

Le roman et la connaissance morale : éthique et littérature chez Jacques  
Bouveresse, Vincent Descombes et Sandra Laugier

**François de Montigny**

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences  
du programme de maîtrise ès arts en philosophie

Département de philosophie  
Faculté des arts  
Université d'Ottawa

## Résumé

Nous nous intéressons dans ce travail aux tentatives de Bouveresse, Descombes et Laugier de montrer que l'éthique et la connaissance morale peuvent être exprimées de façon peut-être plus juste par la littérature que par la philosophie. S'inspirant d'une conception wittgensteinienne de l'éthique comme indicible, les trois auteurs étudiés tentent de penser une relation entre éthique et littérature qui ne réduise ni la philosophie à la littérature, ni la littérature à la philosophie. Il s'agit ainsi pour nous d'évaluer les résultats de leurs travaux en voyant s'ils réussissent véritablement à penser un nouveau type de relation de la philosophie à l'un de ses autres, la littérature et donc l'art, qui dépasse les relations traditionnelles de réduction ou d'exclusion et qui tiennent plus de la coopération ou de la complémentarité entre les types de discours. Ce faisant, nous nous intéressons aussi à l'impact de la philosophie analytique, et plus particulièrement de la pensée de Wittgenstein, dans le monde philosophique français, et à la signification du choix d'une pratique plus analytique de la philosophie chez les trois auteurs choisis.

## Table des matières

|  |     |
|--|-----|
| Introduction .....   | 3   |
| Chapitre 1: Bouveresse, Descombes, Laugier et la philosophie analytique en France. ....                                      | 12  |
| Introduction .....   | 12  |
| Philosopher « à la française » .....   | 15  |
| Chapitre 2 : Quel savoir nous transmet la littérature ? Le statut de la connaissance littéraire chez Jacques Bouveresse..... | 24  |
| Introduction .....   | 24  |
| 1- L'éthique indicible.....  | 26  |
| 2- La littérature, monstration de l'éthique ?.....   | 34  |
| 3- Le statut de la connaissance littéraire .....   | 43  |
| Conclusion.....  | 52  |
| Chapitre 3 : Que fait la littérature ? Descombes et le roman philosophique.....  | 54  |
| Introduction .....   | 54  |
| 1- Que peut-on demander à la philosophie morale ?.....   | 56  |
| 2- Ce que la philosophie peut demander à la littérature .....  | 68  |
| 3- Le roman philosophique : discours romanesque ou philosophique ? .....   | 79  |
| Conclusion.....  | 85  |
| Chapitre 4: Laugier et l'esprit réaliste .....   | 87  |
| Introduction .....   | 87  |
| 1- Quelle connaissance en littérature ? .....  | 90  |
| 2- L'esprit réaliste.....  | 92  |
| 3- L'aventure littéraire .....   | 97  |
| Conclusion.....  | 101 |
| Conclusion.....  | 104 |
| Bibliographie .....  | 115 |

## Introduction<sup>1</sup>

Dans sa *Conférence sur l'éthique* prononcée à Cambridge entre 1929 et 1930, Ludwig Wittgenstein énonça cette phrase saisissante : « Il me semble évident que rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être *cette* chose, l'éthique; que nous ne pouvons pas écrire un livre scientifique qui traiterait d'un sujet intrinsèquement sublime et d'un niveau supérieur à tous les autres <sup>2</sup> ». L'éthique n'est pas le domaine des faits, des propositions scientifiques et des jugements de valeur relatifs, car « l'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits <sup>3</sup> ». Ces propos ne sont pas tenus par un mystique, mais bien par un philosophe reconnu pour son acharnement contre les superstitions philosophiques. L'éthique n'est pas selon Wittgenstein réductible à la science ou à la philosophie; elle ne peut être fondée sur des faits comme on fonde une théorie physique.

L'éthique, tout comme l'esthétique <sup>4</sup>, dépasse donc ce que nos mots peuvent exprimer. Doit-on dire dès lors qu'elle nous est complètement inaccessible, qu'il ne s'agit que d'un mot qui a sa place et son fonctionnement dans le langage ? C'est ce que de nombreux successeurs de Wittgenstein se sont demandés. Plusieurs d'entre eux insistèrent sur la célèbre distinction que Wittgenstein fait dans le *Tractatus logico-philosophicus* entre le *dire* et le *montrer* : si on ne peut *dire* l'éthique, car nous ne pouvons dire que des faits, peut-être pouvons nous la *montrer*. C'est pourquoi, selon Bouveresse, « il est clair, pour

---

<sup>1</sup> Nous voudrions remercier Mme Isabelle Thomas-Fogiel pour soutien et sa générosité tout au long de la rédaction de ce travail, ainsi que les examinateurs, M. Patrice Philie pour nous avoir initiés à la philosophie de Wittgenstein et M. Daniel Tanguay pour avoir su nous transmettre un esprit de rigueur et de modestie philosophique qui fut essentiel à notre réflexion.

<sup>2</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivit de *Conférence sur l'éthique*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.147.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 143.

parler en termes wittgensteiniens, que tout ce que les philosophes se sont efforcés de *dire* ès qualités sur ce sujet est de bien peu de poids si on le compare à ce qu'ont réussi à *montrer* des écrivains comme Shakespeare, Balzac, Dostoïevski ou Tolstoï dans leurs œuvres »<sup>5</sup>.

S'il est impossible, comme le dit Wittgenstein, de penser ou de dire l'éthique dans un « livre scientifique », peut-être pourrions nous l'exprimer par un autre moyen. La littérature serait ainsi un lieu possible d'une énonciation de l'éthique, car elle pourrait peut-être nous la montrer, nous y faire accéder par une voie autre que celle de la philosophie. Si nous acceptons que la littérature puisse transmettre une connaissance par des moyens autres que ceux de la philosophie ou de la science, rien ne nous empêche de penser que l'impossibilité d'exprimer l'éthique en science ou en philosophie peut être contournée par la littérature. C'est ici que nous atteignons le questionnement qui sera au cœur de ce travail : la littérature peut-elle nous transmettre une connaissance éthique ? Nous étudierons la réponse de trois auteurs à cette question : Jacques Bouveresse, Vincent Descombes et Sandra Laugier. Si nous n'hésitons pas à parler de « connaissance » dans notre question de recherche, c'est sans oublier qu'il nous faudra bien sûr expliciter la nature de cette connaissance, si elle existe, pour chacun de nos auteurs. Le rôle de la littérature, la connaissance qu'il est peut-être possible d'en tirer ainsi que la relation entre le discours philosophique et le discours littéraire seront donc les sujets centraux de notre questionnement. Si nous suivons Wittgenstein et affirmons avec lui que la philosophie ne peut s'occuper d'éthique, existe-t-il un discours où l'on puisse philosophiquement justifier qu'il y ait de l'éthique ?

Nous avons choisi d'étudier les contributions de Bouveresse, Descombes et Laugier à la question qui nous intéresse car nous voyons chez ces auteurs une certaine unité au niveau

---

<sup>5</sup> Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein, la rime et la raison : Science, éthique et esthétique*, Paris, les Éditions de Minuit, 1973, p.77-78.

des influences philosophiques et du contexte de réflexion. Le premier point commun entre ces trois auteurs, outre l'intérêt pour la littérature, est certainement la grande influence de Wittgenstein sur leur pensée, influence qui est ouvertement admise. Il sera en effet difficile de trouver un texte de l'un d'entre eux où il n'est pas fait mention du philosophe autrichien. Cet intérêt pour Wittgenstein de la part de philosophes français n'est pas sans importance. Bouveresse d'abord, et Descombes à sa suite, ont la particularité d'avoir initié en France un intérêt pour la philosophie analytique en général, et pour Wittgenstein en particulier. Jusqu'aux premiers ouvrages de Bouveresse, les thèses wittgensteiniennes n'étaient que très peu discutées dans le milieu philosophique français. C'est ainsi qu'il s'est posé en influence majeure pour les philosophes français de la génération suivante qui se sont intéressés à la philosophie analytique, et notamment Sandra Laugier.

À l'époque où Bouveresse et Descombes ont reçu leur formation académique, entre d'un côté les postmodernes et les poststructuralistes et de l'autre les héritiers de Heidegger<sup>6</sup>, la philosophie analytique était pratiquement absente en France. Ce fait n'est pas en lui-même d'une importance capitale, mais il témoigne certainement d'une motivation commune à ces deux auteurs. En effet, lorsque l'on s'attarde à identifier les principaux adversaires philosophiques de Bouveresse et Descombes, on réalise rapidement que ce sont principalement ces philosophes poststructuralistes, postmodernes ou heideggériens qui dominaient la philosophie française de leur jeunesse. Les cibles philosophiques de Laugier ne seront pas les mêmes, et ce malgré que sa réflexion soit certainement inspirée de celles de Bouveresse et Descombes. Formée en partie aux États-Unis, Laugier sera plutôt critique face à certains courants internes de la philosophie analytique (le réalisme moral, le non-cognitivism, etc.) qu'à des courants qui lui sont complètement extérieurs. Le contexte

---

<sup>6</sup> Chauviré, Christiane, « Le cas Bouveresse : histoire d'une exception », *Critique*, no. 567-568, 1994, p. 551.

philosophique ayant quelque peu changé, les tendances les plus proéminentes ne sont plus les mêmes, ce qui ne veut pas dire que l'idée d'une connaissance éthique en littérature soit pour autant admise.

En plus de l'influence des thèses et de la méthode de Wittgenstein et d'adversaires philosophiques semblables, nos auteurs ont ceci en commun qu'ils proviennent d'un pays, la France, « où le principe selon lequel “La littérature est la mesure de toutes choses” est accepté souvent comme un dogme et où la tendance à transformer l'amour de la littérature en une chose qui s'apparente fortement à une religion ou une idolâtrie »<sup>7</sup>. Le rapport de la France à la littérature est tout à fait différent de ce que l'on peut retrouver aux États-Unis ou ailleurs, ce qui guide très certainement le questionnement de nos auteurs. Ce double héritage, à la fois conceptuel et sociologique, nous donne certainement des points d'assises qui permettront une comparaison et un dialogue entre les pensées.

Afin de répondre le mieux possible à la question que nous nous proposons, nous devons la décomposer en trois parties. Tout d'abord, si nous voulons savoir si une connaissance éthique en littérature est possible, nous devons définir ce que nous entendons par *éthique*. Comme nous l'avons déjà dit, nous étudierons ici des auteurs qui adoptent des positions fortement influencées par Wittgenstein, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'ils partagent une vision unifiée et définie de ce qu'est véritablement l'éthique. Bien sûr, si notre conception de l'éthique fait en sorte que son lieu d'expression privilégié, voire unique, soit la philosophie ou encore la science, la question d'une connaissance éthique en littérature semblera tout à fait superflue. Nos trois auteurs partagent donc l'idée wittgensteinienne selon laquelle la philosophie est impropre à exprimer l'éthique : mais l'éthique est-elle

---

<sup>7</sup> Bouveresse, Jacques, *La connaissance de l'écrivain : Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Éditions Agone, 2008, p.56-57.

véritablement *indicible*, n'a-t-elle aucun rapport avec les faits, où est-elle plutôt simplement inexprimable sous forme de propositions ?

La question de la définition de l'éthique nous amène ainsi à une question plus herméneutique quant à l'interprétation des textes du philosophe autrichien : sa conception de l'éthique est-elle sensiblement la même du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques*, comme semble le croire Bouveresse, ou doit-on plutôt insister sur les changements qui se produisent dans ses écrits ultérieurs au *Tractatus* ? Les propositions du *Tractatus* apparaissent beaucoup plus rigides quant à l'indicibilité de l'éthique que ne peuvent l'être les remarques des *Recherches philosophiques*; certains textes écrits entre ces deux ouvrages, notamment la *Conférence sur l'éthique*, sont peut-être à même de nous montrer une certaine transition entre les deux périodes philosophiques majeures de Wittgenstein. Notre ambition n'est pas ici de régler la question d'une conception de l'éthique stable ou évolutive, mais simplement de montrer que la réponse que lui apporteront les auteurs étudiés influencera grandement ce qu'ils entendent par *éthique* ou *morale*.

Puisque nous nous intéressons à la question de la connaissance éthique, nous devons certainement, comme nous l'avons mentionné, nous attarder à une autre question de définition, cette fois du concept de connaissance. La question est directement abordée par Bouveresse et Laugier, comme l'indiquent les titres de deux de leurs textes qui nous seront particulièrement utiles (*La connaissance de l'écrivain* pour Bouveresse, *Concepts moraux, connaissance morale* pour Laugier). Chez Descombes, le terme n'est que rarement utilisé lorsqu'il s'agit de parler de l'apport de la littérature à la philosophie, mais nous verrons que la question de la nature de ce qui est transmis par le roman est au cœur de son propos dans *Proust, philosophie du roman*. Si nous avons choisi d'utiliser le terme *connaissance* dans

notre question de recherche, c'est donc parce qu'il s'agissait du terme utilisé par Bouveresse et Laugier, et non parce que nous chercherons à comparer l'apport de la littérature que conçoit chacun de nos auteurs à une définition préalable de la connaissance. C'est pourquoi nous considérons que le fait que Descombes ne parle pas directement de connaissance en littérature ne soit pas du tout problématique. Le terme de connaissance a ceci de particulier qu'il demande à être pris au sérieux : une connaissance éthique sera d'une certaine façon l'égale d'une connaissance scientifique (sans qu'elles ne soient nécessairement de même nature). En utilisant le terme de connaissance, nous cherchons simplement à montrer que les auteurs que nous étudions considèrent que l'apport de la littérature à l'éthique n'est pas négligeable, mais bel et bien central. Puisqu'il s'agit là selon nous de l'intention de Descombes autant que de celle de Bouveresse et Laugier, nous croyons qu'il est tout à fait possible de poser la question de la connaissance éthique en littérature à Descombes.

Les trois philosophes que nous avons choisi d'étudier non seulement partagent une conception fortement wittgensteinienne de l'éthique, notamment au niveau de la critique des tentatives de fondation de l'éthique sur des principes uniques et abstraits ainsi que par l'insistance sur une éthique concrète et incarnée, mais considèrent également, à des degrés divers, que la littérature peut pallier ce manque de la philosophie et de la science. Une fois définies leurs conceptions de l'éthique et de la connaissance, il nous faudra donc expliciter la façon dont ils conçoivent que la littérature peut bel et bien participer à cette entreprise de connaissance. Cette question nous ramène invariablement à la question des rapports entre discours philosophique et discours littéraire puisque, ne l'oublions pas, nous étudierons ici des textes philosophiques qui traitent de littérature. Comment la littérature peut-elle exprimer une connaissance qui n'est pas exprimable en philosophie mais dont il peut

néanmoins être question dans un texte philosophique ? Traiter philosophiquement de l'apport éthique de la littérature reviendra-t-il à traiter philosophiquement de l'éthique, ce que Wittgenstein affirmait être impossible ?

Notre question de recherche a comme toile de fond un questionnement plus général qui concerne la relation entre l'art, et tout particulièrement la littérature, et la philosophie. En cherchant à savoir si la littérature peut amener une connaissance éthique, nous nous questionnons aussi sur la possibilité pour littérature et philosophie d'entretenir une relation de complémentarité, une véritable coopération pour notre compréhension du monde. Est-il possible de penser un apport de l'art à la connaissance, et plus particulièrement à la connaissance philosophique, sans que cet apport ne soit transformé en propositions philosophiques ? La littérature peut-elle renseigner la philosophie sans pour autant lui être réduite ? Les auteurs que nous étudions sont attachés à l'idée d'une contribution de la littérature à la pensée qui soit faite sur un mode particulier, propre à ce discours. Ils s'efforcent donc de penser la littérature non comme étant un autre véhicule possible de propositions philosophiques, mais plutôt comme la source d'un savoir qui ne peut être retrouvé en philosophie, mais qui pourrait néanmoins servir à la philosophie. Il ne s'agit donc pas simplement de refuser que la connaissance transmise par la littérature puisse être réductible à de la philosophie, mais aussi que la connaissance littéraire soit d'une nature totalement autre que la connaissance philosophique, et qu'ainsi il ne puisse avoir de dialogue entre les deux. Si la littérature peut bel et bien amener une connaissance éthique qui lui soit propre, c'est donc qu'il est possible de garder bien distinctes connaissance littéraire et connaissance philosophique sans pour autant qu'elles ne soient rivales.

Nous articulerons notre recherche en quatre chapitres. Nous tenterons d'abord de

bien situer nos auteurs dans le contexte qui voit le développement de leur pensée, et ce afin de bien identifier leurs adversaires philosophiques et de montrer ce qui les en distingue. Ce premier court chapitre servira donc de toile de fond à l'exposition plus détaillée de la pensée de chaque auteur. Les deuxième et troisième chapitres seront respectivement consacrés à Bouveresse et à Descombes : en commençant par nous interroger sur la nature de l'éthique selon ces auteurs, nous en viendront à poser la question de l'apport que peut y faire la littérature. Il s'agira d'abord et avant tout pour nous de poser un regard critique sur les réponses de chacun à notre question de recherche, en insistant sur la cohérence interne du discours plutôt que sur de possibles critiques externes.

Dans notre quatrième chapitre, plus court, nous nous appliquerons d'abord à faire le point sur les problèmes auxquels nous mènent les conceptions de Bouveresse et de Descombes, pour ensuite voir s'il n'existe pas une voie qui nous permette de les éviter. Nous nous guiderons à l'aide d'un article de Laugier, *Concepts moraux, connaissance morale*, dans lequel elle propose une piste de réflexion sur notre question de recherche qui nous paraît tout à fait féconde. À l'aide de cet article et de quelques autres consacrés à l'éthique du *care*, nous essaierons donc de voir si une conception de l'éthique basée sur l'idée d'« esprit réaliste » ne peut pas éviter certains des problèmes auxquels nous fûmes confrontés chez Bouveresse et Descombes. Puisque notre corpus pour ce chapitre est limité (*Concepts moraux, connaissance morale* est, à notre connaissance, le seul article dans lequel Laugier traite de la question qui nous intéresse), nous ne pourrions approfondir notre étude de la question autant que nous l'avons fait pour Bouveresse et Descombes. Nous croyons pourtant que Laugier a plusieurs points importants à apporter dans la discussion du problème qui nous concerne, et qu'il serait difficilement justifiable pour nous d'omettre sa réflexion de

notre travail.

## **Chapitre 1: Bouveresse, Descombes, Laugier et la philosophie analytique en France.**

### **Introduction**

Le premier point de rencontre qui nous permet d'étudier côte à côte les pensées de Bouveresse, Descombes et Laugier est sans contredit la pensée de Wittgenstein. Nous ne devons pas négliger toute la signification que peut avoir le simple fait que trois philosophes français s'inspirent du philosophe autrichien. Plus qu'une influence intellectuelle, l'intérêt porté à Wittgenstein par ces trois philosophes français révèle une prise de position par rapport à la philosophie française du XXe siècle. La réception de son œuvre en France fut assez tardive, et il fallut un certain temps avant qu'elle ne réussisse à prétendre à une place parmi les orthodoxies l'époque. Il s'agit d'un fait particulièrement significatif dans le cas de Bouveresse et Descombes, qui font véritablement figure de pionniers dans l'étude de Wittgenstein, et des philosophes analytiques en général, dans le monde philosophique français.

Dans *Le même et l'autre*, Vincent Descombes s'applique à faire un portrait de la philosophie française de 1933 à 1978 pour un lecteur qui n'y connaîtrait rien du tout. Ce livre, nous l'apprenons dans la préface, a d'abord été commandé à Descombes par la Cambridge University Press pour servir de résumé et d'introduction à une tradition philosophique particulière. Descombes cherche donc à y présenter la philosophie française de la façon la plus neutre et impartiale qui soit, du moins dans le choix des ouvrages et des auteurs qui y seront discutés (il ne s'empêche pas de critiquer et de questionner les diverses positions dont il rend compte). Pour ce faire, le critère de ce qui mérite d'être discuté dans

l'ouvrage sera celui du public : Descombes veut « introduire à ce dont on a parlé dans un certain territoire et à une certaine époque, c'est-à-dire, en fin de compte, ne retenir que ce qui a fait du bruit dans l'auditoire le plus vaste <sup>8</sup> ».

Il importe ici d'insister sur le fait que cette volonté d'impartialité de Descombes s'accompagne nécessaire d'une mise à l'écart de la question de la valeur philosophique des sujets traités : « Il doit être clair que les textes dont je vais traiter ne sont pas nécessairement les plus intéressants qui aient été publiés pendant la période contemporaine. Il n'est même pas assuré que tous soient intéressants <sup>9</sup> ». Il ne s'agit pas pour Descombes d'insister sur ses préférences philosophiques, mais de présenter un panorama historique et sociologique de la philosophie dans un espace et une période donnés.

On remarque rapidement, à la lecture du *Même et l'autre*, que si la philosophie française au XXe siècle s'est énormément nourrie de philosophie allemande (Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger), il n'est simplement jamais mention de quelconque penseur anglo-saxon. Même les membres du Cercle de Vienne, qui sont pourtant, du moins au sens géographique du terme, des « continentaux », ne sont mentionnés nulle part. On voit ici à quel point la séparation entre tradition analytique et tradition continentale, qui peut sembler aujourd'hui caricaturale, fut à une époque peu lointaine une réalité tout à fait vérifiable.

Descombes s'applique à présenter les pensées qui ont fait en France « du bruit dans l'auditoire le plus vaste » : il existait certainement des gens tout à fait au courant des développements de la philosophie anglo-saxonne en France (Descombes lui-même n'ignorait pas à l'époque de la rédaction de l'ouvrage l'existence et l'importance de la pensée de

---

<sup>8</sup>Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, les Éditions de Minuit, 1979, p.12.

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 12.

Russell ou de Wittgenstein <sup>10</sup>). Dans son article *La difficile réception de la philosophie analytique en France*, Romain Pudal retrace l'histoire de la circulation des idées philosophiques entre d'une part l'Amérique et les États-Unis et de l'autre, la France. Bien que Pudal, grâce à un travail d'archives minutieux, puisse nous montrer que de nombreuses exceptions à la règle d'absence de réception de la philosophie analytique aient existées en France, il n'en reste pas moins que « comme on le voit aisément, les passeurs [entre les deux traditions] sont peu nombreux et, même prestigieux, ils restent longtemps minoritaires dans l'institution philosophique <sup>11</sup> ».

Cette situation de minorité, voire d'exclusion, a rapidement fait l'objet de critiques de la part de ceux qui persistaient à s'intéresser à la philosophie analytique. On déplore un manque d'ouverture, certes, mais aussi un lot de préjugés tenaces et infondés par rapport à tout ce qui concerne la logique et, plus généralement, la raison, pour lui favoriser une pensée plus « libre » et « littéraire » qui fait grand usage de la métaphore et de l'analogie <sup>12</sup>. Jules Vuillemin, l'un des plus grands « passeurs » entre les deux traditions, pour reprendre l'expression de Pudal, justifiait ainsi l'étude de textes déjà anciens de la philosophie anglo-saxonne dans l'introduction à ses *Leçons sur la première philosophie de Russell* :

Je n'aurais pas publié ces longues études sur des textes, à présent plus que séxagénaires, n'eût été l'état de la philosophie française, son dédain et son ignorance de la pensée anglo-saxonne, de la logique et, généralement, de tout style un peu exact dans l'art de s'enquérir de la vérité <sup>13</sup>.

Comment expliquer cette quasi-absence de réception de la philosophie analytique en

---

<sup>10</sup> Descombes, Vincent, « Questions à Vincent Descombes », dans Gnassounou, Bruno et Michon, Cyrille (dir.), *Vincent Descombes : Questions disputées*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007, p. 376-377.

<sup>11</sup> Romain Pudal, « La difficile réception de la philosophie analytique en France », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 2, no. 11, 2004, p.79.

<sup>12</sup> Jacques Bouveresse, *Le philosophe et le réel : Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette littératures, 1998, p. 97-99.

<sup>13</sup> Jules Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 5.

France ? La question est ici beaucoup trop large pour notre travail <sup>14</sup>. Ce qui nous intéresse est plutôt de comprendre pourquoi Jacques Bouveresse et, un peu plus tardivement, Vincent Descombes ont décidé de s'inscrire à contre-courant et de se réclamer de la philosophie analytique. S'agissait-il simplement de préférences quant aux sujets de prédilection de cette tradition, où peut-on y voir aussi une prise de position par rapport à la façon de philosopher ?

### **Philosopher « à la française »**

L'intérêt pour la philosophie analytique de Bouveresse et Descombes, on le voit aisément, tient non seulement aux problèmes traités par cette tradition, mais aussi à la méthode, à la façon de faire de la philosophie. Dès ses premiers articles, on remarque chez Bouveresse une attitude de revendication, voire de combat, contre la littérarité et l'obscurité croissante de la philosophie, contre la séduction qu'opèrent les « prodiges et vertiges de l'analogie » qui tiennent lieu de discours philosophique. Introduit à Wittgenstein, à Frege et à la logique contemporaine par Gilles-Gaston Granger et Jules Vuillemin <sup>15</sup>, Bouveresse découvre chez eux une façon nouvelle de faire de la philosophie, une philosophie qui tient « l'exigence de clarté totale <sup>16</sup> » et de précision comme primordiale, et qui se consacre à l'élucidation de véritables *problèmes* de la philosophie. Car pour Bouveresse, « [l]a philosophie française souffre manifestement de ce mal que Wittgenstein diagnostiquait déjà

---

<sup>14</sup> L'article précédemment cité de Romain Pudal offre une excellente tentative de réponse à cette question, qui s'appuie non seulement sur des oppositions philosophiques mais aussi sur une explication en fonction des principales institutions philosophiques françaises.

<sup>15</sup> Bouveresse, *Le philosophe et le réel : Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, p.111.

<sup>16</sup> Chauviré, « Le cas Bouveresse : histoire d'une exception », p. 550.

chez Russell en 1922 : la perte du sens des problèmes philosophiques, *Problemeverlust*<sup>17</sup> ».

La première critique de Bouveresse face aux philosophes « continentaux » concerne donc « leur conception de la philosophie et leur façon de la pratiquer<sup>18</sup> ». C'est une critique sur laquelle il s'est largement étendu, autant dans des ouvrages polémiques (*Le Philosophe chez les autophages, Rationalité et Cynisme, Prodiges et vertiges de l'analogie*, sans compter de nombreux essais recueillis en 4 volumes), des entretiens (*Le philosophe et le réel : Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, particulièrement les chapitres IV et V) que dans sa leçon inaugurale au Collège de France (*La demande philosophique*). Plus que la simple obscurité de cette « prose merveilleusement vide<sup>19</sup> », c'est aussi au manque de modestie du philosophe, qui se voit à la fois comme poète et comme prophète, que Bouveresse s'en prend. La philosophie semblait pour certains une discipline intrinsèquement omnisciente, qui dépassait les règles élémentaires de la raison (d'où l'aversion pour la logique, qui constituerait « une entrave au “libre vol de la pensée”<sup>20</sup> »). Ainsi, les philosophes auxquels s'en prend Bouveresse « ne semblent pas prêts à admettre [...] la possibilité que la philosophie produise réellement de l'erreur, de la fausseté radicale et du non-sens<sup>21</sup> », alors que lui-même « avai[t] le sentiment d'évoluer dans un univers intellectuel où le non-sens proliférait et qui engendrait toutes sortes de pathologies assez étonnantes<sup>22</sup> ».

