler des jugements sur la conduite d'autrui, sur ce qu'il conviendrait de faire, sur ce qui est bien, courageux, etc. mais l'énonciation d'un tel jugement est elle-même un comportement éthique. Ce jugement n'aurait ainsi pas un statut privilégié par rapport à ce qui est jugé. Il servirait moins à décrire la situation, qu'à participer à une controverse, à un débat éthique. On ne peut pas sortir du jeu de langage de l'éthique pour juger ce qui s'y passe. En en parlant, on continue à y participer.

Ceci mettrait donc à mal le projet méta-éthique. Est-il possible d'avancer une théorie qui soit purement descriptive? Ne fait-on pas forcément intervenir ses propres convictions éthiques d'une manière ou d'une autre? En outre, nous avons vu que, pour qu'il y ait une discipline méta-éthique, il faut qu'il y ait une région du langage clairement délimitée qui soit celle du discours moral. Mais il est difficile d'obtenir une telle délimitation nette, puisque des jugements ayant une portée morale peuvent ne pas contenir de terme que nous considérons habituellement comme spécifiquement éthique. C'est le contexte d'énonciation qui permet de comprendre la visée éthique du jugement. Pour décrire le jeu de langage de l'éthique, il faudrait

- Black Max, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, 1971
- Bouveresse Jacques, *Wittgenstein: la rime et la raison*, Les éditions de minuit, 1973
- Bouveresse Jacques, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*, Agone, 2001
- Bouwsma Oets Kolk, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, Agone, 2001
- Daly Cahal B., *Moral philosophy in Britain. From Bradley to Wittgenstein*, Four Courts Press, 1996
- Diamond Cora, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, 1991
- Diamond Cora *Wittgenstein, mathematics and ethics: resisting the attraction of realism*, in Sluga Hans, Stern David (ed) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996
- Diamond Cora, *Wittgenstein* in Monique Canto- Sperber (ed), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, 1996
- Diamond Cora, *What if x isn't the number of sheep? Wittgenstein and Thought-Experiments in Ethics* in *Philosophical Papers*, Vol. 31, N°3 (Nov. 2002)
- Fogelin Robert, *Wittgenstein* (2^{ème} édition), Routledge and Kegan Paul, 1987
- Glock Hans- Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, 2003
- Herzberg Lars, *Moral Escapism and Applied Ethics*, in *Philosophical Papers*, Vol. 31, N°3 (Nov. 2002)
- Hintikka Jaakko, *On Wittgenstein's "Solipsism"*, in Copi Irving and Beard Robert (ed), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge and Kegan Paul, 1966
- Johnston Paul, *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Routledge, 1989
- Johnston Paul, *The Contradictions of Modern Moral Philosophy. Ethics after Wittgenstein*, Routledge, 1999
- Leroy Finch Henry, *Wittgenstein- The early Philosophy An Exposition of the Tractatus*, Humanities Press, 1971
- Lovibond Sabina, *Realism and Imagination in Ethics*, Basil Blackwell, 1983
- Luckhardt C.G., *Wittgenstein e il relativismo etico* in Andronico Madrilena, Marconi Diego, Penco Carlo (ed) *Capire Wittgenstein*, Casa Editrice Marietti, 1988
- Mc Guinness Brian, *The Mysticism of the Tractatus*, in *The Philosophical Review*, Vol.75, N°3 (Jul.,1966)
- Mulhall Stephen, *Ethics in the Light of Wittgenstein* in *Philosophical Papers*, Vol. 31, N°3 (Nov. 2002)
- Phillips D. Z., Mounce H. O., *Moral Practices*, Routledge and Kegan Paul, 1969
- Pitkin Hanna Fenichel, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, University of California Press, 1972
- Rhees Rush, *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*, in *The Philosophical Review*, Vol.74, N°1 (Jan., 1965)
- Richter Duncan, *Whose Ethics? Which Wittgenstein?* in *Philosophical Papers*, Vol. 31, N°3 (Nov. 2002)
- Williams Bernard, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981
- Wittgenstein Ludwig. *Carnets 1914-1916*. Gallimard. 1971

- Wittgenstein Ludwig, *Werausgabe Band 8, Bemerkungen über die Farben, Über Gewissheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, 1989
- Wittgenstein Ludwig, *Leçons et Conversations*, Gallimard, 1992
- Wittgenstein Ludwig, *Remarques mêlées*, Flammarion, 2002
- Wittgenstein Ludwig, *De la certitude*, Gallimard, 1965 et 1976
- Wittgenstein Ludwig, *Zettel*, Basil Blackwell, 1967
- Wittgenstein Ludwig, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, L'Age d'Homme, 1982
- von Wright G.H., *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul, 1963
- Zemach Eddy, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, in Copi Irving and Beard Robert (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge and Kegan Paul, 1966