On peut donc aisément comprendre comment la rencontre de Wittgenstein pu être séduisante pour un jeune philosophe considérant les productions philosophiques qui l'entourent comme étant en bonne partie du non-sens. En effet, la conception thérapeutique

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>18</sup> Nicolas Freymond, « Jacques Bouveresse ou les plaisirs d'une ascèse hérétique », *A contrario*, volume 1, no. 2, 2003, p. 117.

<sup>19</sup> Chauviré, « Le cas Bouveresse : histoire d'une exception », p. 548.

<sup>20</sup> Bouveresse, *Le philosophe et le réel : Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, p. 97.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 121.

de la philosophie chez Wittgenstein, qui considère que la bonne philosophie doit servir à régler les problèmes de la philosophie, fut pour Bouveresse une issue et une arme contre les dogmatismes marxistes, structuralistes ou post-modernistes.

Les références à Wittgenstein sont plus tardives chez Descombes : on aura peine à trouver dans *L'inconscient malgré lui* (plutôt teinté de lacanisme) ou dans *Le même et l'autre* des références explicites au philosophe autrichien. Cependant, l'intérêt pour la philosophie analytique, qui proviendrait surtout de la lecture de commentaires analytiques de textes classiques<sup>23</sup>, se fait rapidement remarquer. *Le même et l'autre* n'est-il pas d'ailleurs destiné à un public anglo-saxon étranger à la façon française de philosopher ? En voulant introduire le lecteur étranger à la philosophie française, Descombes ne peut d'ailleurs s'empêcher de critiquer ses travers à mots couverts. On voit facilement poindre dans l'introduction au *Même et l'autre* une critique du dogmatisme des deux « trinités » philosophiques qui se succèdent en France (« les trois H » - Hegel, Husserl, Heidegger, puis les « maîtres du soupçon » - Marx, Nietzsche, Freud)<sup>24</sup>. Le caractère rhétorique et mondain de la philosophie française est aussi mis en cause, ainsi que l'obligation de l'engagement politique<sup>25</sup>.

Si les critiques de Descombes envers les grands mouvements de la philosophie française sont plus discrètes que celles de Bouveresse, les reproches qu'il lui adresse sont souvent très semblables. Ainsi, dans sa discussion des thèses textualistes dans *Proust, philosophie du roman*, Descombes en vient finalement à nous montrer que sous le couvert d'une « narration historique » qui prétend à une compréhension nouvelle de la modernité, Foucault revient en fait « à des instruments aussi émoussés, aussi discrédités que les bonnes

---

<sup>23</sup> Descombes, « Questions à Vincent Descombes », p. 377.

<sup>24</sup> Descombes, *Le même et l'autre*, p. 13-14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 18.

vieilles oppositions : la forme et le contenu, le sujet et l'objet, l'instance singulière et l'essence universelle<sup>26</sup> ». Par un discours plus poétique que philosophique et teinté de phénoménologie, de structuralisme et de psychanalyse, les textualistes finissent en somme par reprendre l'un des plus vieux concepts philosophiques qui soient, l'essence, pour décrire la littérature, le texte. Plus encore, certains d'entre eux, notamment Barthes, tombent tout bonnement dans le sophisme : « Qu'est-ce qui est commun à toutes les histoires racontées ? Réponse : qu'elles soient racontées ! [...] Qu'est-ce qui est commun à tous les récits ? Qu'ils soient du langage !<sup>27</sup> ». Ce qui au départ se voulait une exploration sans précédent du texte, de l'écrit, n'est finalement qu'une bonne vieille tautologie. Encore une fois, c'est au nom des règles de la logique que se fait la critique : la méthode de Descombes, qui se réclame de Wittgenstein mais aussi du « débroussaillage conceptuel<sup>28</sup> » d'Aristote, se rapproche de celle de Bouveresse en ce sens qu'elle replace la raison au centre de l'analyse philosophique en soumettant chaque problème apparent à son regard le plus strict.

L'opposition qui anime Bouveresse, et, dans une moindre mesure, Descombes contre les grands mouvements de la philosophie française du 20<sup>e</sup> siècle et ses plus illustres représentants ne tient pas simplement à leur méthode ou à leurs présupposés philosophiques, mais aussi à une éthique de travail, à la posture du philosophe dans l'espace public. Pudal remarque que c'est à la figure de l'« intellectuel » français, « [n]é avec l'affaire Dreyfus, devenu total avec Jean-Paul Sartre<sup>29</sup> », que s'en prend la plupart des philosophes analytiques français, en premier lieu Jacques Bouveresse. L'intellectuel français « se caractérise par l'intervention dans le débat public au nom d'une compétence et de valeurs

---

<sup>26</sup> Vincent Descombes, *Proust : philosophie du roman*, Paris, les Éditions de Minuit, 1987, p. 96.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>28</sup> Descombes, « Questions à Vincent Descombes », p. 384.

<sup>29</sup> Pudal, « La difficile réception de la philosophie analytique en France », p. 86.

reconnues dans le champ spécifiquement intellectuel<sup>30</sup> »; ses connaissances et compétences justifie qu'il agisse comme « guide » dans le champ pratique, surtout politique. Ce qui cause problème aux yeux de plusieurs, ce n'est pas le simple fait que le philosophe s'engage concrètement au niveau politique et social, mais bien qu'il s'engage *en tant que philosophe*. Cette union entre philosophie et politique fait en sorte que « [t]out se passe comme si on pouvait attribuer immédiatement tel énoncé philosophique à tel parti politique<sup>31</sup> ». Le philosophe doit s'engager, certes, mais s'engager en fonction de ses principes philosophiques. Certaines positions, voire certains sujets, sont d'avance classés comme étant « réactionnaires »; les positions les plus radicales et les plus extrêmes, quant à elles, sont toujours vu comme plus « profondes », car elles prétendent « prendre les choses, et notamment le mal, à la racine<sup>32</sup> ». Évidemment, un tel préjugé aura amené son lot d'erreurs et d'aberrations, et si les intentions sont souvent bonnes, leur application le fut plus rarement. Comme le note Bouveresse, de façon très polémique :

Si l'on considère, par exemple, l'évolution de la philosophie française depuis une quarantaine d'années, on est bien obligé de constater que, dans le domaine qui constituait pour elle, comme dit Vincent Descombes, l'« épreuve décisive », à savoir la prise de position politique, elle s'est surtout distinguée par ce que l'on ne peut percevoir aujourd'hui autrement que comme une inconscience et un aveuglement exceptionnels et, secondairement, par une aptitude remarquable à dénoncer après coup, comme si elles avaient été et étaient encore celles de tout le monde, des erreurs et des illusions qui étaient, en réalité, essentiellement *les siennes*<sup>33</sup>.

Face à cette figure de l'intellectuel, le modèle analytique du « professionnel » semble peut-être plus terne, mais aussi plus mesuré et moins prompt à l'emportement : « L'idéal analytique est celui d'une communauté philosophique constituée de spécialistes, de professionnels, dont les compétences sont reconnues et évaluées selon des règles

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>31</sup> Descombes, *Le même et l'autre*, p. 18.

<sup>32</sup> Bouveresse, *Le philosophe et le réel : Entretien avec Jean-Jacques Rosat*, p.223.

<sup>33</sup> Jacques Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, les Éditions de Minuit, 1984, p. 24.

argumentatives strictes. Leur intervention éventuelle dans le domaine public ne se fait jamais au nom de ces compétences spécifiques<sup>34</sup> ». C'est en ce sens qu'on parle d'une « reprofessionnalisation<sup>35</sup> » de la philosophie chez Bouveresse, et que lui-même se réclame d'une « conception antihéroïque de la philosophie<sup>36</sup> ». Là encore, les critiques sont plus ouvertes et plus féroces chez ce dernier que chez Descombes, mais il est difficile de lire les dernières pages de l'introduction du *Même et l'autre* sans y voir la forte dose d'ironie présente chez l'auteur, qui s'étonne lui-même « du vertigineux passage de l'Idée du bien au bien sensible<sup>37</sup> » : « Tout se passe comme si on abordait enfin le vif du sujet au moment où, parti d'hypothèses sur l'un et le multiple ou sur la nature de la connaissance, on en vient à la question des prochaines élections ou à celle de l'attitude du parti communiste<sup>38</sup> ».

Malgré que leurs parcours diffèrent et que leurs positions ne soient pas toujours les mêmes, on retrouve chez Bouveresse et Descombes une même exhortation à la modération et à la modestie face au monde philosophique français. Le choix de la philosophie analytique et l'importance de Wittgenstein ne sont certainement pas imputables à cette seule raison : certaines prédispositions, des questions de goût et de caractère sont peut-être tout aussi sinon plus importante pour les expliquer. En revanche, il ne s'agit pas d'un choix innocent : en s'isolant *ipso facto* du milieu philosophique de l'époque, ces deux pionniers de la philosophie analytique en France ont certainement pris position quant à la façon de faire de la philosophie. Comme nous l'annoncions aussi au début de ce chapitre, la dénonciation de Bouveresse et Descombes des dérives de la philosophie « continentale » a pour nous une importance dans la mesure où il s'agit d'un point commun entre ces deux auteurs qui, nous

---

<sup>34</sup> Pudal, « La difficile réception de la philosophie analytique en France », p. 87.

<sup>35</sup> Chauviré, « Le cas Bouveresse : histoire d'une exception », p. 553.

<sup>36</sup> Bouveresse, *Le philosophe et le réel : Entretien avec Jean-Jacques Rosat*, p.221.

<sup>37</sup> Descombes, *Le même et l'autre*, p.17.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.17.

le croyons, permet une comparaison fructueuse et pertinente entre leurs pensées. Les trajectoires philosophiques de Bouveresse et Descombes, certes différentes mais toutes deux atypiques si on les regarde en fonction du milieu philosophique français du XXe siècle, vont singulariser ces deux philosophes et les mettre dans une catégorie, les philosophes français d'inspiration analytique, dont ils furent les deux premiers membres. Leurs méthodes, leurs influences et leurs prises de positions les rapprochent plus qu'elles ne les distinguent; il est ainsi aisé pour nous de mettre leurs pensées en dialogue lorsqu'elles s'intéressent au même sujet.

Le contexte dans lequel a évolué Laugier, que Bouveresse et Descombes précèdent de deux décennies, fut assez différent, notamment en raison du travail de ces auteurs pour une plus grande étude de la philosophie analytique en France. Dans sa contribution à la table ronde *Quel avenir pour la philosophie analytique en France ?*, Laugier s'en prend tout autant aux détracteurs de la philosophie analytique qu'à ses sectateurs, dont le renforcement serait mutuel<sup>39</sup>. Si la philosophie analytique n'est toujours pas dominante en France, elle occupe aujourd'hui une place de choix, et l'heure n'est plus au combat pour la simple reconnaissance. Or Laugier déplore un mouvement de la part de plusieurs philosophes analytiques français dont la compréhension de ce style philosophique est très restreinte. Selon Laugier, le danger n'est plus l'oblitération de la philosophie analytique en France, mais sa restriction à une nouvelle orthodoxie qui ne considère que les philosophes les plus rationalistes et positivistes pour évacuer ceux qui, comme Cavell ou Rorty, présentent une pensée plus hétérodoxe<sup>40</sup>.

On remarque ainsi dans plusieurs textes de Laugier une attention particulière portée à

---

<sup>39</sup> Sandra Laugier, *Quel avenir pour la philosophie analytique en France ?* dans Picavet, Emmanuel, « Table ronde sur le thème : Quel avenir pour la philosophie analytique ? », *Cités*, 2001, vol. 1, n° 5, p.152.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 152-154.

des auteurs et des courants philosophiques qui ne représentent certainement pas l'image traditionnelle (et caricaturale) de la philosophie analytique. Son insistance, dans *Concepts moraux, connaissance morale*, sur la valeur de l'imagination pour la connaissance détonne considérablement du positivisme logique du Cercle de Vienne <sup>41</sup>. Alors que Bouveresse et Descombes devaient ébranler les orthodoxies de la philosophie française pour faire une place à une méthode radicalement différente, Laugier tente plutôt de s'assurer que cette nouvelle méthode ne devienne pas une nouvelle orthodoxie aussi sectaire et intolérante que ne pouvaient l'être ses anciens ennemis.

Plus que la seule façon de faire de la philosophie, c'est aussi la façon dont Descombes et Bouveresse et Laugier traitent d'un sujet aussi délicat que peut l'être la littérature en France qui découle en partie de leur héritage analytique. Descombes disait lui-même que « [l]e rapport de la philosophie à l'*opinion* est, en France, d'abord rapport à l'*opinion politique*, et en second lieu à l'*opinion littéraire* <sup>42</sup> ». Nos trois auteurs, en se réclamant d'une pratique de la philosophie qui ne l'identifie nullement à la littérature, distinguent nettement ces deux domaines : il s'agit déjà d'une prise de position importante. La question de la connaissance éthique en littérature prend un sens tout différent selon qu'on affirme que littérature et philosophie ne sont qu'un seul et même discours ou que l'on distingue nettement les disciplines et leurs critères. En s'attaquant aux grands courants de la philosophie française du XXe siècle et en se réclamant d'un modèle « professionnel » de la philosophie, Bouveresse, Descombes et Laugier se situent déjà dans ce débat : la pratique de la philosophie n'est pas réductible à une pratique littéraire. Tout leur défi sera alors de montrer que malgré cette distinction entre les discours, philosophie et littérature peuvent se

---

<sup>41</sup>Sandra Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », dans Laugier, Sandra (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, 2006, p. 172.

<sup>42</sup> Descombes, *Le même et l'autre*, p.18.

renseigner mutuellement, voire participer du même mouvement.

## Chapitre 2 : Quel savoir nous transmet la littérature ? Le statut de la connaissance littéraire chez Jacques Bouveresse.

### Introduction

Dans *La Rime et la raison*, Jacques Bouveresse résume ainsi la pensée de Wittgenstein sur l'éthique : « Ce que Wittgenstein veut dire pour une part, c'est que l'éthique n'a rien à voir avec ces questions *philosophiques* [le Bien, la bonne vie, etc.] : là où l'éthique est réellement *présente*, on ne nous parle pas *de* l'éthique; et là où l'on en parle, on parle en fait d'autre chose <sup>43</sup> ». L'éthique est donc du domaine de l'indicible, tout comme l'esthétique et la logique. Pourquoi alors Bouveresse consacre-t-il un livre entier à ces questions ? Ne faudrait-il pas suivre le mot d'ordre de l'auteur du *Tractatus* : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence <sup>44</sup> »? La question de l'éthique chez Wittgenstein appelle pourtant selon lui à la parole, au traitement philosophique : si on ne peut rien dire de façon directe de l'éthique, on peut pour le moins expliquer ce silence.

Bien que Wittgenstein n'ait pas lui-même traité extensivement de la question de l'éthique et de l'esthétique (qui sont pour lui, rappelons-le, la même chose), Bouveresse s'est permis de le faire dès son deuxième ouvrage, en se demandant simplement : « que se passerait-il si on essayait de “dire” le maximum de ce que Wittgenstein n'a pas dit et qui était pour lui le plus important ? <sup>45</sup> ». Déjà la relation complexe que Bouveresse entretient avec Wittgenstein apparaît: à mi-chemin entre le commentateur et l'auteur, il est toujours difficile de bien distinguer ce qui appartient à Jacques Bouveresse et ce qui appartient à

---

<sup>43</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison : Science, éthique et esthétique*, p. 78.

<sup>44</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993, 6.54.

<sup>45</sup> Bouveresse, *Le philosophe et le réel : Entretien avec Jean-Jacques Rosat*, p. 114.

Wittgenstein. Bouveresse lui-même reconnaît ce « processus d'identification » : « au fond, j'ai trouvé avec Wittgenstein le philosophe qui vous semble avoir donné le mode d'expression optimal à des idées dont vous sentez que ce sont aussi les vôtres, celles auxquelles, avec plus de talent et d'énergie, vous seriez peut-être aussi arrivé<sup>46</sup> ». Ce que Bouveresse dit dans *La rime et la raison* comme dans ses autres ouvrages sur Wittgenstein est très certainement redevable au philosophe autrichien, mais cela n'empêche pas ces livres d'être aussi l'expression de la pensée de leur auteur.

Qu'en est-il dès lors de cette indicibilité de l'éthique ? Ce chapitre tentera d'abord de répondre à cette question, de dire à notre tour tout ce que l'on peut dire sur ce qui ne se dit pas. Il s'agira donc d'exposer la lecture que fait Bouveresse de l'éthique chez Wittgenstein, qui a ceci de particulier qu'elle conçoit une certaine unité entre les propos tenus dès les *Carnets* et le *Tractatus*, la *Conférence sur l'éthique* et les remarques des *Recherches philosophiques*. Notre questionnement se déplacera ensuite vers la littérature, qui semble, selon Bouveresse, le lieu où l'éthique est le mieux à même de s'exprimer, ou de se montrer. Nous tenterons ainsi d'expliquer comment la distinction entre le dire et le montrer présentée par Wittgenstein dans le *Tractatus* est à la source de l'idée que la littérature serait plus apte à exprimer l'éthique que la philosophie. Nous terminerons ce chapitre en nous questionnant sur le statut de la connaissance qui est accordée à la littérature. En effet, si, comme Bouveresse, nous tendons à avoir une définition assez empirique et positiviste de la connaissance, peut-on quand même parler de connaissance quant au contenu moral de la littérature ? Et si oui, en quoi cette connaissance se distingue-t-elle de la connaissance philosophique ?

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 113.

## 1- L'éthique indicible

Pourquoi ne pourrait-on pas parler de l'éthique ? Il semble bien que, de Platon à nos jours, les philosophes soient loin de s'être abstenus de parler du Bien, de la bonne vie, du jugement moral ou des valeurs. Or que fait-on vraiment lorsqu'on parle d'éthique ? On guide, on identifie des valeurs, on juge des actions, des comportements, des attitudes : et si l'on juge ainsi, c'est en fonction d'un idéal, d'un Bien. Ce que Wittgenstein veut d'abord nous dire, selon Bouveresse, c'est que l'erreur provient de la recherche d'un Bien, d'un Devoir unique et universel, qu'il est non seulement impossible de justifier véritablement, mais dont nous ne savons même pas ce qu'en serait une vraie justification <sup>47</sup>.

Bouveresse, dans *La rime et la raison*, nous explique que selon Wittgenstein, il n'existe pas de domaine qui soit réservé à l'éthique : celle-ci est partout, tout le temps, dans chaque action et dans chaque pensée. On peut en effet se demander pourquoi l'on tend à considérer certaines questions comme manifestement non-éthique s'il s'agit vraiment d'une quête de la vie bonne, comme si certaines actions ou certains sujets ne faisaient pas partie de cette vie. L'éthique, dans le *Tractatus logico-philosophicus*, est traitée de la même façon que la logique, c'est-à-dire comme « transcendantale <sup>48</sup> ». Wittgenstein utilise ce terme de façon presque kantienne : la logique et l'éthique sont des conditions de possibilité de notre monde, car elles sont le monde lui-même, et c'est pourquoi on ne peut vraiment en parler. L'éthique n'a pas de domaine particulier ni de propositions qui lui soient propres comme en ont les sciences parce que, contrairement à celles-ci, « elle n'exprime pas de contenu qui pourrait

---

<sup>47</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 106.

<sup>48</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421.

être reconnu comme vrai ou faux par une comparaison avec des éléments déterminés de la réalité <sup>49</sup> ».

Rien dans le monde n'est spécifiquement éthique, car tout l'est : la question du jugement moral se pose donc à chaque instant, pour chaque personne. Le philosophe, selon Wittgenstein, est celui qui pose la question de l'action bonne, du devoir à accomplir : en posant cette question, il cherche à fonder en raison le jugement moral. Pourtant, « moral begründen ist unmöglich <sup>50</sup> »: justifier le jugement moral par un fondement éthique universel est tout simplement impossible. Le monde tel qu'il est vu dans le *Tractatus* est composé de faits accidentels : rien de ce qui est dans le monde ne peut échapper à la règle de la contingence, c'est pourquoi fonder l'éthique à partir d'éléments mondains est en somme impossible. C'est ce que Bouveresse veut nous dire en affirmant que pour Wittgenstein, « ce qui doit nous interdire de juger, c'est que nous n'avons aucune idée du genre d'information pertinente et suffisante qui pourrait nous autoriser à le faire <sup>51</sup> ». Quel genre de fait pourrait amener la confirmation rationnelle d'un énoncé comme « tuer est mal » ? La tentative philosophique de fonder le jugement moral est vouée à l'échec car elle demande au monde de contenir lui-même son sens alors que « Le sens du monde doit être hors de lui <sup>52</sup> ».

Que veut-on vraiment dire lorsqu'on pose la question de la bonne vie, de la bonne action, du bon comportement ? Sûrement pas, nous dit Wittgenstein, la même chose que lorsque nous posons la question de la bonne route ou de la bonne table. Les mots tels que « bon », « bien », « devoir », ont tous deux sens : le sens « trivial ou relatif » et le sens

---

<sup>49</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain : Sur la littérature, la vérité et la vie*, p. 72.

<sup>50</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, B. Blackwell (éd.), Oxford, 1967, p. 118, cité dans Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p.76.

<sup>51</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 106.

<sup>52</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41.

« éthique ou absolu <sup>53</sup> ». Lorsque nous utilisons le mot « bon » dans une expression comme « C'est la bonne route pour se rendre à X », nous référons à une « fin prédéterminée », c'est-à-dire, dans ce cas, se rendre à X en prenant le moins de temps possible. Ainsi, nous dit Wittgenstein, les propositions de valeur relative « se ramène[nt] à un simple énoncé de faits <sup>54</sup> »: la route la plus rapide pour se rendre à X est celle-ci. Est-ce la même chose si je dis « C'est la bonne action à accomplir », ou « Il est bien de ne pas tuer » ? J'utilise alors le terme « bon » ou « bien » dans son sens éthique : existe-il un énoncé de fait qui puisse rendre compte de cette proposition de valeur absolue ? Wittgenstein pousse encore plus loin la comparaison :

Voyons maintenant ce que nous pourrions bien entendre par l'expression : “*la route absolument correcte*”. Je pense que ce serait la route que *chacun* devrait prendre, mû par une *nécessité logique*, dès qu'il la verrait, ou sinon il devrait avoir honte. Similairement, *le bien absolu*, si toutefois c'est là un état de choses susceptible de description, serait un état dont chacun, *nécessairement*, poursuivrait la réalisation, indépendamment de ses goûts et inclinations, ou dont on se sentirait coupable de ne pas poursuivre la réalisation. Et je tiens à dire qu'un tel état de choses est une chimère <sup>55</sup>.

Aucun état de choses, aucune action ne s'impose à nous, ne doit nécessairement être suivi par nous : ce fut là le grand obstacle que la philosophie morale eut à franchir, et Wittgenstein nous demande de simplement l'accepter. Selon lui, ce n'est donc pas en fonction d'actions précises qu'il faut orienter l'éthique, mais simplement au niveau d'une attitude face au monde (et donc rien qui ne dépende d'éléments dans le monde). Comme le dit Bouveresse, « [l]a *formule* générale (pour employer une expression kantienne) de la moralité ne peut être en fin de compte autre chose que “Soyez heureux !” <sup>56</sup> ».

Rien dans le monde ne peut nous contraindre de façon nécessaire; or, « si *maintenant* je me demande *pourquoi* je devrais être heureux, la question m'apparaît de soi-même être

---

<sup>53</sup> Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, p. 144.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

<sup>56</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 86.

tautologique; il semble que la vie heureuse se justifie par elle-même, qu'elle *est* l'unique vie correcte<sup>57</sup> ». Au lieu de chercher à fonder l'éthique sur des états de faits illusoires, de chercher dans la substance même du monde ce qui lui donne son sens et ce qui nous indique comment vivre, Wittgenstein ramène l'éthique à une espèce d'adéquation entre le soi et le monde qui évacue purement et simplement l'interrogation de la vie bonne : « [a]voir résolu le problème de la vie, ce n'est pas avoir répondu à une *question* quelconque, découvert quoi que ce soit, percé aucun secret. C'est avoir cessé de se poser le problème<sup>58</sup> ».

Si l'éthique se résume à l'impératif « Soyez heureux », on voit bien pourquoi Wittgenstein considère que tous les livres d'éthique ne contiennent pas véritablement d'éthique, et qu'un tel livre serait impossible. Toute tentative de justification rationnelle de cet impératif est par ailleurs elle aussi rejetée d'avance : Wittgenstein n'est pas l'auteur d'un Traité sur le bonheur, il se contente de nous dire que la seule chose qui justifie la volonté d'être heureux est le bonheur lui-même. Toute tentative de fondation philosophique de l'éthique est vouée à nous ramener à la tentation de trouver un état de choses qui justifie de lui-même une certaine éthique, ce qui est impossible. Mais s'il en est ainsi, on doit alors refuser au philosophe toute prétention à une aptitude particulière pour nous parler d'éthique. Pourquoi le philosophe se verrait-il accorder un savoir spécial sur un objet dont il ne sait rien de plus que les autres ? « Dans quelle mesure, pour reposer la question cruciale, le philosophe est-il qualifié pour parler de morale ? Est-il fondamentalement *meilleur*, plus *expérimenté* ou plus *heureux* que le reste des hommes ? Quel genre de *secret* détient-il ? Que pourrait-il bien *savoir* ici que d'autres ignorent ? De toute évidence, rien<sup>59</sup> ». L'éthique n'est

---

<sup>57</sup>Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, introduction, traduction et notes par Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1997, p. 147-148.

<sup>58</sup>Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 87.

<sup>59</sup>*Ibid.*, p. 77.

pas une question philosophique comme on a pu le croire : si la fondation en raison (le *begründen*) de l'éthique est impossible, il n'appartient pas au philosophe de nous en parler.

Il existe bel et bien un certain impératif éthique chez Wittgenstein, mais qui est fort peu substantiel : « Soyez heureux ! ». Peut-on dès lors dire que Wittgenstein accepte pleinement le relativisme moral, que pour lui toute éthique se vaut tant qu'elle mène son porteur à la vie heureuse ? Il nous faut tout d'abord noter que cet impératif ne se réduit pas à une formule telle que : « “Cherchez à satisfaire votre intérêt personnel en toute occasion et par tous les moyens.”<sup>60</sup> ». Bouveresse note avec raison qu'une telle formule donne déjà une voie et un moyen qui sont à l'intérieur du monde, qu'ils présentent à leur façon un bien absolu qui devrait nous contraindre à le poursuivre par la nécessité, ce que Wittgenstein a déjà refusé<sup>61</sup>. La position de Wittgenstein n'est donc pas « utilitariste » ou « hédoniste<sup>62</sup> », mais elle n'est pas non plus relativiste, car Wittgenstein accepte bien que nous donnions des raisons pour justifier nos actes et nos jugements : ce qu'il nous faut comprendre, c'est que ces raisons n'appartiennent pas à un domaine extra-humain, la Rationalité, qui en lui-même possède la réponse à toutes nos interrogations éthiques. Nous le répétons, pour Wittgenstein il est illusoire de penser pouvoir fonder l'éthique sur des bases rationnelles universelles. Nous pouvons certes utiliser des raisons pour juger, « mais “donner des raisons” est une activité qui obéit à des règles *humaines* et qui est révélatrice, non pas de quelque état de chose supérieur, mais essentiellement de la manière dont nous pensons et vivons<sup>63</sup> ».

Il est possible de juger, d'argumenter, de discuter : Wittgenstein, selon Bouveresse, ne rejette pas entièrement la raison en éthique, il considère le fait d'y avoir recours comme

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 110.

expression de la vie humaine. Ce n'est pas parce que nous ne pouvons fonder rationnellement et universellement le jugement éthique que nous ne pouvons pas utiliser des raisons pour convaincre quelqu'un que notre jugement est le bon. Qu'est-ce que Wittgenstein veut dire en nous parlant de *raisons* ? Bouveresse base son explication de la raison éthique et esthétique sur les premières pages du *Cahier Bleu*, où Wittgenstein s'applique à distinguer les *causes* des *raisons*. Ainsi, « Giving a reason for something one did or said means showing a way which leads to this action <sup>64</sup> ». On peut ici remplacer « did » et « action » par les mots « jugé » et « jugement » pour que l'application de cette définition en éthique et en esthétique soit plus claire. Wittgenstein, selon Bouveresse, distingue très clairement la raison de la cause. La raison ne peut être mise en doute, elle n'est nullement une hypothèse; la cause, quant à elle, est justement une hypothèse émise lorsque nous observons régulièrement qu'un phénomène B suit un phénomène A <sup>65</sup>. Je ne peux douter de la pertinence de la raison pour laquelle quelqu'un a peur, mais je peux tout à fait douter de l'hypothèse selon laquelle la gravité cause la chute de la pomme. L'une des erreurs principales en philosophie, nous dit Bouveresse en suivant Wittgenstein, est donc de vouloir donner des raisons qui sont en fait des causes, en suivant le modèle de la science. Lorsqu'on veut fonder le jugement éthique, on cherche finalement une cause qui nous contraint à juger de telle ou telle façon. Toute proposition éthique universelle cherche à contraindre non pas l'action juste, mais le jugement juste : il est possible d'agir autrement, mais ma démonstration prouve qu'on ne *peut* juger autrement. Et c'est justement ce qui, selon Wittgenstein, est impossible.

---

<sup>64</sup> Ludwig Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Oxford, Blackwell, 1958, p.14.

<sup>65</sup> Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science : Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 82-83.

La raison du jugement éthique ou esthétique ne cherche pas à contraindre, mais à convaincre <sup>66</sup>: il s'agit de faire voir un acte x comme étant ceci ou cela. Cela veut-il dire que le jugement éthique est purement subjectif, relatif ? Car si une raison plutôt qu'une autre me convainc, on ne pourrait m'accuser de quoi que ce soit, à moins qu'il existe une mesure de la validité d'une raison. C'est, en somme, un retour à la rhétorique pure et simple. Mais Bouveresse refuse rapidement de telles conclusions, car il est selon lui de la nature même des raisons que certaines soient « meilleures » que d'autres :

Dire qu'une bonne raison est une raison qui nous fait l'effet d'être telle ne veut pas dire que « chacun d'entre nous a ses raisons » et qu'elles sont nécessairement bonnes dans la mesure où elles le satisfont. Un des traits essentiels de la grammaire du mot « raison » est au contraire le fait que nous pouvons commenter et critiquer les raisons de quelqu'un, dire qu'il est persuadé par de *mauvaises* raisons, essayer de le lui montrer, etc. Wittgenstein veut dire que nos raisons ont un statut civil, qu'elles n'ont pas de validité naturelle, et non pas qu'elles sont dépourvues de validité intersubjective <sup>67</sup>.

Le fait de donner des raisons est intrinsèque à une forme de vie, la nôtre: encore une fois, cela ne se rapporte pas à un impératif contraignant qui proviendrait d'un quelconque état de choses dans le monde, mais à nos pratiques. Comme pour de nombreux problèmes philosophiques, Wittgenstein veut simplement nous dire que la chaîne des raisons s'arrête à un certain moment. Nous ne pouvons tenter de faire remonter toute justification à une « origine » qui se justifierait d'elle-même, car nous en arrivons à des questions qui sont dépourvues de sens : pourquoi donnons-nous des raisons ? Pourquoi certaines raisons sont meilleures que d'autres ? Il en va de la nature même de ces concepts, et ce que nous faisons lorsque nous expliquons à quelqu'un que ses raisons sont mauvaises, c'est de l'amener à voir ses raisons comme étant insuffisantes. Ce n'est donc pas parce que le jugement éthique (et esthétique) se base sur la conviction et, d'une certaine façon, la rhétorique, qui s'agit pour autant d'un simple relativisme. Il faut simplement comprendre que la règle qui nous est

---

<sup>66</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 180.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 187-188.

donnée pour hiérarchiser les raisons et les jugements provient de l'usage de ces concepts dans une forme de vie particulière, qu'elle n'est pas nécessaire et universelle.

La reconstruction d'une éthique à partir des propos disparates (et parfois opposés) de Wittgenstein par Bouveresse crée une pensée cohérente, mais difficile. Nous comprenons bien que ce dernier tente de nous montrer que la philosophie de Wittgenstein, des *Carnets* aux derniers écrits, est plus cohérente qu'il ne le paraît, mais certaines positions tenues dans le *Tractatus* (notamment sur la question de la proposition sensée) sont radicalement incompatibles avec les *Recherches philosophiques*. L'éthique wittgensteinienne telle que la comprend Jacques Bouveresse a un donc caractère très particulier : d'un côté, Wittgenstein se refuse de lui donner une quelconque substance, outre l'impératif « Soyez heureux », car aucun état de fait du monde ne saurait justifier d'impératifs moraux substantiels. De l'autre, il accepte que la discussion éthique, pour autant qu'elle puisse avoir lieu, se fasse par une évaluation de différentes raisons soumises, qui elles non plus n'ont pas de fondement objectif et universel. On comprend maintenant pourquoi, en reprenant un passage déjà cité, Bouveresse affirme que le philosophe n'est pas plus qualifié qu'un autre pour parler d'éthique. Mais existe-t-il quelqu'un de plus qualifié pour nous parler d'éthique ? Comment est-il possible d'amener quelqu'un à voir les choses comme nous les voyons, à convaincre ? Wittgenstein nous parle certes de *raisons*, mais l'éthique se limite-t-elle toujours à la discussion rationnelle ?

## 2- La littérature, monstration de l'éthique ?

Si le philosophe n'est pas qualifié de façon particulière pour parler de l'éthique, il semble clair pour Bouveresse que le romancier l'est. Il affirme d'ailleurs sans ambages, tout juste après avoir mentionné le manque de compétence du philosophe : « il est clair, pour parler en termes wittgensteiniens, que tout ce que les philosophes se sont efforcés de *dire* ès qualités sur ce sujet est de bien peu de poids si on le compare à ce qu'ont réussi à *montrer* des écrivains comme Shakespeare, Balzac, Dostoïevski ou Tolstoï dans leurs œuvres <sup>68</sup> ». Il y aurait donc supériorité de l'écrivain sur le philosophe en éthique : le romancier réussit là où le philosophe échoue, il peut nous parler d'éthique. Wittgenstein n'avait-il pas pourtant dit qu'on ne peut parler de l'éthique, et que « rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être *cette* chose, l'éthique <sup>69</sup> » ?

Bouveresse introduit ici une idée wittgensteinienne qu'il discute assez peu, mais qui semble être le pont entre l'éthique et la littérature : la différence, présentée dans le *Tractatus*, entre le *dire* et le *montrer*. Bien qu'il s'agisse, selon Wittgenstein lui-même, du « problème cardinal du *Tractatus* <sup>70</sup> », l'apparence mystique de cette distinction a poussé plusieurs commentateurs sinon à l'ignorer, du moins à la minimiser. Or il ne s'agit nullement, selon Bouveresse, d'une conception « mystique » au sens péjoratif du terme : cette distinction tirerait selon lui son origine de la logique frégréenne, pour laquelle Wittgenstein avait beaucoup de respect et qui fut en partie à l'origine du *Tractatus* <sup>71</sup>. L'origine exacte de cette

---

<sup>68</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 180.

<sup>69</sup> Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, p.147.

<sup>70</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 54.

<sup>71</sup> Jacques Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre ce qui "se dit" et ce qui "se voit" dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », dans Chauviré, Christiane (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009, p.54.

distinction est ainsi résumée par Bouveresse : « Frege soutient et est contraint par sa philosophie de la logique à soutenir qu'il existe des distinctions logiques catégorielles qui se révèlent directement dans la nature et les règles de manipulation des signes d'une langue formalisée bien construite, mais dont l'existence ne peut, à proprement parler, faire l'objet d'assertions douées de sens dans le langage ».

Considérons par exemple « “le paradoxe du concept cheval”<sup>72</sup> »: la proposition « “Le concept *cheval*” n'est pas un concept » peut paraître contradictoire, pourtant en un sens elle est juste. Car en effet l'expression « le concept *cheval* » n'est pas un concept, mais une expression. Il s'agit sensiblement de la même difficulté à laquelle Russell, qui partageait avec Frege le projet logiciste d'une réduction des mathématiques à la logique, a fait face en appliquant le *Basic law V* de Frege : s'il est possible de faire un ensemble à partir de n'importe quelle propriété, que faire de « l'ensemble des ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes » ? Si cet ensemble ne se contient pas lui-même comme élément, il a dès lors la propriété de ne pas se contenir, ce qui justement le place comme un de ses propres éléments : l'ensemble des ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes devrait dès lors avoir à la fois la propriété de se contenir et de ne pas se contenir, ce qui est bien sûr logiquement impossible. Pour ce qui est du paradoxe du concept *cheval*, le problème concerne la différence entre ce qui est dénoté par l'expression « le concept *cheval* » et l'expression considérée comme telle. Comme l'explique Bouveresse, « une prédication d'ordre supérieur explicite, formulée dans la langue usuelle à propos d'un concept considéré en tant que tel est, en toute rigueur, un non-sens<sup>73</sup> ». Le problème est donc le même pour le paradoxe du concept *cheval* que pour le paradoxe de Russell : il semble que nous ayons

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 68.

besoin d'une « distinction logique catégorielle » qui nous échappe, et qui nous permette de distinguer certains objets de certains autres pour éviter que l'on puisse appliquer le prédicat « concept » à l'objet « le concept *cheval* », et que l'on ne puisse faire un ensemble à partir de la propriété d'être un ensemble.

Pour contourner le paradoxe qui porte son nom, Russell proposa sa théorie des types, que Frege refusa. Pour Frege, nous explique Bouveresse, le problème n'appelle pas de solution théorique : il suffit de le connaître et de savoir ce que nous voulons vraiment dire. Comme il l'écrit à Russell :

Nous nous trouvons placés ici, par la nature du langage, dans une situation contraignante qui nous oblige à utiliser des expressions inexactes. Il en va ainsi pour nous de la phrase « A est une fonction », elle est toujours inexacte; car « A » tient le lieu d'un nom propre. Le concept de fonction doit être en fait un concept du deuxième degré, alors qu'il y apparaît toujours dans le langage comme un concept du premier degré. Au moment où j'écris cela, je suis bien conscient de m'être exprimé une fois de plus de façon inexacte. C'est précisément inévitable dans certains cas. *La seule chose qui importe est de savoir qu'on le fait et comment cela se passe*<sup>74</sup>.

C'est donc ici que nous en arrivons à cette idée wittgensteinienne de l'indicible : pour Wittgenstein, le problème auquel sont confrontés Frege et Russell est « l'illusion [...] qui consiste à croire que ce qui doit se montrer dans le symbolisme lui-même peut faire l'objet d'un discours théorique explicite<sup>75</sup> ». Russell tente, avec sa théorie des types, d'imposer des restrictions quant aux possibilités de signification des symboles; or, selon Wittgenstein, « [t]out ce qu'un symbole *peut* exprimer, il *peut* l'exprimer<sup>76</sup> », c'est-à-dire qu'une restriction telle que celle que tente d'amener Russell est complètement artificielle et *ad hoc*.

---

<sup>74</sup> Frege, Gottlob, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, G. Gabriel et alii (hrsg.), Hamburg, Felix Meiner, 1976, p. 218, cité par Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », p. 77.

<sup>75</sup> Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », p. 85.

<sup>76</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, G.H. von Wright (ed.), Oxford, Blackwell, 1974, p.72, cité par Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », p. 85.

La fameuse distinction logique catégorielle nécessitée par Frege existe, mais elle ne peut se *dire*.

En d'autres termes, selon Wittgenstein, l'indicible ne se trouve pas dans le problème, mais bien dans la solution. Il est en effet assez simple d'expliquer à quelqu'un la nature du paradoxe du concept *cheval*, ou même du paradoxe de Russell. On peut alors saisir la distinction qui serait nécessaire pour éviter de tels paradoxes. Or on ne peut véritablement définir ou théoriser cette distinction : elle se *montre* à nous par les paradoxes donnés en exemple, mais elle ne peut se *dire*.

La logique a donc un aspect proprement « transcendantal » : elle ne peut être expliquée par des faits dans le monde, elle ne dérive pas d'une nécessité du monde, mais elle est « une image qui reflète le monde <sup>77</sup> ». La logique se présente dans le langage, ce qui fait que je peux tout à fait montrer à quelqu'un en quoi consiste le paradoxe du concept *cheval* et comment le dépasser, mais que je ne peux baser cette distinction sur une théorie explicite : le monde et le langage sont ainsi, il n'y a rien d'autre à en dire. On ne peut *justifier* la logique : elle se justifie d'elle-même car elle est le reflet du monde. Nous retrouvons ici l'un des aspects de l'éthique évoqué précédemment dans ce chapitre : l'éthique, comme la logique, ne résulte pas d'une nécessité mondaine. Pourtant, « on ne peut certainement pas dire [des propositions de l'éthique et de l'esthétique] qu'elles expriment, comme les propositions de la logique, certaines propriétés formelles ou structurales de la réalité : l'éthique et l'esthétique ne sont pas un “reflet” du monde [...] mais expriment une prise de position du sujet à l'égard du monde <sup>78</sup> ». Qu'est-ce donc qui permet à Wittgenstein d'accorder à l'éthique et à l'esthétique ces mêmes propriétés d'indicibilité et de transcendantalisme qu'à la logique ?

---

<sup>77</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.13.

<sup>78</sup> Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », p. 87.

Bouveresse lui-même semble pris au dépourvu avec cette question. Si la logique, l'esthétique et l'éthique ont en commun que « si elles parvenaient à dire quelque chose, elles ne pourraient le faire qu'à la condition de se situer en dehors de l'espace logique <sup>79</sup> », c'est pourtant pour des raisons bien différentes : alors que la logique est « immanente au langage et à la réalité <sup>80</sup> » (elle se montre naturellement en eux), l'esthétique et l'éthique sont proprement transcendantes par rapport au monde et au langage car « rien ne leur correspond dans la réalité, ni par conséquent, dans le langage » (puisqu'elles n'ont pas d'objet qui leur soit propre).

Il nous faut pourtant noter que lorsque Wittgenstein, dans sa *Conférence sur l'éthique*, nous parle d'une expérience éthique, il réfère à un type de proposition qui se rapproche fortement d'une proposition telle que « le concept *cheval* n'est pas un concept », en ce sens que toutes deux sont un *non-sens* <sup>81</sup>. Wittgenstein nous dit que le meilleur moyen de décrire l'expérience éthique par excellence est « de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m'étonne de l'existence du monde* <sup>82</sup> ». Or, nous dit-il, cette phrase est un non-sens puisqu'on ne peut s'étonner que d'une chose « dont j'aurais pu concevoir qu'elle *ne* se produirait *pas* <sup>83</sup> », et que je ne peux donc pas m'étonner de l'existence du monde « parce que je ne peux pas imaginer qu'il n'existe pas <sup>84</sup> ». Mais il en va ici du paradoxe du concept *cheval* comme de la description de l'expérience éthique : il s'agit d'un non-sens, mais cela

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>81</sup> Il est important de préciser ici les deux sens possibles du « non-sens » chez Wittgenstein. Celui-ci utilise en effet deux termes allemands que l'on traduit habituellement, faute de mieux, par « non-sens » : « Unsinnig » et « Sinnlos ». Selon Laugier, « dans le *Tractatus* les propositions de la science sont seules à être pourvues de sens (*sinnvoll*). Les tautologies et les contradictions sont dépourvues de sens, *sinnlos*. Les propositions de la métaphysique sont radicalement du non-sens – *unsinnig* » (Sandra Laugier, *Wittgenstein, les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, p. 50). Le paradoxe du concept *cheval* n'est pas une contradiction usuelle, puisqu'il est à la fois vrai et faux; il n'est donc pas simplement *sinnlos*, mais *unsinnig*.

<sup>82</sup> Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, p. 149.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 150.

ne veut pas dire que l'on ne comprenne pas l'énoncé. Il y a dans ces phrases quelque chose d'indicible mais de montrable.

On comprend dès lors pourquoi Wittgenstein peut dire que l'éthique se montre, mais ne se dit pas : l'expérience éthique est un non-sens, mais elle est néanmoins compréhensible. C'est le même refus qui s'exprime lorsque Wittgenstein s'attaque à la théorie des types que lorsqu'il affirme l'impossibilité d'un livre sur l'éthique. Mais pourquoi la littérature serait plus apte à exprimer de l'éthique que la philosophie, voire que la science ? Il est bien évident qu'il ne s'agit pas seulement d'un privilège accordé à la forme littéraire en fonction de sa moins grande prétention à l'universalité : Wittgenstein ne veut pas nous dire que le romancier peut se permettre d'affirmer qu'« il ne faut pas tuer » simplement parce qu'il ne considère pas nécessairement que son propos doit être universel et objectif, mais qu'il repose sur d'autres raisons moins rationnelles. Le refus de Wittgenstein de considérer que l'on puisse *dire* quelque chose de l'éthique n'est pas un préjugé antirationaliste selon lequel l'indicible tient de l'expérience surnaturelle. Le fameux mysticisme de Wittgenstein, qui rebuta tant Russell, n'est certainement pas un mysticisme au sens usuel du terme : ce qui est mystique est indicible, non pas parce que notre langage est inadéquat (comme l'implique tout concept de « révélation » ou de « vision », qui sont selon Russell caractéristiques du mysticisme)<sup>85</sup>, mais plutôt parce que cela découle de l'existence même du langage. C'est d'ailleurs l'un des points communs entre l'éthique et la logique : tout comme l'expérience éthique primordiale, chez Wittgenstein, consiste en l'étonnement devant l'existence du monde, l'expérience logique, si l'on peut s'exprimer ainsi, nous vient de la constatation de l'existence de règles et de distinctions logiques (tel que la distinction inexprimable qui explique le paradoxe du concept *cheval*). Et cela ne pourrait être exprimable dans aucun

---

<sup>85</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p.35.

autre langage, puisqu'il nous faudrait dès lors nous étonner de l'existence de ce métalangage, dans une régression à l'infini.

La supériorité que Bouveresse (et, selon lui, Wittgenstein) accorde à la littérature sur l'éthique n'est donc pas due à un caractère « non-rationnel » de la littérature. Wittgenstein n'est pas un émotiviste : l'éthique peut se montrer et donc se comprendre, elle est, ne l'oublions pas, sujette à la délibération rationnelle, au jeu des raisons. Si la littérature peut l'exprimer, c'est parce que la forme littéraire nous permet justement une monstration *interne* (par les actions, par les paroles des personnages) de différentes expériences éthiques : elle nous présente des situations proprement éthiques dans toute leur complexité et des jugements sur certaines actions qui ne se présentent pas comme des nécessités, mais plutôt comme des jugements appropriés. Bouveresse nous rappelle à cet égard un passage des *Recherches philosophiques* qui exprime bien, selon lui, comment la littérature peut exprimer et nous enseigner l'éthique :

Existe-t-il, relativement à l'authenticité de l'expression des sentiments, un jugement de « spécialiste » ? – Là aussi, certains ont un « meilleur » jugement, et d'autres un « plus mauvais ».

En général, c'est du jugement de celui qui a la meilleure connaissance des hommes que découleront des pronostics plus justes.

Peut-on apprendre à connaître les hommes ? Certains le peuvent. Non en suivant des cours, mais par l'« expérience » - Existe-t-il des maîtres pour cela ? Certainement. Ils donnent, de temps à autre, la bonne *indication*. – C'est à cela que ressemblent ici l'« apprendre » et l'« enseigner ». – On n'apprend pas une technique, mais des jugements pertinents. Il y a aussi des règles, mais elles ne forment pas un système, et seul l'homme d'expérience peut les appliquer à bon escient. À la différence des règles de calcul<sup>86</sup>.

Cette remarque plutôt cryptique est tout à fait représentative de la philosophie du deuxième Wittgenstein : bien que sa lecture nous semble relativement simple, et que sa compréhension ne soit pas particulièrement ardue, il est extrêmement difficile d'en retirer des éléments théoriques pouvant nous aider à la reformuler et à l'expliquer. Notons d'abord

---

<sup>86</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Éditions Gallimard, 2004, p. 318.

que Wittgenstein s'empresse d'affirmer qu'il existe bel et bien un « meilleur » et un « mauvais » jugement quant à la « connaissance des hommes » : comme nous l'avons déjà mentionné, la grammaire du mot « raison » contient déjà en-elle-même l'idée de « bonnes » et de « mauvaises » raisons, et il en va de même pour le mot « jugement ». On accepte, en utilisant les mots « raison » ou « jugement », de qualifier certains de ces jugements comme étant bon ou mauvais (on dira aisément de quelqu'un qu'il a bien jugé une situation ou au contraire qu'il a fait « une erreur de jugement »). Le sens des mots « raison » et « jugement » ne serait plus le même si l'on refusait d'accorder qu'il existe des bonnes et des mauvaises raisons pour justifier quelque chose : lorsque Wittgenstein nous dit qu'il est impossible de fonder la morale, il ne nous dit pas de nous abstenir de tout jugement. Mais comment pouvons-nous apprendre à faire de bons jugements ? L'« homme d'expérience » est celui qui peut nous faire « voir comme », celui qui peut nous montrer les distinctions indéfinissables qui séparent le bon jugement du mauvais, l'authenticité de l'inauthenticité. Un peu plus loin dans les *Recherches philosophiques*, une remarque de Wittgenstein nous pousse en ce sens :

Je peux reconnaître un regard véritablement amoureux, le distinguer d'un regard qui simule l'amour (et naturellement mon jugement peut ici recevoir une confirmation « pondérable »). Mais il se peut que je sois dans l'incapacité totale de décrire ce qui les différencie. Et ce n'est pas parce que les langues que je connais manquent de mots pour cela. Pourquoi ne pas simplement en introduire de nouveaux ? – Si j'étais un peintre de grand talent, il se pourrait que je donne à voir dans des tableaux le regard véritablement amoureux et le regard qui simule l'amour<sup>87</sup>.

La distinction indéfinissable entre un regard réellement amoureux et un regard qui simule l'amour peut se connaître, se comprendre, et, si elle ne peut se dire, elle peut se montrer. L'exemple que donne Wittgenstein est justement artistique : le peintre peut montrer ce qui ne se dit pas. C'est dans un sens tout à fait comparable que le romancier peut montrer un propos éthique qui ne peut se dire comme le tenterait de le faire la philosophie. Cette

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 319.

possibilité tient en fait au caractère transcendantal de l'éthique, qui, rappelons-le, n'a pas de domaine d'application particulier, car elle ne concerne pas les faits. Comme le dit Bouveresse, « [l]e monde de l'homme heureux et celui de l'homme malheureux peuvent contenir exactement les mêmes faits et donner lieu aux mêmes assertions factuelles; et pourtant ils constituent deux mondes différents <sup>88</sup> ». Le romancier ne se voit pas accorder le privilège de pouvoir parler d'éthique parce qu'il nous parle d'émotions et n'est pas limité par les règles du discours philosophique : le romancier qui se fait moraliste est tout autant dans l'erreur que le philosophe qui parle d'éthique. C'est pourquoi Bouveresse affirme que Wittgenstein admirait grandement le *Hadji Mourat* de Tolstoï :

À la différence de *Résurrection*, qui est un ouvrage moralisateur construit sur le thème religieux de la faute, du remords et du rachat, et que Wittgenstein n'aimait pas, parce que l'intention édifiante y est trop explicite, *Hadji Mourat* est, en effet, le prototype du récit dont la moralité est purement *interne*, puisque l'on voit simplement s'y *manifeste*, sans qu'il soit besoin d'aucun commentaire, l'énergie morale à l'état brut <sup>89</sup>.

La littérature peut *montrer* l'éthique, on peut y voir l'énergie morale s'y *manifeste*, et ce parce que la littérature *raconte*. En effet, la possibilité pour la littérature de montrer l'éthique tient beaucoup à son caractère narratif : c'est dans l'histoire racontée, dans les vies humaines décrites, que se montre l'éthique. Elle peut nous montrer ces distinctions indéfinissables qui échappent nécessairement à toute théorie, et en ce sens il semble que « la littérature participe bel et bien, par des moyens qui lui appartiennent en propre, à l'entreprise générale de la connaissance <sup>90</sup> ».

Il s'agit ici bien évidemment d'un savoir non-théorique : répétons-le, les théories que présente un romancier dans son œuvre sont tout aussi ouvertes à la critique que les théories d'un philosophe. Or pour Bouveresse, le fait que la littérature ne nous offre manifestement

---

<sup>88</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 72.

<sup>89</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 79.

<sup>90</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 21.

pas de connaissances théoriques ne lui nuit aucunement; la possibilité de connaissance de la littérature est une possibilité de connaissance pratique. Rappelons-nous aussi que, pour Wittgenstein, le but de l'activité philosophique n'est pas la production de théories, mais bien l'éclaircissement d'éléments de notre vie qui restent obscurs : en ce sens, littérature et philosophie peuvent participer du même mouvement. Malgré cela, on voit bien que la principale difficulté à laquelle est confronté Bouveresse tient au statut de la connaissance que peut nous offrir la littérature : une connaissance pratique, non-théorique, certes, mais néanmoins une connaissance véritable, qui n'est pas sans lien avec l'archétype de la connaissance, la connaissance scientifique. Existe-t-il vraiment une connaissance de la sorte en littérature ? Si oui, qu'est-ce qui la rend propre à la littérature, comment se distingue-t-elle de la connaissance philosophique ?

### **3- Le statut de la connaissance littéraire**

Tout au long de *Connaissance de l'écrivain*, la question que pose Bouveresse est celle du statut de la connaissance qui nous provient de la littérature. Si en effet l'idée que la littérature nous amène une certaine connaissance doit être acceptée, cela ne résout pas la question de la nature de cette connaissance, qui n'est ni scientifique, ni théorique, ni purement émotive : « Une fois que l'on a accepté l'idée que la littérature peut constituer, elle aussi, un secteur de la recherche de la vérité, le problème principal est qu'on est en droit de demander une explication concernant le genre de vérité qu'elle cherche à atteindre et les raisons pour lesquelles celle-ci ne peut être atteinte que par les moyens que la littérature

utilise pour y parvenir<sup>91</sup> ». La question de la vérité et de la connaissance en littérature est donc primordiale, mais difficile : si nous suivons Bouveresse dans sa conception de l'éthique, qui relève de l'indicible, il ne va pas du tout de soi que l'on puisse par la suite parler de « connaissance » en éthique. Bien sûr, Bouveresse refuse l'idée d'une connaissance éthique qui soit un idéal moral universalisable et qui puisse se trouver dans la littérature, comme serait tentée de le penser Martha Nussbaum<sup>92</sup> : on voit néanmoins, ne serait-ce par le traitement du terme « connaissance » tout au long de *Connaissance de l'écrivain*, la difficulté de sa position sur le sujet.

L'un des principaux objectifs de Bouveresse dans cet ouvrage semble être de ramener une considération pratique pour la littérature à travers son contenu éthique, et ce contre les critiques qui ne voyaient dans le roman qu'une réflexion sur sa propre textualité<sup>93</sup>. Comme il l'affirme dès la deuxième page : « Un des aspects les plus significatifs et les plus déconcertants (pour ne pas dire plus) de la phobie de l'extra-textualité a été la mise hors circuit complète non seulement du contenu factuel mais également du contenu moral de la littérature, dont une conséquence a été l'incapacité de dire quoi que ce soit d'intéressant sur certaines des œuvres les plus importantes de notre époque »<sup>94</sup>. La connaissance de l'écrivain est une connaissance pratique, elle ne concerne pas uniquement le langage mais bien la vie humaine. On retrouve ici la position que Bouveresse impute à Wittgenstein, et qu'il semble faire sienne dans *La rime et la raison*, selon laquelle l'un des principaux atouts de la littérature est la capacité à montrer l'éthique. Il y a donc un « contenu moral » de la

---

<sup>91</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 85.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>93</sup> Les critiques structuralistes et post-structuralistes, qui dominèrent en France jusqu'aux années 1980, avaient en horreur tout ce qui n'était pas le texte lui-même, toute « hérésie de l'extra-textualité », pour reprendre l'expression de Roy Porter. La critique de Bouveresse des « textualistes » est tout à fait partagée par Descombes, qui s'applique à déborder les théories textualistes dans *Proust, philosophie du roman* (voir le chapitre 6, *Une question de poétique*).

<sup>94</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 12.

littérature qui ne doit pas être oblitéré par sa textualité et son caractère fictif. Ce n'est pas parce que le roman nous présente une histoire fictive qu'il ne peut rien nous dire sur le monde. Le fait que l'histoire racontée soit fictive ou réelle est complètement accidentel : ainsi, « [l]a façon dont la dimension éthique peut être constitutivement impliquée dans la description d'une existence fictive n'est donc pas plus mystérieuse que celle de savoir comment elle peut l'être dans le cas de la vie réelle<sup>95</sup> ». Le roman posséderait donc un certain accès à la connaissance éthique qui lui est propre.

Or tout n'est pas si simple : immédiatement après avoir vilipendé les textualistes et leur phobie de l'extra-textualité, Bouveresse nous mets en garde : en rejetant un excès, on tombe souvent dans un autre :

Je ne suis pas certain, en effet, que la révélation soudaine de l'existence des contrées « dissimulées par le brouillard conceptuel de la bigoterie structuraliste et par la négation hystérique de la référence et de la réalité promue par le post-structuralisme » ait été suivie d'un travail d'exploration effectif et sérieux, et n'ait pas reconduit, pour une part essentielle, à une autre espèce de bigoterie littéraire, qui voit dans la littérature une forme de connaissance supérieure de la réalité, qu'il ne faut surtout pas essayer de discuter et d'analyser réellement, et autour de laquelle il convient d'entretenir au contraire une atmosphère de mystère indispensable à la préservation de sa valeur et de son autorité particulière<sup>96</sup>.

Il faut donc rejeter le textualisme pour son manque de considération pour le contenu moral de la littérature, mais aussi toute conception de la littérature où celle-ci est sacralisée de telle sorte qu'on ne puisse plus en discuter. Le rôle que se donne Bouveresse est donc un peu celui d'un funambule, qui doit marcher sur un fil très mince en ayant de chaque côté de lui l'abîme de l'excès et du non-sens. Mais le fil est parfois si mince qu'il en devient invisible, et, par manque de repères et de clarté dans ses définitions, il nous semble que Bouveresse penche souvent d'un côté ou d'un autre, sans qu'il soit possible de déterminer finalement ce que la littérature peut vraiment nous montrer. Car si nous ne pouvons aucunement dire que

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

Bouveresse, dans *La rime et la raison*, succombait lui-même à une conception selon laquelle « il ne faut surtout pas essayer de discuter et d'analyser réellement » la littérature, il semble pourtant que la conception de la connaissance éthique que peut nous montrer la littérature dans cet ouvrage, par son caractère indicible et transcendantal, son indépendance des faits, est d'une certaine façon une « forme de connaissance supérieure de la réalité ». De même, si l'on insiste sur le « contenu moral » d'une œuvre, n'y a-t-il pas le danger de s'avancer beaucoup trop sur un terrain dont on ne devrait pouvoir rien dire ?

La question de la connaissance et de la vérité dans une perspective wittgensteinienne peut nous amener à adopter tour à tour deux positions opposées. Dans la première, plus « positiviste », il semble clair que les termes de « connaissance » et de « vérité » ne peuvent somme toute s'appliquer qu'à des propositions empiriques, scientifiques : il s'agit d'une position qui se base plutôt sur le *Tractatus*, selon laquelle seules les propositions factuelles sont dotées de sens. Dans la seconde pourtant, les termes de connaissance et de vérité sont utilisés de façon beaucoup plus libre, et ils sont accordés sans trop de question à la littérature: il s'agit alors plutôt de la position de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, où l'utilisation d'expressions comme « connaissance des hommes » ne pose pas problème. Si le *Tractatus* présente un concept du sens qui soit très restreint, les *Recherches* tendent plutôt à affirmer que toute expression qui peut être utilisée dans le langage, et donc comprise par des locuteurs, est douée de sens, ce qui rendrait l'idée d'une connaissance en littérature tout à fait acceptable. Une difficulté surgira donc nécessairement si l'on tente de présenter une conception « unifiée » de l'éthique, c'est-à-dire une conception qui s'abreuve autant du *Tractatus*, des *Recherches philosophiques* que des nombreux textes de Wittgenstein publiés de façon posthume. Dans *La rime et la raison*, Bouveresse est plus

enclin à s'inspirer du *Tractatus*, des *Carnets* et de la *Conférence sur l'éthique* que des *Recherches*; dans *Connaissance de l'écrivain*, c'est le Wittgenstein des *Recherches* qui est le plus présent. Aucun des deux ouvrages de Bouveresse ne reconnaît la césure et la part d'irréconciliable qui existe entre les deux « périodes » de Wittgenstein, mais celle-ci se manifeste parfois lorsque nous comparons *La rime et la raison* et *Connaissance de l'écrivain*.

Dans *La rime et la raison*, comme nous l'avons vu, Bouveresse présente une conception de l'éthique qui se fonde sur les différents propos du *Tractatus* ainsi que sur la *Conférence sur l'éthique*. S'il est bien sûr question des *Recherches philosophiques*, leur apport semble se limiter principalement à la question du « voir comme » : la discussion éthique ou esthétique peut amener l'un des interlocuteurs à *voir* l'acte *comme* mal ou à *voir* le tableau *comme* beau. Lorsqu'il s'agit plus précisément de la caractérisation de l'éthique (comme étant indicible, transcendantale, etc.), c'est plutôt à des écrits antérieurs de Wittgenstein que se réfère Bouveresse. Rappelons l'une des caractéristiques principales de l'éthique : son indépendance totale par rapport aux faits du monde, qui sont tous accidentels. En effet, l'éthique n'a pas de domaine particulier puisqu'elle « n'exprime pas de contenu qui pourrait être reconnu comme vrai ou faux par une comparaison avec des éléments déterminés de la réalité <sup>97</sup> ». L'éthique est une attitude face au monde, rien de plus.

On voit dès lors, en insistant sur ce point, qu'il sera difficile d'accorder à l'éthique une « connaissance », puisque celle-ci ne pourrait être vérifiée « par une comparaison avec des éléments déterminés de la réalité ». Comment Bouveresse définit-il alors la connaissance de l'écrivain ? Bien qu'il n'y ait pas, dans *Connaissance de l'écrivain*, de définition précise donnée à ce terme, plus nous avançons vers une clarification, plus il semble que Bouveresse

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 72.

doit cesser de se réclamer de la position wittgensteinienne en éthique.

Le lecteur ne sera pas surpris, dans un livre qui s'intitule *Connaissance de l'écrivain*, de voir l'auteur défendre « l'idée que la littérature participe bel et bien, par des moyens qui lui appartiennent en propre, à l'entreprise générale de la connaissance <sup>98</sup> »; on voit pourtant poindre une difficulté lorsque l'auteur se dit en accord avec Putnam qui affirme qu'« [a]ussi profondes que puissent sembler être les intuitions psychologiques d'un romancier, elles ne peuvent pas être appelées *connaissances* si elles n'ont pas été *testées* <sup>99</sup> ». Putnam nous assure qu'il peut néanmoins être question de connaissance en littérature, mais d'une connaissance qui n'est pas empirique mais « conceptuelle ». Bouveresse et Putnam vont plus loin encore en affirmant que, d'une certaine façon, ces connaissances « conceptuelles » que l'on trouve dans les romans peuvent être, d'une certaine façon, testées. Putnam affirmera que « [l]e test consiste, en l'occurrence, essentiellement dans une confrontation avec "l'expérience réelle d'hommes et de femmes intelligents et sensibles" <sup>100</sup> ». Laissons de côté les autres problèmes qui peuvent sembler émaner de cette conception pragmatiste : retenons simplement l'idée que la connaissance morale qui nous provient de la littérature peut bel et bien être *testée* lorsque nous la confrontons avec des *expériences réelles*. Peut-on vraiment affirmer cela et soutenir en même temps que l'éthique « n'exprime pas de contenu qui pourrait être reconnu comme vrai ou faux par une comparaison avec des éléments déterminés de la réalité » ?

Il existe à notre avis deux principaux problèmes dans la « philosophie de la littérature », si l'on peut s'exprimer ainsi, que nous propose Bouveresse. Le premier tient à la tentative de présenter un Wittgenstein « unifié », chez qui l'on peut trouver

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 62.

indistinctement dans le *Tractatus*, le *Cahier brun* ou les *Recherches philosophiques* les matériaux qui nous serviront à construire un tableau cohérent. Le deuxième provient de la retenue extrême que demande la philosophie de Wittgenstein, qui, parce qu'elle nous laisse parfois insatisfait, pousse celui qui s'en inspire dans des endroits où il ne devrait pas mettre les pieds.

À la fois dans *La rime et la raison* et *Connaissance de l'écrivain*, Bouveresse s'inspire des deux « périodes philosophiques » de Wittgenstein, que l'on peut grossièrement identifier par la période du *Tractatus* et la période des *Recherches philosophiques*. Bien que, comme nous l'avons mentionné, il s'intéresse plus au *Tractatus* dans le premier ouvrage et plus aux *Recherches* dans le deuxième, le projet de Bouveresse semble être de présenter un philosophe entier, qui certes se corrige et se reprend, mais qui, sur certains points, notamment l'éthique et l'esthétique, a une position assez stable. Dans l'avant-propos de *La rime et la raison*, il nous explique que son attitude face aux textes de l'auteur du *Tractatus* consiste « à utiliser librement (ce qui ne veut pas dire à sa guise) tous les matériaux qu'il a laissés, pour essayer de faire progresser la réflexion philosophique sur certains problèmes<sup>101</sup> ». Au-delà des différences frappantes entre le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*, ne serait-ce qu'au niveau du style, Bouveresse insiste sur les ressemblances entre ces deux ouvrages et sur la continuité en profondeur dans le parcours intellectuel de Wittgenstein.

Nous ne cherchons pas ici à critiquer cette attitude, cet angle de recherche : il existe selon nous de nombreux arguments en sa faveur, et la richesse de l'interprétation du philosophe autrichien que nous offre Bouveresse est certainement l'un des plus convaincants d'entre eux. Le danger est cependant d'oublier complètement les différences entre les deux

---

<sup>101</sup> Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 15.

périodes philosophiques, et ainsi de prendre parmi tous les écrits de Wittgenstein les passages qui nous conviennent, ce qui mène aisément à l'incohérence. Une conception de la connaissance éthique telle que la présente Bouveresse dans *Connaissance de l'écrivain* ne peut tout simplement pas se joindre à une conception de l'éthique basée sur le *Tractatus* et la *Conférence sur l'éthique*. Il y a certes moyen de s'en inspirer, de s'en servir pour mieux comprendre ce que serait l'éthique dans les *Recherches*, qui offrent peut-être une conception de l'éthique conciliable avec l'idée d'une connaissance éthique pratique et testée. Mais on ne peut simplement, à quelques dix pages d'intervalle, affirmer que l'éthique « n'exprime pas de contenu qui pourrait être reconnu comme vrai ou faux par une comparaison avec des éléments déterminés de la réalité » et qu'en même temps la connaissance éthique doit être testée par une confrontation avec des expériences réelles, et ce sous le prétexte que nous cherchons à présenter une vision de Wittgenstein qui dépasse les contradictions apparentes.

Bouveresse lui-même nous rappelle dans *Connaissance de l'écrivain* « qu'il n'est pas possible de formuler des propositions douées de sens à propos de la dimension éthique de l'existence <sup>102</sup> ». Il nous répète alors que le romancier n'a pas plus le droit que le philosophe d'énoncer des principes moraux, mais que, contrairement à ce dernier, il peut les *montrer*. C'est pourquoi, en suivant Putnam, Bouveresse nous affirme que le type de connaissance que nous transmet la littérature est de type « non-propositionnel <sup>103</sup> ». Il nous semble pourtant que Bouveresse étire quelque peu le sens de ce *montrer* lorsqu'il en vient à affirmer que la connaissance éthique en littérature est confrontée au monde réel. Une connaissance « non-propositionnelle » peut-elle être confrontée avec la réalité, testée ? Ce qui cause ici problème, à notre avis, c'est qu'il n'est pas du tout certain que le type de connaissance que

---

<sup>102</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 73.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 61.

Bouveresse voit dans la littérature ne puisse finalement être transcrit en propositions : *a priori*, rien n'empêche de traduire le point de vue et l'attitude face au monde d'un auteur en propositions. Nous dirons même qu'il nous paraît difficile qu'il en soit autrement si ces connaissances doivent être testées par une confrontation à la réalité. Lorsque Wittgenstein nous dit que nous ne pouvons parler de l'éthique, il le fait en disant qu'il en est ainsi parce que l'éthique ne concerne pas du tout les faits dans le monde : si nous pouvons alors comparer, comme Bouveresse l'affirme, un contenu éthique avec des expériences réelles, il ne semble plus du tout certain que nous ne puissions toujours pas en parler, le dire. Certes, Bouveresse nous parle d'« expériences réelles », sans plus de clarification, et non pas de faits. Nous n'entrerons pas ici dans une discussion sur la relation entre le sujet et le monde extérieur, mais nous croyons pouvoir dire, sans nous faire trop polémique, que parler d'« expériences réelles » présuppose que lesdites expériences proviennent, du moins en partie, du monde extérieur, et donc des faits. Dès lors, l'éthique concerne bel et bien un domaine de faits particuliers : les faits qui constitueront les expériences à partir desquelles la connaissance littéraire sera testée. Rien ne nous empêche plus de parler d'éthique, et il n'est plus du tout certain que la connaissance de l'écrivain ne soit plus comparable à la connaissance du philosophe. Car si le romancier nous parle de faits particuliers, et donc que son discours peut être transformé en propositions, celui-ci n'est plus distinct du discours du philosophe sur la morale; dès que le romancier tombe dans le *dire*, le statut de son discours est le même que celui du discours philosophique.

## Conclusion

Nous le voyons, la difficulté se manifeste lorsque vient le temps de relier l'indicible (le « montrable ») et la connaissance. Si nous adoptons le point de vue de Wittgenstein dans le *Tractatus*, et peut-être même dans les *Recherches philosophiques*, il nous sera difficile de parler par la suite de « connaissance » en littérature, surtout si nous conservons, comme le fait Bouveresse, le critère selon lequel toute connaissance doit être testée. La tentative de Bouveresse de garder à la fois certaines exigences scientifiques ou empiriques au concept de connaissance et d'ouvrir celui-ci à un domaine plus large que la science nous mène vers un constat d'incompatibilité.

Là où le propos de Bouveresse sur ce que peut nous amener la littérature nous semble le plus pertinent, c'est lorsqu'il affirme, avec Iris Murdoch, que c'est la façon propre à la littérature de nous amener certaines vérités qui fait sa particularité et sa valeur. Comme le dit Murdoch : « Vous pouvez connaître une vérité, mais si elle est un tant soit peu compliquée, vous devez être un artiste pour ne pas l'énoncer comme un mensonge <sup>104</sup> ». Peut-être est-ce là le moyen de reconnaître à la littérature une certaine supériorité sur le discours philosophique en ce qui concerne la morale. C'est une piste que Bouveresse explore et qui, à notre avis, s'annonce beaucoup plus féconde. Car malgré toute notre sympathie à l'égard de la tentative de Bouveresse de trouver dans la littérature un type de connaissance qui ne peut s'exprimer ailleurs, nous ne pouvons nous satisfaire de l'explication qu'il nous donne.

Le problème auquel Bouveresse fait face est peut-être celui de la retenue que nous impose la philosophie de Wittgenstein : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le

---

<sup>104</sup> Iris Murdoch, citée dans Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 138.

silence<sup>105</sup> ». La tentation de « “dire” le maximum de ce que Wittgenstein n’a pas dit et qui était pour lui le plus important », qui est peut-être la tentation philosophique ultime selon le philosophe autrichien, peut facilement nous amener à dire ce dont nous ne pouvons parler. Ce pourquoi les propos de Wittgenstein sont si souvent difficiles d’accès s’explique probablement en partie par cette exigence qu’il s’imposait à lui-même afin de ne pas sombrer dans le non-sens. L’impression de funambulisme, à laquelle nous avons fait référence plus haut chez Bouveresse, est omniprésente à la lecture de Wittgenstein. Seul un philosophe et auteur de grand talent peut garder cet équilibre précaire; l’appel vers le non-sens, tel un véritable vertige, pousse souvent même les plus prudents à y sombrer.

---

<sup>105</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.

## Chapitre 3 : Que fait la littérature ? Descombes et le roman philosophique

### Introduction

Dans un article au titre révélateur, *Que peut-on demander à la philosophie morale ?*, Vincent Descombes commence par nous rappeler la formule que Wittgenstein reprend, en la modifiant, de Schopenhauer : « Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich »; prêcher la morale est difficile, fonder la morale est impossible<sup>106</sup>. Tout comme Wittgenstein, qui affirmait dans sa conférence sur l'éthique qu'il ne pourrait exister de nécessité qui soit le « juge absolu » de nos actions, Descombes ne croit pas le philosophe capable de fonder la morale, puisque cela est tout simplement impossible. Or ni chez Wittgenstein ni chez Descombes cette impossibilité de fonder le jugement ne se traduit en impossibilité de juger, ni même de « prêcher » : bien que cela soit difficile, il s'agit d'une « nécessité pratique<sup>107</sup> » à laquelle nous ne pouvons échapper. La question, encore une fois, sera celle des critères : s'il est impossible de fonder la morale, comment peut-on juger un acte comme meilleur qu'un autre ? Selon Descombes, la réponse est à chercher dans la philosophie de l'action. La question morale typique (« que dois-je faire ? », « comment devrais-je agir ? ») « ne peut venir qu'à un acteur engagé dans toutes sortes d'entreprises, déjà chargé de multiples responsabilités, un acteur qui occupe une place dans ce monde, qui se demande comment répondre à l'attente de tous ceux qui comptent sur lui<sup>108</sup> ».

---

<sup>106</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, B. Blackwell (éd.), Oxford, 1967, p. 118, cité dans Descombes, Vincent, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? », dans *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 411.

<sup>107</sup> Descombes, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? », p. 412.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 413.

La réflexion de Descombes sur l'éthique, ou, de façon plus générale, sur la question du jugement, passe donc invariablement par la philosophie de l'action, qui exige d'accorder une grande importance aux circonstances de l'action qui sera réellement commise. Cela signifie-t-il un retour au réel, au concret, à l'empirique ? Si la question éthique n'est pas posée par « un spectateur qui se demanderait, du fond de son fauteuil, s'il ne devrait pas monter sur la scène pour intervenir dans le cours de l'histoire <sup>109</sup> », peut-elle être posée dans la fiction, dans le roman ? Il semble bien, lorsque Descombes affirme qu'il « attend d'une lecture philosophique du roman un éclaircissement de notre vocabulaire pour la description des affaires humaines <sup>110</sup> », que la littérature puisse jouer un rôle dans la philosophie morale, mais ce rôle reste à préciser.

On voit déjà que la relation entre éthique et littérature diffère grandement chez Bouveresse et Descombes : cela est dû en bonne partie à la différence de leur rapport à Wittgenstein. S'il est possible selon nous de rapprocher l'usage que fait Bouveresse de Wittgenstein de l'usage *herméneutique*, où l'on se demande « [q]u'est ce que Wittgenstein aurait dit de tel ou tel sujet dont il n'a pas parlé ou sur lequel il n'a exprimé que des propos décousus <sup>111</sup> », Descombes affirme qu'en ce qui le concerne, son usage de Wittgenstein est *dialectique* : « je me sers des analyses de Wittgenstein à des fins de clarification par la voie de la réfutation purement philosophique, ou si l'on veut "logique" plutôt que "physique" <sup>112</sup> ». Ainsi, si Descombes et Wittgenstein ont une conception très semblable de l'éthique, nous ne pouvons nullement imputer à Descombes la position selon laquelle l'éthique relève purement de l'indicible. La littérature ne sera donc pas ce qui peut montrer

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>110</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 18.

<sup>111</sup> Descombes, « Questions à Vincent Descombes », p. 379.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 379.

ce que la philosophie ne peut pas dire : en ce sens, la relation entre l'éthique et la littérature chez Descombes est beaucoup plus une relation de complémentarité que d'opposition. Mais c'est justement cette trop grande complémentarité qui peut causer problème : si deux discours peuvent traiter du même sujet, sont-ils réductibles l'un à l'autre ? Existe-t-il une supériorité de l'un sur l'autre ?

Nous étudierons d'abord dans ce chapitre la conception de l'éthique et de la philosophie morale que défend Descombes, à la fois à partir de la question du jugement et de la philosophie de l'action, mais en passant aussi brièvement par la logique des mots « bon » et « mauvais ». Nous poserons ensuite la question de la place de la littérature en philosophie morale. Pour ce faire, il faudra nous demander à quel type de savoir peut mener la littérature et comment ce savoir peut être utile à nos évaluations morales. Nous terminerons en nous interrogeant sur la place respective de la littérature et de la philosophie, en reprenant le questionnement que nous venons d'esquisser : si la philosophie morale et la littérature traitent du même sujet, l'une devrait-elle se réduire à l'autre ?

### **1- Que peut-on demander à la philosophie morale ?**

En intitulant ainsi un de ses articles, Descombes nous pose une question qui paraît simple, mais qui est en fait triple : d'abord, il nous faudra déterminer ce que l'on peut demander à la philosophie en générale, ce qu'elle est à même de faire; ensuite, il nous faudra délimiter ce qu'est le domaine particulier de la philosophie morale; finalement, il faudra

nous demander ce que la philosophie morale peut apporter à l'agent lorsque vient le temps d'agir, de juger.

Descombes tire en partie sa conception du rôle de la philosophie de Wittgenstein, sans pour autant affirmer que la philosophie ne doit être que « thérapeutique » et nous mener à la fin de la philosophie <sup>113</sup>. À la fin de l'article précédemment mentionné, il résume ainsi ce qu'il croit être le rôle de la philosophie :

Ce que la philosophie sait faire, c'est dénouer des difficultés purement intellectuelles, des manières de nœuds qui se sont formés dans l'esprit des gens, à la suite d'interférences ou d'embrouillements entre les diverses et multiples « lignes » conceptuelles que chacun doit tirer et tisser dans son esprit afin de comprendre où il en est et ce qu'il fait <sup>114</sup>.

La philosophie ne doit pas chercher à fonder, à convaincre, à contraindre ou à révéler : elle doit d'abord et avant tout analyser et résoudre les difficultés. Elle n'est pas « une entreprise "théorique" au sens d'une élaboration d'hypothèses ou de modèles explicatifs <sup>115</sup> », mais elle ne sert pas non plus uniquement à réparer les torts qu'elle a elle-même causée dans les esprits, comme le veut une certaine lecture du Wittgenstein des *Recherches philosophiques*. Bien que de nombreux problèmes philosophiques actuels soient, selon lui, « des embarras philosophiques dont il est possible de s'extirper par une pratique plus radicale de la philosophie <sup>116</sup> », il ne faut pas considérer pour autant que le rôle de la philosophie est purement négatif. La philosophie doit d'abord et avant tout s'intéresser aux nombreux problèmes qui lui sont posés, sans qu'elle n'ait de résultats attendus, de programme métaphilosophique à remplir.

Il en sera de même pour la philosophie morale : son but n'est pas de fonder la

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>114</sup> Descombes, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? », p. 432.

<sup>115</sup> Descombes, Vincent, « Questions à Vincent Descombes », p. 380.

<sup>116</sup> Vincent Descombes, *Le complément de sujet : Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Éditions Gallimard, 2004, p.11.

morale (cela est impossible, et nous verrons pourquoi selon Descombes) ou de prêcher une morale particulière, ni de mettre en pièce toute tentative de jugement moral, mais bien de tenter de comprendre ce que nous faisons quand nous jugeons, et ainsi de nous permettre de mieux évaluer l'action à accomplir. Pour Descombes, la philosophie morale ne traite pas d'un domaine particulier de faits qui sont plus « éthiques » que d'autres <sup>117</sup> : la question éthique par excellence, « Que dois-je faire pour bien faire, pour agir au mieux ? <sup>118</sup> », s'applique dans un nombre incalculable de situations. L'éthique est d'abord et avant tout la question du jugement, de l'évaluation de l'action à poser.

Le rôle du philosophe en éthique n'est donc pas de prescrire ou d'interdire certaines actions qui participent du « domaine moral » : le philosophe n'est pas prédicateur, mais, nous l'avons dit, cela ne veut pas dire qu'il faut s'empêcher de prêcher. Descombes, tout comme Wittgenstein, ne favorise pas une indifférence morale qui proscrireait l'utilisation de mots tels que « bon » ou « mauvais », mais plutôt une prudence quant aux tentations d'extrapolation qui résultent de l'usage de ces mots. En effet, il peut sembler que la question du jugement éthique, une fois le relativisme rejeté, ne puisse avoir que deux réponses : ou bien il est possible de juger d'une action qu'elle est bonne ou mauvaise parce qu'il existe des critères universels nous permettant de le faire; ou bien le jugement moral n'est que l'expression d'un parti pris qui ne s'appuie sur aucun autre critère que ma volonté, comme le veut le mot de Goering : « Recht ist das, was uns gefällt » (le droit, c'est ce qui nous plaît). Ce que Descombes dit du jugement politique dans les premières pages de *Philosophie du jugement politique* peut tout à fait être appliqué au jugement éthique :

---

<sup>117</sup> Sur ce point, Descombes rejoint tout à fait Wittgenstein, qui affirmait lui aussi que l'éthique n'a pas de domaine particulier (voir Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivi de *Conférence sur l'éthique*, p. 145-146).

<sup>118</sup> Descombes, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? », p. 413.

S'il y a quelque chose comme un jugement politique, c'est pour le moins à deux conditions. Première condition : il y a, de la part des acteurs, jugement et pas seulement expression (plus ou moins fidèle, plus ou moins directe) d'une attitude ou d'une situation. Or il appartient au jugement de pouvoir être critiqué, rectifié, corrigé, ce qui n'est pas le cas de la simple expression. Deuxième condition : il existe un point de vue qui permet de dire si un jugement est ou non une erreur politique. Et c'est ici que se pose la question de savoir si ce point de vue relève du parti pris ou s'il peut prétendre à une validité universelle <sup>119</sup>.

Le pari de Descombes, qui en cela suit encore une fois Wittgenstein, est de trouver une réponse qui se situe entre ces deux pôles, c'est-à-dire d'expliquer comment il est possible et souhaitable de faire des jugements éthiques et que certains jugements sont à proprement parler meilleurs que d'autres, mais sans pour cela qu'il n'existe de fondement universel et objectif à la morale. La possibilité d'accorder diverses valeurs à divers jugements et actions nous vient, comme chez le philosophe autrichien, de la grammaire même du mot « jugement ». La simple utilisation de ce mot implique qu'il y ait des jugements qui sont meilleurs que d'autres, autrement il n'y aurait que des décisions et des opinions <sup>120</sup> : le relativiste commet donc une erreur grammaticale en affirmant que tous les jugements se valent. Mais cela veut-il nécessairement dire qu'il existe un « bon » jugement qui soit le seul à pouvoir être ultimement justifié ?

Les tenants de la philosophie que Descombes appelle « fondationnaire <sup>121</sup> » affirment que le refus de considérer qu'il existe un fondement au jugement moral (ou au jugement politique ou esthétique) mène irrémédiablement au relativisme ou au décisionnisme, et donc qu'il n'existe que trois options : l'absence de jugement, le jugement par volonté pure ou parti pris et le jugement fondé en raison. Quiconque s'oppose au relativisme moral et au décisionnisme pur n'aurait d'autre choix que de prendre le parti des « fondationnaires »,

---

<sup>119</sup> Vincent Descombes, « Philosophie du jugement politique » [1994], repris dans Descombes, Vincent (dir.), *Philosophie du jugement politique : débat avec Vincent Descombes*, Éditions Points, 2008, p. 10.

<sup>120</sup> Descombes reprend ici le même argument wittgensteinien que Bouveresse lorsqu'il traite des raisons qui justifient nos actions. Voir notre chapitre 2, p. 21-22.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 8.

selon lesquelles il existe des critères nous permettant de déterminer quel est la bonne façon de juger, peu importe la situation. Pourtant, selon Descombes, le raisonnement qui les pousse à lier la possibilité de juger à l'existence nécessaire d'un fondement de la morale est fautif. En effet, en s'intéressant à la grammaire des mots « bon » et « mauvais », Descombes cherche à vérifier si toute utilisation de ces mots présuppose une qualité univoque qui puisse relier tous leurs usages. Si tel était le cas, nous pourrions déjà parler d'un fondement de la morale, certes minimal mais néanmoins solide. Il décrit ainsi le raisonnement fondationnaire : « Qu'est-ce que les bonnes choses ont en commun ? Elles ont en commun la propriété d'être préférables aux mauvaises – ou encore : les bonnes choses sont désirables et les mauvaises indésirables. Telle est donc la propriété univoquement déterminée que nous cherchions et que signifie à chaque fois qu'il est employé le prédicat “bon”<sup>122</sup> ».

Ce raisonnement, qui semble des plus solides, n'est pourtant pas selon Descombes logiquement exact. Celui-ci s'applique à montrer que les mots « vrai » et « bon » ne sont pas, en logique, des termes prédicamentaux, mais bien des termes transcendants, ce qui fait qu'ils ne prédisent pas une propriété univoque à des objets, mais que leur sens varie selon leur utilisation. Comme l'explique Descombes, « [u]n terme *transcendantal* est un terme prédictif qui ignore les différences de catégorie, ou différences *prédicamentales*, entre les termes prédictifs. Il y a une différence prédicamentale entre deux prédictions s'il y a une différence logique entre elles<sup>123</sup> ». Pour mieux expliquer ce qu'est une différence prédicamentale, Descombes emprunte un exemple à Frege : le fait que s'il y a des hommes sur Terre, nous puissions en déterminer le nombre, ne signifie pas que s'il y a des choses

---

<sup>122</sup> Vincent Descombes, « Considérations transcendantales », dans J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 67.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 60.

noires sur Terre nous puissions aussi en déterminer le nombre (car cela dépendra de la façon de les compter : qu'est-ce qui sera calculé comme étant une chose ?). Il y a une différence logique entre les prédicats « homme » et « noir », car ils appartiennent « à des lignes prédicamentales différentes <sup>124</sup> ». Le mot « chose », quant à lui, est ici un terme transcendantal « parce qu'il peut signifier selon n'importe quel type de prédication », c'est-à-dire qu'il peut signifier à la fois un prédicat du type « homme » ou un prédicat du type « noir ». Selon Descombes, il en va de même pour le terme « bon ».

Cette argumentation logique peut paraître quelque peu abstraite et éloignée de notre sujet, mais ses conclusions sur la grammaire (au sens wittgensteinien du terme) du mot « bon » sont des plus concrètes et des plus importantes. Là encore, reprenons les exemples de Descombes pour illustrer son propos. Soit l'adage : « C'est avec du bon vin qu'on fait du bon vinaigre ». On comprend rapidement que les propriétés qui font d'un vin un bon vin ne sont pas les mêmes que celles qui font d'un vinaigre un bon vinaigre. Il s'ensuit donc que la bonne traduction logique de l'adage ne sera pas :

«  $(\exists x) (x \text{ est du vin à } t1 \text{ et } x \text{ est du vinaigre à } t2 \text{ et } x \text{ est bon})$  »

La formulation exacte sera plutôt :

«  $(\exists x) (x \text{ est du vin à } t1 \text{ et } x \text{ a les propriétés FGH d'un bon vin à } t1 \text{ et } x \text{ est du vinaigre à } t2 \text{ et } x \text{ a les propriétés XYZ du bon vinaigre à } t2)$  <sup>125</sup> »

C'est pourquoi Descombes affirme que le mot « bon » est un terme transcendantal, qui ne

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

prédique pas de propriété unique commune à tous les objets auquel il est lié. En effet, au temps 1, ce sont les propriétés FGH qui font du vin un bon vin, alors qu'au temps 2 ce sont les propriétés XYZ qui font du vinaigre un bon vinaigre : le qualificatif « bon » n'est donc pas toujours associé aux mêmes propriétés. Si « bon » est un terme transcendantal, qui peut signifier selon n'importe quel type de prédication, il ne peut signifier une propriété unique. Le mot aura une signification différente dans chacune de ses utilisations. Ainsi, reprenons l'idée selon laquelle ce qui est bon est désirable : dira-t-on qu'un bon tyran est plus désirable qu'un mauvais tyran ? Ou encore qu'un bon nazi est plus désirable qu'un mauvais nazi ? Si le terme auquel le mot « bon » est associé comporte déjà une connotation indésirable, le fait de le qualifier de « bon » ne le rend pas plus désirable. Descombes complique encore plus la situation par un autre exemple : si je suis un criminel véreux, je jugerai qu'un bon juge est un juge facilement corrompible, alors que pour l'honnête citoyen un bon juge est justement le contraire<sup>126</sup>. Affirmer que le mot « bon » a une signification unique à laquelle sont réductibles toutes les autres significations circonstancielles est impossible. Il s'ensuit donc, pour en revenir à l'éthique, qu'il est impossible de la fonder (cela signifierait justement trouver des critères universels du bon et du Bien) mais aussi qu'il nous faut toujours porter attention au contexte de jugement et de l'action pour déterminer qu'elle sera la bonne action à poser. Car, en effet, si dans le langage c'est le sujet ou la phrase en entier qui détermine de la signification du mot « bon », ce seront les circonstances qui joueront ce rôle dans la vie pratique.

La question des circonstances de l'action n'est pas qu'une prise de position en faveur de la pratique et contre la théorie ou l'abstraction : il s'agit plutôt d'une obligation logique pour que le jugement moral soit possible. Le mot « bon » utilisé comme un critère absolu

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 81.

n'est pas sensé, et pour Descombes il en va de même pour toute idée de devoir. L'idée d'un devoir qui soit « nécessité absolue », comme le dit Wittgenstein, est illusoire, car la question « Que se passera-t-il si je n'obéis pas ? » peut toujours être objectée <sup>127</sup>. Descombes, en s'appuyant sur Aristote et Wittgenstein, affirme que pour tenir compte de cette question (qui, bien qu'elle puisse paraître puérile, est tout à fait légitime), il faut introduire un concept de *nécessité pratique* qui s'ajoute à la nécessité logique et à la nécessité physique <sup>128</sup>. Un simple « Tu dois » qui ne s'appuie sur aucune conséquence, qui ne présente aucune alternative, est logiquement insensé. Kant, en affirmant qu'il ne faut pas simplement agir conformément au devoir mais bien par devoir, a très bien montré qu'une telle considération utilitaire du devoir provoque un certain malaise moral : il nous semble que le devoir éthique doive échapper à un tel esprit pratique s'il doit conserver ce qui en fait sa dignité (ce qu'opposent encore aujourd'hui les tenants d'une philosophie morale déontologique à ceux d'une philosophie morale utilitariste). Pourtant, au niveau logique, il nous faut pouvoir expliquer la nécessité qui découle de toute notion de devoir. Puisque le devoir moral ne peut s'appuyer ni sur une nécessité logique ni sur une nécessité physique, il nous faut bien admettre qu'il existe une *nécessité pratique* qui tienne compte des conséquences. Comme l'affirme Wittgenstein :

Que veut dire le mot « doit » ? Un enfant doit faire cela, cela veut dire : s'il ne fait pas cela, il va arriver quelque chose de déplaisant. Récompense et punition. L'essentiel à ce sujet est ceci : l'autre personne est contrainte de faire quelque chose. Un « doit » n'a de sens que s'il se trouve derrière lui quelque chose pour lui donner de la force – une puissance qui punit et récompense. Un « doit » en soi est privé de sens <sup>129</sup>.

Ainsi, le devoir tel qu'il est compris par Wittgenstein ne peut se passer de circonstances, d'un contexte; bref, non seulement nous devons considérer que toute notion

---

<sup>127</sup> Vincent Descombes, « Note wittgensteinienne sur les acceptions multiples du nécessaire », dans *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 441.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 438-441.

<sup>129</sup> Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 118, cité par Descombes, Vincent, « Note wittgensteinienne sur les acceptions multiples du nécessaire », p. 441.

de devoir implique une nécessité pratique, mais pour comprendre ce devoir et cette nécessité, il nous faut comprendre le devoir lui-même comme pratique (s'il ne s'agit pas déjà d'un devoir physique ou logique). On voit dès lors s'esquisser les raisons qui poussent Descombes à favoriser la réponse pratique, et non théorique, à la question du jugement moral ou politique. C'est d'ailleurs l'un de ses principaux reproches envers, d'une part, les fondationnaires et les rationalistes, mais aussi Putnam et Rorty, dans *Philosophie du jugement politique* : à une question pratique (celle du « nazi rationnel », cas célèbre proposé par Anscombe) on finit toujours par apporter une réponse théorique. Descombes reprend ainsi Anscombe, qui présentait le cas d'un soldat nazi qui s'apprête à bombarder un endroit pour y exterminer des juifs, alors même que les troupes ennemies sont près de l'encercler. Le nazi en question peut fort bien, selon Anscombe, justifier rationnellement son acte : « nous sommes des nazis, un bon nazi doit exterminer des juifs, même s'il n'a plus lui-même que quelques heures à vivre, voici là-bas des juifs, donc, etc. <sup>130</sup> ».

Différents philosophes provenant de différents courants ont proposé des façons de réfuter le nazi rationnel; cependant, remarque Descombes, elles finissent toutes par des considérations théoriques : « Faute d'arriver à établir l'irrationalité de son action, nous cherchons les fautes de raisonnement et de jugement dans ses explications idéologiques ». Aucune des objections proposées ne parvient à réfuter le nazi rationnel tel qu'il se présente, au moment de commettre une action. Si nous pouvons espérer le réfuter, c'est en fonction d'une conception du monde, de l'humanité, considérations qui sont rarement l'apanage de l'homme d'action, de l'acteur engagé dans le concret. Comme le dit Descombes :

Le personnage soumis à examen par le philosophe critique était d'abord un sujet pratique, un acteur politique qui se donnait par un raisonnement des moyens pour atteindre certaines fins par lui définies. Nous nous demandions si une évaluation rationnelle de ces fins était

---

<sup>130</sup> Descombes, « Philosophie du jugement politique », p. 22.

possible (et non pas seulement de la stratégie par laquelle il se proposait de les atteindre). Or le personnage qui est finalement pris en flagrant délit de contradiction n'est plus cet acteur : c'est le nazi raisonneur, non le nazi rationnel. Nous avons quitté le terrain de l'action politique et sommes revenus à un club de discussion. Nous discutons les opinions d'un conférencier excentrique <sup>131</sup>.

Pour Descombes, si l'on veut répondre au défi de la réfutation du « nazi rationnel », il faut d'abord incarner cet exemple dans une situation concrète : il ne s'agira plus simplement d'un nazi, mais d'un soldat nazi, d'un médecin nazi, d'un industriel nazi, etc. Descombes choisit quant à lui l'exemple du recteur nazi : il nous faut maintenant voir s'il peut être à la fois un « bon recteur » et un « bon nazi » pour pouvoir juger de sa rationalité pratique <sup>132</sup>. C'est là que l'on pourra enfin critiquer le nazi rationnel. Selon l'argument que développe Descombes, et que nous résumerons ici très brièvement, le recteur nazi n'aura pas le choix d'affirmer que s'il peut être à la fois un bon recteur et un bon nazi, c'est finalement que la politique (l'idéologie nazie) prime sur les valeurs traditionnelles de la science : le bon recteur est le recteur qui est nazi, car il est plus important d'être nazi que de se conformer aux critères habituels qui déterminent la valeur d'un recteur. En d'autres termes, tout est politique, rien n'échappe à ce que nous dicte l'idéologie. S'il en est ainsi pour être un « bon » recteur, il en sera de même pour toute profession : le « bon » médecin ne sera plus celui qui respecte le serment d'Hippocrate, mais celui qui applique d'abord et avant tout les préceptes de l'idéologie nazi. Ainsi, selon la conception du politique que défendrait un recteur nazi, il est plus important pour chaque citoyen d'être nazi que d'être qualifié pour sa profession.

Pour Descombes, une telle idée rend la notion même de politique absurde. En effet, au niveau pratique, une politique « qui, de son propre aveu, nous garantit que, grâce à elle,

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 35.

nous n'aurons pas de bons recteurs d'université, ni de bons médecins ou de bons généraux<sup>133</sup> » n'est aucunement rationnelle. C'est donc là que nous pouvons coincer le recteur nazi : s'il affirme que l'idéologie politique doit être omniprésente, il défend une conception du politique absurde, et nous pouvons dès lors lui montrer son erreur.

Les propos de Descombes sur la façon dont on peut réfuter le nazi rationnel ne nous intéressent pas tant pour ses conclusions, qui nous ramènent à un argument concernant le politique, mais plutôt la méthode. C'est en effet l'idée que le jugement se fait de façon pratique qui rejoint les considérations de Descombes sur le jugement politique et le jugement éthique. Il n'est pas interdit de juger, ni d'utiliser les mots « bon » et « bien », ni d'utiliser les verbes « devoir » et « falloir ». Cependant, lorsque nous le faisons, nous ne pouvons nous reposer sur un critère moral universel, fondés abstraitement et théoriquement : il faut porter attention aux circonstances, considérer le problème non pas comme un problème théorique mais un problème pratique. Or, « les problèmes pratiques sont toujours particuliers<sup>134</sup> » : est-ce à dire que la morale, l'éthique ne sont dès lors qu'une suite de recommandations pratiques qui n'ont comme portée qu'une action particulière ? Que le philosophe ne peut que pointer une situation et regarder comment y agissent les acteurs ? Bref, si les problèmes moraux sont des problèmes pratiques, la morale peut-elle être générale ?

Pour Descombes, la réponse est chez Aristote : « La solution est d'adopter le point de vue d'un acteur *particulier* qui soit doté d'une fonction d'ordre *général*<sup>135</sup> ». C'est ainsi qu'il est possible de relier le particulier au général : si nous réfléchissons, comme le fait Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, comme un Politique qui dirige une cité, nous serons mis face à des problèmes généraux qui concernent les questions de la bonne vie et de la vie

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>134</sup> Descombes, « Que peut-on demander à la philosophie morale », p. 413.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 413

en société, mais ces problèmes seront incarnés, ils seront pratiques.

Le philosophe qui réfléchit sur la politique doit donc se mettre à la place d'un politique; celui qui réfléchit sur l'éthique peut, entre autres, se mettre à la place d'un éducateur (comme le fait Descombes dans *Que peut-on demander à la philosophie morale*). Mais comment peut-il « se mettre à la place » de quelqu'un ? C'est là qu'entre en jeu la littérature. Comme l'affirme Descombes dans son ouvrage sur Proust : « Les philosophes ont le plus grand besoin de lire des romans s'il est vrai que la forme romanesque est aujourd'hui la plus riche en *legomena*, en échantillons de ces manières communes de penser qui sont la matière première de la philosophie pratique<sup>136</sup> ». La littérature va donc fournir à la philosophie sa « matière première » : son utilité lui vient-elle de la quantité d'exemples qu'elle peut fournir à la philosophie ? Ce serait là accorder la priorité au contenu de l'œuvre littéraire. Est-ce là le seul apport possible de la littérature à la pensée ? Il semble parfois que pour Descombes, le choix du discours littéraire est lui aussi philosophiquement parlant, notamment lorsqu'il explique qu'une véritable « philosophie du roman » serait « l'énoncé des raisons que donnerait l'auteur (si on les lui demandait et s'il prenait la peine de les formuler) pour expliquer son choix de la forme romanesque de préférence aux autres<sup>137</sup> ». Quel est finalement le statut du roman ? Est-ce le contenu ou la forme romanesque qui prime ?

---

<sup>136</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p.18

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.24.

## 2- Ce que la philosophie peut demander à la littérature

Quiconque entreprend la lecture d'un ouvrage de Descombes constatera les fréquentes références que fait le philosophe à la littérature. Les exemples sont légion, et ils sont empruntés à Balzac, Flaubert et Baudelaire, entre autres. Il nous faut ici porter une attention particulière au mot « exemple ». Descombes refuse d'accorder à la littérature un simple rôle de banque d'exemple dans laquelle le philosophe peut « puiser des illustrations pour des cas de conscience ou des types de conduite déjà définis en éthique <sup>138</sup> ». L'exemple entendu dans ce sens, comme simple illustration, est peut-être parfois utile mais a peu de valeur : il reste passif, il sert simplement à aider le lecteur à identifier un concept clair et bien défini, une idée, comme on pourrait dire que *Les souffrances du jeune Werther* est un exemple du romantisme allemand ou que le Stavroguine des *Possédés* et Ivan Karamazov sont des exemples du nihilisme russe du XIXe siècle. Chez Descombes, l'exemple littéraire prend un tout autre sens, beaucoup plus noble et complexe. Lorsqu'il réfère à des romans, Descombes ne fait pas uniquement qu'illustrer un propos, il tente plutôt de *montrer* un argument qui s'y développe. L'exemple n'illustre pas l'argument, il est l'argument.

On peut remarquer une telle utilisation de l'exemple littéraire dans le premier ouvrage de Descombes, *L'Inconscient malgré lui*. Dans le chapitre 13, il s'applique à démontrer les faiblesses de l'argument d'autorité en passant par un roman de Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*. Il est intéressant de noter le terme avec lequel Descombes réfère au roman : « Cette difficulté [concernant l'argument d'autorité] peut être examinée à la lumière

---

<sup>138</sup> Descombes, Vincent, « Questions à Vincent Descombes », p. 387.

de la démonstration de Flaubert dans *Bouvard et Pécuchet*<sup>139</sup> ». On peut donc retrouver dans certains romans de véritables démonstrations d'arguments et de problèmes, exprimées non pas en langage philosophique mais bien dans le discours littéraire lui-même. En effet, ce que nous montre Descombes est bel et bien que Flaubert développe un argument contre le recours à l'autorité de l'opinion commune qu'il reprendra à son propre compte. Il ne s'agit pas pour Descombes de développer un argument pour ensuite rappeler, sur un ton anecdotique, qu'il peut être rapproché d'un certain passage de *Bouvard et Pécuchet* : c'est l'exposition du propos de Flaubert qui vient en premier, accompagné de certaines explications pour le rendre plus clair et plus explicite au lecteur.

Nous devons ici examiner une distinction essentielle que fait Descombes lorsqu'il traite de romans philosophiques : les démonstrations et arguments auxquels il s'attarde ne sont pas les parties ouvertement philosophiques de l'ouvrage, mais se développent dans des parties romanesques du roman. Comme il l'indique dès la première page de son ouvrage sur Proust, « la lecture *philosophique* de la *Recherche* n'est pas celle qui retient de façon privilégiée les pages d'allure spéculative pour en explorer le contenu<sup>140</sup> ». Une lecture philosophique d'un ouvrage sera plutôt une « lecture dont les raisons sont philosophiques<sup>141</sup> »; « si ce qu'on fait dire au texte se soutient ou s'effondre par des raisons philosophiques, la lecture proposée est *philosophique*<sup>142</sup> ». Comme chez Bouveresse, la littérature chez Descombes n'est pas un refuge où l'écrivain peut se permettre d'écrire de la philosophie sans être soumis à la même rigueur que s'il écrivait un traité philosophique : c'est dans le discours romanesque lui-même que l'on peut retrouver une philosophie qui est

---

<sup>139</sup> Vincent Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Paris, les Éditions de Minuit, 1977, p. 113; nous soulignons.

<sup>140</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 9.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 10.

propre au roman.

Le roman et la philosophie peuvent donc avoir un même but tout en empruntant des voies radicalement différentes. Notons d'abord que Descombes n'accorde pas cette possibilité à toute œuvre littéraire, mais seulement à certains ouvrages que l'on peut qualifier de « romans philosophiques ». Comment identifier ces romans philosophiques ? Dans le cas de Proust, que Descombes étudie de façon plus exhaustive, la réponse semble claire :

On a cru que le but de Proust était de retrouver les *jours vécus*. En réalité, Proust s'est fixé un but qui est celui-là même des philosophes et des mystiques : *la recherche de la Vérité*. "J'ai trouvé plus probe et plus délicat comme artiste de ne pas laisser voir, de ne pas annoncer que c'était justement à la recherche de la Vérité que je parlais, ni en quoi elle consistait pour moi." Dans cette locution, *la recherche de la Vérité*, le mot *recherche* prend une minuscule, mais *Vérité* prend la majuscule. Il ne s'agit pas de la vérité factuelle des historiens et des encyclopédistes. Il s'agit de la vérité des sages et des métaphysiciens. Cette déclaration de Proust suggère qu'une lecture spéculative de son œuvre n'est pas hors de propos <sup>143</sup>.

Descombes s'intéresse pourtant plus en détail à cette question, en consacrant un court chapitre à la question dans *Proust, philosophie du roman*. Il y pose le problème en ces termes : « une œuvre écrite doit-elle communiquer des pensées philosophiques pour être dite philosophique ? <sup>144</sup> ». L'une des principales difficultés, dans le cas de la *Recherche du temps perdu*, est que les pensées ne sont jamais exprimées pour un interlocuteur, mais toujours pour le lecteur : le narrateur exprime ses pensées sans qu'elles ne soient confrontées à celles d'autres personnages, contrairement à ce que font Mann et Musil dans *La montagne magique* et *l'Homme sans qualité* <sup>145</sup>. Le lecteur est donc tenté de prendre les pensées du narrateur pour les pensées de l'auteur, mais il n'en est pas nécessairement ainsi. Comme le note

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

Descombes, « [u]n personnage qui émet des pensées les émet dans ce qui nous est raconté. Les pensées rapportées dans le récit ne sont pas encore des pensées communiquées par le récit <sup>146</sup> ».

Cette mise en garde ne nous indique pourtant toujours pas ce que sera le critère nous permettant d'affirmer d'un roman qu'il est *philosophique*. Descombes distinguent deux façons de concevoir le roman philosophique : soit que l'on considère qu'un roman philosophique doit *contenir* un propos philosophique, soit qu'il doit *communiquer* un propos philosophique. Selon Descombes, on peut voir un exemple de la première définition chez Mann : les différents personnages de *La montagne magique*, Naphta, Pepperkorn, Castorp, représentent des opinions philosophiques, des pensées qui s'affrontent : le roman est donc constitué de ces « joutes dialectiques », et « l'auteur est celui qui n'a rien à dire de plus <sup>147</sup> ». Cette définition présente cependant un certain danger : « quel est le roman dans lequel on ne pourrait pas épingler un propos un peu général et le baptiser *théorie* de ceci ou de cela ? <sup>148</sup> ». S'il suffit en effet d'identifier un propos à l'allure philosophique pour faire du roman dans lequel il se trouve un roman philosophique, on pourrait à la limite considérer les romans à l'eau de rose comme philosophiques puisqu'ils présentent une certaine théorie de l'amour. Il semble donc qu'il faille un critère plus restreint pour assigner le qualificatif de *philosophique* à un roman.

Le cas de Proust, comme nous l'avons déjà dit, est différent de *La montagne magique*: Descombes insiste sur le fait qu'il ne considère pas la *Recherche* comme un roman philosophique en fonction de ses parties spéculatives, mais par le discours romanesque lui-même. C'est là l'essentiel de la thèse de Descombes sur l'œuvre de Proust : au lieu de

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 42.

considérer que la *Recherche* est une illustration des thèses du *Contre Sainte-Beuve*, l'essai que Proust a tenté d'écrire avant d'opter pour le roman, il nous faut plutôt la considérer comme un *éclaircissement romanesque* des thèses de l'essai :

Proust prête au narrateur cette réflexion sur le peintre Elstir : ses tableaux sont plus *hardis* que leur auteur, le tableau d'Elstir est plus hardi qu'Elstir *théoricien*. Toute l'intention du présent essai est d'appliquer la même distinction à Proust : le roman proustien est plus hardi que Proust *théoricien*. Par là je veux dire : le roman est philosophiquement plus hardi, il va plus loin dans la tâche que Proust assigne au travail de l'écrivain (éclaircir la vie, éclaircir ce qui a été vécu dans l'obscurité et la confusion) <sup>149</sup>.

Le roman, dans le cas de Proust, est donc supérieur à l'essai. Qu'est-ce qui lui assure cette supériorité ? On pourrait d'abord penser que Proust, dans la *Recherche*, communique un propos philosophique plus « hardi » que dans le *Contre Sainte-Beuve*, et que le critique peut traduire ce propos dans un langage philosophique. En effet, si l'on affirme que le roman peut communiquer un propos philosophique, quatre options s'offrent à nous :

- I. Une *partie* du texte porte la pensée du roman tout entier;
- II. Le *tout* du récit romanesque est la communication *directe* de la pensée du roman;
- III. Le *tout* du roman est la communication *indirecte* d'une pensée du roman *qu'il n'est pas possible de communiquer directement*;
- IV. Le *tout* du roman est la communication *indirecte* d'une pensée *qu'il est possible de communiquer directement* <sup>150</sup>.

Descombes rejette rapidement les trois premières options : la première ferait de la *Recherche* « ce que condamne justement Proust sous le nom d'*œuvre intellectuelle* <sup>151</sup> »; la seconde en ferait un roman existentialiste, position que personne, selon Descombes, n'est prêt à soutenir; de même, la troisième assimilerait l'œuvre de Proust au symbolisme, autre option que le romancier a ouvertement refusé. Reste la quatrième option : or si nous l'adoptons, nous devons affirmer qu'il est possible pour le critique littéraire de reprendre les propos

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 43.

philosophiques du roman pour les exprimer de façon *directe* en langage philosophique. Il est dès lors difficile de voir en quoi le discours romanesque pourrait prétendre à un savoir qui n'est pas du ressort de la philosophie, puisqu'on peut dégager de ce discours un propos qui est purement et simplement de la philosophie. Ce n'est justement pas la position de Descombes, pour qui le roman témoigne d'une pensée qui lui est propre, et c'est pourquoi il nous propose une dernière option : le fait d'être philosophique ou non n'a rien à voir avec ce que le roman communique.

Si nous nous arrêtons au contenu du roman, nous faisons face à de nombreux problèmes quant à l'identification de ce qui ferait d'un roman un roman *philosophique*. La solution, selon Descombes, est donc de nous attarder plutôt sur la forme du roman, sur son style, qui doivent eux-mêmes être, d'une certaine façon, philosophiques; le roman doit participer du même mouvement que la philosophie. Quel est donc ce mouvement de la philosophie, quel est son rôle ? Elle doit «dénouer des difficultés purement intellectuelles<sup>152</sup>», elle doit nous faire «passer d'un non-sens latent à un non-sens manifeste<sup>153</sup>» : bref, la philosophie effectue «un travail d'éclaircissement de ce qui était obscur<sup>154</sup>». Ce travail d'éclaircissement peut, selon Descombes, être accordé au roman :

La pensée du roman n'est pas à chercher dans un tel ou tel contenu de pensée, mais dans le fait que le roman exige du lecteur une *réforme de l'entendement*. Un roman, pour être philosophique, n'a pas besoin de communiquer quoi que ce soit. Il s'agit plutôt de savoir s'il possède cette force philosophique d'imposer un *travail intellectuel et moral*. Un roman est philosophique s'il manifeste une discipline de pensée analogue à celle qu'incarne la philosophie dans la tradition occidentale<sup>155</sup>.

C'est cette attention particulière au travail qu'effectue le roman qui permet à Descombes de

---

<sup>152</sup> Descombes, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? », p. 432.

<sup>153</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 464, cité dans Descombes, Vincent, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, les Éditions de Minuit, 1983, p.14.

<sup>154</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 46.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 46.

dire que la pensée du roman n'est pas la pensée théorique exprimée dans le roman (bien que ce soit cette pensée théorique que Proust aurait probablement développé s'il avait opté pour l'essai)<sup>156</sup>. Tenter de faire un roman à partir des idées philosophiques de Proust théoricien aurait été impossible, puisque, comme nous le montre Descombes, ses idées sont incohérentes :

De l'avis général, Proust se propose d'écrire un roman perspectiviste. Or la doctrine de Proust théoricien (que je voudrais distinguer de celle de Proust romancier) assimile *perspective* et *subjectivité*. Mais la subjectivité est, par définition, ce qui ne se partage pas. De son côté, le point de vue est, par définition, ce qui peut être partagé par un déplacement réel ou mental dans l'espace. Si une théorie confond perspective et subjectivité, cette théorie est incohérente. Un roman écrit selon une théorie incohérente est lui-même incohérent. J'en conclus que la *Recherche*, si elle présente quelque cohérence, a été écrite en infraction à la théorie qu'elle est censée « démontrer »<sup>157</sup>.

Le roman n'est pas non plus un simple raffinement des idées de Proust théoricien qui évite tous leurs écueils : il a une pensée autre, qui n'est nullement exprimée dans le *Contre Sainte-Beuve*, et qui n'aurait pu être exprimée dans un essai. Ce que Proust romancier nous montre, c'est que « [l]a légitimité du point de vue romanesque est à chercher dans le décalage qui se déclare entre les *faits* et l'*expérience* »<sup>158</sup>.

Au tout début de son ouvrage, Descombes dit de Proust qu'il concevait les premiers tomes de la *Recherche* comme une « peinture des erreurs »<sup>159</sup>, en se basant sur une lettre de Proust à Jacques Rivière. Proust, qui est à la recherche de la Vérité, doit d'abord nous montrer les différentes erreurs de son personnage, il doit nous montrer « comment le *savoir* du narrateur reste séparé de la *vérité* tout au long de l'histoire »<sup>160</sup>. L'œuvre de Proust nous montre donc l'apprentissage du narrateur, et, comme cet apprentissage prend du temps, le

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.47-48.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 264.

romancier a lui aussi besoin de temps pour le montrer. C'est donc ici que la forme de la *Recherche* se présente comme nécessaire : il n'aurait pas été possible de montrer cet apprentissage autrement que dans la narration successive des pensées du narrateur. C'est aussi là que se manifeste le but du roman, ce qui était obscur et qu'il doit finalement éclaircir : « La forme romanesque de la présentation d'une vie serait cet instrument qui permet d'éclaircir les pensées et les sentiments confus du personnage principal. La *philosophie du roman* est qu'une pensée relative à ce qui vous arrive est plus claire (mieux écrite, de meilleur style, disent les romanciers) si elle est tournée en un rapport entre des personnages <sup>161</sup> ».

Proust suit ici partiellement ses maîtres romanciers, tout particulièrement Flaubert et Stendhal, qui défendaient ce que Descombes appelle « la règle d'extraversion » : « toujours préférer l'expression par des faits à la communication directe de l'idée <sup>162</sup> », ou encore, en s'inspirant de Northrop Frye, « dissoudre tout élément de théorie en une relation de personnage à personnage <sup>163</sup> ». Ainsi, au lieu d'écrire tout simplement « Marcel est amoureux d'Albertine », on écrira plutôt « Marcel rougit en présence d'Albertine, il pense à elle lorsqu'elle est absente, il cherche les moyens de la rencontrer le plus souvent possible ». On comprend alors comment le roman pourrait mieux éclaircir les pensées et sentiments d'un personnage qu'un ouvrage théorique : il ne s'agit plus d'interpréter à l'aide de catégories déjà formées (« être amoureux », « être jaloux », etc.), mais plutôt de montrer les faits dans leur ambivalence et leur équivocité. Cependant Proust ne s'en tient pas à une simple description des comportements : le narrateur tente souvent d'expliquer ces comportements, mais il présente une suite d'explications possibles qui fait que la véritable

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 75.

explication n'est jamais donnée. Proust utilise souvent des mots à caractère psychologique, comme « amoureuxment », « avec jalousie », etc.; pourtant, lorsqu'il le fait, c'est « moins pour décrire comment les gens parlent ou agissent que de dire *l'air* qu'ils ont aux yeux d'un observateur étranger, *l'impression* qu'ils font <sup>164</sup> ». Tout n'est alors qu'impression, mais il va de même lorsque le narrateur nous parle de lui. Proust nous montre ainsi le décalage entre le savoir du narrateur et la vérité : les différentes impressions qui sont celles du narrateur seront rectifiées au fil du temps, à travers diverses expériences et par un long apprentissage.

La philosophie du roman de Proust est donc celle-ci : le roman peut éclairer les sentiments d'une personne en montrant la rectification graduelle des impressions, considérées comme du savoir, jusqu'à l'atteinte d'une vérité. On voit ici comment le roman peut servir la philosophie morale. En nous montrant qu'il existe un décalage entre ce qu'une personne sait, ou pense savoir, et la vérité, Proust nous montre à quel point il est difficile de juger une personne ou une action. Dans la *Recherche*, cette difficulté s'exprime par le contraste entre le narrateur et Legrandin. Pour le narrateur, Legrandin n'est qu'un snob qui visite les salons dans le seul but d'être admis dans les cercles les plus fermés du faubourg Saint-Germain, alors que lui-même ne visiterait ces salons que parce qu'ils lui amènent certains sentiments esthétiques (comme cette « impression d'humidité » qu'il ressent chez Mme de Montmorency). Le narrateur se juge lui-même en fonction de ses motivations internes (qui ne sont visibles qu'à lui seul) et juge Legrandin en fonction de ses motivations externes (qui sont visibles à tous) <sup>165</sup>.

Il est impossible, pour celui qui a lu la *Recherche*, de dire du narrateur qu'il n'est qu'un snob, puisque Proust montre justement au lecteur toute la complexité des sentiments et

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 217.

des pensées du narrateur. Cependant, nous ne pouvons non plus nous fier uniquement sur les motivations intérieures invoquées par le narrateur pour justifier son comportement : *Le temps retrouvé* ne nous présente-t-il pas le narrateur posant un regard nouveau, plus dur, sur son passé ? Pour lui, dans les premiers volumes de la *Recherche*, seules les motivations internes comptent, mais Proust nous montre bien que celles-ci sont parfois fausses ou superficielles. Le narrateur se questionnant lui-même jugera d'abord son comportement comme louable en fonction de ses motivations internes; Legrandin en ferait autant pour lui-même. Or pour un personnage du roman qui n'est ni le narrateur, ni Legrandin, leurs comportements seront semblables et jugés de la même façon puisqu'ils le seront selon leurs motivations externes. Rappelons-nous que Gide, à la lecture du manuscrit de *Du côté de chez Swann*, avait découragé Gaston Gallimard de le publier car il ne voyait en Proust qu'un autre auteur snob et mondain. L'erreur de Gide fut à ce moment d'assimiler Proust et son narrateur, et de penser que Proust lui-même se comportait et se justifiait comme son narrateur dans le premier tome de la *Recherche*. La « peinture des erreurs » que fait Proust nous amène tranquillement à affiner notre compréhension du narrateur, tout comme le narrateur lui-même finit tranquillement par voir la réalité du faubourg Saint-Germain (pensons à la dernière matinée chez Mme Verdurin, devenue princesse de Guermantes, dans *Le temps retrouvé*).

Le roman peut éclaircir les sentiments et les pensées d'un individu, nous montrer que notre jugement à son égard doit prendre en considération des motivations qui nous sont invisibles. Ainsi, quand le narrateur évoque les multiples raisons possibles qui peuvent expliquer le comportement d'un personnage, il nous montre à quel point le comportement d'autrui est insaisissable. Plus encore, le narrateur, à qui l'introspection ne fait pas défaut, se

trompe même parfois dans l'explication de son propre comportement. Le roman nous montre donc comment le jugement éthique ne peut se faire que lorsqu'il est incarné, lorsqu'il tient compte des circonstances précises de l'action. Le philosophe appelé à se prononcer sur la fréquentation des salons mondains pourrait affirmer que cela est bien ou mal, qu'il s'agit d'un pas en direction de la bonne vie ou non. En nous montrant deux personnages qui tentent de fréquenter ces salons, Legrandin et le narrateur, Proust nous affirme que la question n'est pas si simple et qu'on ne peut y répondre de façon abstraite, car les motivations des deux personnages sont bien complexes. C'est là que se fait le lien avec l'éthique : en éclairant ainsi la vie de ses personnages, le romancier peut aussi nous indiquer non pas quel jugement nous devrions poser sur eux, mais ce qu'un tel jugement doit prendre en compte. On ne peut simplement isoler une action, un comportement, et se demander de façon abstraite quelle en est la valeur. Pour pouvoir juger, il faut comprendre le contexte, les circonstances, les acteurs ; bref, il faut comprendre l'action de façon pratique.

Selon Descombes, cet enseignement du roman tient en bonne partie à sa forme : puisque l'apprentissage nous permettant de comprendre la complexité d'une action ou d'un personnage prend du temps, le romancier a besoin de ce temps pour nous le faire comprendre. Le discours romanesque aurait donc une particularité qui lui permette de nous transmettre une certaine connaissance <sup>166</sup> qui n'est pas sans lien avec l'éthique. C'est justement cette connaissance que Descombes extrait du roman et qui nous explique dans son ouvrage. Cependant, nous devons revenir à ce que Descombes dit du roman philosophique : « Un roman, pour être philosophique, n'a pas besoin de communiquer quoi que ce soit ». Que valent alors les conclusions de Descombes sur la philosophie du roman de Proust ? Ne

---

<sup>166</sup> Nous utilisons ici ce terme dans son acception usuelle puisque Descombes, à notre connaissance, n'en propose pas de définition particulière qui en interdise l'emploi dans le cas présent.

sont-elles pas ce qui fait de la *Recherche* un roman philosophique ? Et ne sont-elles pas communicables ?

### **3- Le roman philosophique : discours romanesque ou philosophique ?**

Dans les chapitres 6 et 7 de son ouvrage sur Proust, Descombes reproche à l'école qu'il nomme « textualiste <sup>167</sup> » (qui regroupe Blanchot, Barthes, Foucault, etc.) d'avoir voulu réduire la littérature à l'acte singulier d'écrire, sans considérer ses différentes formes. Il fait remonter cette école à ses sources romantiques qui lui font poser la question de l'essence de l'Art et de la littérature. Or, pour Descombes, il faut porter une attention particulière aux différentes formes littéraires. Lorsqu'il se questionne sur la possibilité pour le roman et la philosophie d'avoir un même rôle, il nous indique bien qu'il considère le discours romanesque et le discours philosophique comme distincts (autrement la question ne se poserait pas). Malgré un rôle commun, le roman et la philosophie sont bel et bien différents : plus encore, « un roman ne peut pas être tenu pour l'illustration d'une proposition philosophique <sup>168</sup> ». En effet, comme nous l'avons vu, Descombes refuse à la littérature le simple rôle d'exemple illustrateur d'arguments ou de positions philosophiques, et voit dans le roman lui-même le développement d'une pensée particulière.

En cherchant à définir ce qui fait d'un roman un roman philosophique, Descombes va encore plus loin et affirme qu'un roman philosophique n'a pas besoin de communiquer quoi que ce soit pour être considéré comme philosophique. Il ne s'agit plus simplement de dire

---

<sup>167</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 95.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 46.

que le roman n'est pas simple illustration d'une idée : Descombes veut nous dire que ce n'est pas le contenu de l'histoire racontée qui fait nécessairement la valeur du roman, mais bien la forme romanesque elle-même. Nous en revenons sur ce point à l'éthique : il n'y a pas de sujet qui soit plus proprement éthique qu'un autre, c'est plutôt la question du jugement de la valeur d'une action qui est le propre de ce domaine. Un roman n'est pas philosophique parce qu'il pose directement la question du devoir envers autrui ou du sens de l'existence, il le sera si son déploiement force une « réforme de l'entendement <sup>169</sup> ». C'est pourquoi Descombes nous dit que ce qui fait d'un roman un roman philosophique n'est pas de communiquer quelque chose : c'est le travail effectué par le roman qui le rend philosophique, et ce travail n'est pas traduisible en proposition philosophique.

Cette position n'est pas choquante de prime abord : la littérature a un effet particulier sur la raison qui est du même type que l'effet de la philosophie sans lui être réductible. Il ne faut cependant pas oublier que l'énonciation de cette thèse ne se fait pas dans un discours neutre, mais bien dans un discours philosophique. Nous retrouvons cette thèse dans un ouvrage philosophique où l'auteur se propose de nous expliquer la philosophie du roman de Proust. Ainsi, si nous suivons Descombes, une question s'impose : quel est le statut de son propos sur Proust ? En effet, si la philosophie du roman n'est pas quelque chose qui est communiqué par le roman, et si le roman n'est pas l'illustration d'une proposition philosophique, comment se fait-il qu'il puisse affirmer par la suite avoir identifié la philosophie du roman de Proust ? Si « [l]a *philosophie du roman* est qu'une pensée relative à ce qui vous arrive est plus claire (mieux écrite, de meilleur style, disent les romanciers) si elle est tournée en un rapport entre des personnages », ne peut-on pas dire que le roman est une illustration de cette proposition ?

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.46.

Lorsque Descombes affirme que le roman ne peut être l'illustration d'une proposition philosophique, cela doit d'abord se comprendre en fonction de la thèse principale de son ouvrage. Si Proust romancier est plus hardi que Proust théoricien, c'est parce que les idées exprimées dans le *Contre Sainte-Beuve* sont incomplètes, incohérentes, voire contradictoires. Ceux qui ne voient dans la *Recherche du temps perdu* qu'une tentative de Proust pour illustrer ces idées se trompent radicalement, puisqu'une telle illustration aurait fait de la *Recherche* un roman présentant les mêmes problèmes que la théorie qu'il devrait illustrer :

De l'avis général, Proust se propose d'écrire un roman perspectiviste. Or la doctrine de Proust théoricien (que je voudrais distinguer de celle de Proust romancier) assimile *perspective* et *subjectivité*. Mais la subjectivité est, par définition, ce qui ne se partage pas. De son côté, le point de vue est, par définition, ce qui peut être partagé par un déplacement réel ou mental dans l'espace. Si une théorie confond perspective et subjectivité, cette théorie est incohérente. Un roman écrit selon une théorie incohérente est lui-même incohérent. J'en conclus que la *Recherche*, si elle présente quelque cohérence, a été écrite en infraction à la théorie qu'elle est censée "démontrer"<sup>170</sup>.

Descombes est alors d'accord avec Proust : la valeur intellectuelle d'une œuvre ne se situe pas dans ses parties spéculatives mais dans « cela même qui a demandé du travail au romancier<sup>171</sup> », c'est-à-dire le récit lui-même, le style, bref le romanesque. Comme Elstir est plus hardi dans sa pratique, dans sa peinture elle-même, que dans ses idées philosophiques, le romancier devra démontrer son talent non par le choix d'idées qu'il devrait illustrer et défendre, mais par sa pratique de romancier. Ce qui fait la différence entre un grand écrivain et un romancier sans talent n'est pas tant l'idée à illustrer : il existe certainement des ouvrages médiocres qui tentent d'illustrer la période charnière de l'adolescence dans la vie d'un jeune homme, mais on ne les compare pas pour autant aux *Désarrois de l'élève Törless* ou à *A Portrait of the Artist as a Young Man*. De même, on peut avoir le meilleur goût en

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 46.

peinture et être un peintre médiocre. C'est dans la pratique artistique elle-même que nous devons juger de la valeur intellectuelle de l'œuvre. Peut-on alors expliquer ce qui fait la valeur de cette pratique ?

Descombes mentionnait quatre hypothèses concernant la façon dont un roman est un roman philosophique. La dernière hypothèse semble être celle qui s'applique à Proust : « Le tout du roman est la communication *indirecte* d'une pensée *qu'il est possible de communiquer directement* ». Descombes affirme le contraire, car ce serait là réduire la *Recherche* au *Contre Sainte-Beuve*. Selon nous, ce que Descombes cherche à critiquer dans cette hypothèse, c'est d'abord et avant tout la hiérarchisation implicite qui existe entre les termes *directe* et *indirecte*. Le roman n'est pas une parabole, il n'est pas un détour imagé pour exprimer une pensée : le roman en lui-même est sa propre pensée. Or, au lieu de critiquer l'utilisation des mots *directe* et *indirecte*, Descombes s'en prend à toute l'idée de communicabilité : le roman ne doit rien communiquer pour être philosophique, il doit « réformer l'entendement ».

Nous ne voyons pas comment l'idée d'une réforme de l'entendement s'oppose à l'idée selon laquelle le roman nous communique quelque chose. Pourquoi ne pourrait-on pas communiquer cette réforme ? Plus encore, il nous semble que la seule façon de forcer une réforme de l'entendement soit par la communication d'un contenu quelconque. Même si ce qui force cette réforme tient principalement à la façon dont l'auteur traite le sujet de son roman, il n'aurait pu traiter de la même façon d'un contenu quelconque. On ne pourrait tenter d'appliquer la forme, le style et la narration de la *Recherche* à une toute autre histoire en conservant pour ce nouveau roman le même effet que la *Recherche*. Ce qui nous paraît ici risqué, c'est d'utiliser les concepts de forme, de contenu, de style de façon totalement

indépendante, comme si chaque concept n'impliquait pas irrémédiablement les autres. Parler de forme et de contenu comme d'objets autonomes nous éloigne de la réalité du roman, qui englobe les deux en un tout presque insécable.

Descombes cherche à éviter que le roman soit réductible à des propositions philosophiques, ce qui voudrait dire que l'on pourrait se dispenser de la lecture du roman pour simplement lire les propositions dont il est l'illustration. Plus précisément, Descombes affirme que même ce qui rend un roman *philosophique* n'est pas réductible au discours philosophique. Ce danger de réductibilité de la littérature à la philosophie tient évidemment au fait que tous deux sont de l'écriture, du langage : à la différence du roman, on imaginerait difficilement un philosophe affirmer que des propositions philosophiques peuvent remplacer la vue d'un tableau pour comprendre celui-ci. Le travail du romancier porte ses fruits dans le processus de lecture : c'est un travail qui demande du temps. Nous comprenons bien que Descombes affirme que ce travail, ce processus de lecture, ne peuvent être réduit à quelques propositions philosophiques qui serait bel et bien équivalentes à l'ouvrage. C'est, à notre avis, le sens de cette « réforme de l'entendement » : il s'agit d'un travail qui se développe, un processus qui se déploie dans le temps, à chaque phrase lue, et donc quelque chose qui ne peut être transposé dans la relative immédiateté de la lecture de quelques propositions philosophiques. Lire la proposition disant que « [l]a *philosophie du roman* est qu'une pensée relative à ce qui vous arrive est plus claire (mieux écrite, de meilleur style, disent les romanciers) si elle est tournée en un rapport entre des personnages » ne sera jamais équivalent à lire l'ensemble de la *Recherche du temps perdu*. Mais à trop vouloir séparer les discours philosophique et littéraire, Descombes en vient à rendre impossible le statut de son propre discours.

Personne ne dira que la lecture de l'ouvrage de Descombes sur Proust est équivalente à la lecture de la *Recherche* ; ce serait en effet une position bien étrange. Pourtant, l'ouvrage de Descombes nous dit bien non seulement quelque chose sur le roman, mais aussi quelque chose sur ce que le roman lui-même dit. On peut très bien imaginer que quelqu'un qui n'a jamais lu Proust mais qui a lu Descombes pourrait répondre à la question « De quoi parle la *Recherche du temps perdu* ? ». Plus encore, on peut aussi imaginer que sa réponse pourrait être meilleure (c'est-à-dire témoignant d'une plus grande compréhension de l'œuvre) que celle d'un individu qui n'a lu que la *Recherche* : cela ne voudra toujours pas dire que l'on peut réduire le roman au discours philosophique, ni même que ce qui rend un roman *philosophique* peut être réduit au discours philosophique. Si la pensée ou la philosophie du roman peuvent être exprimées en langage philosophique, comme le fait Descombes, ce doit bien être parce qu'elles sont communiquées par le roman. En effet, si la philosophie du roman, ou ce qui fait que le roman est philosophique, n'était qu'une incommunicable réforme de l'entendement, il serait bien difficile d'y consacrer plus de 300 pages. Il doit bel et bien y avoir un contenu communiqué, et c'est ce contenu que Descombes s'applique à extirper de l'œuvre. La distinction entre philosophie et littérature ne peut donc pas se faire par l'idée de « communicabilité », car ce serait oblitérer complètement toute notion de contenu du roman. Ce qui fait d'un roman un roman philosophique n'est donc peut-être pas le fait de contenir des propositions philosophiques, mais cela doit néanmoins pouvoir s'exprimer, d'une façon ou d'une autre, par de telles propositions.

## Conclusion

L'idée qu'un roman philosophique ne doive rien communiquer nous apparaît étrange, mais familière. Ne sommes-nous pas finalement revenu à l'indicibilité qui causait tant de problèmes à Bouveresse ? Le problème de Descombes nous semble assez similaire au sien : si l'on affirme que ce qui rend le roman philosophique est communicable, il serait donc possible de l'exprimer dans le discours philosophique, et donc plus rien ne fait la particularité du roman. Or, en affirmant l'incommunicabilité (ou l'indicibilité) de ce qui fait la particularité du roman philosophique, Descombes comme Bouveresse se condamnaient à ne rien en dire, ce qu'ils n'ont pas fait.

Là où le propos de Descombes rencontre son principal obstacle, c'est donc lorsqu'il s'agit de définir ce que sont le contenu et la forme du roman. Le « contenu philosophique » d'un ouvrage importe peu sur sa valeur intellectuelle, car la littérature peut et doit accomplir son rôle d'éclaircissement par la forme littéraire elle-même. Or il n'en reste pas moins qu'un roman n'est jamais pure forme : il doit bien nous parler de quelque chose, nous raconter quelque chose. Ce n'est pas nécessairement la présence de propositions tirées du discours philosophique qui font qu'un roman peut être philosophique, mais ce sont néanmoins les mots et les phrases qui le composent. Ce qui fait qu'un roman peut « imposer un *travail intellectuel et moral* <sup>172</sup> » peut être expliqué; ce travail lui-même peut l'être aussi. La réforme de l'entendement que conçoit Descombes n'est pas une expérience mystique, c'est d'abord et avant tout une expérience de langage, et, en tant que telle, elle peut être exprimée dans (mais non pas remplacée par) un autre type de discours.

---

<sup>172</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 45.

Il est étonnant qu'un philosophe comme Descombes, qui porte habituellement une si grande attention aux termes dans lesquels sont posés les débats philosophiques, s'empêtre dans la question de la forme et du contenu lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est un roman philosophique. Ces catégories paraissent en effet très peu adaptées aux propos de Descombes sur le roman : la forme romanesque implique un contenu qui soit lui aussi romanesque, et on peut difficilement imaginer un contenu romanesque qui s'exprime tel quel sous une autre forme. La différence entre le discours littéraire et le discours philosophique, ce qui fait que l'un est irréductible à l'autre, est si fin et subtil qu'il passe à travers les mailles grossières des concepts philosophiques traditionnels. Tout comme dans le cas de Bouveresse, nous ne pouvons qu'exprimer notre sympathie à l'égard de la position que Descombes veut défendre, mais il semble toutefois que la finesse et la subtilité qu'elle requiert lui échappe.

## Chapitre 4: Laugier et l'esprit réaliste

### Introduction

Malgré leurs efforts pour déterminer quel est véritablement l'apport de la littérature en éthique, ni Bouveresse ni Descombes ne réussissent à le faire de façon entièrement satisfaisante. On l'aura remarqué, les problèmes que nous avons soulevés dans leurs tentatives sont des problèmes qui proviennent de l'articulation interne des concepts utilisés. Chez Bouveresse, la difficulté provient d'abord de l'articulation d'une éthique wittgensteinienne de l'indicible et du terme de connaissance; elle résulte de l'utilisation de définitions conflictuelles de ces deux termes. Chez Descombes, le recours aux concepts de forme et de contenu le pousse à affirmer que le roman philosophique ne communique rien, tout en expliquant dans le même ouvrage quelle est la philosophie du roman que Proust développe (et donc communique) dans la *Recherche du temps perdu*.

À la question « la littérature peut-elle fournir une connaissance morale ? », nos deux auteurs répondent donc de façon fort différente. Pour Bouveresse, malgré certaines hésitations concernant le mot « connaissance », la réponse finale sera positive, bien que cela vienne contredire la conception de l'éthique qu'il défend. Chez Descombes, la question n'est pas directement posée, mais elle est implicite dans sa tentative de définition du roman philosophique. Le roman philosophique a, par définition, une pertinence pour la philosophie : cette pertinence portera-t-elle le nom de connaissance ? Il semble que non. Lorsqu'il affirme que le roman philosophique ne doit rien communiquer, Descombes veut éviter est que l'on puisse prendre le contenu philosophique du roman pour le reformuler de façon purement théorique. Le propre du roman philosophique n'est pas simplement de nous

transmettre un contenu théorique, mais plutôt de forcer une « réforme de l'entendement » : puisqu'une connaissance serait justement un contenu communicable, et donc réductible à des propositions théoriques, la pertinence du roman pour la philosophie ne tient pas à un type de connaissance, mais plutôt à une activité.

S'il accepte que la littérature ait quelque chose à dire sur l'éthique, le philosophe semble donc devoir faire face à un choix : ou bien il existe bel et bien une connaissance éthique transmise par la littérature, et cette connaissance est du même type que la connaissance scientifique ou philosophique (et lui serait donc théoriquement réductible); ou bien ce que la littérature nous apporte en éthique n'est pas une connaissance mais quelque chose d'autre, que le philosophe devra définir s'il veut que l'apport éthique de la littérature soit pris au sérieux.

Il s'agit des deux options entre lesquelles Bouveresse et Descombes ont dû choisir. Bouveresse, en voulant que le rôle de la littérature en éthique soit considéré comme important, voire primordial, a accordé à la littérature la possibilité de nous amener une connaissance morale; Descombes, en craignant que l'on ne réduise la littérature au discours philosophique qui peut s'y retrouver, lui a refusé cette même possibilité. Les problèmes qui découlent de chacune de leurs conceptions tiennent pourtant encore à la question de la connaissance. C'est en raison d'une définition de la connaissance comme quelque chose de vérifiable, qui peut-être testé, que Bouveresse s'embourbe dans les contradictions avec sa conception de l'éthique. C'est en fonction d'une définition semblable que Descombes finit par retirer toute importance au contenu de la littérature, pour en faire presque une forme vide. Devons-nous absolument définir la connaissance d'une telle façon ?

Dans un article paru en 2006, *Concepts moraux, connaissance morale*, Sandra

Laugier développe une réflexion sur le concept de connaissance morale qui s'insère tout à fait dans notre réflexion. Selon elle, l'utilisation du terme de connaissance a le défaut de nous faire accepter des dichotomies là où la réalité est beaucoup plus complexe. En posant la question de la connaissance morale en littérature, il semble qu'on cherche d'abord à assurer à la littérature un rôle qui soit aussi sérieux que celui de la philosophie. Ce faisant, on s'attardera à ramener l'apport de la littérature en éthique du côté rationnel et théorique pour l'éloigner du sensible et du pratique. Or la réalité est peut-être moins clairement tranchée qu'il n'y paraît :

Si l'on pose souvent, à propos de l'approche littéraire, la question de la *connaissance* morale, c'est sans doute qu'on a du mal à accepter l'idée de se passer d'évaluation morale en littérature, et de se fonder sur un rapport purement sensible, non théorique, à la littérature, pour en déterminer l'apport moral. Nous souhaitons ici déplacer cette question, et montrer qu'il n'y a peut-être pas lieu de séparer un rapport affectif à l'éthique, fondé sur quelque chose comme la « sensibilité » [...] et la question sinon d'un jugement moral, au moins d'une connaissance morale <sup>173</sup>.

Dans ce dernier chapitre, nous nous intéresserons à la voie que propose Sandra Laugier pour répondre à la question de la connaissance en littérature. Reprenant certaines positions qui nous sont familières, Laugier parvient à y ajouter quelques subtilités qui lui permettent d'éviter certains des problèmes rencontrés chez Bouveresse et Descombes. Le problème de la transmission de la connaissance littéraire reste cependant entier : si le lecteur peut refuser de recevoir une connaissance littéraire, peut-on toujours affirmer qu'il s'agit d'une connaissance ?

---

<sup>173</sup> Sandra Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », dans Laugier, Sandra (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, p. 147.

## 1- Quelle connaissance en littérature ?

Pourquoi s'attarder sur le terme de connaissance ? Il s'agit d'une part, bien sûr, d'une entreprise de clarification : qu'est donc que cette chose que peut nous transmettre la littérature ? D'autre part, il s'agit à notre avis d'accorder à la littérature un rôle qui soit important, d'en faire une source de savoir que les philosophes ne pourront plus ignorer. Comme le disait Descombes, « [i]l est regrettable que les philosophes ne lisent pas plus souvent des romans <sup>174</sup> »; montrer que la littérature amène une véritable connaissance éthique pourrait certes aider à remédier à la situation. Entre les « textualistes » qui affirment que le roman ne concerne rien d'autre que son propre caractère textuel et les philosophes rationalistes et positivistes pour qui l'art et la littérature ne sont que loisir et amusement, les auteurs que nous avons étudiés ont choisi de défendre la pertinence de la littérature, de montrer qu'elle peut enseigner, voire dans une certaine mesure remplacer, la philosophie traditionnelle.

C'est une telle intention qui explique à notre avis l'insistance de Bouveresse en particulier sur le fait que la littérature peut transmettre une connaissance, et même une connaissance qui soit semblable à la connaissance scientifique. Dans un chapitre de *La connaissance de l'écrivain* qu'il consacre à l'analyse que fait Martha Nussbaum des *Temps difficiles* de Dickens, il affirme ainsi, en ce qui concerne la vénération de la littérature en France, qu'« il est tout à fait possible, pour la littérature, d'être honorée au plus haut point et en même temps de n'être pas du tout prise au sérieux sous l'aspect auquel la philosophie morale s'intéresse et qui lui semble primordial <sup>175</sup> ». Nous remarquons une préoccupation

---

<sup>174</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 17.

<sup>175</sup> Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain*, p. 152.

semblable chez Descombes lorsqu'il rappelle les objections des textualistes à l'idée que le roman est une forme de présentation de la vie :

Présentation de quoi ? demande le critique textualiste. Après tout, la seule chose incontestable qu'on puisse dire de la *Recherche*, c'est qu'elle est un *texte*. Elle est une construction, qui reste à définir, mais en tout cas faite de mots. Combray, Balbec, les Guermantes, les Verdurin, rien de tout cela n'existe. Ce sont des noms. Que présente donc le texte ? Le texte présente des mots, des noms, du langage. Ces objections ne peuvent que nous interloquer, nous qui pensons que le roman pouvait présenter quelque chose de l'action de la vie humaine, et que cette présentation pouvait avoir quelque chose de "philosophique"<sup>176</sup>.

Même si elle ne s'adresse pas directement à Bouveresse et Descombes, Laugier nous paraît avoir identifié l'un des principaux problèmes de leurs conceptions de la connaissance éthique en littérature. Ce n'est pas parce que nous pouvons dire que la littérature nous amène une connaissance qu'il doit absolument s'agir d'une connaissance sur le modèle scientifique, comme l'affirme Bouveresse : il peut plutôt s'agir d'une connaissance qui tient plus de la sensibilité. De même, ce n'est pas parce que l'on refuse de considérer l'apport de la littérature en éthique comme réductible à des propositions philosophiques que l'on doit s'écarter de toute idée de contenu, de connaissance en littérature. Puisque l'éthique ne concerne pas de domaine particulier de faits dans le monde (Laugier partage cette idée wittgensteinienne avec Bouveresse et Descombes<sup>177</sup>), une connaissance éthique ne sera pas une connaissance au même titre que la connaissance en physique, en chimie ou en économie; il peut néanmoins s'agir d'une connaissance, si nous acceptons une définition moins stricte et plus proche de notre usage usuel de ce mot.

---

<sup>176</sup> Descombes, *Proust : philosophie du roman*, p. 103.

<sup>177</sup> Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p. 154-155.

## 2- L'esprit réaliste

Une telle conception de la connaissance éthique doit s'appuyer sur une conception plus générale de l'éthique qui lui convienne. Nous l'avons déjà dit, Laugier partage avec les auteurs qui nous ont intéressé une inspiration wittgensteinienne à ce sujet. S'inspirant des travaux de Putnam et Diamond (influencés eux aussi par le philosophe autrichien), Laugier nous propose de considérer l'éthique selon un « esprit réaliste » (*realistic spirit*, pour reprendre les termes de Cora Diamond). Il ne s'agit pas d'une nouvelle variante du réalisme moral, selon lequel « il y a une réalité ou une objectivité morale qui permet à nos énoncés moraux d'être vrais ou faux <sup>178</sup>»; il s'agit plutôt d'une attention particulière portée à la réalité, à ce qui se passe dans une vie humaine, à ce que nous faisons et nous disons. L'esprit réaliste nous renvoie à nos « pratiques », mais dans un sens tout à fait différent de ce que défendent les pragmatistes tels que Rorty. Reprenant une critique que Putnam dirige contre ce dernier, Laugier nous fait remarquer avec raison que nos « pratiques » ne sont pas un ensemble défini et connaissable, qu'elles « ne peuvent être fondatrices, parce que nous ne les connaissons pas <sup>179</sup>». Il nous faut découvrir quelles sont ces pratiques en portant attention à nos paroles et à nos actions, en observant et en tentant de les décrire. Il ne s'agit donc pas de juger selon un corpus de pratiques répondant à certains critères, mais de porter attention à tout ce que font les êtres humains pour comprendre « ce à quoi *ressemble* la vie morale, sans rien dire du tout de ce à quoi elle doit ressembler <sup>180</sup>».

La littérature, en nous présentant des vies humaines, des exemples de comportements, de faits, nous présente donc une matière de choix dans laquelle puiser les

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 152

<sup>180</sup> Cora Diamond, citée par Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p. 148.

ressources de l'éthique. Autant en imitant la vie réelle qu'en nous la présentant d'une façon qui lui soit indiscutablement propre, le roman peut nous montrer, en partie, « ce à quoi *ressemble* la vie morale ». Laugier fait remonter à Iris Murdoch l'approche « qui consiste à faire attention à ce que nous disons, aux manières qu'ont nos expressions communes de nous guider ou de nous décevoir – ce qui n'est certainement pas la même chose que de renvoyer à “nos pratiques” ou conventions, car comme le relève Diamond, il s'agit tout aussi bien, voir bien plus, de nos désaccords et incompréhensions <sup>181</sup> ». Pour Murdoch comme pour Laugier, la littérature sera le lieu privilégié d'une telle attention, puisqu'elle nous permet d'adopter un point de vue sur des événements qui n'est plus simplement le nôtre, mais qui passe par un personnage particulier, ou par un narrateur. Ainsi, un Canadien du 21<sup>e</sup> siècle peut savoir ce que pouvait ressentir une femme adultère russe du XIX<sup>e</sup> siècle grâce à *Anna Karénine* : le roman nous permet d'élargir notre champ d'étude, de « vivre » des événements auxquels nous n'aurions jamais eu accès autrement. Plus encore que les simples événements, le roman nous montre aussi les réactions des personnages, leurs gestes, leurs pensées et leur volonté, ce qui est d'une richesse incroyable pour celui qui cherche à savoir à quoi ressemble notre vie morale dans la pratique.

En renvoyant ainsi à ce que nous faisons et nous disons, au « langage ordinaire », une réalisation s'impose : les faits sont souvent beaucoup trop complexes pour être classés dans nos catégories philosophiques préétablies. Peut-on dire d'une « proposition éthique » (pour autant qu'une telle chose existe) qu'elle est une description ou un jugement pur ? Ce serait revenir à la distinction entre fait et valeur : on peut décrire des faits dans un discours qui soit libre de toute forme de valeur. Il s'agit d'une distinction aujourd'hui mise à mal par de

---

<sup>181</sup> Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p. 153.

nombreux philosophes, Putnam le premier<sup>182</sup>. Si l'on base l'éthique sur l'observation de la réalité humaine, il semble difficile d'affirmer de quelqu'un qui dit, dans une conversation, « tu ne dois pas tuer », qu'il ne fait qu'un jugement théorique et rationnel. Ne peut-on pas dire qu'il décrit un certain fait (le meurtre n'est pas accepté dans l'immense majorité des sociétés humaines) ? Qu'il pose la question en des termes pratiques, puisqu'il s'adresse à une personne en particulier, dans un contexte particulier ? Qu'il affirme cela en partie parce que l'idée de la mort d'un être humain le rend triste, l'angoisse ? Nous ne pourrions pourtant pas affirmer non plus que cette phrase est pure description pratique et sensible. L'éthique paraît dépasser ces catégories, ou du moins en englober souvent plus d'une à la fois : elles ne s'excluraient donc pas mutuellement. Tout comme la distinction fait/valeur, il semble que de nombreuses catégorisations exclusives en philosophie soient vouées sinon à disparaître, du moins à être considérablement assouplies, si nous adoptons une telle conception de l'éthique.

Comme pour toute éthique inspirée de Wittgenstein, la définition que nous en donne les tenants de l' « esprit réaliste » peut sembler radicalement différente, voire même opposée à une conception plus traditionnelle de ce domaine. Porter attention à nos pratiques, à nos actions et nos mots n'est bien sûr pas tout à fait la même chose que de fonder son action sur un principe moral universalisable, ou encore sur un calcul des conséquences les plus bénéfiques à l'ensemble de la société. Pour certains, il pourra sembler que cette nouvelle conception de l'éthique lui enlève ce qui faisait son principal intérêt, c'est-à-dire la capacité à nous guider dans nos actions et à juger de la bonne vie. Bouveresse et Descombes s'en étaient déjà pris à cette idée en montrant que le jugement et l'évaluation sont possibles même sans qu'ils ne se fondent sur un critère rationnel et universel. Il en est de même ici : le

---

<sup>182</sup> Voir entre autres Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, 208 pages.

jugement n'est pas du tout impossible, il est toujours aussi nécessaire. La discussion, le jugement éthique ne se font pas de façon purement théorique : lorsque deux personnes argumentent sur la bonne action à poser, elles ne le font pas comme le feraient de purs esprits. Encore une fois, un simple regard sur nos pratiques et nos actions nous montrent que nous n'agissons pas de la façon dont la philosophie traditionnelle voulait le croire. Pourtant,

[...] il ne s'agit pas ici d'une approche "anti-théorique", mais de la diversité des voies qu'on peut prendre pour la description en éthique [...]. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne peut argumenter en éthique, ou qu'il n'y a pas d'arguments meilleurs que d'autres. Simplement, la réalité est bien plus "enchevêtrée", demande un travail plus approfondi de l'imagination et de la perception, une éducation du sensible – et c'est ce qui nécessite et en tout cas rend possible le recours à la littérature <sup>183</sup>.

Cette attention particulière à une diversité des voies de l'éthique nous ramène aux écrits de Laugier sur l'éthique du *care*, qui va justement montrer selon elle vers quelle type d'éthique nous mène l'esprit réaliste. Laugier nous présente l'éthique du *care*, développée d'abord par Carol Gilligan, comme une éthique fondée sur une critique de l'universalisme des théories de la justice et de la déontologie :

L'éthique du *care* est liée à des conditions concrètes, au lieu d'être générale et abstraite. En cela, elle est liée à un tournant qu'on pourrait dire *particulariste* de la philosophie morale, à une contestation récente de la philosophie morale contemporaine, en tant que recherche et énonciation de principes généraux à mettre en œuvre dans nos vies morales. Entendue d'une voix différente, la morale ne se fonde pas sur des principes universels mais part d'expériences rattachées au quotidien et des problèmes moraux de personnes réelles dans leur vie ordinaire <sup>184</sup>.

Il s'agit donc bien d'une éthique qui se base sur l'attention portée à la vie quotidienne, aux pratiques et aux discours humains. Laugier dresse un parallèle entre cette attention aux pratiques éthiques vécues et à l'attention que porte le second Wittgenstein à notre usage des

---

<sup>183</sup> Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p. 154.

<sup>184</sup> Sandra Laugier, « L'éthique du *care* en trois subversions », *Multitudes*, 2010, vol. 3, n°42, p. 114.

mots, « là où ils *veulent dire* quelque chose pour nous <sup>185</sup> ». Ce ne serait donc pas dans une définition abstraite et universelle des droits que nous pourrions justifier certains devoirs moraux, mais en considérant la réalité morale particulière qui donne un sens à tout notre vocabulaire éthique.

Tout comme Wittgenstein ne défend pas l'idée d'un relativisme quant à la signification des mots, l'éthique du *care* ou, de façon plus générale, l'éthique qui nous provient d'un esprit réaliste, ne défend pas le relativisme moral en se fondant sur la multiplicité et la particularité des pratiques. Lorsque Wittgenstein affirme que la signification d'un mot réside dans son usage, il ne nous dit pas que toute utilisation d'un mot soit acceptable. Cela nous ramène à l'argument du langage privé, selon lequel il est impossible pour un individu d'inventer un langage dont il serait le seul locuteur, ou encore, de façon plus modeste, d'utiliser un mot de façon si idiosyncratique qu'elle soit totalement obscure pour les autres individus. Je ne peux simplement choisir d'utiliser le mot « table » comme bon me semble, puisqu'il n'existe alors aucun critère de correction permettant d'identifier ce que je désigne par ce mot. Si je suis seul à utiliser le mot « table » pour signifier « chaise », et que nulle part je n'écris de règle « table dans mon jeu de langage signifie chaise selon la définition française », je peux soudainement décider d'utiliser le mot table pour signifier tout autre objet : le « décisionnisme de la signification », selon lequel chaque mot signifie ce que bon me semble à chaque instant, rend toute idée de signification contradictoire puisqu'il n'existe plus aucun critère de correction permettant d'affirmer que j'ai utilisé le mot dont la signification correspond à l'objet que je veux nommer. Le relativiste, qui accepterait que l'on donne la signification que l'on veut aux mots que nous utilisons, se retrouveraient donc dans un monde où la communication entre individus par le

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 116.

biais du langage est impossible.

C'est donc l'usage du mot qui nous donnera sa signification, sans qu'il n'y ait de recours à un référent externe mais sans non plus qu'il n'y ait de relativisme quant à la signification. Tout comme pour le langage, ce sont nos pratiques qui nous indiquent justement ce que veulent véritablement dire pour nous les mots qui forment notre vocabulaire moral et qui justifient nos jugements. L'éthique du *care* s'appliquera ainsi à voir la vie morale telle qu'elle est, telle qu'elle se pratique, à voir comment sont utilisés les concepts moraux qui nous guident. En s'attardant au particulier, l'éthique ne renonce pas à toute prétention au jugement, mais cherche à fonder ce jugement sur sa source véritable.

### **3- L'aventure littéraire**

L'éthique du *care* tente de nous amener à prendre en considération les différentes situations particulières, les différents problèmes moraux auxquels nous faisons face. On voit alors aisément comment, selon cette conception, la littérature peut être d'une grande utilité à l'éthique. En effet, n'a-t-on pas déjà dit que la littérature nous permettait de nous mettre à la place de l'autre, de nous faire « vivre » des expériences, des situations et des problèmes particuliers sans qu'ils ne soient pour autant les « nôtres » (sans que nous les vivions de façon directe) ? Bien sûr, nous ne pouvons vraiment nous mettre à la place des personnages des romans que nous vivons, nous ne pouvons « entrer dans leur esprit ». Cependant, la littérature nous pousse jusqu'aux limites de cette possibilité en faisant jouer notre imagination. Laugier, en suivant Diamond, nous rappelle la dernière remarque de

Wittgenstein dans le *Tractatus* : « Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées <sup>186</sup> ». Il y a ici une distinction d'une importance capitale à faire : comprendre ce que quelqu'un dit et comprendre quelqu'un n'est pas du tout la même chose. En effet, puisque Wittgenstein considère que les propositions du *Tractatus* sont du non-sens, on ne peut vraiment les comprendre, les penser. Or, en lisant le *Tractatus*, il semble que l'on puisse comprendre Wittgenstein lui-même, la visée de son ouvrage :

La description de ce que nous voulons quand nous entreprenons de « penser en éthique » ne peut que montrer qu'il est inscrit dans l'essence d'une telle entreprise de ne pouvoir réussir; et c'est cette prise de conscience même qui est censée contribuer à l'effet désiré du livre, sa valeur au sens fort. Il n'y a pas de propositions éthiques mais le propos éthique du *Tractatus* est dans cette compréhension même <sup>187</sup>.

Il en va de même en littérature : lorsque nous lisons les actions et les pensées des personnages, leurs justifications sont du non-sens. Lorsqu'Anna Karénine préfère la mort à l'humiliation, nous ne nous disons pas : voilà donc ce qu'il faut faire dans une telle situation, puisque Anna se réfère à des impératifs moraux universels, ou encore parce que Tolstoï nous a montré, selon certains critères rationnels, que c'était la chose à faire. Nous ne pouvons pas plus nous dire le contraire, que Tolstoï nous a montré qu'Anna commet une grave erreur ou que celle-ci s'est trompée dans l'application des principes moraux qui devraient la guider. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de tenter de comprendre le personnage, de comprendre sa situation, de nous mettre à sa place.

Si nous pouvons dès lors affirmer que la littérature peut nous amener une connaissance morale, c'est justement en ce qu'elle nous permet de nous mettre le plus

---

<sup>186</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.

<sup>187</sup> Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p. 163-164.

possible à la place d'un ou de plusieurs autres êtres particuliers pour nous faire comprendre leur situation. Comme c'est à partir de l'attention que nous portons à des situations particulières que nous pouvons développer une certaine vision de l'éthique (de comprendre « à quoi ressemble la vie morale »), et que nous sommes toujours mis face aux limites de notre propre subjectivité, la littérature nous mène à des expériences qui ont une importance capitale pour notre compréhension de la vie morale. En nous mettant à la place de quelqu'un d'autre, non seulement nous essayons de le comprendre, mais nous pouvons facilement être mis face à des concepts qui nous sont complètement étrangers, nous tentons d'appliquer nos propres concepts dans des contextes nouveaux, nous sommes souvent déstabilisés et perdus. Ce déracinement, cette *perte des concepts*, pour reprendre les termes de Diamond, a beaucoup à voir avec ce que la littérature peut nous amener comme connaissance morale <sup>188</sup>.

Ainsi, en suivant Laugier, le contenu du roman participe incontestablement à lui conférer sa pertinence philosophique. Si en effet l'illustration de la vie morale des personnages constitue la connaissance transmise, nous ne pouvons nullement imputer à la seule forme romanesque l'apport de la littérature à l'éthique. Comme nous le mentionnions à la fin du chapitre précédent, ces catégories nous semblent peu aptes à saisir le rapport en philosophie et littérature : même si nous pouvons affirmer que le contenu du roman amène une connaissance philosophique, il nous paraît difficile de pouvoir séparer ce contenu de la forme romanesque, tout comme cette forme appelle et nécessite un contenu particulier (on ne peut faire un roman de n'importe quel « contenu »). Laugier elle-même n'utilise pas les termes de forme et de contenu, mais nous pouvons néanmoins noter deux moments de l'apport de la littérature en philosophie morale qu'il est possible de rapprocher de ces catégories. D'abord, ce qui ressemble plutôt au contenu, c'est-à-dire l'histoire racontée, la

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 187.

situation et les problèmes qui nous sont présentés, la trame narrative. Ce « contenu » nous met face à des concepts étrangers et des situations inconnues, ce qui contribue à nous faire comprendre l'autre et ajoute à notre compréhension de la vie morale. Laugier, qui ici suit toujours Diamond, insiste aussi sur l'importance du fait de perdre ses concepts, du déracinement comme tel, qui est certes impossible sans son « contenu », mais qui ne lui est pas réductible. Nous retrouvons donc ici l'idée d'une activité amenée par la forme romanesque, ou plutôt d'une expérience menant à une activité : la perte des concepts entraînée par des situations et façons de penser qui nous sont étrangères doit justement nous mener à appliquer l'esprit réaliste, c'est-à-dire porter attention à la vie morale telle qu'elle se vit. La « forme », le « contenu » et la connaissance sont donc inextricablement liés en un processus bien particulier, l'« aventure <sup>189</sup> » que nous propose la littérature.

Bien que l'on voie comment la conception du rôle de la littérature défendu par Laugier s'oppose à celle de Descombes, nous devons mentionner une certaine différence d'objet de recherche entre les deux auteurs. Descombes, dans *Proust, philosophie du roman*, s'intéressait à une classe particulière de romans qu'il nommait *romans philosophiques* : ces romans seraient philosophiques puisqu'ils forceraient une « réforme de l'entendement ». Laugier ne distingue pas ici entre des romans « philosophiques » et des romans « non-philosophiques ». Nous avons pu voir que, pour Descombes, il existe en somme deux moyens qui pourraient faire d'un roman un roman philosophique : soit par un contenu qui est communiqué, soit par une forme qui amène une activité. Pour Descombes, il est possible de trouver dans tout roman, même le plus insignifiant, un certain contenu philosophique à communiquer : il ne peut donc s'agir du critère de sélection des romans proprement philosophiques. Cependant, si nous reprenons l'analyse que nous propose Laugier, le fait que

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 181.

chaque roman ait quelque contenu philosophique n'est pas particulièrement problématique : on comprend aisément que ce qui déterminera de la qualité du roman n'est pas la présence ou l'absence de contenu philosophique mais plutôt la puissance avec laquelle l'expérience de perte des concepts sera vécue, la façon dont elle amènera le lecteur à la réflexion. Il s'agit bien sûr d'un critère très vague, mais qui a l'avantage de nous éviter toute séparation de la forme et du contenu.

### **Conclusion**

La contribution de Sandra Laugier au débat qui nous intéresse, bien qu'elle ne consiste principalement qu'en un article et qu'elle s'inspire en bonne partie d'autres auteurs, nous éclaire grandement sur la façon par laquelle nous pouvons éviter certains problèmes importants dans les positions de Bouveresse et de Descombes. Sur la question de la définition de la connaissance, nous avons vu qu'une conception de l'éthique basée sur l'esprit réaliste nous permet très bien de comprendre quel type de connaissance peut être transmis par la littérature. Il ne s'agit pas d'une connaissance semblable à la connaissance scientifique, mais plutôt de nouvelles données, de nouveaux faits sur la vie morale qui nous permettent d'en faire un portrait plus précis. Quant à la question qui préoccupe Descombes, c'est-à-dire qu'est-ce qui rend un roman philosophique, les propositions de Laugier nous permettent de voir qu'il est possible d'éviter une possible réduction de la littérature à la philosophie sans pour autant se baser sur la distinction forme/contenu et oblitérer l'importance du contenu.

Les considérations que nous propose Laugier sur les rapports entre littérature et

philosophie ne sont pourtant pas au-dessus de toute critique. Une question doit lui être posée, comme elle devrait être posée à Bouveresse et à Descombes : qu'est-ce qui nous assure que le lecteur de roman retirera de véritables connaissances morales de ses lectures ? L'analyse de Laugier repose en effet sur la bonne foi du lecteur, qui se laissera complètement imbiber de l'expérience littéraire et qui saura en retirer une connaissance morale. Cependant, même pour les plus grands romans de ce monde, nombreux sont leurs lecteurs dont la vie fut peu changée suite à leur lecture. Il ne s'agit pas ici d'une question d'intelligence ou d'éducation du public, mais plutôt du caractère précaire de la connaissance transmise par la littérature. Quelqu'un à qui l'on enseigne que deux et deux font quatre n'a pas besoin de faire un travail sur lui-même pour assimiler cette connaissance : la connaissance littéraire, quant à elle, est toujours incertaine car elle dépend en bonne partie de celui à qui elle est transmise. En aucun cas la connaissance morale qui se montre dans la littérature ne le sera de façon explicite (elle serait alors dite), il revient dès lors au lecteur de faire l'effort de la déceler. De même, si le roman philosophique est le roman qui « force » une réforme de l'entendement, on peut certainement douter du caractère obligatoire de cette réforme pour le lecteur. La seule façon de s'assurer que la transmission des connaissances présentes dans le roman soit faite serait peut-être de les en extraire pour les formuler en propositions explicites : mais nous revenons ici au problème qui nous occupe depuis le début de ce travail, c'est-à-dire que la connaissance littéraire ne doit pas être réductible à des propositions philosophiques si elle veut avoir une certaine valeur.

Il serait ainsi possible que la littérature puisse nous amener une connaissance qui lui soit propre, mais cette connaissance repose en bonne partie sur le lecteur, sur l'individu. Comme il n'existe pas à proprement parler de contenu moral prédéterminé dans le roman, la

connaissance transmise dépendra de la compréhension de l'œuvre par le lecteur, qui peut aussi bien refuser l'aventure littéraire que l'accepter. De plus, s'il l'accepte, rien ne nous indique que l'éducation morale faite par le roman mènera deux lecteurs particuliers à une compréhension similaire de la vie morale. Bien que nous soyons d'accord avec Laugier pour affirmer qu'une acception trop scientifique du terme *connaissance* soit réductrice, il nous semble difficile d'admettre qu'il existe un type de connaissance dont le résultat ou l'effet soit dépendant de l'individu qui la reçoit. Peut-on donner une substance plus définie à la connaissance littéraire sans pour autant la rendre réductible à des propositions philosophiques ? La question est plus que difficile, et malgré ses défauts, la conception que défend Laugier est peut-être, pour l'instant, la seule qui puisse être défendue.

## Conclusion

Existe-t-il finalement une connaissance éthique en littérature ? La lecture d'un roman peut-elle nous amener une véritable connaissance qui nous permette de juger et d'agir mieux ? Bien qu'aucune des conceptions étudiées ne puisse répondre de façon définitive à cette question, certains éléments de réponse ont pu être dégagés à la suite de notre travail. Nous allons donc, en guise de conclusion, faire le point sur la question qui nous guide depuis le début de notre recherche et voir quels sont les problèmes qui persistent dans les tentatives d'y répondre.

Si nous voulons que la littérature puisse nous apporter une connaissance éthique, il faut que l'éthique et la littérature aient un objet commun, c'est-à-dire que la littérature nous renseigne sur ce qui est l'objet de l'éthique. Nous l'avons vu, il semble que cet objet commun ne puisse être simplement la bonne vie, la bonne façon d'agir et de juger, mais sera plutôt la vie humaine en général. Rare sont ceux en effet qui oseraient défendre que tout grand roman nous parle spécifiquement de la vie bonne, soit en montrant ce qu'elle est, soit en montrant ce qu'elle n'est pas. De tels ouvrages moralisateurs sont ceux qui essaient de nous dire quelque chose sur la morale, qui s'accordent le droit de prêcher au lecteur selon une autorité non-établie. Le roman va nous montrer des vies humaines, qu'elles soient moralement approuvables ou non, et nous permettra de mieux les comprendre: pensons à des romans comme *Madame Bovary* ou *In Cold Blood*, qui ne nous montrent pas leurs personnages en les blâmant ou en les excusant pour leurs actions répréhensibles, mais qui ne font que nous les présenter et tenter de comprendre leurs gestes.

Nous devons ainsi considérer que la littérature traite de la vie humaine, et donc qu'il s'agit aussi du sujet de l'éthique. Les différentes conceptions éthiques que nous avons pu

étudier dans ce travail, qui sont toutes fortement inspirées de Wittgenstein, se basent sur l'idée présente dès le *Tractatus* selon laquelle l'éthique ne concerne pas un domaine de faits particuliers dans le monde mais plutôt le monde dans son ensemble. Contrairement aux écoles critiques qui se concentrent sur la textualité de l'œuvre littéraire, une réflexion qui veut défendre la pertinence de la littérature en éthique devra considérer à la fois le texte comme objet d'écriture mais aussi comme étant une histoire racontée selon un style particulier. Nous devons en effet considérer que l'objet principal de la littérature n'est pas une réflexion sur l'écriture mais plutôt une réflexion sur la vie humaine, car sinon la pertinence de la littérature en éthique devrait se montrer via une réflexion sur la textualité, exercice qui nous semble pour le moins périlleux.

En définissant d'avance ce que doit être l'objet de la littérature, nous nous exposons cependant à la possibilité d'un jugement de valeur implicite et *a priori* de certains courants et certains styles littéraire, ce qui n'est pas nécessairement souhaitable. On peut notamment penser que les tenants du Nouveau roman refuseraient d'affirmer que le sujet de la littérature doit être la vie humaine de façon générale, et non une réflexion de l'écrivain sur le rapport à son œuvre et à l'écriture. Doit-on dès lors simplement rejeter de tels courants de pensée, ou plutôt tenter de montrer que même ces romans traitent, sans le savoir, de la vie humaine ? Une étude plus approfondie de cette question serait de mise pour y répondre de façon satisfaisante. Nous nous contenterons, dans le cadre de ce travail, de la soulever et de souligner sa pertinence.

La littérature et l'éthique aurait donc un objet commun, ce qui permettrait à la première de renseigner la deuxième. Il nous reste à établir quelle sera justement la relation qui peut exister entre les deux. Nous l'avons vu tant avec Bouveresse qu'avec Descombes, la

littérature ne peut être qu'une banque d'exemples qui nous montre des jugements ou des principes éthiques que le philosophe doit simplement extraire et reformuler. Chez Bouveresse, ce refus de considérer la littérature comme source de propositions éthiques préétablies s'exprime dans l'idée qu'elle ne peut pas plus que la philosophie *dire* l'éthique. Chez Descombes, c'est toute l'insistance sur le fait que la littérature mène à une activité chez le lecteur (une réforme de l'entendement) plutôt que de communiquer quoi que ce soit qui exprime cette position. Laugier nous apporte une réflexion quelque peu différente sur ce point : bien que la littérature ne soit pas qu'une mine de propositions éthiques dans laquelle puise le philosophe, c'est néanmoins par les histoires et les vies racontées qu'elle se lie à l'éthique. Nous n'allons pas chercher dans la littérature des propositions éthiques qui exemplifient des positions établies dans le monde philosophique, mais c'est par l'exemple de certaines actions, de certaines situations et de certains personnages que la littérature nous transmet son contenu éthique.

La position de Laugier nous semble sur ce sujet la plus solide. En rejetant la distinction forme/contenu et en adoptant une définition plus souple de la connaissance, Laugier réussit à éviter les pièges auxquels se sont vus confrontés Bouveresse et Descombes dans l'élaboration de leur thèses. Pour Laugier, qui s'inspire ouvertement d'auteurs comme Diamond, Putnam et Murdoch, la littérature nous convie d'abord et avant tout à une « aventure », c'est-à-dire qu'elle déclenche bel et bien une activité de l'esprit, comme chez Descombes, tout en reconnaissant que ce déclenchement tient en bonne partie à l'histoire que le romancier nous raconte, et donc à ce qu'il nous communique. La connaissance qui peut résulter de cette activité de l'esprit n'est donc pas une connaissance propositionnelle bien définie, mais plutôt une compréhension de la complexité et de la richesse de notre vie

morale. C'est en ce sens que Laugier nous parle d'un accroissement de la capacité d'improvisation morale<sup>190</sup> comme effet de la littérature. Le roman, nous dit Laugier en reprenant Diamond, nous convie en effet à une « aventure » morale, à la « perte de nos concepts<sup>191</sup> » : en acceptant d'explorer diverses possibilités d'usage de nos concepts moraux, la littérature nous montre ce qu'est véritablement la vie morale. La littérature nous fait douter de nos certitudes en nous montrant ce que pense l'assassin au moment du crime, la femme adultère qui retrouve son mari, bref en nous faisant voir les choses selon le point de vue de différents personnages, en nous résumant la totalité d'une vie en quelques centaines de pages. En nous mettant à plusieurs reprises dans une telle situation d'incertitude, de doute et d'incompréhension, elle amène au lecteur une « agilité intellectuelle<sup>192</sup> » qui constitue certainement un véritable apprentissage. C'est cet apprentissage qui, selon Laugier, va constituer la véritable *connaissance* transmise par la littérature. Il ne s'agit pas d'un contenu déterminé, mais simplement du fait d'apprendre quelque chose, d'avoir une plus grande capacité d'improvisation et une meilleure agilité intellectuelle. La lecture de romans nous apprend certainement quelque chose, mais plutôt que d'insister sur la nature exacte de ce qui nous est appris, mieux vaut insister sur l'enseignement lui-même, sur le fait que la littérature nous a appris quelque chose et que celui qui l'a appris peut le reconnaître.

La position que défend Laugier nous semble alors être la plus près de ce que Wittgenstein défend dans les *Recherches philosophiques*, entre autres lorsqu'il affirmait qu'en apprenant à connaître les hommes, « [o]n n'apprend pas une technique, mais des

---

<sup>190</sup> Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p. 182.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 182.

jugements pertinents <sup>193</sup> ». La connaissance qui doit être transmise par la littérature ne nous permettra pas de fonder des principes de compréhension psychologiques qui nous permettront systématiquement d'avoir des jugements éthiques justes : avoir une plus grande agilité intellectuelle dans notre compréhension de la vie morale n'est pas une technique, car c'est justement une capacité d'improvisation qui est développée. La littérature nous montre le particulier, elle peut nous renseigner sur différents aspects de la vie humaine que l'on oublie, que l'on ignore ou que l'on cache dans la vie réelle, et elle peut en ce sens nous amener à poser des jugements pertinents. En disant que la connaissance des hommes, ou l'éthique, ne consiste pas en une technique mais en des jugements pertinents particuliers, Wittgenstein nous dit bien qu'il ne s'agit pas d'une connaissance qui soit du même type que la connaissance scientifique, comme les règles de calcul. Il ne s'avance aucunement dans la définition de cette « connaissance des hommes » et de ces « jugements pertinents », car leur caractère indéterminé échappe à une réduction en une définition précise et limitée : « Ici, le plus difficile est de parvenir à exprimer l'indétermination avec justesse et sans la falsifier <sup>194</sup> ».

Wittgenstein est donc fidèle à la conception de l'éthique comme indicible présente dans le *Tractatus*, mais il insiste ici sur le processus d'apprentissage qui peut mener quelqu'un vers une meilleure connaissance des hommes. Il est toujours impossible de dire précisément en quoi consiste, de façon théorique, cette connaissance, mais il est possible de l'acquérir de certains maîtres. Les grands romans seraient donc de tels maîtres : ils ne nous enseignent pas de technique nous permettant de mieux juger, mais en nous montrant la complexité et l'ambiguïté de la vie humaine, ils nous permettent souvent de poser des

---

<sup>193</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, p. 318.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 318.

jugements plus pertinents.

La question du lien précis entre éthique et littérature n'est pourtant pas réglée. Si la littérature est une éducation morale, doit-elle remplacer toute philosophie morale ? Rappelons-nous que pour Wittgenstein, l'éthique comme domaine philosophique n'existe pas réellement, et que tous les traités d'éthique ne concernent pas réellement ce sujet (puisque l'éthique ne peut être dite, mais seulement montrée). Devons-nous adopter une position aussi radicale si nous accordons à la littérature un rôle d'éducation morale ? En effet, si nous considérons que la littérature nous donne une éducation morale par la multitude d'expériences qu'elle peut nous faire ressentir et de situations qu'elle peut nous faire comprendre, il sera difficile de concéder un rôle similaire à la philosophie. Il paraît indéniable que, même si elles ont le même objet, philosophie et littérature ont des différences marquées, ne serait-ce que par le caractère fictif et narratif du roman. Il est difficile de penser que la lecture d'un roman et la lecture d'un traité de philosophie puissent véritablement jouer le même rôle. La seule façon de le faire sera de procéder comme Descombes, et se concentrer sur la forme littéraire et sur l'effet produit chez le lecteur : si un roman peut jouer le même rôle que la philosophie, ce ne sera pas en fonction de ce qui les distingue (ce qui est communiqué, le « contenu »), mais plutôt ce qui les rapproche, c'est-à-dire le fait de forcer une réforme de l'entendement. Comme nous l'avons vu, une telle tentative nous mène à des problèmes de taille. Si la littérature est pertinente au niveau moral, cela tient du moins en partie à son « contenu », à l'histoire racontée. Or la philosophie, hormis quelques exceptions (les expériences de pensée, certains exemples élaborés), ne nous présente pas d'histoire, ne relate pas de vies humaines. Peut-elle elle aussi nous apporter une éducation morale autre que celle provenant de la littérature ? Laugier ne nous renseigne pas

sur ce point, mais en suivant sa conception de l'éthique et de la littérature, il nous paraît difficile de pouvoir répondre à cette question par l'affirmative. La position de Laugier sera donc bel et bien celle qui se rapproche le plus de Wittgenstein : l'éthique est indicible, il n'appartient donc pas à la philosophie, mais plutôt à la littérature, de nous la montrer.

Nous voilà donc revenus à notre problème initial. Malgré la volonté commune aux trois auteurs étudiés de penser une relation entre philosophie et littérature qui soit de véritable coopération ou complémentarité, nous revenons ici à ce qui semble être un dilemme indépassable : ou bien philosophie et littérature sont dans une relation d'inclusion et sont réductibles l'une à l'autre, ou bien elles sont dans une relation d'exclusion et ne peuvent véritablement dialoguer<sup>195</sup>. Ainsi, si nous accordons à la littérature qu'elle peut produire une connaissance éthique, ou même seulement une éducation morale, il semble que nous soyons condamnés à retirer toute philosophie du domaine moral. L'utilisation du mot « connaissance » est particulièrement révélatrice de la difficulté d'allier les discours philosophiques et littéraires sans les réduire l'un à l'autre. Comme nous l'avons montré dans les chapitres précédents, affirmer que la littérature peut nous apporter une véritable connaissance peut facilement nous mener à une inclusion de la littérature dans la philosophie. Si nous utilisons le terme « connaissance » selon une définition stricte, et si toute connaissance doit pouvoir être vérifiée empiriquement, alors la littérature devrait nous procurer un savoir sur le monde de nature semblable au savoir scientifique, comme si le roman était en fait une hypothèse à tester en la comparant avec le réel. Toute connaissance de cette nature peut être réduite à une thèse, à un principe, bref à une proposition : le romancier joue alors le même rôle que le scientifique qui tente d'expliquer un phénomène à

---

<sup>195</sup> Isabelle Thomas-Fogiel, *Le concept et le lieu. Figures de la relation entre art et philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 7.

l'aide d'une hypothèse, qui sera confirmée ou infirmée par la comparaison avec le réel. Dès lors, plus rien ne reste de la spécificité du roman, plus rien qui ne puisse rendre compte de cette « aventure » que nous fait vivre le roman. Accorder à la littérature la possibilité d'une connaissance nous engage dans une voie vers la réduction à la philosophie dont il sera difficile de se dégager.

Des trois auteurs que nous avons étudiés, seul Bouveresse affirme qu'il existe une véritable connaissance, comparable à la connaissance scientifique, dans la littérature. Tous veulent cependant défendre un apport de la littérature qui ne puisse être réductible à la philosophie; c'est d'ailleurs là, à notre avis, l'intention derrière l'écriture de la majorité des ouvrages qui ont servi à cette recherche. Qu'on ose le nommer « connaissance » ou non, ils sont donc tous convaincus que la littérature amène *quelque chose* à notre vie morale, que la lecture des grands chefs-d'œuvre littéraires de l'humanité n'est pas que simple divertissement; plus encore, tous croient que ce que la littérature peut nous montrer lui est propre, que ce *quelque chose* n'est pas montrable ou dicible par d'autres moyens.

La question de la nature de ce *quelque chose* que nous transmet la littérature amène son lot d'ambiguïtés, d'embrouillements et même de contradictions. Est-ce vraiment la bonne question à poser ? Ne devrions-nous pas suivre les conseils de Wittgenstein, et voir dans la question posée la source des confusions philosophiques qu'entraînent les tentatives de réponse ? En nous interrogeant sur la *nature* de la connaissance en littérature, sur son *ti esti*, nous reprenons la question classique de la philosophie traditionnelle, ce qui, selon Wittgenstein, ne peut faire autrement que nous conduire à des embarras philosophiques inextricables. Peut-être devrions-nous suivre son exemple : quand il nous parle, dans les *Recherches philosophiques*, de « connaissance de l'homme », nulle définition de cette

connaissance n'est donnée, mais plutôt une illustration de la façon dont on peut apprendre cette connaissance. Il en résulte que le lecteur *comprend* ce que Wittgenstein veut lui dire, mais que lui non plus ne pourrait aucunement définir précisément ce qu'est cette connaissance de l'homme.

Cet exemple est tout à fait typique de la méthode philosophique employée par Wittgenstein tout au long des *Recherches*. Il ne s'agit pas seulement de remettre en question les thèses et les problèmes de la philosophie traditionnelle, mais plutôt de s'intéresser à la façon dont elle est parvenue à ceux-ci, c'est-à-dire aux questions qu'elle pose. Ce sont ces questions, cette façon de philosopher en recherchant l'essence, la définition abstraite et transcendante, qui nous ont mené dans des débats philosophiques insolubles : Wittgenstein refuse de tomber dans ce piège et nous présente une manière de philosopher radicalement nouvelle et déstabilisante, qui est un véritable dialogue pédagogique avec le lecteur. C'est pourquoi la lecture des *Recherches philosophiques* amène habituellement chez le lecteur le sentiment qu'il *comprend* très bien ce que l'auteur veut lui dire, mais que sitôt le livre fermé, il est très difficile de pouvoir expliquer même à soi-même ce qu'on a compris. La philosophie de Wittgenstein peut très difficilement être réduite à des thèses, elle est un travail sur l'activité de philosopher elle-même. Aucune définition de terme, de concept n'y est donnée, ce qui ne veut pas dire que chaque terme peut signifier ce que l'on veut. Un lecteur qui affirmerait, après avoir lu le passage des *Recherches* où il est question de la connaissance de l'homme, que Wittgenstein nous parle de la connaissance biologique du fonctionnement du corps humain n'aurait visiblement pas compris ce qu'il voulait dire. Si nous pouvons affirmer cela, ce n'est pas en fonction de la comparaison entre une définition donnée dans le texte et celle donnée par le lecteur, mais simplement parce que la définition

donnée par le lecteur ne peut concorder avec l'usage qui est fait des termes « connaissance de l'homme » dans l'ouvrage. L'absence de définition ne signifie donc pas qu'il y a indétermination complète de la signification du mot, mais plutôt que la signification proviendra de l'usage de ce mot dans son contexte particulier.

En posant la question de la nature de la connaissance que nous amène la littérature, nous posons donc une mauvaise question, qui ne pourra faire autre chose que de nous conduire tout droit vers des positions intenable et des contradictions. La question « Que peut amener la littérature à la morale ? » est trompeuse, il faudrait plutôt se demander « Comment la littérature peut amener quelque chose à la morale ? ». Nous l'avons déjà souligné, il s'agit d'un angle d'approche présent chez Laugier, bien qu'elle ne rejette pas entièrement la question de la nature de la connaissance littérature. C'est en montrant comment se fait l'apprentissage auquel mène la littérature que nous pourrions mieux comprendre ce en quoi il consiste.

Bien qu'il s'agisse selon nous d'une approche de la question des rapports entre littérature et philosophie qui soit féconde, une certaine force de persuasion envers les philosophes récalcitrants à l'idée d'une pertinence de la littérature en éthique lui fait défaut. Nous partageons avec Bouveresse, Descombes et Laugier la volonté de convaincre ceux qui regardent de haut la littérature qu'ils devraient s'y intéresser, qu'elle est une source de compréhension de la condition humaine peut-être inégalable. Nous ne pouvons *prouver* à celui qui doute de notre position qu'il a tort, tout comme nous ne pouvons réellement prouver au sceptique que le monde extérieur existe. La volonté de se laisser prendre dans l'aventure littéraire demande un lecteur de bonne foi, qui croit déjà que la lecture du roman sera pour lui une source de savoir, un apprentissage : qui s'y refuse pourra difficilement être

convaincu.

Il nous est impossible de dire, par des propositions philosophiques, que la littérature est indispensable à celui qui s'intéresse à notre vie morale : nous ne pouvons prouver de telles affirmations, tout comme, selon Wittgenstein nous ne pouvons prouver aucune affirmation éthique. Nous ne pouvons que souhaiter une conversion du regard chez ceux qui voient les grandes œuvres littéraires de l'humanité comme un passe-temps, un divertissement. Il se montre quelque chose dans le roman qui n'est visible nulle part ailleurs. Rien ne nous oblige à le voir, à y porter attention : il n'en tient qu'à nous de s'y intéresser.

## **Bibliographie**

### **Chapitre 1**

BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, les Éditions de Minuit, 1984, 200 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe et le réel : Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette littératures, 1998, 253 pages.

CHAUVIRÉ, Christiane, « Le cas Bouveresse : histoire d'une exception », *Critique*, no. 567-568, 1994, p. 547-554.

DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre*, Paris, les Éditions de Minuit, 1979, 224 pages.

DESCOMBES, Vincent, *Proust : philosophie du roman*, Paris, les Éditions de Minuit, 1987, 338 pages.

FREYMOND, Nicolas, « Jacques Bouveresse ou les plaisirs d'une ascèse hérétique », *A contrario*, volume 1, numéro 2, 2003, p. 116-122.

GNASSOUNOU, Bruno et MICHON, Cyrille (dir.), *Vincent Descombes : Questions disputées*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007, 444 pages.

LAUGIER, Sandra, *Quel avenir pour la philosophie analytique en France ?* dans Picavet, Emmanuel, « Table ronde sur le thème : Quel avenir pour la philosophie analytique ? », *Cités*, 2001, vol. 1, n° 5, p. 141-158.

LAUGIER, Sandra, « Concepts moraux, connaissance morale », dans Laugier, Sandra (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, collection « Éthique et philosophie morale », 2006, p. 143-191.

PUDAL, Romain, « La difficile réception de la philosophie analytique en France », *Revue d'histoire des sciences humaines*, volume 2, numéro 11, p. 69-100.

VUILLEMIN, Jules, *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Paris, Armand Colin, 1968, 360 pages.

### **Chapitre 2**

BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein, la rime et la raison : Science, éthique et esthétique*, Paris, les Éditions de Minuit, 1973, 239 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, les Éditions de Minuit, 1976, 702 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, les Éditions de Minuit, 1984, 200 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Philosophie, mythologie et pseudo-science : Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991, 141 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *L'homme probable : Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1993, 317 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *La demande philosophique : Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1996, 169 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe et le réel : Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette littératures, 1998, 253 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Essais IV : Pourquoi pas des philosophes ?*, préface de Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, 2004, 292 pages.

BOUVERESSE, Jacques, *Connaissance de l'écrivain : Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Éditions Agone, 2008, 230 pages.

BOUVERESSE, Jacques, « Les origines frégéennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », dans Chauviré, Christiane (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009, p. 53-90.

BOUVERESSE, Jacques, « Santé et maladie dans la philosophie et dans la vie », *Cités*, 2009, volume 2, n° 38, p. 129-148.

LAUGIER, Sandra, *Wittgenstein, les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, 335 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993 [éd. originale 1922], 112 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Éditions Gallimard, 2004 [éd. originale 1953], 367 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Blue and the Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, 18e édition [éd. originale 1958], Oxford, Blackwell, 2007, 185 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivi de *Conférence sur l'éthique*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Éditions Gallimard, 1992 [éd. originale 1966], 186 pages.

### **Chapitre 3**

DESCOMBES, Vincent, *L'inconscient malgré lui*, Paris, les Éditions de Minuit, 1977, 179 pages.

DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre*, Paris, les Éditions de Minuit, 1979, 224 pages.

DESCOMBES, Vincent, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, les Éditions de Minuit, 1983, 289 pages.

DESCOMBES, Vincent, « Considérations transcendantales », dans J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p.55-85.

DESCOMBES, Vincent, *Proust : philosophie du roman*, Paris, les Éditions de Minuit, 1987, 338 pages.

DESCOMBES, Vincent, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? », *Cités*, 2001, volume 1, n°5, p.13-30.

DESCOMBES, Vincent, *Le complément de sujet : Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Éditions Gallimard, 2004, 521 pages.

DESCOMBES, Vincent, « Grandeur de l'homme moyen », dans Laugier, Sandra (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, collection « Éthique et philosophie morale », 2006, p.291-308.

DESCOMBES, Vincent, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, 443 pages.

DESCOMBES, Vincent, « Philosophie du jugement politique » [1994], repris dans Descombes, Vincent (dir.), *Philosophie du jugement politique : débat avec Vincent Descombes*, Éditions Points, 2008, p. 10.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993 [éd. originale 1922], 112 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Éditions Gallimard, 2004 [éd. originale 1953], 367 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Blue and the Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, 18e édition [éd. originale 1958], Oxford, Blackwell, 2007,

185 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivi de *Conférence sur l'éthique*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Éditions Gallimard, 1992 [éd. originale 1966], 186 pages.

#### **Chapitre 4**

DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MIT Press, 1991, 396 pages.

LAUGIER, Sandra, « Concepts moraux, connaissance morale », dans Laugier, Sandra (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, collection « Éthique et philosophie morale », 2006, p. 143-191.

LAUGIER, Sandra, *Wittgenstein, les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, 335 pages.

LAUGIER, Sandra, « L'éthique du *care* en trois subversions », *Multitudes*, 2010, vol. 3, n°42, p. 112-125.

PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, 208 pages.

#### **Conclusion**

THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le concept et le lieu. Figures de la relation entre art et philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, 365 pages.